

## Tema 1

*La filosofía de Lucio Anneo Séneca (Alfonso Maestre Sánchez)*

## 1. Introducción

Séneca se nos presenta como un hombre sereno y digno, cosmopolita y científico, observador y estudioso de la naturaleza, que “afirma” la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Acentúa la preeminencia del ser humano, el valor de la libertad, la vida del espíritu, el respeto a los derechos inherentes a la humanidad. Condena toda clase de esclavitud y servidumbre. El verdadero Séneca es un práctico antes que un doctrinario de la virtud. Sus ideas pertenecen a la tradición estoica, pero no son identificables con el estoicismo griego de Zenón, de Cleantes o de Crisipo. Tampoco de Epícteto, Cicerón, Marco Aurelio y otros tantos estoicos romanos. Su sabiduría tiene algo de rústico y de artesano. De ahí su constante desprecio hacia la erudición y la tecnología filosófica. La sabiduría nos aporta realidades, no palabras. Su vía purgativa se dirige tanto a la inteligencia como a las pasiones. Es del alma de donde se debe eliminar lo superfluo. *“Es una forma de intemperancia querer saber más de lo necesario, porque tal dedicación a las artes liberales hace a los hombres pesados, charlatanes, inoportunos e incapaces de aprender lo necesario”*. María Zambrano: *“Séneca es un sabio a la defensiva, no es un filósofo que se haya hecho por amor a la sabiduría, por ansia de verdad, sino que ha ido a la verdad como remedio a su vida. Los especialistas de la filosofía son ‘los sabios’ (en el sentido peyorativo) para los cuales el pensamiento es un juego del espíritu y no un alimento para el alma”*. Séneca está acosado, dividido en conflictos con él mismo: *“homo dúplex”*. Séneca no se recubre de su ideal como de una máscara, lo lleva como una herida interior que irá agrandándose hasta su muerte. Su sabiduría se aleja de la contemplación de las ideas puras. El hecho de ser miembros de la sociedad conlleva las exigencias de la solidaridad y de la participación. *“Cuando me escuches, supón que es a mí a quien hablo; te revelo mis secretos y te tomo como testigo de los reproches que me dirijo a mí mismo”*. En este aspecto es donde se muestra más digno de crédito: todo el mundo es capaz de criticar las enfermedades de los demás; la verdadera lucidez consiste en volver sobre sí mismo la fuerza de la crítica. Volvemos a Séneca por su intensa humanidad, por la persistencia existencial de su pensamiento. Representa el fin del sabio, el comienzo del intelectual. *“Así lo mantengo: los debates doctrinales, las máximas investigaciones en los libros de los sabios y una conversación erudita no muestran la verdadera fuerza del alma; hasta los más cobardes son audaces en palabras”*. Con el helenismo se produce en el pensamiento griego un nuevo modo de plantear las cuestiones filosóficas. Epicúreos y estoicos nacen de una común situación histórica: la de la desaparición de la ciudad-estado como forma de organización social, que significó el derrumbamiento del “marco razonable” de la vida, porque la *polis* era para los pensadores clásicos el único ámbito en el que la vida humana adquiere sentido y al margen del cual el hombre pierde su función. Ante la nueva situación, los hombres deberán buscar algún referente. Todas las filosofías helenísticas tienen un carácter sistemático. La filosofía se divide en lógica, física y ética, con una clara predominancia y preocupación por los problemas prácticos. El helenismo busca la seguridad y felicidad individual y rechaza los valores políticos frente a la seguridad y felicidad que ha de ser proporcionada por la sabiduría (“intelectualismo moral”). La filosofía helenística insiste en la vertiente moral del filosofar. El sabio estoico vive conforme a la razón, lo que supone controlar y dominar las pasiones y alcanzar la imperturbabilidad e inalterabilidad del sabio. Los estoicos propugnan la suspensión de todo juicio (*afasia*) al considerar que no es posible obtener ningún tipo de certeza y seguridad del uso de nuestra razón. Esta “afasia” es el fundamento de la felicidad. La filosofía romana (I-IV d.C.) puede considerarse una prolongación de las escuelas griegas clásicas (Academia, Liceo) y helenísticas. Pero, en general, cada uno de estos pensadores recoge elementos doctrinales de varias orientaciones filosóficas. De ahí la crítica que Séneca hace a la excesiva helenización de Cicerón, Panecio, Posidonio y otros. Séneca escribe en latín y desarrolla su actividad en el marco del Imperio Romano (está fuera del período helenístico). El Estoicismo consiguió con más éxito que el epicureísmo su penetración en

roma, aunque este “estoicismo romano” tuvo siempre como base subyacente el antiguo ideal romano del “vir fortis”.

## 2. La obra de Séneca

En el año 65, Nerón ordena a Séneca quitarse la vida por haber recibido acusación de que estaba complicado en la conspiración de Pisón. Se abre las venas en el baño junto a su esposa Pompeya Paulina. Disponemos de una famosa descripción de su muerte debida a su contemporáneo historiador Publio Cornelio Tácito. Nerón había abandonado el programa político del Principado transformándose en un déspota tiránico, y entre los confabulados incluso se hablaba de ofrecer el trono imperial a Séneca. Descubierta la conjura no hizo falta más a Nerón para proceder contra su antiguo preceptor. Lucio Anneo Séneca había nacido en el año 4 a.C. en Corduba, la ciudad más culta e importante de la Hispania Ulterior. Era hijo de un importante personaje en su tierra natal llamado igualmente Lucio Anneo Séneca, el Viejo o el Rétor, y de Helvia Albina, mujer inteligente y culta. Su padre tuvo una sólida posición económica y formaba parte de la poderosa burguesía provincial. Sus primeros estudios tuvieron lugar en Córdoba y pronto se marchó a roma para acudir a la escuela del rétor Marulo. Abandonó pronto la política activa para dedicarse en Roma, como la elite de la sociedad romana, a la cultura. En el 15 a.C. regresa a córdoba con una posición social e intelectual bastante consolidada. Se casó con Helvia Albina, cordobesa también y de la misma familia que la madre de Cicerón. Siendo Séneca un niño fue trasladado a Roma, en cuya sociedad ocupaban un lugar destacado los círculos de hispanos, donde recibe educación oratoria y filosófica en la escuela de los Sextios, mezcla de estoicismo y de ascetismo neopitagórico. Siempre estuvo, no obstante, abierto a todo lo que consideraba aprovechable de otras tendencias ideológicas. Hay que subrayar aquí las influencias de su padre, el Rétor. Séneca el viejo siempre ejerció gran influjo sobre sus hijos: consideró fundamental todo lo que afecta al conocimiento de la vida y la naturaleza humana, y concedió gran importancia al ejercicio del ingenio y del talento, anteponiendo el cultivo de las artes liberales a las empresas públicas o civiles. En su infancia, Séneca debió impregnarse del espíritu dialéctico de su padre. Una de las ideas esenciales del mismo gira en torno al tema de la desigualdad social. El senequismo abraza la causa de la equidad y también contra el vicio, la depravación y la esclavitud. Su ideal es Catón y aún más Cicerón. El escepticismo lo lleva a rechazar la intervención de los dioses en la vida humana. La muerte es un descanso, un fin natural y no un castigo. Un tercer personaje que ejerció un papel esencial en la niñez y juventud de Séneca es su tía carnal. Siendo aún un niño, el padre, la madre y los hermanos de Séneca se trasladan a Roma, quedándose él con su tía en Córdoba. Las delicadezas de su tía influyeron en la vida reposada de Séneca y en su aprecio por la filosofía estoica. La oratoria de Séneca supuso el primer gran peligro para su vida. Al parecer, Calígula tuvo la intención de condenarlo a muerte en el 37. Estuvo de nuevo a punto de ser condenado a muerte a instancias de la primera esposa de Claudio, Mesalina. Como consecuencia, Séneca fue relegado a Córcega por Claudio, en el año 41, y allí permaneció hasta el 49. Escribe la mayor parte de sus diálogos filosóficos y todas sus tragedias durante el destierro. Séneca permaneció en Córcega hasta la muerte de Mesalina en el 49, que significó el inicio de su triunfo. Nerón accedió al trono en el 54 con 17 años de edad, y estos años fueron los más importantes para la vida pública de Seneca, que ya había sido nombrado pretor, es decir, responsable de la administración de justicia. Junto a Burro, fue preceptor de Nerón. Tácito afirma que “éstos, guías de la juventud del emperador, destacaban por igual en diversas artes. Se ayudaban entre sí para contener con más facilidad, mediante placeres permitidos, la juventud voluble del príncipe”. Llegó a culminar su carrera política al ser nombrado *Consul suffectus*. De su época de preceptor data *Sobre la clemencia*. En cualquier caso, Nerón no tarda en perder la medida, haciendo asesinar a Británico, a Agripina (su madre), a Burro y a su propia mujer, Octavia. Séneca se dedica entonces a estudiar y escribir, culminando su obra, de la que se han conservado una serie de tratados filosóficos que versan sobre distintos temas de índole moral, más una colección de cartas doctrinales (124) dirigidas a su discípulo Lucilo; tres escritos consolatorios, un tratado científico (las *Cuestiones Naturales*), una sátira (*Apokolokyntosis* o *la transfiguración de una calabaza*, *el divino Claudio* y una serie de tragedias bastante truculentas.

Se le atribuyen algunas obras y hay noticias de algunas más que se han perdido. **Ad Neronem Caesarem de Clementia** o **Sobre la Clemencia** (año 55-56). Se desarrollan ideas políticas ya enunciadas en su *Apokolokyntosis*. El *Sobre la Clemencia* que nos ha llegado sólo consta de dos libros desiguales en su extensión. Las cualidades que en él Séneca atribuye a Nerón no son “virtudes”; la clemencia sí es una virtud que surge de un comportamiento consciente. La clemencia es natural, útil, necesaria y honrosa porque hace que el hombre sea semejante a los dioses. Como la naturaleza, regida por el *Logos*, está bien hecha, se produciría un beneficioso equilibrio: al amor del emperador respondería el de los ciudadanos al emperador. Otras breves precisiones: ① *Sobre la clemencia ignora el gran problema político de la época: las relaciones entre el emperador y el Senado de Roma. Séneca no se atreve a reivindicar que Nerón se despoje de poder absoluto, pero sí le pide que se autolomite y, con el nombre positivo de clemencia, se abstenga de abusos judiciales;* ② *en el libro I, 13, 2, recoge sugerencias a la consideración del emperador: un rey clemente no tendrá una “policía política”. La clemencia permite dividir para vencer o, al menos, no echarse en contra la unanimidad de sus adversarios;* ③ *el libro II tiene un destinatario no definido: los proficientes o “aspirantes a la sabiduría”. Distingue la clemencia de la debilidad. Clemencia consiste en no castigar más allá de lo justo y no en castigar menos, pues esto sería debilidad. Hacerse amar equivale a saber hacerse temer y respetar a la vez.* **Ad Novatum de Ira** o **Sobre la ira**. Escrito durante su exilio en Córcega (41-49). Cierta tono de íntima conversación: alejamiento de “trascendentalidades” y ausencia de ideas preconcebidas. No define con claridad su intención, aunque pueda intuirse: reflexionar sobre la ira supone buscar remedios psicológicos para su espíritu atormentado en el destierro, pero también podría ser una excusa para dirigirse a Claudio en busca de perdón. De composición irregular y contradictoria, excesivamente retórico, repite con frecuencia problemas filosóficos a los que no da respuesta. Conclusión: no es posible dar un uso razonable a la ira. Tampoco es útil, puesto que el espíritu es independiente y no puede estar sometido a ninguna facultad o pasión. Es mejor proceder sin ira que dejarse dominar por ella. **Ad Gallionem fraterem de vita beata** o **Sobre la vida feliz**. Escrito en su ancianidad. Nos ha llegado incompleto. Comienza con una meditación sobre la felicidad siguiendo el libro I de la *Ética a Nicómaco* y a Cicerón. Finaliza con una crítica del epicureísmo y del aristotelismo: sólo la moral nos da la dicha. En el capítulo XVII, el texto se transforma en un escrito punzante contra aquellos que acusan a los filósofos de estar en contradicción con sus propios principios. Es un texto polémico y muy personal, que tiene una interpretación clara: es un escrito filosófico y panfletario en el que Séneca hace una defensa de sí mismo contra sus adversarios. Contenido filosófico: ortodoxia estoica de que la felicidad no es fruto de la riqueza sino de la actitud frente a la riqueza. Rico o pobre podrá ser igualmente feliz pero mejor ser rico. Dedicación a la vida contemplativa. Exculpa a los filósofos de la acusación de hipocresía. Doble respuesta: en primer lugar él no es un sabio ni pretende haber llegado a la vida pura. La segunda respuesta contradice la primera: el sabio prefiere la riqueza a la pobreza, estando dispuesto a prescindir de ella, porque la virtud exige un comportamiento al menos indiferente en el ámbito de las riquezas. Entonces, ¿ideal de pobreza o preferencia razonada y moderada por la riqueza? La ortodoxia estoica se había decantado por lo segundo. En resumen: las contradicciones de Séneca eran las del estoicismo. Crisipo: “*las maneras de adquirir la riqueza son despreciables: si viene de un rey, habrá que obedecerle; si son de un amigo, la amistad se volverá interesada*”. Séneca se muestra en sintonía con Crisipo: la *vita beata* es el resultado de una vida curtida en la virtud. **Ad Paulinum de brevitae vitae** o **Sobre la brevedad de la vida**. Posterior al exilio (49-55). Dos partes: la primera pregunta cómo podemos escapar a la caducidad de la vida y dar sentido. En tiempos de Séneca la respuesta era “la filosofía”. Tal es el contenido de la segunda parte. Séneca pretende que su lector tenga conciencia de que la “vida es breve”, y a partir de este convencimiento desee fervientemente filosofar. Aprender a vivir y formarse para morir. Revela una psicología intimista que muestra el proyecto vital de Séneca: dejar de atribuir importancia a las cosas que no son eternas, y empezar a vivir “sabiamente”: saboreando el presente, recordando con gozo el pasado y regocijándose anticipadamente del futuro. Mensaje existencial no específicamente estoico. El temor a la muerte es fruto de la mala conciencia que podamos tener de haber derrochado el tiempo. Sólo el “hombre justo” se serena en el recuerdo del pasado. Verdadero objetivo: mostrar la importancia de la vida interior. **Ad**

**Lucilium de Providencia o Sobre la providencia.** Carácter consolatorio. Fecha de publicación muy imprecisa. El destinatario es Lucilo. Planteamiento general: pregunta por el problema ético del bien y del mal. Limita el problema a las desgracias del “hombre bueno”. Respuestas: la providencia existe pero en ocasiones permite que los hombres buenos sufran males para demostrar así que tales desdichas son ficticias, pues sólo hay un mal: carecer de virtud. Las desgracias pueden ser la ocasión para que los sabios verifiquen su virtud. De nuevo, contradicción estoica: si soportar los males y prescindir de los bienes es un noble esfuerzo de virtud, es porque esos bienes tienen algo bueno, y los males, algo malo. Se dirá que los bienes y los males no sean tales, que sólo es buena la virtud y malo el vicio. Este tratado nos confirma que la religión no existe para los estoicos. Su “dios” es la ley inmutable que rige el “todo”, y sólo se manifiesta porque da ocasión al hombre bueno para no dejarse derrotar por la adversidad. Los diálogos **Sobre la constancia del sabio**, **Sobre la tranquilidad del alma** y **Sobre el ocio** están dedicados a Anneo Sereno. Sereno es un hombre que ha asumido el estoicismo como estilo de vida: se declara discípulo de Zenón y de Crisipo. Los tres diálogos forman un grupo. Escritos entre el 47 y el 62. **Ad Serenum de Constantia sapientis o Sobre la constancia del sabio** tiene por subtítulo “Que el Sabio no puede recibir injuria ni ofensa”. Finaliza subrayando el “juicio rector” que siempre provoca la práctica de la virtud. Séneca: por mucho que alguien ofendiera o injuriara a un sabio, nunca éste se vería afectado porque está por encima de las limitaciones propias del común de los mortales. Se trata de una moral práctica. El instrumento que utiliza el sabio es la grandeza de espíritu. **Ad Serenum de Tranquillitate animi o Sobre la tranquilidad del alma** es una de las mejores obras de Séneca: la menos doctrinaria y la más sincera. Dedicada a Sereno, es un libro mal construido. Es un diálogo en el que Sereno se dirige a Séneca, le expone sus problemas y le pide remedios para ellos. Séneca entrega a Sereno posibles remedios, entre ellos, el logro de la “*euthymía*” o “serenidad del alma”. Aborda la tensión entre ética y vida pública, en la línea enseñada por los grandes maestros estoicos. Ya era Sereno un estoico convencido, sin embargo se siente incómodo. Se muestra firme en sus renunciaciones pero no se adapta a su nueva vida más modesta y por ello consulta a Séneca. Éste conoce el mal de Sereno. Es un mal sin remedio, por lo que las quejas de Sereno son inútiles: por muchos progresos que haga, sufrirá siempre. La única solución es llegar a ser sabio, que consiste en ser inmutable. Séneca sabe que Sereno no curará jamás. Pero es entonces cuando anuncia los remedios que lo curarán. Según Atenodoro: la acción es el remedio para las “enfermedades del alma”, pero admite el estudio como medicina alternativa. Séneca coincide pero no duda en hacer algunas otras recomendaciones: escoger la actividad más adecuada; rodearse de buenos amigos, esquivar la riqueza excesiva; conformarse con la propia suerte; buscar la sencillez y huir del aislamiento. Pero esto no es suficiente. Le falta el término adecuado para definir su doctrina: será el de “tranquilidad”, que acaba de procurarle la lectura del libro *Perí euthymías*, de Demócrito de Abdera. Esta “tranquilidad” es una idea original de Séneca, que nada tiene que ver con el estoicismo. Es una posición de estabilidad interna y sólo se alcanza a través de una ascesis continuada. **Ad Serenum de Otio o Sobre el ocio** nos ha llegado incompleto. 62-65. Apartado definitivamente del poder político ha asumido los principios estoicos. *Sobre el ocio* nos enseña: ① que Séneca renunció a la actividad política y optó por el retiro; ② Séneca replica a las críticas por este abandono; ③ lleva a cabo una descripción casi autobiográfica. La obra es una justificación del ocio en cuanto posibilidad de la reflexión y del estudio de la Naturaleza. En rigor hay tres formas de vida: la que busca el placer, la contemplativa y la dedicada a la res publica. Ninguna de ellas se da en situación pura: el placer está en la base de la actividad política y también es el fundamento de la vida teórica. Séneca nunca se apartó de los dogmas del estoicismo respecto al ocio. Para los estoicos, la acción debe ser una constante en la vida humana como medio para alcanzar la felicidad. ¿Qué dice Séneca sobre este particular en *Sobre el ocio*?: ① la contemplación es una forma de acción. Distinguimos mentalmente dos estados: uno grande y verdaderamente universal y uno pequeño en el que estamos integrados por nacimiento y al que pertenecen sólo un grupo determinado de hombres. El fin del sabio no es el estado pequeño; ② es imposible plantear como ley sin excepciones que el sabio debe participar siempre de los asuntos públicos. Si el estado está tan corrompido que no se le puede ayudar, el sabio no hará esfuerzos inútiles. El ocio tiene significado cuando las circunstancias externas impiden al sabio dedicarse a la vida

pública; ③ *el estudio de la Naturaleza: la felicidad del sabio no está limitada al conocimiento de lo inmediato; la Naturaleza satisface esta aspiración de un saber de totalidad.* **Ad Aebituim Liberalem de Beneficiis** o **Sobre los beneficios** es una obra atractiva pero ecléctica: abarca pensamientos elaborados y sublimes pero también formulaciones confusas, casuísticas, indefinidas, etc. Probablemente no podría ser de otro modo, pues la beneficencia no es un concepto filosófico sino una idea mora. Siete libros. Su propósito es establecer en el mundo la “amistad del género humano”. 59-63. Examina el concepto de beneficio e indica que sólo consiste en la “voluntad” del que lo otorga. Nos habla de clases de beneficios, requisitos, causas para la ingratitud, condiciones para aceptar, etc. Reacciona contra la tendencia del estoicismo romano de subrayar el carácter práctico y de utilidad social del acto virtuoso. Destaca el valor que el “acto justo” tiene para su mismo autor. El beneficio no puede reducirse a un simple “comercio de bienes. Los beneficios son ante todo ayudas prestadas a personas del mismo rango social. Esos beneficios de los que nos habla Séneca están destinados a gentes que pueden devolverlos, y obligan a una gratitud activa. ¿Qué pretende Séneca? Presentar los beneficios y su recíproca gratitud como elementos de cohesión de los hombres entre sí y de éstos con los dioses. El simple hecho de “filosofar” sobre los beneficios puede desarrollar en nosotros la autonomía de la conciencia, otorgando a la razón el papel rector que le corresponde. Pero, ¿qué hacer cuando el que nos ha favorecido después nos perjudica? Olvidar la ofensa y recordar el favor, dirá Séneca. El agradecimiento es “virtud” y a él todos estamos obligados. Las ideas de Séneca se inscriben dentro del movimiento de la *humanitas* greco-romana pero lo trasciende a la vez. Habla de un “*ius humanum*” que protege al libre y al esclavo. Se centra en el benefactor. Se pregunta a quién y cómo debemos favorecer. Llega al convencimiento de que la práctica del beneficio ha de hacerse por sí misma. La ingratitud es nefasta para la concordia del género humano. La codicia es causa de ingratitud. Predica la doctrina de la “*bona voluntas*”, la cual es siempre positiva, porque la virtud atrae continuamente a los hombres por su propia luz y resplandor. **Apokolokytosis, o la transformación de una calabaza, el divino Claudio.** Año 54, inmediatamente después de la muerte de Claudio. Es una sátira menipea: combina prosa y verso. Utiliza un lenguaje a veces vulgar, otras culto y erudito, palabras, expresiones y citas griegas, burlas a los historiadores, poetas, actores de comedia, filósofos, astrólogos y abogados. Una ridiculización universal que tiene como objetivo principal al emperador Claudio. Tiene la estructura de una pieza teatral: prólogo y tres actos perfectamente definidos (tierra, cielo, infiernos). **Naturales Quaestiones** o las **Cuestiones Naturales.** Es el único escrito científico de Séneca. 62-63. Carece de unidad y rompe continuamente la exposición científica con disgregaciones éticas. Dedicado a Lucilo. Consta de siete libros. Responde a sus planteamientos filosóficos, a su concepción del hombre y a su idea del mundo. Sus fuentes son la *Meteorologica* de Aristóteles y los tratados de Teofrasto, Varrón y otros. La diferencia está en que la estricta especulación científica aristotélica se convierte en soporte de la reflexión moral del hispano. Se articula en torno a “elementos”: *fuego* (rayos, truenos, cometas, meteoros), *agua* (aguas terrestres y celestes), *aire* (vientos, terremotos). Respuesta filosófica: repercusión de todo lo anterior en la virtud. Séneca forma parte de la “era precientífica”: nunca percibió la distinción entre ciencia y filosofía. La verdad se establece por razonamientos más que por experimentos. Durante la Edad Media, *Naturales Quaestiones* fue el principal texto de ciencia utilizado en las escuelas monacales. Hallamos errores, pero Séneca intuyó la realidad total del universo como proceso creativo y evolución emergente de acuerdo con una “razón universal” inserta en el devenir del mundo. **Epistulae morales ad Lucilium** o **Cartas a Lucilo.** El mérito de las *Cartas* está en su sinceridad y carácter personal. Transmiten una doctrina que Séneca ya ha incorporado a su vida. El estilo utilizado por Séneca es el género epistolar. ¿Por qué esta forma literaria? Se ha dado una doble respuesta, según el destinatario fuese Lucilio o el mismo autor. Primer caso: adaptar las normas generales de la doctrina estoica al caso individual de Lucilio. Segundo caso: pretexto para explicarse consigo mismo y manifestar aquella filosofía en la que creía totalmente. El género epistolar era el más adecuado para desarrollar sus convicciones, ocupando Lucilio el lugar del *proficiens*, del “aspirante a la sabiduría”. La sucesión de las cartas es temporal y no lógica. Su mensaje es definitivo: nada vale tanto como el hombre, nada hay tan sublime como el espíritu. Todo aquello que menoscaba al hombre es impropio e indeseable. Revelan la sinceridad de sus creen-

cias. Proclama estar preparado para la muerte, predica las ventajas de la “tranquilidad del espíritu”, analiza la fortaleza del sabio y alienta a la perseverancia, alaba la pobreza como bien, reclama un trato indulgente y afectuoso para los esclavos y enseña que el verdadero gozo se halla en la virtud, el “bien supremo”. Lucilio fue nombrado por Nerón procurador imperial de Sicilia, los Alpes, Macedonia y la Cirenaica. Es autor de un poema al Etna. Escribió sobre temas filosóficos. La iniciativa en las cartas la lleva Lucilio: escribe a Séneca para confiarle sus problemas y pedirle consejo. Se inicia una relación epistolar que hasta la *Carta 21* no estaba pensada para su publicación. El objetivo es guiar a Lucilio para que alcance la sabiduría. Posición de Lucilio: declara que tiene gran simpatía por Epicuro. Séneca hará en las 29 primeras cartas alusiones a que, en el fondo, el estoicismo es lo mismo que el epicureísmo, pero mejorado porque no necesita de la anuencia del placer para conseguir la felicidad. En realidad, las fuentes de Séneca, amén de la Estoa, son variadas: epicúrea, pitagórica, platónico-aristotélica, cínica, etc. ¿Qué esperaba Lucilio? Instruirse, organizar su vida y consagrarse al “ocio filosófico sin verse obligado a optar por un sistema concreto. Interés compartido: Lucilio, que no se ha convertido al estoicismo, se inicia en la “vida conforme a la filosofía”; Séneca acepta el papel de maestro estoico proselitista. Necesita de Lucilio, pero éste no es más que la excusa para escribir todo lo que concierne a su doctrina estoica. Séneca ha adaptado su correspondencia a las preguntas de sus lectores desconocidos: la preocupación del momento se centraba en construir un “estado universal”, y para ello era necesario buscar un fundamento menos personalizado y más general: la “recta razón”. Tratado completo de moral estoica: las cartas analizan proposiciones lógicas y desarrollan cuestiones físicas en consonancia con el sistema platónico de los modos de ser y de la teoría aristotélica de las causas. No solamente una prédica moral. Las tres **Consolaciones** son similares a los prefacios o a las oraciones fúnebres. Son “estudios” sobre el alma del hombre y sus sentimientos. Finalidad: aliviar a los que sufren y lograr que se resignen al destino. En ellas se ve al Séneca de siempre: moralista más que metafísico, realista y ecléctico, enemigo de dogmatismos. **Ad Marciam de Consolatione** o **Consolación a Marcia**. Es el escrito de Séneca más antiguo (37-41). No sabemos exactamente las razones por las que Séneca la escribió, si por amistad o interés político. El objetivo de la obra es hacer una reflexión sobre el valor de la vida y de la muerte. El nacer lleva implícito el morir, y no podemos luchar contra este destino. Podemos moderar y controlar el dolor, cuya intensidad se debe a lo inesperado del mismo. En esta consolación lleva a cabo “descripciones históricas” del pasado legendario de Roma, que parecen una excusa para proyectar los abusos de poder, convirtiéndose así en una referencia de los errores que Calígula debía evitar. **Ad Helviam matrem de Consolatione** o **Consolación a Helvia**. Pretende aliviar el dolor que el destierro de Séneca ha provocado en su madre, habiendo sido desterrado a sus 40 años por la *Lex Iulia de adulteriis*. Próxima al año 41. Es un escrito destinado al público. Su propósito es mostrar a la opinión pública su destino para que le sea levantada la pena del destierro. Se propone: ① *evitar caer en el olvido*; ② *insinuar la conveniencia de hacerle regresar de Córcega*; ③ *manifestarse como superior a sus enemigos*; ④ *dar de sí mismo la idea de un noble filósofo estoico*; ⑤ *mostrar un espíritu sereno y una actitud moderada*. Hay un afán desmesurado para convencerse de que su destino no tiene ninguna importancia. No puede definirse como un escrito falto de sinceridad. Es verdad que miente cuando se declara feliz en Córdoba. Sin embargo, desde una perspectiva doctrinal no miente: la vida del hombre está sometida al capricho de la fortuna y no se trata tanto de reprimir las penas como de moderarlas. **Ad Polybium de Consolatione** o **Consolación a Polibio**. Es una excusa para solicitar al emperador su retorno del destierro. Petición en forma de carta abierta (42-43). Polibio es un liberto de la confianza de Claudio, responsable de cartas de súplicas dirigidas al emperador y a quien se le había muerto un hermano. Trata Séneca de confortar a Polibio en su dolor y alabar la indulgencia del emperador. Descarada adulación a Polibio y a Claudio, muestra a un Séneca desesperado en su marginación. Produce cierta sorpresa que un estoico como él no hubiera aceptado con más “inalterabilidad” su destierro. Pero hay que subrayar una vez más el pragmatismo de Séneca: es preferible ser perfectamente dichoso y no exiliado antes que perfectamente dichoso y exiliado. A sus ojos no era una cobardía, sino sabia precaución no provocar inútilmente a los tiranos.

### 3. ¿Espiritualismo moral?

El estoicismo de Séneca se fundamenta en una sólida moral práctica y positiva que conduce a lo *perfecto*. Esta doctrina se contiene en una serie de normas esparcidas en el conjunto de su obra. Séneca es un moralista, y puesto que su filosofía adolece de una base metafísica, su ética carece de sistema, por lo cual mejor que “moralista” pudiera llamarse “moralizador”. No le importan demasiado las “últimas razones”. Creemos conveniente exponer de manera ordenada su sistema moral: fin, sujeto y norma, y medios.

#### 3.1 Fin de la moral de Séneca

Es un filósofo de “obediencia estoica” pero no es un pensador pasivo y repetidor de una doctrina definida. Ninguno de los estoicos disimula su aversión natural a una vida vulgar ajustada a normas convencionales sin aspiraciones más nobles. El arquetipo de Séneca está muy por encima de lo que significa el estricto interés material. De las tres partes en que la Estoa dividió la filosofía (física, lógica y ética) solamente esta última fue significativa para Séneca. Está convencido de que el “sumo bien” y la “felicidad” (efectos de la virtud moral) no sólo residen en el alma del hombre, sino que la fundan y engrandecen. Todas sus aspiraciones las vemos culminadas en un deseo importante: la formación del sabio, del hombre virtuoso.

##### 3.1.1 Sumo bien

Es la meta. Nadie tiene por qué pretender otros bienes. Importa precisar en qué objetiva Séneca el sumo bien. Cree que el mayor bien no puede ser otro que la *virtud*. *“En el hombre, ¿qué es lo mejor? La razón, que constituye su bien propio. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad”*. La naturaleza nos da la razón, y con la razón seguimos los “principios naturales” que hay en nosotros, pero sólo el sabio lo hace de un modo perfecto. La virtud es seguir a la naturaleza y conformarse con ella. Es lo “único suficiente” para colmar por sí mismo todas nuestras aspiraciones: *“¿Qué le pido a la virtud? Nada sino la misma virtud. No debemos buscarla como medio para otros fines”*. Esto lo desarrolla magistralmente en el capítulo 6 del tratado *Sobre la constancia del sabio*. Nos muestra el concepto sublime y la alta estima que Séneca tenía de la virtud. *“Acepta, Sereno, que el hombre perfecto, lleno de virtudes humanas y divinas, no pierde nada. Sus bienes están rodeados de murallas sólidas e inexpugnables”*. La virtud también es inexpugnable y estable. La virtud es el máximo bien, porque éste consiste en la “concordia del alma”, y la virtud está allí donde hay unidad y armonía. En resumen: en nuestras acciones hemos de buscar la virtud por sí misma, ni siquiera por el placer que proporciona. Porque la virtud es la que hace al sabio semejante a los dioses, los que poseen plenamente la vida conforme al *Logos*. ¿En qué se personifica la virtud? Consideremos su naturaleza: *“un alma que contempla la verdad, sana y sobria, imperturbable, intrépida, a la que ninguna violencia puede quebrantar, ni los acontecimientos fortuitos exaltar o abatir”*. Séneca defiende la idea de que la mayor de las virtudes puede asentarse en un cuerpo deforme. *“El carácter más firme y noble puede ocultarse bajo una piel cualquiera”*. *“La virtud, en verdad, no precisa de ornamento alguno”*. La participación en la vida de la razón otorga al sabio características que le hacen ser diferente de los demás. Cualquier asomo de vicios o pasiones queda excluido de la sabiduría, pues esclaviza. No es extraño que Séneca se oponga irónicamente a los que persiguen exclusivamente el placer. *“¿Quién ignora que los hombres más estúpidos son los más imbuidos de vuestros placeres?”* *La razón nunca invocará el auxilio de los impulsos desbocados y violentos, de suerte que no posea sobre ellos ninguna autoridad y que no pueda reprimirlos. El espíritu así dispuesto no podría disfrutar de un ocio seguro, pues se vería sacudido y zarandeado por depender su tranquilidad de los propios males. La razón perdería todo poder si de nada fuera capaz sin la pasión, a la cual comenzaría a parecerse y a igualarse*. Virtud y vicio se repelen mutuamente: *“es menester desterrar del espíritu la virtud antes de introducir en él la ira, ya que los vicios no casan con las virtudes, y nadie puede ser al mismo tiempo colérico y bondadoso, como tampoco enfermo y sano”*. Por lo mismo, hablar de grandeza fuera del campo de la virtud es una contradicción. Ambas cualidades son inseparables.

### 3.1.2 Consecuencias prácticas

¿Qué se deduce de esta doctrina para la vida práctica del hombre? ¿Cuál será la actitud del sabio ante las desgracias y adversidades? El hombre tiene que contar con la adversidad, consecuencia de la condición humana. Llega a todos en algún momento. La fortuna dispone las adversidades y con ello la ocasión de probar la grandeza que cada uno tiene. *“Ser siempre afortunado y pasar la vida sin que el espíritu encaje herida alguna significa ignorar la otra mitad de la naturaleza. Eres varón fuerte, pero, ¿cómo puedo yo saberlo si el destino no te concede ninguna oportunidad de mostrar tu valor? Te considero desgraciado por no haber sido nunca desgraciado. Es necesario ponerse a prueba para conocerse. El sufrimiento forma parte también de la gloria. ¿Cómo voy a saber hasta qué punto eres capaz de sobrellevar la pobreza si nada en la abundancia? En consecuencia, la pobreza y las pesadumbres serán para muchos el camino de la virtud. “El fuego pone a prueba el oro; la desgracia a los varones intrépidos. Mira cuán alto ha de subir la virtud y verás que la suya no es un camino sin obstáculos”.* Para otros, en cambio, el deseo de riqueza será el lugar donde libraré la batalla por la virtud: *“en las riquezas encuentra el hombre sabio mayor ocasión de ejercitar su espíritu que en la pobreza”.* En la disposición de las cosas cada uno tiene una *porción* en el *todo*: hay una *“pars fati”*. De ahí la necesidad de aceptar todo lo que viene impuesto no por casualidad sino por decreto: *“Ningún revés me sobrevendrá jamás que lo asuma con tristeza, con rostro enojado. El sabio no está obligado a hacer nada forzado”.* La personalidad puede ser destruida por los temores y por los deseos. Cuando el sabio es arrastrado por los temores y deseos pierde su libertad y se transforma en esclavo. *“Hay que lanzarse en busca de la libertad. No la proporciona nada más que la indiferencia ante la fortuna”.* La victoria contra los temores y las injurias se alcanza con la fortaleza de la virtud, pues ésta es libre, inviolable, constante e inmovible. El hombre virtuoso debe distinguirse del necio en que reconoce la providencia que todo lo determina para nuestro bien. Gran parte de los escritos de Séneca están orientados a calmar los ánimos, a consolar a los tristes, a vivir enfrentado a la muerte. *“¿Qué de malo hay en volver al lugar del que saliste? Mal vivirá en que no aprenda a morir bien; esto de morir es, por lo tanto, lo primero a lo que hay que restar valor. No vemos con buenos ojos a los gladiadores que a toda costa se afanan por conservar su vida: aplaudimos a los que muestran desprecio por ella”.*

## 3.2 Sujeto y norma de moralidad

### 3.2.1 El hombre y las leyes naturales

En el centro de la preocupación de Séneca está el hombre concreto con sus dimensiones personales, con su silueta moral y su integración social y política. El sujeto de la moral es el hombre. De ahí que, el problema “filosófico” de Séneca sea el problema del hombre. La moral de Séneca implica dos postulados fundamentales: la libertad y la norma que regula los actos libres. El concepto estoico de libertad es reduccionista: ser libre es ser independiente de todo lo que no esté irremediamente regulado por el Logos. Séneca parece que supera aquí la dogmática del estoicismo. En efecto, la libertad implica -siguiendo al estoicismo- imperturbabilidad. Pero además, la libertad significa en Séneca el dominio de las propias acciones. Es un axioma que el hombre está sometido a las leyes de la naturaleza. La única solución en opinión de Séneca es la aceptación libre de la ley. Y aun así es posible que la libertad se encare a la “fortuna adversa”. Convicción moral de Séneca: teoría razonada sobre el bien y el mal expresada por las “leyes naturales”. La idea de un “derecho natural” está presente en los escritos de Séneca. Hay esencial avenencia entre el bien supremo y la naturaleza de las cosas. La virtud, la sabiduría, la razón son realidades naturales. Lo contrario es lo antinatural. Hay un derecho común -“ius commune”- que nos obliga a cuidar del bien general y cuyo fundamento es la naturaleza. El hombre tiene principios superiores a los que sujetar su voluntad. El valor de estos principios es preferente a cualquier ley positiva. El sumo bien es consecuencia de la práctica de la virtud. ¿Cómo se consigue esa virtud? Actuando conforme a la naturaleza y a la razón. Piensa que la mayoría de los hombres no agota sus posibilidades de perfección: sólo el sabio llega a conseguir su perfecta realización. La “buena conciencia”, que constituye el mejor testimonio de nuestra virtud, es la que nos dice si seguimos o no a la naturaleza. Cuando Séneca señala quiénes deben ser

imitados, sólo habla del sabio, el hombre virtuoso y el filósofo. Por filósofo se entiende el que sitúa la práctica de la moral por encima de cualquier otra parte de la filosofía. La ética crea a la sabiduría, y no es la sabiduría el fundamento de la ética. Lo importante es el hombre, y esta importancia reclama por sí misma una conducta determinada. A partir de estos criterios, Séneca determina los aspectos prácticos de su doctrina referidos a las diversas virtudes y vicios: ① **la clemencia** es una virtud inherente a la naturaleza humana. Ninguna de las virtudes es más humana. La naturaleza aconseja a todos los hombres la práctica de la clemencia: “la clemencia conviene por naturaleza a todos los hombres, pero especialmente a los emperadores”; ② **la crueldad** debe ser abominada por su oposición a la clemencia y a la naturaleza humana; ③ **la ira**: refutará Séneca toda la concepción de la ira como impulso saludable, y en contra de Aristóteles dirá que es siempre antinatural. De estos principios generales podremos sacar también conclusiones útiles para la moral social. En efecto, la hermandad universal entre los hombres es doctrina del estoicismo por antonomasia. Cicerón hace decir a Sócrates que “su ciudad era el mundo”, elevando así a la categoría de norma esta actitud estoica que llegaría hasta Séneca. Si el hombre es por naturaleza sociable, y el universo es la patria común, será acorde con la naturaleza cumplir las exigencias que la sociedad requiere de sus miembros. “¿Qué dirías si las manos quisieran dañar a los pies, o los ojos a las manos?” Esto reclama la necesidad natural de un rey cuyas obligaciones y derechos tendrán valor natural. Esta forma de “organización social” es común con los animales, lo cual subraya su carácter natural. La idea de la “voluptuosa venganza” contra las ofensas recibidas, doctrina que aparece en Aristóteles, es rechazada por Séneca. “Propio de un espíritu generoso es hacer caso omiso de las injurias: la venganza más ofensiva es no considerar a alguien digno de tomar venganza sobre él. Es hombre grande y noble el que, a semejanza de los animales grandes, oye despreocupado el ladrido de los perros pequeños”.

### 3.2.2 Norma inmediata y última de la moralidad

La norma consiste en la “conformidad con la naturaleza”. ¿Pero cuál es la norma inmediata que posibilita la norma última? Para Séneca es la razón. El ideal del hombre es la virtud por razón de sí misma. Pero, ¿dónde está el camino de la virtud? Séneca propone como normas fundamentales no la *prudencia* sino la *fortaleza* y la *templanza*. Es la inclinación natural del hombre actuar conforme a lo honesto. La vida del hombre sabio es la única norma. Necesita dominar el placer y ser fuerte a la tentación de bloquear la tendencia espontánea hacia lo honesto. La *fortaleza* y la *templanza* se constituyen en virtudes vertebradoras de la vida del sabio. El hombre tiene por su propia condición un “bien primero”, que está en cada uno y es la plena confianza en sí mismo. La virtud, pues, lleva no sólo a la felicidad, también a la libertad. Y ser libre es el supremo objetivo del hombre. Más todavía, la vida es una lucha por la libertad. El sabio ha de distinguirse por ser libre, incluso actuando en contra de la costumbre del pueblo. Conclusión: cuando la libertad y el juicio de la razón están ausentes, no es posible hablar de acción buena o mala desde una perspectiva moral.

### 3.3 Medios específicos de la norma de moralidad

Es la conducta y no la convicción teórica lo que constituye el propio fin de la filosofía, aunque sólo la filosofía pueda desarrollar en nosotros la conciencia, otorgando a la razón el papel rector que le corresponde. En el Prefacio a *Naturales Quaestiones* confiesa que su interés en las ciencias físicas arranca del valor que las mismas poseen para el fortalecimiento de la convicción moral. Hay un triple fundamento de su filosofía estoica: la interiorización del comportamiento, la moderación en nuestras aspiraciones y el reconocimiento de la fraternidad humana. Nos referimos ahora a la que podríamos llamar “ascética estoica” o medios específicos de la norma de moralidad. En opinión de Séneca, el sabio no es insensible: experimenta las pasiones, el dolor, etc. Pero sabe sobreponerse sometiéndolas a la razón. En el párrafo 20 del tratado *Sobre la vida feliz*, Séneca pone a nuestra consideración todo un “programa de vida” para conseguir el desprecio absoluto de los bienes terrenos. El placer tiene mala reputación entre los estoicos, que mantienen la austeridad y buscan sólo los gozos del espíritu. El placer tampoco debe ser el móvil de nuestras acciones. En primer lugar, por la insuficiencia de los placeres para satisfacer

todas las ansias de los hombres, y después porque del ansia de placeres se sigue una incertidumbre tal que imposibilita el disfrute sosegado de los mismos. Por otra parte, la abundancia de placeres no conlleva forzosamente la felicidad. El hombre feliz es el que está seguro. *“Las riquezas no son un bien, pues si lo fueran, harían buenos a los hombres. Por otro lado, reconozco que hay que tenerlas, que son útiles y que aportan grandes ventajas a la vida”*. Hay que despreciar las riquezas pero no para no tenerlas sino para no poseerlas con angustia. La *impasibilidad en las desgracias* es otro medio específico de la norma de moralidad. Se trata de dar respuesta a los temores que el hombre experimenta ante los males que le amenazan. La *impasibilidad* ha de ser la conducta del sabio frente a estos males, llamado a sobreponerse a sus sentimientos. Todo el mal es soportable. El sabio tiene siempre la posibilidad de vencer al mal yendo él mismo hacia la muerte. La recomendación al suicidio es propia de la doctrina estoica como solución válida al dolor o a la adversidad. El mismo desprecio de la vida puede ser un acto de virtud como lo fue en Sócrates, cuya muerte es alabada por Séneca. El suicidio –dirá– no es lícito como una solución al dolor, al cansancio, a la repugnancia de la vida. Para él es la respuesta a una situación en que la fidelidad a sí mismo se pone a prueba y antes de sucumbir al mal, el sabio “ejecuta” el acto supremo de libertad: la muerte sin tristeza y sin pedir misericordia. *“Siempre conservará el mismo aspecto, plácido, inalterable, cosa que no podría hacer si diera cabida a la depresión”*. La vida del sabio no ha de ser otra cosa que una *meditatio mortis*. La fortaleza tiene como fin ayudar a superar con serenidad los grandes males –el mayor de todos es la muerte–, y hacer así que el hombre sea libre. *“¿Me preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquiera vena de tu cuerpo”*.

#### 4. ¿Espiritualismo ontológico?

##### 4.1 ¿Espiritualismo psicológico?

###### 4.1.1 El hombre

En el núcleo del pensamiento de Séneca está el hombre y su destino. En su definición del hombre de la *Consolación a Helvia* no encontramos ni la menor mención del alma. ¿Qué significa esta ausencia? ¿Acaso Séneca niega su existencia? Desde luego que no. Se trataría de una restricción voluntaria, sobre todo si tenemos en cuenta que está hablando de la vanidad de la vida y de los efectos de la muerte. Tampoco encontramos en Séneca una doctrina ni ideas metafísicas que justifiquen el dualismo cuerpo-alma, pero aun así no podemos dudar que admitió en la práctica la platónica dualidad de principios en el hombre: alma y cuerpo, distinguiendo asimismo entre parte racional e irracional. El hombre es un *compositum* de cuerpo y alma: un alma libre que tiende hacia lo honesto y un cuerpo sometido a la ley de la materia: *“Yerra muy mucho el que juzga que la esclavitud afecta al hombre íntegramente. La parte mejor de él está libre. Ni los esclavos están obligados a obedecer en todo”*. Hay algo en el hombre que se escapa a todas las presiones del mundo: el alma. Aunque reconozca su ignorancia acerca este tema, siempre subrayará la superioridad del alma sobre el cuerpo. ¿Esta superioridad quiere decir que Séneca creyó en un alma espiritual? *“En que consiste ese alma nadie te lo aclarará, como tampoco donde se encuentra. Hasta tal punto el alma no puede ver claro lo demás que se busca todavía a sí misma”*. De este texto se deduce que, al menos, las características del alma no son propias de lo material y corpóreo. Séneca manifiesta el espiritualismo del alma: por ejemplo, en la *Consolación a Helvia* nos dice que el alma “no está formada de una sustancia terrena y proviene del espíritu celeste. Séneca atribuye al alma propiedades incompatibles con la materia, propiedades que explican su *impasibilidad* perenne y la seguridad inquebrantable que demuestran en las azarosas dificultades de este mundo borrascoso.

###### 4.1.2 Dignidad de la persona humana

Hay algo de singular en Séneca cuando trata de la persona humana. Posiblemente sea el primer filósofo de Occidente que aplica la plenitud de este concepto al hombre, a todo hombre. Esto lo hace en razón de un profundo convencimiento de que la dignidad de ésta reclama por sí y para sí obligaciones transversales de conducta. *Persona* trasciende la noción de *hombre singular* y, por su propia *haecceidad* es capaz de transformar todo cuanto encuentra en torno a ella. Exalta

como algo sagrado la dignidad de la persona humana. Los hombres son iguales por su origen. Todos son igualmente respetables por sus almas. La única distinción es la que proviene de la virtud. Hay en el hombre una *pars principalis* de la que depende toda su actividad: por ella el hombre tiene conciencia, responsabilidad, es sujeto moral, tiene dominio de sí mismo. Y desde esta dimensión, la persona es singular y se distingue de todos los demás. Este “dualismo” del hombre –que no duplicidad– implica la exigencia de una conducta de acuerdo con lo “*honestum*” y la lucha por resistir la solicitud de hacer el mal. Sin embargo, el hombre no mantiene durante mucho tiempo la misma conducta, cambia de máscara y de disfraz. Pero los disfraces no pueden durar. Todo lo fingido vuelve pronto a lo natural y las máscaras que no sean conformes con la naturaleza no resisten. Por consiguiente, la persona tiene que ser algo más que su “representación”. El hombre debe ser lo que es. A partir de estas exigencias de sinceridad plantea otro rasgo de la persona humana: *ser en relación*. Lleva a cabo las implicaciones culturales provenientes del helenismo y de la civilización judeo-cristiana. La persona no se explica únicamente desde la “intimidad”, necesita también de una relación de convivencia con los demás hombres y con los “dioses”. Las relaciones con el resto de los hombres se fundamentan en la igualdad. Supone una reivindicación radical de la dignidad humana. Esta relación del hombre con los demás es constante: el yo no se encuentra a sí mismo sino frente al tú. Pero sobre todo el hombre está en relación de apertura con los dioses, con la providencia. Aunque dudemos de cuál sea el “dios” de Séneca, el hombre tiene una dimensión sacral.

#### 4.1.3 Propiedades exclusivas del espíritu. La inmortalidad

¿Admite Séneca la pervivencia del alma? Veamos cual es la enseñanza del estoicismo. La Estoa define la muerte –al igual que Platón– como separación del alma y del cuerpo, y entiende este proceso como la descomposición de la mezcla de dos entidades materiales. El alma es el elemento aglutinador y vivificante. El *Pneuma* psíquico subsiste como unidad, asume la forma de una esfera y pasa a reposar en la atmósfera sublunar. ¿Le afecta igualmente la ley de la mortalidad de los seres nacidos? Zenón: el alma es un *Pneuma* dotado de larga vida, pero no inmortal: acabará disolviéndose en el “todo”. Crisipo limitó este privilegio a las almas “más fuertes”, es decir, las de los sabios; Panecio negó explícitamente la inmortalidad del alma. Séneca parece inclinarse a favor de la supervivencia del espíritu después de la muerte. No faltan textos en los que Séneca expone sus dudas o bien presenta la muerte como “disolución” del cuerpo y del alma, indicando a la vez la pervivencia del alma hasta la “conflagración universal”. Este momento final lo describe Séneca como la renovación periódica del mundo mediante cataclismos universales. Hay otros párrafos en los que Séneca muestra expresamente su escepticismo acerca de la inmortalidad. En la Carta 30 reproduce las ideas de Epicuro: la muerte es término de la condición humana y no es posible rehuirla; sí es posible no temerla. En otras ocasiones, Séneca encuentra dificultades para aducir pruebas de la inmortalidad, y para afirmarla acude a la providencia divina. Por último, un conjunto de pasajes (místicos o de influencia pitagórica platónica) muestran que Séneca creía en la inmortalidad del alma. En la *Consolación a Helvia*, dice que el alma “desciende del espíritu celeste” y que está compuesto “de las mismas semillas de las que están constituidos los seres divinos. Virtud tan grande no puede subsistir sin ayuda de la divinidad. Concepción pesimista que Séneca tiene de la vida terrena: la vida está llena de sufrimientos. “*Para esto fuiste engendrado, para perder*”. Por el contrario, la vida del más allá es eterna y de mejor condición, como reconoce en la misma *Consolación a Marcia. Carta 102*: desarrolla la tesis de que la vida terrestre es una gestación de la vida futura, y que el alma (sin duración limitada) dejará un día el cuerpo y se restituirá a los dioses para contemplar con plenitud la luz divina. No podemos emitir un juicio definitivo. Hay demasiadas contradicciones aunque también es evidente que creía en un alma espiritual, no sabiendo definir sus propiedades.

#### 4.2 ¿Espiritualismo teológico?

¿Teología senequista? La idea básica del sistema estoico es el monismo. Dios vendría a ser confundido con la Naturaleza entera. Dios es una realidad, pero no es una sustantividad distinta ni trasciende al “todo” en un más allá. La materialidad en el “todo” es corpórea: corpóreas son las

cosas reales, las cualidades de estas cosas, las almas, las virtudes, etc. Este principio de corporeidad marca la diferencia en la doctrina estoica, y debe interpretarse en oposición al idealismo platónico: no existen ideas, sólo seres concretos. Séneca contradice a veces el principio de la "corporeidad". Sobre si "las virtudes son seres animados" responde evidenciando lo pueriles que resultan estas sutilezas. En cambio, a la pregunta acerca de "si el bien es un cuerpo", Séneca contesta afirmativamente. Ante el problema de Dios se muestra ambiguo y confiesa sus dudas. De sus distintas concepciones personales hablamos a continuación.

#### 4.2.1 *¿Panteísmo? ¿Multiplicidad de Dioses o unicidad de Dios?*

A la hora de concretar quién ha sido el "configurador del universo", no se decide por ninguna de las opciones que ofrecen las principales escuelas filosóficas: la *anánke* epicúrea, el *Pneuma* de los estoicos, el *noús* aristotélico o el *demiurgo platónico*. En el Libro II de las *Cuestiones Naturales* cree que ese dios -¿único?- es el equivalente a Júpiter, dios del Panteón romano, y que puede ser nombrado de distintas maneras: hado, providencia, naturaleza, universo, etc. La Estoa se clasifica como panteísta. Tampoco Séneca escapa a este calificativo. Pero no puede darse esta opinión por definitiva, ya que también hay pasajes en los que Séneca habla de un Dios creador, independiente del mundo y providente. ¿Panteísmo o trascendencia? Por lo pronto, incertidumbre y vacilación. Pero junto a esta inseguridad hay textos en los que Séneca alude a dios en estricto sentido panteísta. Y en total oposición al anterior texto panteísta se encuentran aquellos fragmentos en los que dios se revela superior a la materia por ser el principio de causalidad. La creencia en varios dioses formaba parte de la cultura de Séneca y del resto de la población romana. Esta tradición es recogida en su *Apokolokyntosis*, en sus tragedias y hasta en sus últimas cartas. Junto a estas referencias a los dioses o a la bondad de los dioses encontramos otras en las que Séneca nos habla de un "dios eterno" que ha dado las leyes que rigen el universo. Por otra parte, lo perfecto ha de ser necesariamente lo más grande, eterno e inmutable.

#### 4.2.2 *Naturaleza y atributos de Dios*

Más difícil es determinar la naturaleza del "dios de Séneca": ¿Dios material? ¿Dios espiritual? De nuevo su respuesta es confusa. Los epicúreos, sin rechazar la existencia de los dioses, enseñaban que éstos no intervenían en la realidad. Cicerón alaba el orden universal como argumento de la existencia de una divinidad creadora y providente. Séneca, fiel a la cultura romana, reflexiona sobre la necesidad cosmológica de la providencia divina, y parte de la concepción antigua de un universo esférico en el que los elementos más pesados y estables (tierra, agua) ocupan el centro, envueltos por los elementos más ligeros e inestables (aire, fuego). Hay abundantes textos en los que Séneca habla de dioses compuestos de cuerpo y alma, e incluso no duda en divinizar a los emperadores. En otras ocasiones, Séneca presenta a los dioses sujetos a las leyes del universo. "*Sea lo que sea aquello que nos ha ordenado vivir así, morir así, vincula a los dioses a la misma exigencia*". Es difícil negar el carácter materialista y antropomórfico de la teología de Séneca. Pero también podemos formular el razonamiento contrario -¿Dios espíritu?- fundamentado en multitud de textos. Varios son los atributos que Séneca aplica a Dios: bondad (*Carta 55*), justicia (*Carta 83*), libertad absoluta (*Carta 92*), sabiduría sin límites (*Carta 92*), inmutabilidad (*Sobre la tranquilidad del alma*), etc. Dios es al mismo tiempo creador, providente y vivificador del universo. Es evidente que el universo no existe por casualidad. Dios creó el universo e imprimió su voluntad eterna en el orden de la naturaleza. Así como el alma vivifica el cuerpo humano, también Dios da vida al universo por ser alma de éste. Séneca sigue a Cicerón en este paralelismo entre lo que representa Dios en el universo y el alma en el hombre. LA idea que tuviera acerca de la divinidad, no obstante, no la expuso con rigor y, como hemos visto, habla indistintamente de Dios y dioses, del "todo" y de la "razón" por la que el universo piensa.

### 4.3 *La persona humana y su apertura a la divinidad*

Un rasgo singular de la persona humana era el de *ser en relación*. Las exigencias de apertura del hombre hacia Dios culminan en el sentimiento de la presencia real de la divinidad en el alma del hombre. Y sólo por el camino de la espiritualidad podremos acercarnos a Dios. ¿Cómo aborda Séneca el problema del mal en el mundo? Con dudas porque, siguiendo al estoicismo, niega la existencia del mal afirmando que los dioses protegen más al conjunto que a las criaturas concretas. *“Esas cosas que tú llamas desagradables son provechosas para el conjunto de los hombres, por los cuales los dioses se preocupan más que por cada hombre concreto”*. Séneca reconoce la bondad de Dios, y rechaza que desee el mal. ¿Qué significación tiene el mal? La solución es la de convertir el “mal” en “mal educativo”. La divinidad no mimica al hombre bueno, sino que lo pone a prueba, lo endurece y lo prepara para sí. La relación del hombre con Dios es íntima y libremente aceptada. Séneca rehúsa ponerse a favor de aquellos que pretenden atentar contra los cultos religiosos y en contra de los epicúreos se manifiesta partidario de la plegaria a los dioses por ser ésta el medio más adecuado que tiene el hombre para relacionarse con Dios. Para Séneca, lo que en realidad importa es la “vida interior del espíritu” y no el culto externo. Dios no es el universo ni el universo es Dios; pero Dios es, y su ser como concepto y realidad ha de entenderse en términos de un supremo bien. Dios es personal, pero su naturaleza personal no es entendible en el sentido de un limitado y literal antropomorfismo, sino de una inteligencia óptica y creativa en la línea del cristianismo.

## Tema 2

*La Bética cristiana, cuna de latinidades y "filosofías" medievales (Alfonso Maestre Sánchez)*

## 1. Introducción

La Hispania meridional siempre ha sido entre las tierras peninsulares una de las más cultas y romanizadas. A esta parte del mundo occidental llegaron desde antiguo todas las culturas del *mare nostrum* bajo la tutela pacífica y creadora de Roma. De ahí la importancia del estudio del medioevo hispano: pretendemos sugerir con él la fuerza y la diversidad de las raíces a la par romanas y cristianas de las civilizaciones de la Bética. Bajo los casi siete siglos de al-Ándalus, la cuenca del Betis vio desarrollarse una de las formas más brillantes y originales del ingenio latino. Asimismo, entre fines del III a.C y mediados del IX, la civilización hispanorromana de la Bética recibió con el Cristianismo un nuevo estimulante para su creatividad. Para perfilar el triple renacimiento de la latinidad en la Bética cristiana antigua y altomedieval recorreremos un itinerario simbólico e histórico por tres ciudades andaluzas (Elíberis, Hispalis, Corduba) a través de sus mayores escritores latinos: Juvenco, Isidoro y Álvaro. Este tríptico de autores, paleocristiano, visigótico y mozárabe respectivamente, nos ofrece tres aspectos notables del aporte singular de la Bética.

2. *La Bética de Juvenco de Elíberis (siglo IV)*

La Bética ocupó un sitio privilegiado en el mundo borrascoso de la antigüedad tardía. Se dio una favorable situación para la recepción de lo romano y al tiempo, la expansión del cristianismo fue uno de los elementos más significativos de la romanización de la Bética. El hecho de que la Bética esté alejada de las grandes zonas fronterizas de Roma influyó para que fuera menos afectada por los graves desórdenes que asolaron el Imperio. A mediados del siglo III, emperadores de ascendencia hispana fueron Trajano, Adriano, Marco Aurelio, Cómodo, Teodosio el Grande y sus hijos Flavio Honorio y Flavio Arcadio. Se dio una rica y abigarrada ósmosis cultural entre paganos, cristianos y judíos.

2.1 *Obra de Juvenco*

El Edicto de Milán promulgado por Constantino en el 313 concedió a los cristianos libertad de culto y el favor de la nueva política imperial. En este contexto político (paz y progreso del mundo romano bajo la autoridad del emperador) y religioso (reconocimiento de la religión cristiana dentro del Imperio), debemos situar la figura del presbítero Juvenco. De Juvenco apenas sí sabemos algo. Tenemos brevísimos rasgos autobiográficos al final de su libro. Conocemos su patria (Hispania), la nobleza de su linaje, su condición de sacerdote, el tema de su composición y la época en que vivió. El sacerdote Juvenco sería oriundo de aquella nobleza letrada que entonces se planteaba seriamente el problema de la conciliación entre cultura antigua y fe cristiana. Este problema lo resuelve por primera vez Juvenco con su obra, que es la primera epopeya latina cristiana. Los *Evangeliorum libri quattuor*: conjunto de 3211 hexámetros distribuidos en un Prefacio de 27 versos y cuatro Libros. Un epílogo personal abarca los versos 802-812 del Libro IV. La fuente primordial es el Evangelio de Mateo. Escoge muy poco del Evangelio de Marcos. En cuanto a influencias de la literatura pagana, destaca por encima de todo Virgilio.

2.2 *Doctrina de Juvenco*

Constantino propició una lectura cristiana de Virgilio, identificando a Cristo con el niño anunciado en la cuarta *Égloga*. El poeta elogia al héroe que gobernará un mundo nuevo, y pide a los dioses su protección. Cristo es el héroe nuevo que se propone celebrar Juvenco en el verso hexámetro típico de la epopeya antigua, desde Homero hasta Virgilio. El proyecto de Juvenco significa una auténtica revolución cultural. Hasta este momento la poesía latina tradicional había

sido mirada con desconfianza por los cristianos porque era el medio más eficaz para transmitir creencias paganas. Lactancio echó los cimientos de una teoría sobre el “buen uso” de la cultura pagana tradicional al servicio de la difusión de la doctrina cristiana. Lactancio piensa continuamente en los grandes literatos paganos del pasado cuya cultura imita, aunque con diferencias finales: mientras que los paganos desembocan en la sabiduría de los filósofos, Lactancio fluye hacia la sabiduría cristiana. El Cristianismo une la religión y la cultura para presentar un mensaje coherente y ético, aunque muy simple: nacemos para reconocer al autor del mundo. El culto de Dios está hecho de grandes esfuerzos y por ello recibimos la inmortalidad en recompensa. Juvenco no hace más que aplicar a los recursos de la poesía tradicional los consejos del rétor: envolver las narraciones evangélicas en los ropajes de la poesía épica latina, creando la epopeya bíblica en lengua latina. El poeta ya no recibirá la inspiración de las Musas, bebiendo el agua de la fuente Castalia, sino de invocar al Espíritu santificador, para que riegue su mente con el agua del dulce río Jordán (el mismo río en que Cristo fue bautizado). Juvenco es el primer poeta cristiano que crea un lenguaje épico para dar a conocer los hechos y la doctrina del Cristianismo. Pretendió proporcionar una alternativa cristiana a la poesía pagana: la idea básica es la exaltación del mensaje cristiano de “inmortalidad” en contraste con el carácter efímero de la vida terrena cantada por las epopeyas paganas. Esta antítesis es como un manifiesto de la conversión del Cristianismo a la cultura antigua, simétrica y contemporánea de la conversión del Imperio al Cristianismo. Juvenco puede vanagloriarse, en los versos finales de su poema, de la hazaña realizada. La alianza entre el mensaje cristiano y la forma épica supone una mediación entre la Palabra bíblica y los ilustrados sumergidos en la poesía de Virgilio. La conciliación entre la gesta de Cristo y la gesta de Eneas no resulta tan difícil. Ambos mediadores (Cristo y Eneas) venían a cumplir una misión divina; ambos venían a salvar a un pueblo amenazado de perdición. Así es como Juvenco propone lecturas interrelacionadas entre *Eneida* y *Evangeliorum libri quattuor*: se leerá al Cristo de Juvenco a través del heroísmo virgiliano, y se divisará en Eneas a una figura que encuentra su realización espiritual en Cristo. Su obra tuvo un éxito asombroso durante todo el milenio siguiente. Valores y formas de la poesía de Juvenco han plasmado la sensibilidad poética, religiosa y pensante de los hombres letrados de la Edad Media. La Bética cristiana ha legado un nuevo enfoque de la poesía épica virgiliana.

### 3. *La Bética e Isidoro de Sevilla (siglo VII)*

Tres siglos después de la generación de Juvenco. Aunque la conquista de la Hispania romana por los visigodos se data en el 468, el asentamiento definitivo fue posterior. La “invasión” no constituyó una catástrofe, pues siendo pueblos migratorios no se dedicaron a arrasar, limitándose a buscar tierras que cultivar. La convivencia fue pacífica, sólo alterada por su sistema de “monarquía electiva”. Cuando en el 573 el rey Leovigildo acordó la regionalización del poder, la sede episcopal de Híspalis adquiere una extraordinaria resonancia dentro y fuera de Hispania. Instalado Hermenegildo en Sevilla, se convierte al catolicismo, rompe con su padre Leovigildo y se proclama rey independiente. En el 584, Leovigildo conquista Sevilla y Córdoba, y en esta ciudad hace prisionero a su hijo. En el 584, Hermenegildo es asesinado por Sisberto, convirtiéndose así en mártir de la fe. La latinidad sigue viva. La doble unidad, política y religiosa de la Hispania de Teodosio, el ya muy católico emperador cristiano, acaba de reconstruirse con la unificación política llevada a cabo por Leovigildo en el 585 y con la conversión de su hijo Recaredo y de todo el pueblo godo a la ortodoxia cristiana. En el 598 Recaredo pide al papa Gregorio Magno que intervenga ante el emperador Mauricio para que éste abandone la zona de Hispania ocupada por el ejército de Bizancio. Esta dominación bizantina durará hasta el reinado de Suintila (621-631). No obstante, Recaredo aparece como el nuevo Constantino de la España goda: nace una nueva latinidad cristiana, política y lingüística, eclesial y cultural. Isidoro de Sevilla, en su *Alabanza de Hispania*, celebra las “bodas nuevas” de Hispania con los Godos, sucesores de la Roma antigua que había “raptado y amado a Hispania”. Los godos fueron el pueblo que más hostigó al Imperio Romano. Los súbditos romanos del reino de Toledo consideran a sus reyes como los legítimos sucesores de los emperadores de Roma en Hispania. Bajo este enfoque se nos presenta la nueva cultura visigótica. Leandro e Isidoro, entre el 570 y el 636 reconstru-

yen la península, de edificios a cultura. En este proceso, el germanismo de los Godos, ya latino-parlantes, permanece reacio a la instauración de un Estado centralizado y de una monarquía fuerte de tipo imperial. Pero la superioridad demográfica y cultural de los hispanorromanos terminará por imponerse. Su mejor expresión es la labor de San Isidoro (en el sentido de la *reformatio* carolingia). Como obispo de Sevilla, Isidoro colabora en política con los reyes Gundemaro, Sisebuto, Suintila y Sisenando, y muestra una preocupación por la ilustración y justificación teológica del dogma.

### 3.1 La producción literaria de Isidoro de Sevilla

La información más fiable sobre los escritos de Isidoro nos la da Braulio, obispo de Zaragoza. En su *Renotatio Isidori*, detalla “las obras que llegaron a su conocimiento”, dándonos incluso un breve resumen de cada una de ellas. Este catálogo es ratificado por Ildefonso de Toledo en su *De viris illustribus*. Isidoro se convence de que los datos científicos, históricos, morales y filosóficos que se contienen en los libros paganos ofrecen grandes posibilidades de aplicación. Como ejemplo, prestemos atención únicamente a las obras que se proponen restaurar la latinidad, entendida como un vocabulario transparente y natural, en el que prime el uso actual de la lengua para la comprensión de la verdad. Es el tríptico que forman *Diferencias*, *Sinónimos* y *Etimologías*. Simbolizan una lucha paciente contra deformaciones de un latín hablado. Este combate por la latinidad se subordina a un proyecto pastoral e “ilustrado”. Su meta es la unificación cultural que ha de cimentarse tanto en la iglesia como en el reino. *Etimologías*: fue dividida en 20 libros por Braulio de Zaragoza. Se ha conservado un escrito de Isidoro dirigido al rey Sisebuto que fue interpretado como la carta dedicatoria de la obra. Fue compuesta antes del 621. Es una obra de fuertes connotaciones cristianas, pero las fuentes que utiliza San Isidoro son también plurales: autores cristiano (Jerónimo, Agustín o Lactancio) y autores paganos (Virgilio, Cicerón o Lucano). Las *Etimologías* tienen deficiencias pero constituyen la mejor compilación del saber de su tiempo. Amplísima enciclopedia de todos los saberes antiguos. Estaban destinadas a proporcionar una sabiduría científica a partir de los conocimientos lingüísticos de la cultura clásica romana y a facilitar un conjunto de noticias que ayudasen a comprender mejor los textos paganos antiguos. En realidad, constituye una especie de explicación por procedimientos lingüísticos de cuanto existe, y sirve como recurso profundo para una más correcta y completa inteligencia de los textos antiguos.

### 3.2 Erudición de Isidoro

#### 3.2.1 ¿Filosofía?

La importancia en estos autores medievales está en que algunas nociones fundamentales de la filosofía fueron salvadas del olvido. En referencia a Isidoro, digamos que los temas de la “filosofía” los aborda en el libro II, 24, y en el Libro VIII, 6 y 7, respectivamente, de las *Etimologías*. Niega el calificativo de “filósofo” a aquel que no asuma la dignidad de una vida moral y virtuosa. Influenciado por Séneca, distingue tres partes en la filosofía: la natural (física), la moral (ética) y la racional (lógica). En relación con el conocimiento, se distinguen la *ciencia* y la *opinión*. La primera requiere certeza y la segunda no demanda nada más que la mera probabilidad. Después subraya el concepto de “ciencia doctrinal” diciendo que es aquella que investiga la “cantidad abstracta” por “la que consideramos solamente con el raciocinio después de haberla separado intelectualmente de la materia o de otros accidentes”. Es el conocimiento propiamente dicho contrapuesto a la “contemplación”. En el Libro VIII, 6, hace una breve reseña histórica “sobre los filósofos gentiles. En el libro VIII, 7, enseña lo mismo sobre los poetas. Estos capítulos son un testimonio de primera mano del grado de conocimiento que de la filosofía grecolatina y de la poesía clásica había en la Hispania cristianovisigoda. Los temas de la *retórica* y la *dialéctica* también son estudiados. Retórica: ciencia del bien decir en los asuntos civiles. Dialéctica: enseña de qué manera puede, por medio de la discusión dialéctica, delimitarse lo verdadero de lo falso. Ambas son partes de la lógica. Aparte de tan breves consideraciones, su desarrollo es confuso y contradictorio. Los tratados de Aristóteles son deficientemente estudiados por San Isidoro, y de hecho no es seguro que conociera el griego.

### 3.2.2 ¿Dios?

Libro VIII: trata de “Dios, los ángeles y los santos”. Se manifiesta fiel a su método: el análisis de los vocablos basta para indicar aquello que se quiere dar a entender con ellos. Empieza analizando los diez nombres con los que se designa a Dios entre los hebreos. El Dios de Isidoro es “omnipotente”, a él pertenece todo cuanto existe y él es el único que tiene “*en sus manos el gobierno del mundo entero*”; asimismo, es “creador” de todo lo visible e invisible. Se emplean también otros nombres relacionados con él: inmortal, incorruptible, inmutable, eterno, invisible, impasible, sumo bien, incorpóreo o incorporeal, inmenso, perfecto, Uno, etc. En todo caso, la grandeza de Dios ni puede expresarse ni puede ser comprendida por ningún sentido.

### 3.2.3 “Todo ha sido creado por Dios”

“*Todo ha sido creado y existe por obra de Dios*”. El mundo y el hombre han nacido por voluntad creadora de Dios. Siguiendo a Cicerón: “*el mundo natural está integrado por el cielo, y la tierra, y los mares, y cuanto en ellos hay creado por Dios*”. El mundo es el compendio de todo lo que tiene movimiento. Isidoro combina en sus ideas físicas la teoría hilemórfica con la de los cuatro elementos de los físicos presocráticos. La combinación natural de la materia prima y de las distintas formas provoca el surgimiento de los “elementos”, que se integran entre sí, transformándose unas en otras conforme al orden circular prefijado para su gobernabilidad por el ápeiron. Todas las cosas están compuestas en mayor o menor proporción de los cuatro elementos, y cada una de ellas recibe el nombre en función del elemento predominante. Además, todos se encuentran repartidos entre los seres animados. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. El principio de diferenciación propio del hombre es ser “racional” y “mortal”. Esas dos peculiaridades difieren al hombre de las demás criaturas. En el Libro IX hace una exhaustiva descripción anatómica y fisiológica del organismo humano. El alma es una sustancia intelectual, invisible, móvil, inmortal, de origen desconocido. Tampoco el alma es parte, sino criatura de Dios. Esta naturaleza tan especial se llama *espíritu* y no preexiste a su unión con el cuerpo, sino que es creada a la par que él, sin formar parte de la sustancia divina. “*El hombre viene a ser un ser doble. Hay un hombre interior (alma) y un hombre exterior (cuerpo)*”. De acuerdo con su método etimológico, el verdadero hombre es el exterior, al derivar homo de *humus* (barro). “*Lo que da vida al cuerpo es el alma*”.

### 3.2.4 El Derecho y las leyes

Libro V de las *Etimologías*: exposición formal de la ley, que tuvo una influencia enorme durante toda la Edad Media y parte del Renacimiento. El conjunto de la compilación legal de Isidoro supo unificar los principios del Derecho romano con los cánones de la Iglesia. Según Isidoro, ley “*es la organización del pueblo sancionada por los ancianos junto con la multitud*”. Es en definitiva, manifestación de la voluntad popular. Las leyes “*se dictan para que, por temor a ellas, se reprima la audacia humana, para que la inocencia se sienta protegida en medio de los malvados*”. Entre sus características está: ser honesta, justa, posible, de acuerdo con la naturaleza, en consonancia con las costumbres, no dictada para beneficio particular sino del bien común”. Las leyes pueden ser divinas o humanas, escritas o no escritas. El Derecho *-Ius-* indica *lo justo*. Está integrado por leyes y costumbres, puede ser natural, civil o de gentes. El natural es común a todos los pueblos, el civil es que cada pueblo ha establecido para sí, y el de gentes es aquel que tiene vigencia en casi todos los pueblos. La importancia de Isidoro en la historia de la cultura y filosofía españolas reside en haber sido un pensador enciclopédico, de originalidad más bien formal que sustancial, que procura conservar y sistematizar la cultura antigua de la latinidad, mediante la renovación de sus palabras, de sus valores filosóficos. El programa cultural de regreso a la pureza de los orígenes será el legado más valioso de Isidoro a Occidente.

## 4. La Bética y los mozárabes (siglo IX)

Este legado de la Bética cristiana no se interrumpe con la “pérdida de España”. Profundos cambios políticos, económicos, religiosos y culturales. Especialmente, la cultura de “rescate clásico”

visigótica es progresivamente sustituida por una cultura científico-práctica musulmana. Aun cuando no se pueda hablar de una absoluta arabización de España, la arabización cultural para los mozárabes es evidente y se expresa en la queja de Álvaro de Córdoba contra los cristianos fascinados por la cultura árabe. La población musulmana hablaba distintos dialectos o lenguas protorromances, utilizándose el árabe como lengua culta y oficial. Pero durante el siglo IC, Abd al-Rahman II (822-852), promovió en Córdoba y en al-Andalus un orientalismo de la cultura. Con las palabras de Álvaro de Córdoba se escribe el epitafio de la lengua latina en al-Andalus. Sin embargo, la lengua latina sigue siendo el elemento cohesivo de cristianos oprimidos. Se advierte un robustecimiento de la fe cristiana. Los mozárabes béticos se refugian en la fe cristiana y en la cultura latina, e inician en Córdoba una reacción intelectual contra la islamización. Se puede decir que antes de que comenzara el desarrollo de la ciencia y cultura musulmanas, en Córdoba existe un importante núcleo cultural cristiano que muy bien pudo ser catalizador de “latinidades” y “filosofías” mozárabes futuras. Tres nombres ilustran esta creatividad de la mozarabía de la Bética: el abad Sansón, Eulogio y Álvaro de Córdoba. Autor el primero del *Apologético contra los herejes*, el segundo del *Memorial de los santos, Enseñanza de los mártires* y el *Apologético de los mártires*, mientras que el último escribió el famoso *Indiculus luminosus, Vida de Eulogio* y las *Epístolas* a Juan de Sevilla, al abad Esperaindeo y al judío de Eleazar. Se trata de un monje, un sacerdote y un laico. El rebrotar de una latinidad aparece en el contexto de una profunda crisis política, religiosa y cultural. La afinidad entre las latinidades paleocristiana, visigoda y mozárabe es evidente. La inspiración dominante de esta nueva literatura se estructura en torno a la defensa y exaltación del martirio voluntario: un grupo de cristianos cordobeses pretendieron seguir a Cristo en su pasión. Efectivamente, el ambiente en al-Andalus era por entonces hostil al cristianismo de los mozárabes. Los cristianos podían regirse por el *Fuero Juzgo* y las demás normas visigodas tradicionales; pero el odio y el desprecio enturbiaban las relaciones entre ambas comunidades. Florecieron así los géneros más antiguos de la latinidad cristiana: narraciones de *Actas y Pasiones* de los mártires; encumbramiento de la espiritualidad del martirio. Este pensamiento es el último destello de la cultura bética cristiano-romana. Es obvio que muestra una “latinidad impura” definida por Isidoro como lengua “*de pureza corrompida por la irrupción de extranjeros*”. Los escritores mozárabes se esfuerzan por acomodar su prosa a los modelos heredados de la patrística clásica. Aparece una prosa mozarabina distinta de la cultura isidoriana. Casi total ausencia de citas de prosistas y poetas clásicos descontando a Virgilio. Rigor bíblico del abad Sansón, preciosismo en Álvaro de Córdoba. Eulogio vuelve a la prosa oratoria y apologética de tipo agustiniano y gregoriano entremezclándola con pasajes poéticos.

#### 4.1 El Islam y al-Andalus

711: el *senatus* proclama a Rodrigo rey de Hispania. El 28 de abril, los musulmanes invadieron la península y en julio del mismo año se enfrenta el ejército visigodo con las huestes de Tariq: la derrota y muerte de Don Rodrigo es el resultado de la batalla de Guadalete. Musa desembarca en Algeciras con un ejército árabe en 712. El califa Al-Walid ben Abd al-Malik llamó a consulta a Musa, quien deja al mando a su hijo Abad al-Aziz ben Musa (714-716). En el 716 el segundo de los emires árabes de España, Al-Hurr ben Abd al-Rahman al-Thaqafi trasladó la capital de Sevilla a Córdoba. La realidad histórica es que a excepción de las poblaciones hispanovisigodas de las montañas de Asturias, toda la península era musulmana desde los primeros años de la invasión, sin que por ello hubiera fronteras entre al-Andalus y las zonas cristianas. Pero a mediados del siglo CIII se producen tres hechos que van a provocar la fijación de fronteras: ① *las guerras tribales entre sirios, beréberes y baladíes*; ② *unos años de sequías y hambres, que obligó a los musulmanes del Valle del Duero a retirarse hacia el Sur*; ③ *las expediciones de Alfonso I de Asturias (739-757) por los valles del Ebro, Miño y Duero, forzando a los cristianos a trasladarse a Asturias*. Sólo la cuenca media del Ebro y la región costera catalana quedaron como puntos de contacto entre musulmanes y cristianos. Abd al-Rahman I triunfa en la batalla de la alameda (756) y logra unificar bajo su autoridad el territorio de al-Andalus, iniciando la construcción de la gran Mezquita en Córdoba, centro político, cultural y religioso del Emirato independiente de Damasco. Muhammad I inició en el siglo IX una política de represión violenta contra los cristia-

nos y ordenó que éstos fueran expulsados del ejército, de la administración y de la corte. Los mozárabes cordobeses se convirtieron en masa al islamismo pero el reino siguió desgarrándose por las discordias civiles y por el debilitamiento de la fuerza militar de al-Andalus.

#### 4.2 Los mozárabes de Córdoba

El Islam hará una invitación a la conversión y de la respuesta a esa convocatoria dependerá el trato final. El Corán distingue entre los politeístas y la “gente del libro” (cristianos y judíos). Los primeros pueden elegir entre aceptar el Islam o la espada; para los segundos, la elección es entre la conversión o someterse pacíficamente a la tolerancia islámica con algunas restricciones. La conquista de una tierra por musulmanes admitía dos formas. El *sulh* u ocupación y el *ahd* o negociación, por la que se salvaguardaba a las personas, a la libertad religiosa y una autonomía política. En ambos casos, los cristianos conservaban casi intacta su organización política, judicial, económica y eclesiástica, aunque se marcaran especiales exigencias. En al-Andalus se tolera la presencia de cristianos y de judíos, y se permiten sus prácticas religiosas pero con prohibiciones: ① *todo culto fuera de los templos estaba penado*; ② *tenían que distinguirse en el vestido con ciertos distintivos, así como en sus nombres*; ③ *se les exigía un juramento de fidelidad a la autoridad del reino*; ④ *estaban sujetos a tributos*; ⑤ *tenían la obligación de hospedar en los templos y monasterios a los peregrinos musulmanes*; ⑥ *todo proselitismo estaba castigado con la pena de muerte*; ⑦ *se prohibió la venta en público de la carne de cerdo y del vino*; ⑧ *el matrimonio de musulmán con cristiana o judía estaba permitido, pero no al revés*; ⑨ *era obligatorio observar una actitud respetuosa con la religión musulmana*; ⑩ *no podían formar parte del estado islámico, y por eso se les permitía una organización autónoma*. La realidad era con frecuencia diferente. Es verdad que los cristianos de Córdoba gozaron de libertad en el ejercicio de su religión. Tampoco parece ser que los cristianos tuvieran que pagar impuestos especiales, aunque Eulogio se queja de un tributo que debían abonar cada mes lunar árabe que resultaba muy oneroso. La imagen de brutalidad cruel de los musulmanes hacia los mozárabes de Córdoba la describió Álvaro en su *Indiculus luminosus*, transmitiéndolo Eulogio a la posteridad. ¿Por qué surge el conflicto entre mozárabes y musulmanes? No podemos hablar estrictamente de persecución. Los musulmanes no obligaban a los cristianos a convertirse, principio que se cumplió escrupulosamente en Córdoba. Se trataba de una situación sociopolítica nueva para la Iglesia hispanovisigoda: de retener un poder religioso, político y social casi absoluto pasa a ostentar un poder exclusivamente sobre los cristianos. La iglesia mozarabina, al no contar con la protección real, sufre un declive continuado hasta desembocar en mera supervivencia. Reacción cristiana ante el número de conversiones: no sabemos el número en el primer siglo de conquista, pero sería de alrededor de un millón en una población de siete millones. La mayor parte de la población peninsular se convirtió (*muladíes*) por motivos muy concretos: dejar de pagar tributos, liberarse en el caso de los esclavos y los siervos, etc. El problema estaría más vinculado a la creciente islamización de las costumbres y sobre todo de la cultura de los mozárabes. En el *Indiculus luminosus* Álvaro de Córdoba manifiesta la agonía de una cultura en tiempos pasados muy floreciente. Álvaro y Eulogio pretenden solucionar el problema de la influencia cultural islámica con un retorno a las fuentes: se vuelve a la cultura latina buscando una nueva latinización de la Bética. Es posible que esto diera a la comunidad mozarabe una conciencia de unidad social. Desde los primeros años tras la invasión hay una fluida corriente de emigración de cristianos hacia los territorios carolingios. Estos contactos entre los grupos cristianos de ambas vertientes de los pirineos no fueron aislados. Durante el emirato de Abd al-Rahman II crece el descontento de la población cristiana. Y al final hubo persecuciones. Tanto Eulogio como Álvaro sitúan el comienzo en el caso de Perfecto, al que le fue cortada la cabeza por blasfemar contra Mahoma. El primero, no obstante, que inicia el movimiento de mártires voluntarios es Isaac, joven noble, experto en la lengua árabe que ejercía el cargo de exceptor. Se hizo monje en el monasterio de Tábanos y un día, escribe Eulogio, por inspiración divina, corre al *cadí* para insultar a Mahoma. El *cadí* lo encarcela y lo comunica al emir, quien confirma la pena de muerte. Lo que llama la atención del juez es el carácter consciente del acto por una persona que, conociendo el árabe, sabía a la pena que se exponía. Del 3 al 29 de junio, un total de 12 cristianos inju-

rian a Mahoma frente al *cadí* y son condenados a muerte. En honor a ellos escribe Eulogio su *Acta sanctarum virginum Florae et Mariae*, que aparece como el capítulo VII, del Libro II del *Memorialis sanctorum*. En el año 852 hay nuevos mártires y el emir Abd al-Rahman II, deseando acabar con los martirios voluntarios, convoca un concilio ordenando a todos los obispos de al-Andalus a presentarse en Córdoba en el verano de ese año. El emir envió a un “cristiano muy culto” llamado Gómez, que acusó de dividir a la iglesia de Córdoba a los cristianos que insultaban a Mahoma. Sólo el obispo de Córdoba, Saúl, habló en defensa de San Eulogio y de los mártires. Pero las palabras de Gómez eran una orden del emir; los obispos promulgaron un decreto ambiguo en el que prohibían a los cristianos que se presentasen en adelante a sufrir tal muerte. Muhammad I recrudence la aplicación de la ley y agrava la situación. En el año 856, con motivo de la muerte de Rodrigo y Salomón, San Eulogio de Córdoba escribió su último libro: el *Apolo-gético de los mártires*. Después de esa fecha no hay constancia del cese de los martirios. Las obras de Eulogio y Álvaro tienen la fuerza de hacer perenne la evocación de estos mártires.

### 4.3 Cristianismo e Islam en la Córdoba mozárabe

A partir de la conquista musulmana los mozárabes que aceptaron conscientemente la herencia de Isidoro, Braulio, Ildefonso y Julián tuvieron que resignarse a vivir del pasado. El núcleo cristiano tuvo que construir una ideología y unos mitos para entroncar con la antigua monarquía visigótica: la protección de Dios, Covadonga y el milagro. Otros cristianos comenzaban a vivir una situación nueva: la de no ser la clase dominante sino la dominada. Cristianos y musulmanes cohabitaron, que no convivieron. Entre los 850 y 958 son condenados a muerte 47 cristianos mozárabes. En esta tensión agónica entre adaptación e integrismo transcurrió la existencia de la minoría religiosa mozárabe. Pero junto a la más exaltada y sincera religiosidad hubo manifestaciones de corrupción y vicio, de delación y cobardía. El número de familias integradas sólo por elementos hispanovisigóticos fue haciéndose cada vez más reducido. El latín está estrangulado en su uso y desarrollo por el asedio ideológico de la lengua árabe. Le queda el estamento clerical. Pero también aquí se percibe la decadencia. En este mundo extraño y ambivalente nos introduce con su *Apolo-gético contra los herejes* el abad Sansón.

#### 4.3.1 Abad Sansón

Córdoba (810). Conocedor de las Sagradas Escrituras y de la lengua árabe. Llamado en diversas ocasiones por el emir Abd al-Rahman II para pasar del árabe al latín las cartas que dirigía al rey de los Francos. Llegó a ser abad de Peñamelaria. Tuvo un enfrentamiento con Hostogesis, obispo de Málaga, colaborador con los emires de Córdoba, que pretendió desacreditarle ante los obispos que asistían al concilio de Córdoba del año 859 y consiguió que los prelados acusaran de herejía a Sansón. La osadía y obstinación de sus enemigos motivó que el abad Sansón escribiera su *Apolo-gético contra los herejes*. La intención doctrinal de la obra es satisfacer la voluntad de muchísimos que se afanan por agradar a Dios, y mostrar a muchos las cosas que se deben creer piadosamente y que conviene predicar. Contexto ideológico: determinado por la situación política, cultural y religiosa de al-Andalus y concretamente de Córdoba. Los mozárabes sufrieron la evolución de una sociedad que amenaza la supervivencia de su religión y de su cultura. Hubo extremistas por ambos lados: si los mártires voluntarios representaban una reacción entre el fanatismo había mozárabes que vendían su fe y la de los demás cristianos a cambio de favores de la corte musulmana. Algunos de éstos fueron Hostogesis y Servando. La conducta del obispo tiene para Sansón aspectos morales y dogmáticos censurables: adquirió la mitra episcopal por medios simoníacos, ejerció su ministerio vendiendo por dinero la ordenación sacerdotal, impuso a los fieles impuestos abusivos que gravaban a los más débiles e iban a parar a manos de los reyes y jefes musulmanes, etc. Con palabras similares habla de Servando, el “auxiliar y colega” de Hostogesis: “*necio y provocador, orgulloso y arrogante, avaro y rapaz, cruel y obstinado, soberbio y más audaz que su maestro*”. En cuanto a la orientación del obispo malacitano en determinados aspectos del dogma, el abad Sansón lo define como “maestro de herejía”, porque algunas de sus afirmaciones referidas a Dios rozaban la heterodoxia, situándose muy cerca de la *desde lo alto como un vendimiador a las criaturas que están debajo de él y que se halla*

*dentro de todo por sutileza, no por sustancia. Al no estar yo de acuerdo con él ni ceder por un momento a esta blasfemia, mandó que se leyese una sentencia, ya redactada, contra mí, llena de la hiel de su herejía*". Fuentes: todas sus afirmaciones están sustentadas en multitud de textos de las Sagradas Escrituras y en un amplio elenco de escritos patrísticos y eclesiásticos: de los 45 libros que componen el Antiguo Testamento, menciona 21; y de los 27 del Nuevo Testamento, cita 24. También cita a los Santos Padres y escritores eclesiásticos, así como en una ocasión las *Actas del Concilio de Éfeso*. Contenido del *Apologético*: la cultura mozárabe estuvo muy preocupada por los problemas religiosos de orden cristológico y trinitario. Tales son las principales reflexiones de Sansón. Es ante todo la respuesta a un conflicto teológico dentro de la más absoluta ortodoxia. Aunque su pretensión fue escribir tres libros, lo cierto es el *Apologético* que sólo tiene dos: el primero es una exposición de su fe cristiana, y el segundo es la respuesta a las acusaciones y la presentación de la situación social de los mozárabes de Córdoba. **Libro I:** tiene un Prefacio en el que justifica por qué escribe su *Apologético*, junto con una oración a Dios para que le ilumine. **Capítulo I:** elogio de la verdadera fe. En los nueve capítulos restantes presenta pruebas bíblicas y patrísticas de la divinidad y unidad de esencia de la Trinidad, de la infinitud y ubicuidad de Dios, y del "misterio" de persona y naturalezas de Jesucristo en su relación con la Virgen. **Capítulo II:** testimonios con que se demuestra que el Padre todopoderoso es Dios. **Capítulo III:** testimonios con que se demuestra que la divinidad del Hijo de Dios nació de la esencia del Padre: "*Cristo, Hijo de Dios, es Dios, pero procede de Dios, por el que además es Dios. Nació de tal manera que no se separa del Padre. Habita de tal modo en el Padre que no se confunde con él*". **Capítulo IV:** el Espíritu Santo es Dios y procede del Padre y del Hijo, recoge la valiosa aportación que los teólogos hispanovisigodos hicieron al dogma católico: la incorporación en la *formula fidei* de la expresión *Filioque*. El Concilio I de Toledo (400) elaboró las "reglas de la fe católica" contra todas las herejías, en el que se añade el *Filioque*: "*el Espíritu Paráclito procede del Padre y del Hijo*". "*como el Padre y el Hijo siempre se amaron, nunca fueron sin el Espíritu Santo, que es el amor de ambos. Es, sin duda para ambos, el amor sin principio*". **Capítulo V:** unidad en esencia de toda la Trinidad: "*Una es, en fin, la gloria incomprensible e inestimable de la Santa Trinidad. Su simple y perfecta naturaleza ni tiene dónde avanzar, ni está sometida a cambio, ni es ella misma otra cosa que lo que en sí misma tiene*". **Capítulo VI:** la humanidad del Hijo de Dios fue creada: "*Jesucristo, bajo la figura del siervo, es hombre verdadero, concebido y nacido sin semilla humana, creado por toda la Trinidad. Fue concebido sin pecado y sin pecado murió, y es el único que resucitó de entre los muertos.*" **Capítulo VII:** la única persona y las dos naturalezas que hay en el Hijo único de Dios: "*igual que el alma y el cuerpo, aunque son sustancias diversas, constituyen una sola persona en cada hombre, así la divinidad y la humanidad constituyen un solo Cristo en unidad de persona. Las distintas naturalezas están unidas en una sola persona*". **Capítulo VIII:** la humanidad del Hijo de Dios fue creada en el vientre de la Virgen: "*la Virgen lo recibió en su vientre, y de su vientre lo engendró. Ella es la única que permaneció virgen a pesar de concebir, gestar y dar a luz*". **Capítulo IX:** la divinidad no tiene fin: "*Pues lo que no se puede investigar no se comprende, y lo que no puede comprenderse de ningún modo es limitado. Lo que no es limitado ni comprensible ni investigable la razón aconseja creer sin duda que es infinito*". **Capítulo X:** Dios está en todas partes: "*Dios, al no estar fuera de nada, está localmente dentro de todo lo que ha sido creado por él*". **Libro II:** consta de un Prefacio y 27 capítulos. Cuenta la disputa socioeclesial que mantuvo con Hostegesis y Servando, y en los cinco primeros capítulos recoge la documentación que provocó su discusión teológica. **Capítulo I:** credo que Sansón entregó a los obispos en el concilio. **Capítulo II:** los obispos no censuraron en nada este Credo y lo elogiaron. **Capítulo III:** copia de la sentencia. **Capítulo IV:** llegada de Hostegesis. **Capítulo V:** copia de la profesión de fe. **Capítulo VI:** oración pidiendo al Espíritu Santo su protección y ayuda. Los tres capítulos siguientes refutan los errores teológicos del Acta conciliar que condenó a Sansón. **Capítulo VII:** expone los términos de la primera sentencia dictada por Hostegesis y censura cuantos errores hubo. Critica la pobreza de su latín y expone indirectamente una realidad angustiosa para los mozárabes de Córdoba. **Capítulo VIII:** se expone a continuación la sentencia dictada. **Capítulo IX:** la naturaleza de Dios es simple. **Capítulo X:** contra lo que aparece al principio del libro. **Capítulo XI:** continuación de las palabras del libro hasta la exposición de la antifona. **Capítulo**

**XII:** replica a la acusación de que “intentó condenar ciertos textos de los Padres”, esto es, la enigmática antifona. **Capítulo XIII:** demuestra que Cristo no estuvo encerrado en la parte del cuerpo llamada corazón. **Capítulo XIV:** insiste en la misma formulación doctrinal: por ser incomprendible, Dios no pudo estar “encerrado” en el corazón de la Virgen. **Capítulo XV:** muchas son las puertas que no siempre mantuvo cerrada la Virgen María, a través de las cuales el alma da entrada a las formas corpóreas. Los últimos doce capítulos están dedicados a discutir sobre la presencia de Dios. **Capítulo XVI:** Dios está dentro de todas las cosas, pero no dentro de los animales pequeñísimos. **Capítulo XVII:** respuesta con que se aprueba que son falsas sus acusaciones. **Capítulo XVIII:** el Espíritu Santo se acerca y se aleja pero está en todas partes. **Capítulo XIX:** qué significa el venir y el permanecer de Dios. **Capítulo XX:** qué es el cielo en donde Dios habita. **Capítulo XXI:** todo lo que hizo el Todopoderoso es bueno por naturaleza y lo que es bueno está lleno del buen Dios. **Capítulo XXII:** qué es el todo. **Capítulo XXIII:** diferencias de las criaturas. **Capítulo XXIV:** Dios se ocupa de todas las criaturas. **Capítulo XXV:** para Dios no existe más mal que la maldad de las criaturas racionales. **Capítulo XVI:** Dios no puede ser expulsado del lugar donde se obra el mal. **Capítulo XVII:** Dios está presente incluso en los malos.

#### 4.3.2 Eulogio y Álvaro de Córdoba

Álvaro escribió sus principales obras hacia la mitad del siglo IX. Su natalicio puede fijarse aproximadamente en los primeros años de este siglo. Ambos son oriundos de Córdoba. Álvaro parece reconocer su estirpe judía, aunque nos habla también de su ascendencia goda. Su formación literaria es superior a la de Eulogio, así como la originalidad de sus escritos. Sorprende la actitud moderada de Álvaro en el sangriento episodio de los mártires cordobeses. Debió morir entre el 862 y 863. En esa fecha se celebró el Concilio de Córdoba y de haber vivido hubiese intervenido en esta disputa y Sansón no le cita en su *Apologético*. De Eulogio sabemos las descripciones de su biógrafo y amigo Álvaro en *Vita vel Passio Beatissimi martyris Eulogii Presbyteri et Doctoris*. Sus cualidades humanas y sus virtudes religiosas trascienden a todo el territorio de al-Andalus, y a la muerte de Wistremiro los obispos de la Provincia Carpetana eligieron para ocupar esta sede arzobispal a Eulogio. La oposición del emir Muhammad I impidió su consagración. Momentos finales de Eulogio descritos por Álvaro: “quiso hablarles del evangelio, pero no lo quisieron oír, y condenado a muerte fue sacado de la sala y llevado a ejecutar el sábado 11 de marzo del año 859”. ¿Cuál es el mundo cultural de Eulogio y Álvaro? El ambiente cultural de Córdoba mozárabe se caracteriza por ser el último intento de prolongar y vivificar una cultura que con todo derecho y exactitud habría que llamar isidoriana, pero con aportaciones propias y características. Cultura de continuación y no de auténtica creatividad. Sólo el Islam y la defensa de los cristianos aportan una novedad temática, pero no estilística. Lo más peculiar es su preocupación por una vuelta a las fuentes literarias latinas. La obra literaria de Álvaro abarca varios géneros: epistolar, biográfico, apologético, ascético y poético. Hemos de admitir en su producción la erudición patristica y bíblica. Cartas: son el comienzo de la actividad literaria de Álvaro. Refleja múltiples aspectos doctrinales, literarios y sociales de la Bética de su tiempo. Fuentes: Santos Padres y Sagradas Escrituras, de las que demuestra un conocimiento amplio y profundo. Cita a Agustín, Gregorio Magno, Orígenes, Eusebio de Cesarea, etc. La tradición hispanovisigoda está recogida por citas de multitud de obras de Isidoro a Julián de Toledo. De poetas recuerda a Sedulio, a Juvenco y a Draconcio. El estilo literario de las Cartas es sorprendente; el que alaba la sencillez del lenguaje, como autor literario no duda en hacer amplias concesiones al ornato y sinuosidad en el estilo. Por ejemplo, el parágrafo 2 de la *Carta II* es un cúmulo de epítetos, metáforas, expresiones alegóricas, prosopopeyas, comparaciones, imágenes, etc. Las *Cartas* pueden datarse a partir de dos fechas: año 840 y año 848 que es cuando Eulogio viajó a los reinos cristianos del Norte, volviendo con una gran cantidad de libros desconocidos por los mozárabes de Córdoba. A partir de tal consideración, el orden cronológico y contenido de las *Cartas* puede ser el que viene a continuación. La correspondencia con el abad Esperaindeo abarca las *Cartas VII-VIII* y debe datarse con anterioridad al 840. Actitud suplicante y reverente de Álvaro, lo que apunta a su época de juventud. De la respuesta del abad se deduce que el pa-

dre de Álvaro vive todavía. Cuando Eulogio escribe las *Acta sanctorum virginum Florae et Mariae* Esperaindeo ya no está vivo. Contenido: consulta teológica de carácter trinitario y cristológico. La respuesta de Esperaindeo apela a la creencia fiducial más que a la discusión racional e incluye una sincera profesión de fe y una exposición teológica deducida de las Sagradas Escrituras. *Cartas XIV-XX*: recoge la controversia entre Álvaro y Eleazar alrededor del año 840, fecha exacta en la que Álvaro redacta la XVI. Eleazar: se conjetura que su conversión al judaísmo fue la meditación de ciertos pasajes bíblicos relativos a la ley mosaica y la preeminencia del pueblo de Israel o simplemente se debió a una desilusión con la cultura cristiana y un encontrar en el judaísmo ideas más sublimes. Lo cierto es que en el año 847 se encuentra en Córdoba promoviendo una persecución general en al-Andalus contra los cristianos: debían convertirse a la religión islámica o judía o ser ejecutados. *Cartas XIX-XX*: no son más que la recapitulación de lo dicho y la despedida más bien hostil de ambos. Responde al adán apostólico que tuvo Álvaro de recobrar a Eleazar para la fe cristiana. El apóstata aceptó la invitación perseverando en su fe y esperando con ello la recompensa eterna. Temas tratados en esta disputa: principalmente la venida del mesías y su identificación con Jesucristo. Después los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, el valor del texto bíblico en la traducción de los Setenta y la de San Jerónimo. Por último, de una manera dispersa y tangencial: la relajación de las costumbres en el clero y en la Corte. El epistolario entre Álvaro y su amigo Juan de Sevilla incluye las *Cartas I-VI*. Después del 848 y antes del 851: las referencias son a Virgilio y a Agustín. Juan Hispalense era laico como Álvaro y de mayor edad que él. Interesantes preocupaciones cristológicas de los correspondientes: el origen del alma es el tema recurrente de Álvaro. Juan, en la *Carta VI* termina con la *Nota sobre Mahoma*. *Cartas IX-XIII*: años 860-861. Los acontecimientos ya no son tan pacíficos: se desarrolla la persecución de los mozárabes y la actitud del obispo Saúl ante los mártires voluntarios. *Carta IX*: escrita al médico Romano, y en ella Álvaro, “herido”, “pobre y débil”, le pide que le ayude en un pleito en el que se ve demandado y calumniado por Félix Maniqueo. *Cartas XI-XIII* entre Álvaro y el obispo Saúl. Se relacionan con el episodio de los mártires mozárabes y la petición de Álvaro al obispo de la absolución. La negativa de Saúl de acceder a lo solicitado provoca en Álvaro palabras ciertamente duras. Sin embargo, posteriormente no fue un obispo indigno y pernicioso: Eulogio le da título de “*venerabilis pontifex*” y fue, con Álvaro y Eulogio, defensor de los mártires, y sufrió prisión en dos ocasiones a causa de su fe. El *Indiculus luminosus* es el libro más importante de Álvaro. Por su final, es evidente que el libro está inconcluso en su segunda parte. Primera parte (parágrafos 1-20): defensa de los mártires mozárabes. Segunda (parágrafos 21-35): impugnación de la doctrina islámica. Antes de que se produjera la confrontación ideológica de Córdoba, la misma situación se había producido en Oriente. Es necesario ver cómo se desarrolla la polémica en Bizancio para comprender mejor el sentido del escrito de Álvaro. Los vínculos culturales y políticos de Córdoba con el Oriente cristiano fueron continuos a partir del siglo IX. En cuanto al conocimiento que Álvaro tuvo del Islam, lo único que podemos afirmar con seguridad es que supo de un breve escrito polémico que Eulogio copió en el monasterio de San Zacarías y que lo introduce en su *Apologético de los Mártires*. La disputa bizantina se concentra en tres referencias específicas: ① *Mahoma es un profeta engañoso*; ② *el Corán es una escritura espuria*; ③ *el Islam es una religión falaz*. Álvaro sólo desarrolla el primer apartado. Punto de partida: convencimiento de que, aun cuando el Anticristo vendrá al final de los tiempos, requiere una previa preparación doctrinal: Mahoma es el Anticristo. Si el Islam se contraponen al cristianismo como fe verdadera, el fundador de la religión islámica se enfrenta al creador del dogma cristiano; luego Mahoma es el Anticristo. Álvaro utiliza la descripción de la profecía de Daniel, que es una forma de interpretar parte de la historia de Israel. Para explicar este texto sigue el método alegórico empleado por San Gregorio Magno y por San Jerónimo. ¿Cómo resume Álvaro la vida de Mahoma para atribuirle ser el Anticristo? Mahoma atenta contra la religión universal, contra el misterio de la Trinidad y se considera hacedor de milagros. “*Al intentar también deshacer el Decálogo, es decir, la religión universal y el número, que en la mayoría de los casos es usado para todo e incluso se ensañó contra la fe en la Trinidad divina*”. Hay una curiosa coincidencia entre los apologetas de Bizancio y los escritores mozárabes de Córdoba cuando hablan de la “degradación moral de Mahoma”. Con un estilo cáustico y vejatorio, Álvaro hace una descripción de la vida sensual de Mahoma, que ya aparece en el *Apologéti-*

co de los mártires de Eulogio cuando narra su matrimonio con la mujer de Zaib. En la *Refutación del Corán* de Juan Damasceno: “Mahoma tenía un colaborador llamado Zaib. Tenía una mujer hermosa de la que Mahoma se prendó.” En Álvaro, raya la vulgaridad y la innecesaria ofensa: “Pero ninguno ha existido tan sucio, perdido por las inmundicias de la lujuria y del revolcadero como este rufián, manchado por los hedores, el cual gozó además seductoramente de las esposas de los demás”. Parágrafo 33: hace un antagonismo resumido entre el Cristianismo y el Islamismo, que también aparece en la *Controversia entre un sarraceno y un cristiano* de Juan Damasceno y en la *Refutación del Corán* de Nicetas de Bizancio. En su opinión, hay tres elementos discordantes: distinto día de la semana dedicado a la festividad del Señor, prerrogativa obvia del espíritu de paz de la religión cristiana respecto a la guerra santa islámica y el ideal de castidad cristiana frente a la lujuriosa moral sexual del Islam. ¿Cómo justificar todas estas condiciones, demasiadas para ser fortuitas, entre los escritores de los mozárabes de Córdoba y los bizantinos? La relación de Córdoba y Bizancio es algo probado. Que los textos de la polémica se conocieran directamente en Córdoba no es probable, pero se conocerían algunas de las ideas, algunas líneas de argumentación y ataque. La polémica cordobesa se inscribe en un universo más amplio que lo que el aislamiento político podría suponer.

## 5. Raimundo Lulio: pensamiento y acción

### 5.1 El problema de las fuentes del pensamiento luliano

Nació (1235) y murió (1315) en Mallorca. Escribió obras en árabe, catalán y latín. Consciente de que la lengua científica era el latín, latinizó su nombre. Algunos lulistas del Barroco admiten fuentes árabes y judías de la teología luliana, razón por la cual exégetas actuales sitúan a Lulio entre los primeros pensadores renacentistas. El lulismo de la Ilustración ocultó aquellas fuentes y vinculó exclusivamente el pensamiento de Lulio a la patrística y a la escolástica cristiana. El lulismo actual busca la objetividad hermenéutica en el análisis crítico de las obras lulianas. En cualquier caso ignoramos si Lulio conocía directa o indirectamente los autores que cita y, de hecho, no está interesado en buscar apoyos teóricos para formar doctrina o proponer un sistema filosófico. Su objetivo era crear un Arte eminentemente práctico para descubrir la verdad como base de la conversión y reforma ético-social. Lulio conoce superficialmente las distintas direcciones del pensamiento filosófico-teológico y las cuestiones debatidas en su tiempo. Las relaciones de Lulio con la teología agustiniano-anselmiana y franciscana han estado ampliamente debatidas, así como sus vinculaciones con la literatura polémico-apologética, judía y musulmana, de su tiempo.

### 5.2 El contexto biográfico-cultural del pensamiento luliano

En el primer Lulio, la Mallorca de las tres religiones de la post-conquista y la polifacética Montpellier son fundamentales. *La Vita coetanea*, escrita en 1311 por un religioso de la Cartuja de Vauvert siguiendo las indicaciones de Lulio aporta datos para esbozar tres líneas maestras del pensamiento luliano, enfocado siempre hacia la acción.

#### 5.2.1 La línea latino-escolástica

Lulio: entre 1265 y 1274 se retira al monasterio cisterciense de La Real donde empieza a escribir aquel libro, que primero llamó *Ars major* y después *Arts generalis*. Hoy debemos aceptar en la filosofía de Lulio influencias tanto platónico-franciscanas como aristotélico-dominicanas. En su dispersión ideológica, Lulio se acerca a Escoto Eriúgena, a San Anselmo y a Ricardo de San Víctor y más tarde a Agustín, Boecio, Tomás y otros escolásticos con la única finalidad de poner en pie el proyecto de conversión de los musulmanes y judíos, y la superación de la disidencia cismática cristiana. La teología unionista luliana, al conceder gran importancia a los temas del Espíritu Santo y de la Iglesia debe entenderse como una teología dialogante con los cristianos de Oriente. Servera (1987), intenta descubrir la lógica interna del reformismo luliano y establecer la filosofía que sustenta, atendiendo al discurso utópico subyacente en el *Blanquerna*, donde descubre una filosofía de la historia ajustada al contexto reformista de la época. Sin descartar

del todo el historicismo pentecostesista, debemos pensar en un reformismo asentado en el ejemplarismo metafísico. En definitiva, un pensamiento siempre ligado y condicionado a la acción y por la acción. La idea de que el desconocimiento de Dios es la raíz de la perversión del mundo, que debe corregirse, está implícita en toda la obra de Lulio.

### 5.2.2 La línea arábigo-islámica

La aplicación de la metodología apologética resultó un fracaso cuando, en 1268-1269, Ramón Martí intenta aplicarla para convertir al sultán al-Munstansir de Túnez. Del hecho de que Lulio se refuerza con cierto tono de crítica a este suceso, algunos comentaristas han querido ver una condena luliana a los métodos dominicanos y una clara indicación a que su Arte podría superar las dificultades de aquéllos. En 1242 había abierto una serie de “Escuelas de lenguas” en Mallorca, Valencia, Barcelona, Murcia y Játiva, en las cuales el aprendizaje del árabe se completaba con el estudio del Islam, de la vida de Mahoma y del Corán. Esta iniciativa facilita el diálogo con los musulmanes e incorpora al patrimonio de Occidente el capital cultural que ofrecen los árabes españoles. Nadie duda del conocimiento que tenía Lulio de la lengua árabe. Se discute, no obstante, su islamología. Podemos hablar de que un pensamiento islámico, que tiene por sus orígenes gran afinidad con el cristianismo, penetra fácilmente en el pensamiento latino cristiano bajo la forma de agustinismo. Investigadores anteriores habían hablado de un cierto sincretismo entre islamismo y agustinismo en el pensamiento luliano. Debemos advertir sin embargo, que se refieren a una “deuda doctrinal” agustiniana y a la presencia, únicamente lingüístico-formal, de elementos arábigos, no islámicos. Si bien Lulio tuvo necesidad de formas verbales para estructurar su teoría, no existe una deuda doctrinal islámica. Otras investigaciones huyen de caracterizaciones globales y se centran en descubrir la asimilación de elementos islámicos en las obras de Lulio.

### 5.2.3 La línea científico-filosófica

Lulio deja claro que la conversión de los infieles había de empezar por los miembros más cultos de su sociedad. Exigía un conocimiento bastante profundo de la teología judía y musulmana y de la ciencia árabe, además de la teología cristiana. Los conocimientos que tenía Lulio de la religión musulmana y de la ciencia árabe, además de la teología cristiana. Los conocimientos que tenía Lulio de la religión musulmana y judía eran buenos. Los lulistas piensan en una influencia científico-filosófica bebida en Montpellier. Montpellier situó a Lulio en el centro de una doble revolución científica. La institucionalización universitaria favorecía un empirismo teorizado. El interés de Lulio por la medicina debe entenderse desde la perspectiva de sus preocupaciones teológicas. Lulio leyó obras médicas, no para convertirse en médico, sino para buscar una base científica a la apologética, orientada a los sabios y doctos musulmanes y judíos. Mientras Lulio suele silenciar el nombre de los autores en quienes se inspira -volvemos al problema de las fuentes- hace mención de aquellos con quienes polemiza. Lulio comprendió en Montpellier que si conseguía mostrar a los médicos que el Arte podía ofrecerles un paradigma teórico para enmarcar sus teorías particulares, hasta entonces inconexas. Habría logrado establecer un modelo teórico válido para la ciencia médica y para cualquier otra ciencia.

### 5.3 Pensamiento y acción

El pensamiento luliano no es aquella filosofía popular, sino una filosofía científica. Es una ciencia universal en la que pensamiento y acción forman una unidad indisoluble, en la medida en que el hacer predomina sobre el ser o la agencia domina sobre la existencia. Los atributos divinos son ontológicamente a la vez principios teológicos y principios éticos. En el Arte el *cognoscere Deum* implica el *vivificare virtutes* y *mortificare vitia*. En el Arte la razón teórica y la razón práctica se identifican. Arte: una ontología, una epistemología y una ética dinámicas, que Lulio resume en su *Ars generalis ultima* (1307) en el siguiente organigrama:

Elementos estructurales				Contenidos conceptuales		
Símbolos	Dignidades	Principios relativos	Reglas	Sujetos	Virtudes	Vicios
B	Bondad	Diferencia	Si es	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	Qué	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad	Contrariedad	De qué	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	Por qué	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	Cuánto	Imaginativa	Fe	Accidia
G	Voluntad	Fin	Cuál	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	Cuándo	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	Dónde	Elementativa	Paciencia	Falsedad
K	Gloria	Minoridad	Como, Con qué	Instrumentativa	Piedad	Inconstancia

### 5.3.1 El Arte como ciencia universal

La idea luliana del Arte como una ciencia universal ontológica, epistemológica y lógicamente ya se deja entrever en el *Llibre de contemplació* (1274). El Arte encierra una metafísica general en razón de sus principios absolutos o “dignidades” y relativos. Las dignidades o atributos divinos constituyen los modelos del ser de todas las criaturas. El neoplatonismo había transferido las ideas platónicas a la mente de Dios. La ciencia del mundo ha de reflejar la única realidad, formada en sus partes por un mundo de significados. Principios relativos: determinan la epistemología de esta ciencia. Establecen las relaciones entre elementos sensuales e intelectuales y entre éstos entre sí (diferencia, concordancia, contrariedad), las relaciones ontológicas de causalidad y mediación (principio, medio y fin) y las relaciones lógico-matemáticas de comparación (mayoridad, igualdad y minoridad). El arte es ciencia universal porque sus reglas lógicas incluyen a la vez la formación de cuestiones generales y el criterio de su solución. Cuatro reglas primeras: tienen carácter estructural. Las seis restantes son reglas funcionales e indican el modo en que cada ciencia puede acercarse al conocimiento del ser y de sus relaciones. Traducen en cierta medida las diez categorías de Aristóteles. El Arte refleja el movimiento mismo de la realidad. Formalmente, el Arte encierra un sistema combinatorio que funciona deductivamente y contiene: ① *un conjunto de signos literales estructurados en seis categorías semánticas (véase el organigrama anterior);* ② *un conjunto de reglas de formación, que Lulio llama figuras.* Figura “T” o figura lógica: incluye una clara correspondencia entre los mecanismos combinatorios y los procedimientos escalares del ascenso y descenso del entendimiento. Si la experiencia es un conjunto de datos y la razón conoce siempre comprensivamente, es necesario establecer un proceso categorial a través del cual los datos empíricos se estructuran en esquemas significativos hasta llegar a la comprensión intelectual. En definitiva, la construcción de la ciencia como experiencia organizada racionalmente. Función categorial de mediación: corresponde al habla. Conocer intelectualmente supone categorizar lingüísticamente la experiencia. Nominación: ejercicio de relacionalidad o entre la experiencia y la comprensión unitaria del intelecto. La función lingüística mediadora no es suficiente. Cabe estructurar la experiencia en esquemas predicamentales (esquema categorial). El conocimiento intelectual exige además una relación lógica de predicación con el fin de que la ciencia toma una estructura universal verdadera, sin la cual no sería ciencia. A este proceso de generalización y de comprensión intelectual es al que llama Lulio “ascenso del entendimiento”. El conocimiento universal ha de verificarse sobre la experiencia. Se trata de retornar a las cosas para verificar un conocimiento verdadero (“descenso”). El Arte descubre lo implícito en lo explícito y lo abstracto en lo concreto. El Arte es la doctrina para formular y resolver cuestiones. Por último, importa explicitar los principios y reglas del Arte en el conjunto de ciencias particulares. Cada ciencia está estructurada interna y jerárquicamente, formando un sistema. Al considerar distintos campos del saber perfectamente jerarquizados, Lulio no hace sino establecer una clasificación de las ciencias. Éstas vienen expresadas en los nueve “sujetos” del Arte. Sus objetos son: Dios (teología), Ángel (angeología), cielo (astronomía), hombre, imaginativa (antropología, psicología), sensitiva (biología), vegetativa

(botánica y medicina), Elementativa (física y metafísica), Instrumentativa (ética, artes liberales y artes mecánicas).

### *5.3.2 El Arte como razón práctica*

#### *5.3.2.1 La apologética de la conversión*

Muchos lulistas subrayan una ruptura entre la apologética del diálogo del primer Lulio y la apologética proselitista del Lulio posterior. Sin embargo, el mismo Lulio es contrario a ese corte epistemológico. Se trata de construir un esquema lógico-metodológico en el que quedan fijadas las determinaciones epistemológicas de la apologética. Éstas son el principio ontoteológico de los atributos divinos, reconocido universalmente. El concepto de tolerancia racional no es más que el puente epistemológico entre la utopía de la unidad interreligiosa y la diversa realidad ideológica asentada en la multiplicidad de creencias. Lulio no desconfía de la eficacia del método ni de la posibilidad de la utopía. El diálogo interreligioso es posible. La apologética de la tolerancia racional no exige la identidad ideológica entre judíos, cristianos y musulmanes. Implica simplemente la posibilidad epistemológica de tender un puente entre el discurso ideológico entre las tres religiones. Tiene que reconocer que el cristianismo tiene fisuras internas y su unidad está comprometida.

#### *5.3.2.2 La ética y la política de la reforma*

Tales fisuras son la causa de que la conversión de los infieles sea un fracaso. Se impone una ética reformista que alcance a los hombres de ciencia, al bajo clero y a los ignorantes. Fuerte vinculación entre la ética y la lógica. La ética aparece en el Arte sistematizada en tres niveles epistemológicos: definición de las virtudes y vicios mediante la combinatoria polar de la figura "T"; fundamentación ontoteológica en los principios o dignidades de la figura "A"; encuadre psicológico de las situaciones morales según los criterios de la figura "S". La ética homilética es un programa de instrucción del bajo clero en vistas a su misión de cura de almas. Conjuga Lulio por último la ética paradigmática de los estoicos o de modelos concretos de comportamiento moral con la ética platónico-aristotélica del ejemplo como argumento de demostración. Una ética que no se abre a la sociedad carece de sentido. La ética acaba, pues, en la política. La ética es el fundamento de la política. La reforma implica un cambio socio-político, estableciendo la concordia entre pueblo y príncipes, fieles y clero, maridos y esposas, padres e hijos, vecinos y extraños.

### *5.4 El lulismo medieval*

La obra de Lulio tuvo cierta continuidad inmediata con tres núcleos de interés: el italiano, el francés y el catalán.

## Tema 3

*Pensamiento español en el siglo XVI*1. *Introducción*

El decurso temporal del siglo, recubierto por el espíritu humanista del Renacimiento, coincide con la implantación española en el territorio americano y el consiguiente enfrentamiento de culturas. Se entretajan con el inicio del reformismo. Al convulso ambiente intelectual se añade el impacto político que supuso la llegada a España de la dinastía de los Ausburgo, que personifica como Carlos I, amalgamando poderes sin unificar territorios y acumulando conflictos sin capacidad efectiva para resolverlos. Una mínima cautela epistemológica demanda que el pensamiento de la época no sea disociado de su peculiar contexto.

2. *Pensamiento y renacimiento en España*2.1 *Experiencia, literatura y filosofía*

Primer problema en el estudio del pensamiento español del XVI: justificar su propia heterogeneidad. Sin mayor apremio en distinguir “pensamiento” y “filosofía”, con ellos se designan obras y escritos que “reconsideran” o “reflexionan” el sentido de la *experiencia humana*. Ésta no se reduce a lo sensible sino que engloba otras vivencias que aparecen en la conciencia de modo inmediato y permanente, como son la experiencia religiosa, la estética, la afectiva, la comunicativa, la social, la del lenguaje, etc. El “pensamiento español” ha ido reflexionando experiencias tan ricas como heterogéneas. Unamuno afirma que “nuestra filosofía está líquida y difusa en nuestra literatura”. Nosotros somos interpelados por todas aquellas expresiones sin poder prescindir de obras que rayan tanto la teología como la filosofía, la ciencia, la literatura ascética y la mística. Debemos ampliar los márgenes hasta autores que no son filósofos. En la obra de místicos, teólogos y espiritualistas españoles se hace explícita una concepción del mundo que amplía el concepto de realidad, y justifica su inclusión en cualquier consideración sobre el “pensamiento español”. De la mística aprendió España su “más real y original filosofía. Precisión: la tradición reflexiva encierra experiencias susceptibles de ser compartidas a través de procesos racionales sometibles a una lógica intersubjetiva. Esto no sucede ni en la experiencia mística ni en las espirituales. Esta peculiaridad ha inducido la conclusión reiteradamente discutida, según la cual toda reflexión hecha por cristianos no puede adscribirse a la historia del pensamiento en sentido propio. Tal situación en nada compromete el rigor intelectual del pensamiento de la época. La dificultad viene de la mayor o menor capacidad argumental de los pensadores. Con Heidegger debemos reconocer que primero es el ser-en-el-mundo y luego el ejercicio de la reflexión. El filósofo creyente, como sucede en todo el ambiente del siglo XVI, parte de la experiencia precia la fe que profesa, pero la validez de su filosofía no depende del punto de partida, sino del rigor lógico encaminado a justificar tanto ese punto de partida. No obstante, la teología ha introducido en el ámbito reflexivo problemas y valores que atañen de lleno al hombre como ser en el mundo. Las llamadas filosofías en este período no siempre han sabido distinguir su punto de partida, la experiencia religiosa, de las exigencias de racionalidad rigurosa, sin caer en la confusión fe-razón.

2.2 *Libertad y censura en el desarrollo del pensamiento español*

Debemos atender al ambiente que hereda Felipe II. Primera mitad del siglo: notabilísimos aportes a la historia del pensamiento que vienen más del campo de la teología que de la filosofía. La filosofía de orientación más racionalista y crítica se despliega precisamente en tiempos de Felipe II. No parece acorde con los cambios entre la abdicación del Emperador en 1556 y las primeras medidas de Felipe II en relación con la censura de libros y publicaciones. En 1558 aparece la Pragmática de Valladolid que establece el control del Consejo Real sobre las publicaciones. Por la Pragmática de Madrid, en 1569, se amplía el control a los libros que vienen del exterior.

Pragmática de 1559: prohibía a los estudiantes salir al extranjero y a los que allí estaban se les daba de plazo cuatro meses para regresar. Ambiente restrictivo no sólo español, que es muy probable que tenga que ver con el nacimiento de comunidades protestantes en la Península. Esto, sin embargo, no fue razón suficiente para que las obras de la segunda mitad del siglo no sean de inferior valor que las del primero. El efecto de las restricciones no alcanzó a la obra de Suárez, pero ello no impide que a la filosofía le faltara el aire nuevo que caracterizará al pensamiento europeo. No cabe duda de que la libertad de pensamiento y la circulación libre de ideas no pueden sino favorecer el progreso y la modernización. Pero las censuras tampoco hicieron imposible la difusión de los conocimientos más significativos de la época. Por otra parte, los Índices de libros prohibidos son práctica habitual en la Europa católica. El primer Índice de la Inquisición en España es de 1547. Desde perspectivas no españolas, la sensación es que con Felipe II "España se vive a sí misma, vive hacia adentro su propio espíritu... vive su lucha por Dios". Lo cierto es que la libertad de conciencia y de pensamiento, luego tan exaltada en el siglo XVI no existía en ninguna parte (Enrique VIII o Francisco I sirven de ejemplo). Discusión sobre las causas de la no modernización de la cultura española: centrado el problema en el desarrollo científico, que lleva anejo el de la filosofía, ha dado pie al llamado "problema de la ciencia española". J. de Echegaray (1866) lo atribuye al despotismo y la intolerancia. Laín Entralgo, en *El problema de España en el siglo XIX*, constata la distinta velocidad a la que caminaron Europa y España en el sendero de las ciencias, sin que ello haya supuesto impedimentos para obras de valor humanístico, como las de Vitoria o Suárez.

### 2.3 El carácter específico del Renacimiento en España

Discusión sobre la existencia o no de un verdadero Renacimiento en España y su homologación con el europeo. No son pocos los que excluyen a España de la renovación renacentista. Son particularmente significativas las tesis de Ortega: *"la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna"*. Atendiendo a El Quijote, Américo Castro sitúa sin embargo la literatura española en el contexto escéptico racionalista europeo. O.H. Green interpreta el Renacimiento español en el complejo de ideas que motivaron el Renacimiento europeo. José Luis Abellán, desde el punto de vista sociológico, concluye que *"la cultura renacentista española fue producto de una sociedad aristocrática y 'elitista' que dejaba marginada a la mayoría de la población"*. En Florencia, si en el siglo XV "los banqueros y negociantes poderosos gobernaban las ciudades, y el Papa estaba ahora aliado con ellos, avanzado el siglo, los portavoces de la alta clase media eran al principio los mercaderes y hombres de negocios pero más tarde lo fueron los intelectuales profesionales, esto es, los humanistas que dependían de ellos. Condiciones éstas que no varían ni con Enrique VIII ni con Francisco I, mientras que en España transcurre la primera mitad del siglo bajo el ambicionado ideal de la "universitas christiana" del emperador Carlos. El español fue un Renacimiento que no tuvo la marcada tendencia paganizante del europeo. Primero, por el deber imperial de mantener la unidad de la fe cristiana cuando en Europa los problemas científicos e incluso de política doméstica ocupaban un lugar predominante. Segundo: la colonización de América y los nuevos problemas surgidos con la entrada del Nuevo Mundo a la escena europea, atrajo la atención intelectual hacia las discusiones relativas al status antropológico, social y político de los nuevos pueblos. La implantación española en América da origen a formas de vida cotidiana peculiares, a nuevos saberes y ciencias, a técnicas innovadoras y a un desarrollo sociológico y político original e imaginativo. En el terreno estrictamente vinculado a la filosofía ética y a la mentalidad humanística, la antropología indigenista será motivo para la reflexión ética y política que recubre buena parte del siglo. La naturaleza humana por la que se moviliza el pensamiento de Vitoria quiere expresar sin equívocos la identidad universal del modo de ser humano con derechos iguales a ambos lados del Atlántico. Que tales problemas no se hayan planteado con tanta vivacidad en otros ámbitos europeos se debe a que allí los ambientes intelectuales se mostraron favorables, por la convicción de la supremacía racial y política que aceptaban como indudable, al derecho de conquista, de dominio e incluso exterminio. Mentalidad y prácticas que no encontraron en el ambiente intelectual español la más mínima legitimación intelectual. Originalidad y modernidad de la

mentalidad renacentista y barroca española: si en Europa fue más artística y científica, en España tuvo un carácter más ético y Espiritual.

### 3. Contexto intelectual y espiritual del siglo XVI

El clima intelectual del siglo, sobre todo en su primera mitad, podría sintetizarse bajo cuatro grandes perspectivas descritas a continuación:

#### 3.1 El formalismo de la filosofía escolástica

Filosofía escolástica: había alcanzado su cénit con Tomás, cuya solidez y modernidad es bien notoria. Escoto: había reconsiderado ciertas tesis de la ontología tomista, con precisiones en lo que se refiere al principio de individuación y al concepto mismo de ente. Ockham: introducción de las tesis nominalistas que veían en el lenguaje un complejo arbitrario de señales. Los tres grandes escolásticos hacen llegar las *tres vías* como métodos de la filosofía y de la teología. Sobre todo en cuanto se refiere a la interpretación del ser humano como persona dotada de individualidad racional. Tesis éstas que no impiden la difusión generalizada de la llamada “vía de los modernos” basada en el nominalismo de Ockham, importado por los muchos religiosos españoles que allí estudiaban y enseñaban. Se concedía gran importancia a la filosofía del lenguaje y a la lógica, pero acabó perdido en una pura logomaquia sin la menor eficacia práctica. Consecuencia: la filosofía se autolimita a repetición de las filosofías del pasado. El nominalismo llega a la Península de la mano de Alonso de Córdoba (*Principia dialectices in terminis, suppositiones, consequentia parva exponibilia distincta*, 1519). La insistencia en el estudio de los términos aislados de esta obra supone apartarse de los criterios genuinos de Ockham, quien hacía radicar la significación en la proposición a partir de la cual el lenguaje adquiere múltiples virtualidades. Las consecuencias del formalismo llevan a un anquilosamiento intelectual. Aquel clima filosófico generalizado lo describe en términos severos uno de los más grandes teólogos escolásticos del tiempo, Melchor Cano, en su *De locis Theologicis*: “nuestros teólogos no alcanzaban la Teología misma, sino el humo de ella”. La filosofía se convirtió en blanco fácil para las críticas de hombres con espíritu moderno, como Vives o Erasmo, quienes censuran la inutilidad de sus asuntos y su método. La escolástica deja de ser, como lo había sido Santo Tomás, reflexión sobre las experiencias propias de los nuevos tiempos, con originales innovaciones ontológicas, éticas y políticas. La psicología se pierde en banalizaciones sobre los procesos intelectivos y afectivos, y la metafísica se mueve en un permanente y contradictorio antropomorfismo, empeñado en someter a conceptos racionales la realidad divina. La filosofía no acierta a enfrentar su reflexión con el nuevo mundo, en España más nuevo que en ningún otro lugar. No faltarán reacciones que salvan la situación, pero vendrán más del campo de la teología que de la filosofía. Uno de los ejemplos de las confusiones metodológicas y de los caminos sin salida que recorría la filosofía escolástica aparece de modo evidente en la disputa “De auxiliis”. El asunto de fondo radica en la manera de compaginar libertad humana y concurso o providencia divina. Para el no creyente el problema no existe o se ventila como lo hizo Sartre, estableciendo que el hombre no tiene otro legislador que sí mismo, por lo que la libertad humana prueba que Dios no existe o que el hombre no lo necesita. Si Dios existe, el hombre no sería libre (alternativa: o Dios o la libertad). Pero para el creyente, por muy filósofo que sea, Dios existe, conoce los actos humanos desde la eternidad y, por tanto, a ellos concurre por lo menos en su consentimiento sin que esto suponga merma en la libertad ni en la responsabilidad. Tesis que el Concilio de Trento sanciona sin vacilaciones. Problema: Dios sería corresponsable del mal. ¿Para qué creó Dios a un ser humano si conocía ya su condenación? El asunto se aborda desde dos perspectivas. Báñez y, en general, los dominicos, defienden la llamada “*praemotio phisica*”, que supone que Dios determina a la criatura racional libre para que obre libremente. Luis de Molina: defiende la acción libre y el mérito que lleva anejo. Báñez: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. La controversia llega a Roma con acusaciones mutuas de herejía. El libro de Molina es declarado heterodoxo pero Clemente VIII no sancionó el dictamen. Valga la polémica como ejemplo de la confusión estéril y perturbadora. Indebidamente se invocaba a Tomás, que siempre tuvo muy claro hasta dónde llegaba la razón y desde dónde empezaba la fe. Santo Tomás ha

sabido distinguir como complementarias las dos formas de conocimiento: racional y teológico. Las confusiones posteriores son patrimonio de la decadente escolástica renacentista.

### 3.2 Reacciones críticas al escolasticismo

#### 3.2.1 La obra crítica y creativa de Luis Vives

Vives influyó muy poco en el ambiente español de la época. Hijo de conversos perseguidos estudio y trabajó en París, Brujas, Lovaina, Londres y Oxford. En la carta dirigida a su condiscípulo Juan Fort, *In pseudo-dialecticos* de 1520, critica la vacuidad escolástica y pone en entredicho la autoridad de Aristóteles. Llama la atención sobre el método científico, que debe ser experimental. Aborda el asunto del estudio del alma en *De anima et vita* que produce impresión por sus atinadas observaciones sobre la experiencia interna: la imaginación, la memoria, la sensación, etc. Su análisis de la probabilidad y de la estructura cognitiva de la mente le hacen plenamente moderno, adelantado de Kant pero también de nuestra psicología cognitiva actual. Aboga por una generalización de la enseñanza con el objeto de hacer eficaces los conocimientos. "*Homo homini par*": puesto que todos los seres humanos tienen el mismo valor, el soberano debe estar al servicio de los demás, con el sometimiento a las leyes a favor del bien común. Ofrece principios de doctrina y de organización social que hoy no han pasado en absoluto de moda: la solución a los desequilibrios sociales en la socialización de los bienes, por ejemplo.

#### 3.2.2 El espíritu humanista de Vitoria y Las Casas

Contexto de las preocupaciones por la evangelización en los nuevos territorios americanos. Peculiaridad del Renacimiento español: el espíritu cristiano no fue óbice, sino estímulo para un genuino pensamiento renacentista en las discusiones sobre la legitimidad de la conquista, la naturaleza de los pueblos indígenas y la licitud de su vasallaje. Francisco de Vitoria: motivaciones evangelizadoras. Trae a la filosofía, a la antropología y al derecho tesis de valor racional, centradas en la defensa de la dignidad de la naturaleza humana. Trajo a primer plano las grandes tesis aristotélico-tomistas sobre la naturaleza racional y moral de la persona, sujeto individual de derechos. *Relecciones Teológicas*. A partir de tales inquietudes se promulga el que puede ser considerado como primer Código de Indias, continuador de la legislación de los Reyes Católicos, conocido como primeras *Leyes de Burgos* de 1512. Si bien a su espíritu subyace gran preocupación por el buen trato a los indios, sus preceptos no convencen a muchos. Y esto porque Las Casas considera que las leyes se asientan sobre el derecho de reparto y encomienda, para él contrarios a la ley natural y tildados de "llama mortal que mataba a los inocentísimos indios". Vitoria entra en contacto con la problemática indiana en San Gregorio de Valladolid y San Esteban de Salamanca, focos de doctrina y formación de misioneros. Es de primorosa actualidad el derecho que se reconoce a todo ser humano para radicar donde más guste, respetando las propiedades ya asignadas: "*Si algunos quisieran domiciliarse en alguna de las ciudades no parece que puedan prohibírsele, con tal de que también soporten las cargas comunes*". Vitoria es el primer gran tratadista del "derecho de gentes" que precede a las filosofías sociales ilustradas. Bartolomé de Las Casas sustenta sus convicciones en las tesis de Vitoria, solicitando una legislación más respetuosa hacia los derechos de los indios. En gran parte debida a su tenacidad es la promulgación en 1542-1543 de las *Leyes Nuevas de Indias*, aunque Las Casas no quede del todo satisfecho. 1544: consagrado obispo de Chiapas, lucha por el cumplimiento de la nueva legislación, obstaculizada por muchos. En el 47 vuelve a España y mantiene numerosas polémicas sobre los derechos de los indios. *El único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*: su tesis fundamental es que todos los seres humanos son iguales ante Dios y en su naturaleza, de tal modo que los indios están dotados de tanto o más ingenio y entendimiento que cualquier otro pueblo. Con ellos debe seguirse el método del convencimiento razonable y psicológicamente adecuado. *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*: se puede deducir una declaración de derechos humanos que reviste indudable modernidad. La libertad es declarada derecho natural, la esclavitud es invención humana puramente temporal. Principios sobre la autoridad: toda sociedad, como organismo vivo que es, exige "una fuerza ordenadora" encaminada al bien común. Puesto que la "república" confiere, por mayoría, la autoridad, queda

ésta disociada de cualquier vinculación doctrinal a otro orden. Los indios gozan del derecho de propiedad y disfrute de bienes patrimoniales, de libertad de creencias, etc. Vitoria y Las Casas representan para España un verdadero humanismo

### 3.2.3 Teología y ciencia: Melchor Cano y Domingo de Soto

Otro motivo que impulsó inquietudes teológicas fue las controversias surgidas a raíz de la situación de Europa, religiosamente fraccionada que tuvo en el Concilio de Trento su síntesis especulativa más sugerente. La teología católica de Trento, representada por los teólogos españoles, tomó la vía humanista de la defensa de la libertad del ser humano como atributo esencial de su naturaleza. Dificultades para hacer comprensible providencia y acción humana libre. Trento: Domingo de Soto y Melchor Cano, dominicos y discípulos de Vitoria, contribuyeron expresamente a tesis humanistas por la defensa de la identidad individual asociada al libre albedrío. Ambos teólogos fueron críticos severos de las banalidades en las que la filosofía del tiempo se entretenía. Cano (1509-1560): enseña en Salamanca. Elegido provincial de los dominicos y consagrado obispo de Canarias. *De locis Theologicis praelectiones*: epistemología teológica encaminada a determinar las fuentes del conocimiento que sustentan la fe. Su punto de partida no es la experiencia sino las sagradas escrituras y la autoridad de la iglesia, seguidos de la “razón natural” y la Autoridad de los Filósofos. Identifica así diez “lugares” más significativos para fundar la argumentación. Cano amplía su pensamiento hasta la reflexión moral. Domingo de Soto (1494-1560): teólogo renacentista y humanista. *De Iustitia et iure libri decem*: la autoridad no tiene origen divino inmediato sino mediante la *respublica* que la recibe directamente de Dios. Define la estructura jurídica y legal del estado en torno a tres órdenes crecientes: persona, poder político y sociedad cosmopolita. No puede obligarse a nadie a recibir la fe. Faceta científica: *Super octo libros physicorum Quaestiones*. Sus tesis sobre la caída de los graves, rectificando a Aristóteles, concluyen que el movimiento de los graves en caída libre es “uniformiter disformis” en relación con el tiempo. Tal concepción fue, para algunos autores, directamente transmitida a Galileo (William Wallace no tiene dudas de tal continuidad). Benito Arias Montano: teólogo de espíritu abierto y preocupado por la filosofía. Presente en Trento, en 1566 se le nombra Capellán real. Dirige la *Biblia Regia* o *Biblia de Amberes*, de cuyos ocho volúmenes, los tres últimos, conocidos como *Apparatus*, contenían lo que Montano creía necesario para el estudio de las Sagradas Escrituras: las gramáticas hebrea, caldea, griega y siríaca. Su técnica era la traducción literal. *Decálogo de la dignidad del hombre*: del cordobés y rector de Salamanca Fernán Pérez de Oliva: su dignidad le viene al hombre de ser criatura e imagen de Dios. La libertad es don de Dios, “haciéndonos en estado en que pudiesen escoger”. Es probable la influencia de Pico Della Mirandola. En conclusión: el pensamiento del XVI, filosófica y reflexivamente poco fecundo y nada original, alcanza connotaciones modernas y humanistas a partir del impulso de la especulación teológica y las inquietudes evangélicas.

### 3.3 Formas de espiritualidad y neoplatonismo

Los movimientos espiritualistas y místicos no son patrimonio específico de nuestra cultura. El misticismo había encontrado raíces en el pensamiento de la filosofía cristiana. Edad Media: XIII y XIV: la escolástica no aparece ya como el mejor de los valimientos para acercar al hombre a Dios, originándose el *misticismo racionalista especulativo*. El Maestro Eckhart (1260-1327) es el mayor intento de justificar intelectivamente la fe. Es continuado por Juan Tauler y Enrique Suso, de los que recibe educación Nicolás de Cusa, gran renovador del platonismo en el Renacimiento, que alcanza a Marsilio Ficino y a Pico Della Mirandola. Se generaliza un ambiente europeo propicio a manifestaciones espirituales, desde la mística hasta la magia y la astrología.

#### 3.3.1 Formas de espiritualismo místico

Sin la evocación de este ambiente europeo, figuras como Fray Luis de León, Santa Teresa o San Juan de la Cruz no serían interpretados en su debido contexto. En España, tanto la tradición espiritualista de orientación más europea como la más estrictamente autóctona, coinciden en el

propósito común de proponerse la búsqueda de claridad interior. Se explica así la multiplicidad de vías de espiritualidad y la incoherencia intelectual de la mayoría de ellas. Sintetizamos las formas iluministas neoplatónicas más significativas por sus influencias: ① **La vía del recogimiento:** *casas de retiro franciscanas. Influirá en Santa Teresa y San Juan de la Cruz. La vía debía recorrer el camino del exterior al interior en la permanente imitación de Cristo;* ② **Los alumbrados o dejados:** *recorren la vía de la unión inmediata con Dios. Consideran nociva toda la mediación para la relación con Dios: oración, ritos y ceremonias. Desprecio a la tradición y a la autoridad;* ③ **Vía del Beneficio:** *de orientación neoplatónica y franciscana. Recorre la vía del agradecimiento a Dios por sus beneficios: el sol, la luz, el agua, el viento, etc.* De la mística más ortodoxa (Santa Teresa y San Juan de la Cruz), no son pocos los que la consideran como una filosofía con repercusiones en el campo moral y práctico. Sin embargo, el místico se mueve en virtud de una experiencia interior subjetiva, no transferible ni racionalizable, solamente con validez personal. La filosofía debe recurrir a razones compartibles, sustentadas en una lógica común, sea racional o empírica.

### 3.3.2 Influencias neoplatónicas: León Hebreo, Ramón de Sabunde

La variedad de los misticismos se expresa a través de formulaciones no exentas en muchos casos de superstición pero también más próximas al platonismo y al neoplatonismo. León Hebreo: judío portugués de Lisboa. *Dialoghi d'amore:* influido por la doctrina del amor de Ficino: el amor es la fuerza por la cual la mente divina ha creado el mundo y lo ha elevado de caos a cosmos. El amor es la actividad por la cual el alma cumple su misión mediadora entre el mundo superior (Dios/Ángeles) y el inferior (cuerpo/cualidad). Influencia de Plotino: escala de seres ordenados del más al menos perfecto. Ser humano: sin él, la totalidad del mundo inferior quedaría separada de Dios. León Hebreo propone la elevación del ser humano a figura central en la totalidad de los seres. Ramón de Sabunde: papel más influyente. Teólogo, filósofo, médico y sacerdote barcelonés, el más notable lulista de la época. Recoge las grandes ideas de Lulio, aprende de las "vías tomistas" y del espiritualismo intimista anselmiano. *Liber creaturarum:* Dios otorgó al hombre dos libros: la Naturaleza y las Escrituras. El primero es natural, originario, universal, infalsificable, no susceptible de interpretaciones erróneas. El segundo es complementario, sólo al alcance de los clérigos, y puede ser mal interpretado e incluso falsificado. La Naturaleza es el camino seguro para acceder a Dios. Todos los seres están organizados en escalas, en las que el hombre ocupa la superior. En la naturaleza encontramos "razones necesarias, que las propias escrituras corrobora. Contemplando la naturaleza no será difícil pasar de ella a la razón. En Dios se funda el amor y la fraternidad entre los seres humanos así como la alianza del hombre con los demás seres. Su influencia fue inmensa: la amplísima difusión de sus ideas llega a los seguidores de Nicolás de Cusa.

### 3.4 Espiritualidad y crítica erasmista

Estimulada más por motivos morales que intelectuales, la obra de Desiderio Erasmo de Rotterdam afecta a la cultura general de la época, asociando intimidad espiritual y espíritu crítico. Su influjo en la teología decae hacia fines de la década de los sesenta. La gran filosofía de fines del XVI y comienzos del XVII, como la de Suárez, no tiene nada que ver con el erasmismo. Sus ecos subyacen a Cervantes y Fray Luis de León. Fue tal la repercusión del erasmismo que el Inquisidor general Alonso Manrique, hijo de Jorge Manrique, convoca el 1527 las juntas de Valladolid, sin que en ellas se establezca nada más que sospechas sobre errores erasmistas, pero sin llegar a desaprobarlos. Cisneros invita por dos veces a Erasmo para trabajar en la Complutense, una universidad con aires de modernidad humanista. Las razones de Erasmo para no querer venir a España no radican en las dificultades para la libertad de expresión o pensamiento. La razón pudiera estar en su idea de una península ibérica semitizada, casi sin cristianos. El erasmismo fue una corriente de pensamiento que vino a divulgar lo que muchos sentían o quisieran decir pero no era fácil ni útil hacerlo. Erasmo empieza a ser conocido indirectamente y por manuscritos que circulaban de modo privado. Su obra doctrinal más notable (1503) es el *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. ¿Qué nos transmite de fundamental el erasmismo del *Enquiridion*?

Punto de vista filosófico: ligeras alusiones a problemas especulativos. Capítulo IV: reflexiones sobre la relación alma/cuerpo. El ser humano es un complejo de interioridad y exterioridad, heterogéneo, como una ciudad en la que hay gentes de diversa condición. Recurso al platonismo: en esa tradición se distinguen en el hombre “dos maneras de ánima”, una mortal y otra inmortal. Interpreta que los hijos de Dios fueron creados en analogía con Platón, con “dos tipos de alma”, si bien Platón distingue tres funciones del alma: inteligible, sensible y concupiscible. Recuerda también a Orígenes porque divide al hombre en espíritu (=imagen de Dios), ánima (=sentidos) y cuerpo (=carne). En virtud de esta triple naturaleza, el hombre participa de lo visible por el cuerpo y de lo invisible por su alma. En analogía con el libro VI de la *República* afirma que así como el sol ilumina el mundo de las cosas visibles, del mismo modo el Espíritu de Dios ilumina a la inteligencia y al alma. Sus alusiones filosóficas no van más allá de generalidades de este tipo. La verdadera importancia del *Enquiridion* radica en su condición de manual de vida cristiana. Propone buscar la salud del alma por dos medios: la oración y la palabra de Dios, pero armados con la justicia y con las demás virtudes evangélicas, cuyo modelo es Cristo justificado. A tal fin desarrolla lo que llama “reglas”. Algunas ideas se reiteran, de modo particular las siguientes: ① *Cristo es la cabeza de la que pende el cuerpo de los cristianos, de tal modo que “el bien que se hace a un miembro redunde y se comunica a todo el cuerpo”*. Da sentido histórico y humanístico a la filiación universal de los seres humanos; ② *las Sagradas Escrituras tienen un sentido literal, que es su exterior, pero debe buscarse el sentido interior. En ellas están las cosas de Dios pero dichas alegóricamente*; ③ *las devociones, ritos, ceremonias y actos de culto no son malos, pero todo lo exterior no es signo de santidad, que debe ser buscada por la práctica de “la buena vida y santas costumbres”: caridad, templanza, castidad, etc.* Conclusión: recomendación de que el “hábito no hace al monje”, con un dardo nada inocente lanzado hacia la vida monástica, denunciando la falta de autenticidad espiritual del monacato. Sin embargo, debe reconocerse a Erasmo su cautela y prudencia (“a veces”, “pueda suceder”, etc.). En cuanto a la censura, La Sorbona, la Universidad de Milán y el Índice romano de Paulo VI fueron mucho más “erasmóforos” que el Índice español de Fernando Valdés de 1559. En los años 60 se inician las prohibiciones sin ser explícitamente condenado en su totalidad. En el primer índice del Inquisidor General Quiroga, en 1583-1584, el *Enquiridion* y otras obras de Erasmo aparecen “terminantemente prohibidas”. En parte por las prohibiciones se va apagando su presencia. Pero nadie fue indiferente a él, pues contribuyó a un clima espiritual del que, a su vez, recibió influencias. Es muy a tener en cuenta su contribución a la reivindicación de la subjetividad, porque aquí aparece como aspiración deseable en forma de libertad de pensamiento. Dada la naturaleza más ascética que reflexiva del erasmismo, es comprensible la disparidad de opiniones sobre su significación en la historia del pensamiento español.

#### 4. Novedad e innovación en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XVI

El clima restrictivo de Felipe II en el ambiente intelectual no impidió que en su época vean la luz obras significativas del pensamiento. Notas comunes: ① *la afirmación del ser humano como sujeto individual con valor e identidad propios, si bien revalidadas por la vinculación a la fe* (Francisco Sánchez, Fray Luis de León). Confiriéndole densidad ontológica, el individuo singular, interpretando acertadamente a Aristóteles, es para Suárez la clave de una metafísica con consecuencias de notable modernidad. Cervantes: vindicación más bella de la individualidad; ② *valoración de la condición mundana o natural del hombre como ser en la naturaleza*; ③ *comprensión de la sociabilidad más como ejercicio que como atributo natural del ser humano. La sociabilidad no es un hecho, sino una tarea.*

##### 4.1 Lenguaje y moralidad en Francisco Sánchez de las Brozas

El Brocense nace en Cáceres (1523) y es amigo de Fray Luis de León. Sufrirá dos procesos inquisitoriales. El primero en 1588 a raíz de que se jacta de no haber creído nunca las enseñanzas escolásticas que le habían querido inculcar en la facultad de artes de Salamanca. Antiescolasticismo: dos son las causas del retraso de las ciencias: aprender sin espíritu crítico y fobia a las novedades. *Minerva*: nada hay máspreciado que la verdad, que no es patrimonio de ninguna

filosofía. En la misma línea crítica censura a la imaginería religiosa y al ritualismo clerical. Desde 1593 debe soportar un segundo proceso que acabará el mismo año de su muerte (1600). Nos lega una filosofía fundamental del lenguaje, al recurrir a la “natura” y a la “ratio” como fundamentos de la dialéctica, siguiendo la inspiración de Petrus Ramus. Ramus, en las *Dialecticae institutiones*, es uno de los más destacados humanistas antiaristotélicos. Publica las *Aristotelicae animadversiones*, panfleto incendiario contra Aristóteles que le valdrá la prohibición real de enseñar filosofía. Critica la lógica, la ética y la metafísica de Aristóteles, de donde Dios aparece incompatible con el evangelio. El dios aristotélico del libro XII de la *Metafísica* no ama al mundo. Brocense: establece una secuencia que vertebra toda su lingüística: la razón funda la gramática, ésta a la dialéctica que dispone racionalmente las palabras, y la retórica aporta el colofón intercambiando y adornando con figuras las palabras. Propósito: establecer una justificación natural del lenguaje, a quien se aproxima Chomsky en el empeño de fundar la *gramática universal* en las estructuras de la razón. Ideas morales: propensión a un estoicismo teñido de escepticismo. Tiende a una moral no basada en las Escrituras sino asentada en la razón natural. Se opone al “término medio”. Lógica y moralidad se coimplican. Las ideas del Brocense, aunque profesó su sometimiento a los dogmas en asuntos de la fe, adelantan la modernidad de buscar una moralidad fundada en la razón subjetiva.

#### 4.2 Las cautelas metódicas de Francisco Sánchez, llamado “El Escéptico”

El segundo Francisco Sánchez guarda con el anterior ciertas analogías en virtud de la actitud crítica frente al pensamiento de su época. Tuy (1550). Ascendencia judía. Se traslada a Burdeos y estudiará en Guyenne. Pasará luego a la Universidad de la Sapienza de Roma. Estudia artes y Medicina. Su obra más conocida, *Quod nihil scitur* o *Nada se sabe*, es un libro mal ordenado, reiterativo y falto de estructura. Es posible que haya querido demostrar que no sabemos nada precisamente a través de esta construcción tan falta de consistencia. Propósito de la obra: reacción contra el escolasticismo aristotélico del momento. ¿Qué había hecho Aristóteles para que Vives, Ramus, el Brocense, Sánchez y Galileo, entre otros muchos, lo hagan blanco de sus críticas? En primer lugar, Aristóteles era repetido acríticamente como autoridad, lo que chocaba con el espíritu más exigente de la época. Las censuras van más dirigidas a los aristotélicos que a Aristóteles. En segundo lugar, el pensamiento aristotélico original era mal conocido. Se le consideraba maestro de la silogística y de las definiciones conceptuales, pasando por alto su método observador y realista, en el que experiencia y razón caminan siempre juntas. Se le interpretaba como maestro de la deducción puramente conceptual a partir de principios intuitivos, lo que supone negar la esencia misma del aristotelismo. Los críticos atienden al Aristóteles que se enseñaba, sin empeñarse en renovar el estudio directo de sus textos. Francisco Sánchez, en primer lugar, en una anticipación a Descartes, se vuelve hacia un método más seguro: “*retorné a mí mismo, y poniendo en duda como si nadie hubiera dicho nada jamás, comencé a examinar las cosas mismas*”. “*Cuanto más pienso, más dudo*”. En segundo lugar, deberá construirse el verdadero saber a partir de sí mismo. La ciencia debe fundarse en el propio investigador. Su actitud intelectual es recibida como anticipación del método cartesiano. Descartes buscará en sí mismo el fundamento indudable de la ciencia. Pero la voluntad de elaborar el saber a partir de sí mismo es sólo una proclama voluntarista si no se desarrolla un método coherente con la afirmación inicial de duda. Nuestro autor mantiene una actitud crítica, pero no exenta de ambigüedad, respecto a Aristóteles. Sánchez interpreta la metodología aristotélica como si sus definiciones no fuesen consecuencia de la observación. Para él la ciencia debe proceder a partir de la atención a las cosas, a la naturaleza, abandonando la dialéctica. Adelanta la convicción de la fenomenología de Husserl de dirigirnos “a las cosas mismas”. No se justifica tanto la convicción de que “nada sabemos”, expresión que el libro reitera hasta la saciedad, cuanto lo limitados que son nuestros conocimientos. Es más la contingencia que la imposibilidad del conocimiento lo que Sánchez quiere poner de manifiesto. Contingencias que tienen un doble motivo: algunas se derivan de *las cosas mismas* y otras de *las limitaciones humanas*. Entre las primeras: dificultad de acceder a lo oculto o esencial, imposibilidad de conocer el pasado, etc. Entre las segundas: sólo tenemos certeza del conocimiento que procede de los sentidos. Su propósito, a partir de la

invitación al realismo, se dirige más a señalar las limitaciones que la imposibilidad del conocimiento. Dedicar las últimas páginas de la obra a señalar la necesidad del aprendizaje. Queda de él este espíritu crítico ante el dogmatismo de su tiempo y una indudable solicitud de tiempos nuevos y exigencia de métodos realistas para el progreso de las ciencias.

#### 4.3 El “espiritualismo materialista” de Gómez Pereira

Gómez Pereira: figura análoga a la de Ockham en el siglo XIV por el método y el cambio de mentalidad que lleva implícitos. Obra principal: *Antoniana Margarita*. Primeros años del siglo: se conoce en Salamanca la lógica nominalista que enseñan Juan de Oria, Martín Alfonso de Córdoba y Juan Martín Guijarro. Fama de buen médico. Escribió sobre asuntos de salud. En 1558 murió o se retiró de la vida pública debido, quizás, a sospechas de heterodoxia. Desde sus primeras páginas, *Antoniana Margarita* fija su propósito de fondo: diferenciar animales y seres humanos estableciendo con claridad la diversidad de funcionamiento de ambos. Como primer principio cautelar parece tener clara la distinción entre el campo de la fe y el de la ciencia. Actitud claramente crítica, propia del primer nominalismo, que no quiere comprometer a Dios en los asuntos de los hombres. Gómez Pereira se remite a Ockham. Sin poner en duda las verdades de la fe y sometiendo sus doctrinas a la autoridad de la Iglesia, para él es claro que el campo propio de la ciencia debe ser conocido a través de la experiencia y de la observación directa. Atención a las cosas en su singularidad e individualidad, tomando distancias respecto a lo universal y abstracto. Le impulsó el deseo de buscar la verdad. Verdad que exige no sólo liberarse de las doctrinas sino desatender las palabras, para dirigirse a las cosas mismas, volcando la reflexión sobre las realidades y no sobre los conceptos. Empieza por mostrar la falta de sensación en los animales. Se esforzará en demostrar que los animales no pueden tener sensibilidad, en contra de la concesión aristotélica que les otorgaba un alma vegetativa y otra sensitiva, privándolos de la racional. Argumenta Pereira que de tener sensaciones, los animales, en analogía con el hombre, estarían también dotados de razón, de capacidad de formar conceptos universales y de conciencia. Analogía poco argumentada y muy ilustrada con ejemplos, en muchos casos puras ocurrencias. Sin embargo, los animales están dotados de imaginación. De la falta de sensibilidad se sigue su automatismo. Esquema conductista estímulo-respuesta. Alma animal: especie de centro nervioso que reacciona ante la imagen recibida de las cosas. Sus argumentos se orientan a invalidar la teoría hilemórfica. La escasa claridad de su exposición no contribuye a dejar muy explícitas sus ideas sobre la naturaleza del racional. Relación alma/cuerpo: son esencialmente diferentes, en el empeño de evitar el concepto aristotélico de la unión sustancia. El alma recibe del cuerpo exclusivamente impedimentos en su dimensión psicológica. Para conocer el alma, solicita la necesidad de recurrir a los actos de nuestra propia conciencia. No conocemos el alma directamente, sino reflexionando sobre sus actos. No hay, pues, intuición directa de sí por sí mismo, sino percepción indirecta que requiere el paso por lo conocido para identificar el acto de conocer. Pero, al tiempo que conozco algo, me percato de que el que conoce existe, luego yo existo. Cercano al husserliano paso por el “pensar algo” para afirmar el “yo soy”. Empeño crítico respecto al realismo aristotélico tomista, oponiéndose a su proceso abstractivo para la formación de conceptos. Es la actividad del alma la que recibe directamente las sensaciones que transforma en ideas y contenidos mentales. El conocimiento intelectual se fragua por las facultades internas, para él sólo la imaginación y la memoria, de modo inmediato a través de la intuición sensible del objeto exterior. Se elimina la distinción entre conocimiento sensible e inteligible y se prescinde de toda intuición intelectual. Conceptos universales: modificaciones que el alma introduce en la sensación. Conclusión: lo que conocemos no son las cosas u objetos sino las extremidades del sistema nervioso. El alma parece que ejerce su actividad como una especie de centro activo que va actuando según las conexiones corporales directas con los objetos. Se prescinde de todo el circuito intelectual-psíquico-corporal que caracteriza la teoría aristotélico-tomista del conocimiento. Pero también se compromete la naturaleza espiritual del alma, por él obsesivamente diferenciada del cuerpo. La obra de Gómez Pereira respira un ambiente nuevo y una aproximación a métodos analíticos de corte indudablemente moderno. Descartes llevará el

automatismo mecanicista hasta mucho más allá, porque lo hace extensivo a la totalidad del cuerpo humano.

#### 4.4 El "genialismo" biólogo de Juan Huarte de San Juan

Juan Huarte de San Juan quiere ser fiel a Aristóteles, pero manteniendo libertad crítica frente a sus opiniones. Estudia medicina en Alcalá. *Examen de ingenios para las ciencias*: aparece con dedicatoria a Felipe II, y a pesar de eso, en 1581 se encuentra ya entre los libros prohibidos. Influye en Cervantes. Comenta de Aristóteles las opiniones sobre la generación y la corrupción pero prácticamente no atiende a las funciones intelectivas del alma y prescinde de otras filosofías, como la tomista. Construye una teoría natural-biológica del ingenio, no menos gratuita y teórica que las disquisiciones escolásticas. Propósito general: establecer una relación entre las condiciones naturales, hoy diríamos psicobiológicos, y la capacidad para las ciencias y las profesiones. La mentalidad del siglo XVI, en materia biológica y fisiológica, era sumamente elemental. Galeno era todavía autoridad indiscutible. Se añade a ello el polvillo mecanicista. De ahí el radical dualismo alma/cuerpo y la separación de lo corporal y lo anímico. Serán necesarios sucesivos e importantes avances posteriores para introducir un cambio de mentalidad. A ello van a contribuir Vesalio y Miguel Servet con su descripción de la circulación de la sangre. Huarte: marca su concepto de ingenio: la constitución organiza y psíquica específica de cada ser humano, responsable de sus aptitudes y capacidades intelectuales y prácticas. Algo así como la predisposición genética. Establecida la hipótesis, el autor dedica todo su libro a revalidarla, manejando la teoría griega arcaica de los cuatro elementos. Los cuatro elementos son el sustrato sobre el que se configuran las cualidades fundamentales, a partir de las cuales se originan los cuatro humores: sangre, cólera, melancolía y flema. Los seres humanos conservan y acrecientan la reserva de dichos elementos a través de los alimentos que ingieren. Los elementos se transmiten en la generación porque han entrado en el útero de la mujer. La multiplicidad de combinaciones hacen posible tres ingenios o facultades básicas del alma: entendimiento, memoria y capacidad imaginativa. Que predomine uno u otro tendrá como consecuencia la aptitud o ingenio para esta o aquella ciencia. Para Huarte, en contra de cierta doctrina genética, la semilla materna no es sólo materia pasiva para la generación, sino que interviene en ella en la misma proporción que la del padre. La predisposición genética puede ser fomentada y favorecida, en primer lugar, por factores etológicos, y en segundo lugar, por factores de eugenesia. El hombre y la mujer están dotados de los mismos órganos sexuales, sólo que en uno son exteriores y en la otra, interiores, su inteligencia sin embargo es desigual. Da también razones que explican por qué en los hombres en los que predomina el calor y la sequedad salen de mala figura, soberbios, desvergonzados. Realiza una carta gastronómica en la que recomienda capones, ternera, carne castrado, leche de cabra con miel; y desaconseja la vaca, el macho, tocino, migas, pan Trujillo, queso, aceitunas, vino tinto y agua salobre. Huarte atiende también a la constitución del cerebro. Distingue tres partes o funciones del alma: vegetativa, sensitiva y racional. Desplegarán sus funciones a través de los tres ingenios fundamentales: entendimiento, memoria e imaginación. Teniendo en cuenta la determinante interrelación entre lo biológico y lo racional, parecen normales en la época los reparos y sospechas sobre si tan estrecha asociación no ponía en entredicho la inmortalidad del alma racional. Se muestra en contra de la concepción perecedera del alma defendida con Galeno, al que dirige el siguiente y póstumo argumento "ad hominem": en el infierno, a donde, sin duda, ha ido a parar, se habrá enterado de que el alma es inmortal. Que sus tesis no hayan podido ir más allá de la ciencia de su tiempo en nada invalida su inventiva para traer a la luz problemas reales.

#### 4.5 Espíritu y lenguaje en Fray Luis de León

Belmonte, Cuenca (1527-1591). Su obra va asociada a formas de expresión que sustentan en razones y motivos de orden natural, lingüístico y racional que justifican, además de su valoración religiosa, alto aprecio reflexivo. De 1572 a 1576 permanece encarcelado por cuestiones de interpretación de los textos sagrados. El hilo conductor de su obra son dos asuntos: el de espíritu y el de lenguaje.

#### 4.5.1 *El espíritu como superación*

El pensamiento de Fray Luis se vertebra en torno al realismo espiritual. Se moviliza por estímulos esencialmente religiosos, pero el espíritu tiene en el fraile agustino virtualidades y potencias inscritas en la propia naturaleza –humana y no humana– que la animan y la vivifican. Espíritu: impulsión interior que motiva esencialmente a cada ser para luchar contra el anquilosamiento y la muerte. Realismo espiritual: adquiere plena vigencia reflexiva a partir de algunas ideas de Hegel, para quien cada uno de los seres reales no es sino la determinación limitada, finita, natural y, por tanto, no verdadera de la infinitud ideal de la idea que aparece como “un más allá que se busca y como un fin que no se logra”. Cada uno de los seres tiende a realizar en sí mismo esa perfección de la que sólo es concreción imperfecta, a través de un movimiento o tensión interior que Hegel llama “espíritu”. El espíritu es movimiento para superarse a sí mismo en pos de la idea. Sin duda, la idea de Hegel no coincide con el Absoluto de Fray Luis, que es el Dios bíblico. En él, los seres naturales, el universo en su totalidad está animado por una vida interior análoga. Un “animus íntimo impulsa a todos y a cada uno de los seres hacia lo alto. Tal espiritualismo realista se refuerza con el recurso al uso figurado de los verbos introduciendo animación en los seres inanimados. El sentido de la Introducción a *Los nombres de Cristo* marca un hito del humanismo renacentista, puesto que hace pasar por la variedad y heterogeneidad de los seres naturales la aproximación a Dios. Si todos los seres por el espíritu tienden hacia Dios, el ser humano está dotado de la palabra ligada al entendimiento, por lo que el espíritu alcanza sus más altas posibilidades.

#### 4.5.2 *Valor de los textos y significado de la palabra*

Visión de las funciones atribuibles a textos y palabras. A los problemas del lenguaje se aproxima por inquietud en divulgar las Sagradas Escrituras, motivado por las exigencias teológicas de encontrar el lenguaje más adecuado para hablar de Cristo. El ambiente en el que los problemas de la traducción traen a primer plano las preocupaciones específicas por el lenguaje es en el que entra de lleno Fray Luis. *Urgencia y conveniencia de las traducciones*: las tesis de Fray Luis sobre la traducción y el uso de los textos de la Biblia son claras: las Escrituras las inspiró Dios para socorro y remedio de todos, sin restricción alguna, por eso deben ser puestas a disposición de la totalidad de los seres humanos. Para alcanzar ese fin, los mensajes divinos fueron escritos “con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quien las dio primero”. Tan beneficioso don fue quitado al vulgo de las manos por la condición triste de nuestros siglos y la ignorancia de aquellos a quienes incumbe el saber y el declarar estos libros; y la soberbia por parte de los mismos. Éstos no son otros sino los que gobiernan la Iglesia y los que con presunción ostentan el título de maestros. Contribuir a rectificar tan lamentable situación es el motivo más decisivo para escribir *Los nombres de Cristo*. *El significado de la palabra*: esboza ideas sobre la naturaleza del lenguaje que están exentas de valor conceptual: tesis de fondo: la diversidad y multiplicidad de las cosas adquieren unidad y coherencia cuanto el entendimiento entra en acción. Unidad y coherencia que se imponen a la experiencia por mediación de la palabra. Con la unificación se produce la transformación espiritual de las cosas. Pensar y hablar suponen un ejercicio de claridad y la tarea de llevar el mundo a cuevas sin que su materialidad nos oprima, haciendo posible que las cosas se trasladen y permanezcan más allá de su presencia física. Las palabras son primero conceptos en el entendimiento y se truecan en signos visibles que sustituyen a las cosas, pero con notable diferencia entre concepto y palabra. Concepto: signo natural de la cosa. Palabra: signo artificial o “por arte” del concepto. No está garantizada la identidad entre entendimiento y lenguaje. Cada nombre debe sustituir a la cosa y eso sólo sucede correctamente cuando la palabra remite a un concepto o signo intelectual que represente una realidad concreta y no un concepto bajo el que, en forma universal, se cobijen muchos objetos. Lenguaje: complejo de signos, artificiales en cuanto significantes, pero con significado ligado o vinculado a la naturaleza de la cosa. Se aproxima a la “suppositio”. En *Los nombres de Cristo* Fray Luis es consciente de que la realidad de Cristo no puede ser adecuadamente dicha o descrita por el lenguaje usual sin traicionar su naturaleza divina. Su recurso al lenguaje simbólico obedece a esta conciencia de la insuficiencia del lenguaje y de la lógica comunes. Los nom-

bres son usados como estructuras de doble sentido, esto es, como símbolos a través de cuyo primer significado (pastor, camino, etc.) se esboza o abre un segundo significado sólo alcanzable a través del primero. De este modo, la significación simbólica requiere superar la función realista al introducir nuevos valores y realidades en el proceso significativo. Como ya señalaba Aristóteles, el simbolismo metafórico genera una transgresión categorial al pasar de un orden de realidad -pastor, padre, oriente- a otro de naturaleza diferente -los atributos divinos. Tal confianza en el uso simbólico del lenguaje aproxima Fray Luis a nuestras actuales preocupaciones en torno a la naturaleza y significado del lenguaje poético, al que las filosofías contemporáneas, de las hermenéuticas a la gramatología confieren capacidad de exploración de nuevos sentidos.

## Tema 4

*Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica "De auxiliis"**1. Introducción*

Este capítulo abordará el estudio de la Metafísica de Suárez desde la perspectiva de las relaciones entre Ser y Libertad tanto en el sistema suareciano como en la polémica "De auxiliis".

*2. Coordenadas histórico-temáticas de la filosofía de Francisco Suárez*

En principio se nos presenta como un filósofo escolástico. En el pensamiento de Suárez se establece claramente el tránsito de la filosofía medieval a la filosofía moderna, y para entender este tránsito es preciso tener en cuenta cuatro factores fundamentales.

*2.1 El ambiente filosófico-cultural europeo en la segunda mitad del XVI y primera del XVI*

Permanecen las orientaciones y temas sacados a la luz por el humanismo renacentista. Filosofía y teología están sometidas a múltiples tensiones y polémicas, sobre todo en el campo de la reforma luterana y de la Contrarreforma. Temas importantes: debate en torno al tema de la libertad y debates dialécticos de la Escolástica del siglo XV, empeñados en sutilezas lógicas. El Humanismo renacentista no llegó a crear un impulso auténticamente renovador del pensar filosófico.

*2.2 El ambiente español en el momento histórico de Suárez*

Siglo de Oro: expresado en la literatura, el arte y el pensamiento filosófico. Hegemonía de poder español en el mundo, con su correspondiente difusión cultural de las obras españolas. Renovación filosófica: comienza a comienzos del XVI con Luis Vives y Francisco de Vitoria en tres universidades: Salamanca, Alcalá y Coímbra. Renovación del pensamiento escolástico: Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. 1561: llega Suárez a la Universidad de Salamanca, donde recibirá la impronta de Santo Tomás y las enseñanzas de "nominales" de Fray Luis de León. Debe sumarse la patrística y el pensamiento renacentista.

*2.3 La actividad intelectual de la Compañía de Jesús*

Compañía de Jesús: nace en 1534 con una clara vocación intelectual. Fundó universidades y una red de colegios para la enseñanza de la filosofía y la teología. Si bien Suárez es la cumbre del pensamiento jesuítico, no se debe olvidar que en filosofía le preparan el camino Gabriel Vázquez, Juan de Mariana, Francisco de Toledo, Pedro Fonseca y Luis de Molina. Claro intelectualismo de fuerte inspiración aristotélica con respeto a Santo Tomás, voluntarismo de herencias estoicas con el humanismo de la libertad en el renacimiento, y cierto pragmatismo de aplicación en la moral.

*2.4 Motivaciones personales del pensar de Suárez*

Suárez: teólogo que necesita de una fundamentación metafísica para sus reflexiones teológicas. Metafísica: necesaria en cuanto que presta sus servicios a la Teología. Disputaciones Metafísicas. Obra reactiva, en la que Suárez reacciona contra el ambiente cultural de su época, desde tres perspectivas: reacción contra el dialecticismo vacío, contra el preciosismo retórico del Humanismo y contra el modo de elaborar y escribir metafísica de la Escolástica. Se aparta de la metafísica aristotélico-escolástica y se dirige a la solución de problemas reales, al examen de las cosas mismas. Se trata de una metafísica que asume el valor de la experiencia y cuyo método de exposición es el siguiente: ① *análisis conceptual y riguroso del problema en cuestión*; ② *discusión razonada de las cuestiones principales sobre cada aspecto importante del problema*; ③

propuesta de la opinión de Suárez debidamente argumentada. Como metafísico hay que considerarlo un innovador, especialmente en los métodos de enseñanza. Su nuevo método consiste en pensar los problemas, plantearlos y resolverlos desde una propia elaboración racional. Otro cambio consiste en pasar de explicar los problemas en forma de *quaestio* a exponerlos en forma de *disputatio*. Fueron los problemas teológicos los que impulsaron a nuestro autor a construir su monumental sistema filosófico. *Disputación primera*: toma como objeto la naturaleza y los caracteres del saber metafísico. Define a la Metafísica como ciencia especulativa, que tiene como privilegio el ser la ciencia principal y el fundamento de las demás. Ciencia perfecta y a priori. Así, el objeto adecuado a la Metafísica es “el ente, en cuanto ente real”. Total de 54 *Disputaciones*. Podríamos dividirla en los siguientes apartados: ① *disputación primera: determinación de la Metafísica como forma perfecta de saber*; ② *el ser o ente (Disp. II), sus propiedades (Disp. III-XI) y las causas (Disp. XII-XXVII)*; ③ *división fundamental del ente en infinito y finito (Disp. XXVIII). Estudio del ente infinito, Dios (Disp. XXIX-XXX). Disp. XXXI: sobre la relación entre la esencia y la existencia, que sirve para aclarar la diferencia entre el ente infinito (Dios) y las criaturas*; ④ *división del ente finito (Disp. XXXII). Estudio de la sustancia (Disp. XXXIII-XXXVI) y de los diversos accidentes (Disp. XXXVII-LIII)*; ⑤ *Disp. LIV: estudio del ente de razón en comparación con el ente real*. Metafísica creacionista. El problema fundamental es el ente o ser y los diversos tipos o clases de ser, así como las diversas formas de producción de los entes.

ENTE REAL OBJETO DE LA METAFÍSICA		Diputación			
INTRODUCCION		1			
CONCEPTO DE ENTE		2			
DEL ENTE TRASCENDENTAL	ATRIBUTOS DEL ENTE	En general: atributos y primeros principios	3		
		Unidad	Sus clases	4	
			Su negación (o distinción)	Trascendental	5
				Individual (principio de individualización)	6
		Formal y universal	7		
		Verdad	Lógica y ontológica	8	
			Su negación o falsedad	9	
	Bondad	Trascendental	10		
	Su negación y opuesto (la maldad)	11			
	CAUSAS DEL ENTE	En general		12	
				13	
En particular		Causas intrínsecas	Material	14	
			Formal	15	
		Eficiente	En general	16	
			En particular	17	
		Causas extrínsecas	Causas segundas o creadas	18	
			Causa primera o increada	19	
Final		En general	20		
		En particular: última o fin último	21		
Ejemplar			22		
		23			
Comparación	De las causas con los efectos	24			
	De las causas entre si	25			
		26			
		27			

DIVISIONES DEL ENTE Y SUS CLASES	DIVISION DEL SER EN FINITO E INFINITO		Disputación	
	SER INFINITO	Su existencia	28	
		Su esencia	29	
	SER FINITO	Su esencia	31	
		Su división en sustancia y accidente	32	
		Sustancia	En general	33
			Hipostática	34
			Espiritual	35
		Material	36	
		Accidente	En general	37
			Comparado con la sustancia	38
			Su división en nueve géneros	39
			Cantidad	Continua
	Discreta			41
	Cualidad		En general	42
Especies			Potencia y acto	43
		Hábito	44	
Propiedades	Oposición cualitativa	45		
	Intensidad cualitativa	46		
Géneros de accidentes	Relación	47		
	Acción	48		
	Pasión	49		
	Tiempo y duración	50		
	Lugar y localización	51		
	Colocación	52		
	Veste u ornato	53		
	ENTE DE RAZON o apéndice de la metafísica		54	

### 3. Teoría del ente o del ser en general

*Disputación segunda:* doble dimensión de su concepto formal y de su concepto objetivo. Concepto formal de ser: acto psicológico mediante el que el ser humano capta el ente común. Concepto formal de ente: acto psicognoseológico con el que la mente se representa un objeto o cosa mediante un término formal e intrínseco a ella. Concepto objetivo de ente: la cosa o razón que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal. La diferencia entre el concepto formal y el objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo. Por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento. Concepto objetivo de ente: lo representado en el concepto formal. Mientras que el concepto formal es siempre algo verdadero y objetivo, pues es una cualidad inherente a la mente, el concepto objetivo no es siempre una cosa positiva ya que podemos concebir las privaciones, que son entes de razón que no existen más que en el entendimiento. Dado que además el concepto formal es siempre singular e individual, también el concepto objetivo debe ser uno. Es el concepto objetivo de ente lo que verdaderamente interesa a Suárez, pues es el objeto de la metafísica. La consideración del concepto formal se orienta específicamente a sostener la unidad del concepto objetivo, dada la intrínseca relación entre uno y otro. Si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno.

#### 3.1 El concepto objetivo de ente

El concepto objetivo de ente, lo representado en el concepto formal, expresa la esencia real de ese ente común. Término *ente*: como *nombre* significa la esencia de la cosa que tienen o puede tener ser, como *participio* significa el acto de ser como ejercicio o existente en acto. El ente como participio da al ente real una significación más contraída: “*significa el ser mismo real, el que*

*tiene esencia real con existencia actual*". El ente como participio no es un predicado esencia, excepto en el caso de Dios. Ente como participio es lo mismo que existente en acto, significa el ente real de modo más contrario: se predica esencialmente de Dios, pero no de las criaturas. *Ens ut nomen* significa la esencia que tiene o puede tener el ser, esto es, el ser en cuanto potencia o aptitud. Significa la esencia y la existencia en potencia. Para Suárez hay primacía del ente como nombre, ya que "no sólo se atribuye a las cosas existentes". Es preciso desterrar de la noción de ente como nombre la significación de la existencia o entidad actual. Ahora bien, ello no significa que el ente como nombre sea lo mismo que el ente en potencia. Ha aparecido en la descripción del ente como nombre la noción de esencia real, que constituye una de las claves fundamentales del sistema suareciano. El ente como nombre expresa la esencia real: tal afirmación significa la prioridad metafísica de la significación nominal de ente en el sistema, ya que éste se articula en torno a la noción de esencia real.

### 3.2 La noción de esencia real

Esencia real: lo significado por el *ens ut nomen*. La esencia real consiste en ser "verdadera y apta para existir realmente". El concepto de aptitud se diferencia del concepto de "potencia". La esencia real debe considerarse como algo neutro, indiferente al ser actual. Lo propio y esencial de todo ente, aunque no exista, es tener esencia real. La esencia real es así anterior a toda ordenación al ser; ésta, si se da, es posterior y no supone en la esencia una diferencia digna de notar, ya que una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir, que antes no tenía. El contenido propio de la esencia es la aptitud. El ente como nombre aparece como una noción más amplia que el "ente en potencia", que conlleva la negación o privación, y que "el ente como participio", que sólo menciona la determinación positiva del ente en acto.

### 3.3 El ente como nombre es la "ratio comunissima entis"

Suárez se pregunta si esta doble significación del ente (como nombre y como participio) es equívoca o análoga. Responde Suárez que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente que divida a una razón o concepto común, sino que significa el concepto de ente más o menos preciso. No obstante, es posible hipostasiar una razón común de ente, esto es, un concepto común al ente como participio y al ente como nombre. Tal sería la acepción nominal de ente y esto de acuerdo con las siguientes razones: ① *porque existe una significación prevalente que con el paso del tiempo se ha desviado del ente como participio al ente como nombre. La mayor amplitud del ente como nombre hace de ésta la ratio comunissima entis. Esta realidad del ente le viene de la esencia real, consistente en en la aptitud para existir, y no de la existencia. El término real se desliga así de la existencia, sin que esto signifique negarla expresamente, más bien prescinde de ella;* ② *estamos ante una potenciación de la posibilidad en la línea que van a seguir Leibniz y Kant. Pero que sólo merece el calificativo de "esencia real" por su inevitable referencia a la existencia. No es posible concebir una esencia que no pueda existir;* ③ *¿cómo ese concepto comunísimo de ente se aplica a los diversos entes particulares? Este proceso de contracción o predicación se explica afirmando que se lleva a cabo por una mayor expresión de lo que está contenido de modo preciso o incluso confuso en el concepto objetivo de ente. No se añade nada porque no hay nada fuera del concepto objetivo de ente, sino que se explicita expresivamente lo implícito;* ④ *esa predicación se aplica a los inferiores analógicamente. Defiende una analogía de atribución intrínseca cuyo fundamento está en la esencial relación que la criatura guarda con Dios.*

### 3.4 Teoría de las distinciones

Suárez introduce tres tipos de distinciones: real, de razón y modal. *Distinción real*: aquella que se establece entre cosa y cosa. Dentro de la real se puede diferenciar entre distinción real positiva y negativa. *Distinciones de razón*: producto de la razón, ya sea con fundamento en la realidad (*distinción de razón razonada*), ya sea con fundamento en la pura elaboración de la razón

(*distinción de razón racionante*). En cuanto a la *distinción modal*, se trata también de una distinción real, pero no puede ser una distinción real estricta entre cosa y cosa o entre elementos separables, ya que los modos no son separables de la cosa a la que modifican. *Disputación XXXI*: distinción entre esencia y existencia. Dos tesis fundamentales: ① *la radical negación de la distinción entre esencia y existencia, ya sea en Dios ya sea en las criaturas*; ② *el distinto modo de entender esa distinción real en Dios y en los seres creados*. En las criaturas se da una distinción de razón razonada entre esencia y existencia. La distinción de esencia y existencia en Dios es de razón racionante, ya que la existencia de Dios, absolutamente necesaria en contraste con la existencia contingente de la criatura, no ofrece a nuestra razón fundamento alguno para la distinción sino que es nuestra razón, en su puro racionar la que debe generar esa distinción. La única distinción posible entre esencia y existencia es aquella distinción de razón que tiene un fundamento en la realidad, ya que esa realidad la puedo considerar en su estado de posibilidad o en su estado de existencia. Por en contrario, en Dios no se cuenta con tal fundamento para distinguir razonadamente entre la esencia y la existencia, debido a que su existencia, absolutamente necesaria, convierte la distinción entre ambas en una mera elucubración de la razón.

### 3.5 Teoría de los entes de razón

54ª Disputación. Suárez justifica el estudio de los entes de razón porque son necesarios para el avance de las disciplinas humanas y, sin embargo, no existe aún ninguna ciencia que se dedique específicamente a su conocimiento. Define el ente de razón como aquel “que tiene que ser objetivamente sólo en el entendimiento”, aun cuando en sí no posea entidad. Tres clases: *negación, privación y relación*. No cabe duda de que no son realidades, pero son concebidos como un determinado tipo de entes por haber sido producidos por el entendimiento. Mediante la teoría de los entes ideales, la metafísica de Suárez construye una noción de razón que puede ser entendida como una razón formal, creadora de entes y precursora de la razón moderna cartesiana o kantiana.

### 3.6 Las divisiones del ente

Suárez divide el ente en ente finito (*a se*) y ente infinito (*ab alio*) o, lo que es lo mismo, ente necesario y ente contingente, ente por esencia y ente por participación, etc. Tradición cristiana y herencia aristotélica confluyen aquí en Suárez.

#### 3.6.1 El ente infinito

*Disputación XXIX*: tratado de teología existencial. Tras sentar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios rechaza tanto los argumentos a priori como a posteriori, como el argumento del movimiento de Santo Tomás. *Disputación XXX*: tratado de Teología esencial. En ella pasa a describir y analizar los diversos atributos de Dios (infinitud, simplicidad, inmensidad, inmutabilidad, unicidad, invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad, vida divina, ciencia, voluntad y omnipotencia). Importante para la Teología Natural es el tema de la ciencia y el conocimiento divino. Para exponer el conocimiento que Dios tiene de la realidad ajena a él como objeto terminativo y no primario. Esa realidad se divide en: ① *los seres existentes*; ② *los seres posibles “absolutos”*; ③ *los posibles o futuros condicionados*. Bautizó con nombres distintos el conocimiento divino de cada uno de estos tres ámbitos: ① *Dios conoce los seres existentes con ciencia de “visión”*; ② *los posibles con ciencia de simple inteligencia*; ③ *los futuribles con la ciencia media*.

#### 3.6.2 División del ente infinito: sustancia, accidentes, modos

*Disputación XXXII*: comienza el despliegue categorial del sistema suareciano. Se ordena y categoriza el ente finito en diez predicamentos a partir de la división fundamental *sustancia-accidente*. Un ámbito categorial queda ocupado sólo por la categoría de sustancia, y otro por los nueve accidentes (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo y duración, lugar y locación, colocación, veste u ornato). Ahora bien, Suárez introduce un tercer tipo de predicamento o

categoría: los *modos*, los cuales pertenecen tanto al ámbito categorial de la sustancia como al de los accidentes. Existen modos sustanciales y modos accidentales.

### 3.7 Tipología de la sustancia en el sistema suareciano

*Disputaciones XXXIII-XXXVI. Disputación XXXIII:* sustancia como “el existir en sí y por sí”. Dos divisiones de la sustancia legadas por la tradición: sustancia completa e incompleta y sustancia primera y segunda. *Disputación XXXIV:* se estudia la sustancia primera como *hipótesis*, esto es, como supuesto o persona. *Disputaciones XXXV y XXXVI,* se estudian *la sustancia inmaterial creada y la sustancia material en general*, haciendo especial hincapié en la estructura hilemórfica o materia-forma, en clara dependencia con la tradición aristotélico-tomista. A propósito de la sustancia primera se aborda el tema de la *persona*. Ésta es interpretada como una sustancia racional, pero que para constituirse en un ser como persona necesita de un *modo sustancial*, a saber, el modo de *subsistencia*. *Personalidad:* constitutivo formal de la persona que, además de ser sustancia dotada de racionalidad, ha de estar modalizada por la *subsistencia*. La sustancia personal, a diferencia de las sustancias materiales, es indivisible y también incomunicable.

### 3.8 Introducción al estudio de los accidentes

*Disputaciones XXXVII-XXXIX.* El problema se centra en el concepto de *inhesión* como carácter constitutivo de los accidentes. ¿Necesita todo accidente *inherir* en la sustancia o realidad de la que es accidente? Suárez mantiene que la *inhesión* actual no es la razón constitutiva del accidente, sino que sólo se requiere la *inhesión aptitudinal*, es decir, poder *inherir*, sin que haya que exigirle la *inhesión* actual. No obstante, existe una clase especial de accidentes que son los modos, cuya característica principal consiste en que no pueden estar separados de la realidad a la que modifican. Para esto se exige, pues, la *inhesión* actual. En esta línea de argumentación, puede explicarse racionalmente el concepto de transustanciación. *Disputación XXXIX:* acepta la división aristotélica en nueve géneros (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo y duración, lugar y locación, colocación, veste u ornato), de tal modo que queda completa y explicada la división del ente en diez géneros o predicamentos.

### 3.9 Teoría de los modos

*Modo:* para Suárez es una categoría fundamental. Representan entidades muy sutiles en la estructuración de los seres. Mediante su conocimiento se logran destacar los pliegues y matices ónticos que posee toda metafísica de las criaturas. Se presentan como ciertas entidades imperfectísimas, incompletas y débiles, de tal consistencia ontológica que no constituyen ningún género o especie de ser, sino que son puras afecciones de otros entes. La subsistencia, el movimiento y otra serie de entidades que llamamos postpredicamentos son de este tipo de entidades. Nueve tipos de modos: ① **unión de las partes sustanciales en el compuesto sustancial**; ② **dimanación sustancial** proveniente de la acción creadora; ③ **supositalidad**; ④ **inherencia en los accidentes**; ⑤ **unión en las partes componentes de la cantidad**; ⑥ **acción transeúnte e inmanente**, cuando hay flujo y dimanación real, esto es, siempre que obra el agente; ⑦ **ubicación intrínseca** siempre que exista presencia real; ⑧ **movimiento** cuando el móvil pasa de la potencia al acto; ⑨ **figura** siempre que la cantidad está recortada por alguna configuración. Tres características que deben cumplir los modos: ① *inseparabilidad absoluta e incondicionada respecto a la entidad a que modifican*; ② *su consistencia ontológica consiste en ser una determinación formal, actual y última de otra entidad*; ③ *el modo no se distingue del ser al que modifica mediante una modificación real, sino como un ser se puede diferenciar de sí mismo en cuanto se halla bajo estado de modificación*.

#### 3.9.1 Modos sustanciales y accidentales

La consistencia ontológica del modo consiste en verificar una determinación última, funcional, en otro ser, que varía según los diversos aspectos de la modalidad. Más allá de la división sustancia-accidentes, el modo penetra en ambos campos de realidad. Son modificaciones entitati-

vas del ser. Si el modo es completivo, terminativo, funcionalmente determinado, será un modo sustancial; en caso análogo, si lo fuera del accidente, será un modo accidental. Suárez: el eje de su filosofía está en el problema de la creación, en cuanto divide al ente en infinito (increado) y finito (creado). En ser por esencia (necesario) y ser por participación (contingente). Tiene que echar mano del concepto de participación, entendido como un modo de dependencia del efecto respecto de su causa. Toda dependencia es un modo o condición del efecto y modificación del mismo. Esto vale especialmente para la creación. El ser sustancial está compuesto de materia y forma. Esta composición se verifica mediante el modo de unión sustancial. Cuando la materia y la forma están unidas, adquieren un nuevo estado real, que consiste en el modo de unión. Otro modo sustancial importantísimo es el de la subsistencia, que da lugar a la persona. El modo de la "supositalidad" tiene la tarea de terminar y completar la unión sustancial. Lo que añade el supuesto es de rango esencial y no meramente accidental. No obstante, es en relación con los accidentes donde los modos adquieren su más amplia dimensión. Los modos exigen una inhesión actual, ya que son inseparables de la entidad a la que modifican. Porque los modos sólo se distinguen modalmente de la realidad modificada, se sigue el hecho de que los modos no constituyen una nueva categoría, sino que quedan reducidos a la misma categoría a la que pertenece la realidad modificada.

#### 4. Causalidad y libertad en la polémica "De auxiliis"

##### 4.1 Teoría de la causalidad

*Disputaciones XIII-XXVII*: reconstrucción metafísica de la teoría de la causalidad a partir de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) a las que añade la teoría de la causa ejemplar. Causa: principio que infunde esencialmente el ser en el otro. El ser del efecto, que ha de ser distinto del ser de la causa, ha de ser producido por la actividad de la causa. La causa da lugar a un nuevo ser distinto del suyo propio. Vale muy especialmente para la *causa eficiente*. Suárez es uno de los últimos defensores de esta estricta causalidad ontológica.

##### 4.1.1 La causalidad por resultancia

Dentro de la causalidad ontológica, es preciso introducir la causalidad por resultancia. La relación causa-efecto se explica mediante una acción, pero tal acción no necesita ser esencialmente distinta de la entidad que ejerce la causalidad. Se trata de entidades-causas con tal plenitud interna que producen los efectos a partir de un acto de espontaneidad natural. Especialmente importante es esta causalidad en la producción de los modos, esto es, en la producción de esas entidades accidentales que no tienen una distinción real completa respecto de las realidades a las que modifican, pero que sí constituyen una cierta realidad que necesita ser producida.

##### 4.1.2 La teoría del acto virtual

Precedente en la estructura acto-potencia. La teoría suareciana rompe con este dualismo radical entre acto y potencia. En efecto, entre la potencia y el acto pueden existir potencias, específicamente facultades como el entendimiento y la voluntad que sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que están siempre en acto virtual. Hay potencias que se encuentran en acto virtual, situación que las faculta para que por sí solas puedan pasar a la acción o producción al acto segundo. Negación del principio "todo lo que se mueve es movido por otro. Dos consecuencias: ① *negación de validez de la primera vía de demostración de la existencia de Dios*; ② *voluntad como capacidad de obrar por sí misma sin necesidad de que Dios la pretermine*. Es preciso aludir a la causalidad de la *Causa primera (Dios)*, en las *Disputaciones XX, XXI y XXII*. Metafísica creacionista: la causalidad de la Causa primera es *original y originante*. La causa primera ejerce su causalidad en tres líneas fundamentales: ① *creación*; ② *conservación*; ③ *cooperación o concurso con las causas segundas*. Reclama para Dios el poder de crear y se suma a la opinión que niega este poder a las criaturas.

## 4.2 Causalidad y libertad: contexto histórico-temático

### 4.2.1 Luteranismo y determinismo

Desde mucho antes de 1517, un nuevo dogma inspirador de las tesis de Lutero dominaba por completo: el dogma de *la voluntad esclava y de la salvación por la fe sin obras*. En su *Comentario a la Epístola a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos*, Lutero pone de manifiesto: ① *la esencial corrupción de la naturaleza humana*; ② *la justificación por la fe sola, sin las obras*.

### 4.2.2 La corrupción esencial de la naturaleza humana y la salvación por la fe sin obras

Salvación por la fe sin obras supone la voluntad esclava. La fe expresa la confianza en los méritos infinitos del Redentor. La fe sola salva porque las obras humanas están completamente desprovistas de todo valor moral; son radicalmente malas por proceder de una voluntad corrompida: *determinismo pesimista*. *Comentario a la Epístola a los Romanos*: la corrupción esencial del hombre es afirmada. A partir de ahí, comienza a perfilar la tesis predestinacionista que podríamos formular así: Dios predestina al infierno y hace que el reprobado quiera espontáneamente estar en pecado y permanecer en él. *Disputa contra la teología escolástica* (1517): sin el socorro de la gracia, la voluntad del hombre produce necesariamente actos deformes y malos. Es Satanás quien ha inventado el nombre del libre albedrío. La acción de Dios nunca puede ser modificada por el hombre. Todo llega por necesidad absoluta.

### 4.2.3 Luteranismo y Humanismo (sobre las relaciones Erasmo-Lutero)

Movimiento luterano y humanismo tienen varios puntos de convergencia: ① *odio a la escolástica*; ② *estudio directo de las fuentes*; ③ *horror a la religión vulgar*; ④ *oposición a Roma y el Vaticano*; ⑤ *se burlaban de la mortificación cristiana*. Humanismo: concepción optimista de la vida. Luteranismo: concepción pesimista, profesaba la corrupción esencial de la naturaleza humana. Esta discrepancia fue exteriorizándose hasta culminar en la ruptura con Erasmo. Erasmo luchó contra el corazón mismo del luteranismo y señaló en su obra, como objetivo fundamental, la defensa de la libertad. Así, contra el dogma del *servo arbitrio* escribió su *De libero arbitrio*. Fue en esa situación como Lutero escribió, con el máximo desvelo, su obra *De servo arbitrio*.

### 4.2.4 Formación y evolución del espíritu de Lutero

El ambiente del convento de Lutero era fundamentalmente occamista. El occamismo ayudó a la evolución de su determinismo en la afirmación absoluta de Dios y al valorar fuertemente la libertad del hombre en el momento de la justificación. De acuerdo con Lutero, en el fondo de todos los actos humanos está el pecado original, que es la inclinación al mal. Es imposible alejarse del pecado. Todo sentir es pecado. El libre albedrío se le presenta a Lutero como el "máximo enemigo de la salvación del hombre. Prefiere que no exista el libre albedrío. Si sacamos la salvación del libre albedrío, y aceptamos la libertad de Dios, podemos salvarnos, no por nuestra vida o nuestras obras, sino por su gracia y su misericordia. Por la fuerza del libre albedrío nadie se salvaría y todos perderíamos.

#### 4.2.4.1 Determinismo y amoralismo

La tesis determinista es la conclusión del análisis de la conciencia moral. En la evaluación de las obras de Lutero hay cuatro argumentos para explicar la relación de la fe con las obras: ① *las obras son la condición de la fe, atraen la fe*; ② *Las obras son el fruto de la fe, siguen la fe*; ③ *No existe diferencia específica entre obras buenas y obras malas*; ④ *hay obras malas, pero no se imputan al justificado*. Los dos primeros escapan a la órbita del determinismo. La lógica del sistema luterano está manifiestamente presente en las otras dos teorías. Así, resulta que el mundo moral luterano está dividido en dos hemisferios: ① *el de los que tienen fe, los justificados*; ② *el de los que carecen, los reprobados*. En el primero no existe imputabilidad, ni obligación, ni sanción. El premio eterno lo da Dios, independientemente de la conducta moral del hombre. Para que el hombre pueda salvarse, debe ser transportado fuera de la ley. En el segun-

do, los actos humanos están siempre corrompidos, son pecados y merecen la sanción del castigo eterno.

#### 4.2.4.2 *En el subsuelo de la controversia "De auxiliis"*

Es el *Comentario a la Epístola a los Romanos* de San Pablo donde Lutero expone, por primera vez, su doctrina de la *voluntad esclava*. San Pablo: mantiene el valor de las obras y además exige al individuo la contribución de su propio esfuerzo para la salvación. No obstante, en los textos de San Pablo aparecen dos elementos antitéticos: el optimismo que emerge de la afirmación de la libertad humana, y el pesimismo ante la omnipotencia divina. Surgen, de acuerdo con la interpretación que se le haya dado, sistemas antagónicos.

#### 4.2.4.3 *La importancia de San Agustín*

Lutero se proclama discípulo de San Agustín. Agustín defiende el libre albedrío, sin embargo, defiende que sólo con la gracia es posible el libre albedrío y el bien, y que Dios, al coronar a los buenos, no corona sus méritos sino sus propias gracias.

#### 4.2.4.4 *La triple corriente agustiniana*

① *Tomas Bradwardin (1349), arzobispo de Canterbury, defiende el "more matemático" derecho de la causalidad divina. Dios lo hace todo y su acción no puede impedirse ni modificarse. Dios mueve y predetermina al hombre. No obstante, el hombre es libre: no lo es respecto de Dios, pero sí lo es respecto a las causas creadas. La libertad consiste en poder juzgar racionalmente y obrar voluntariamente. El hombre es dueño de sus actos, pero con sujeción a la necesidad precedente de la voluntad divina. Bradwardin promovió un movimiento predestinacionista que defendía una predestinación física. Wiclef defiende un predeterminismo universal. No obstante, pretende salvar la libertad humana diciendo que la necesidad que viene de Dios no coacciona al "ser menesteroso";* ② *orden de los ermitaños de San Agustín, a la que pertenecía Lutero. Según Hugo de San Víctor, el pecado original es la ignorancia y la concupiscencia y la primera procede de la segunda;* ③ *el agustinismo contemporáneo de Lutero. Dos grandes grupos: observantes y conventuales. Conventuales: menospreciaban las obras de piedad; observantes: reacción ante el estado de relajación en que estaba cayendo la Orden. Lutero fue primero observante pero se convirtió en conventual. Tesis: corrupción esencial de la naturaleza humana, predestinación al mal, negación expresa del libre albedrío. El pesimismo agustinista triunfó porque contaba con su mejor aliado: la psicología personal de Lutero.*

### 4.3 *La tesis determinista*

En *De servo arbitrio*: solución de dos cuestiones fundamentales: ① *Si Dios prevé algo contingentemente o si hacemos todas las cosas por necesidad;* ② *si la voluntad hace algo o nada en orden a la salvación del hombre.*

#### 4.3.1 *El determinismo universal basado en la inmutabilidad de la presciencia y la voluntad divinas*

Dios lo prevé, dispone y lleva a cabo todo con voluntad inmutable, eterna e infalible. La inmutabilidad de la presciencia fija la inmutabilidad del objeto preconocido. De ahí la imposibilidad de juntar la presciencia de Dios y la libertad humana. Igualmente es incompatible la libertad humana con la naturaleza de la voluntad divina. No vivimos y obramos por nosotros mismos. Lutero presenta a Dios como un acto inquieto que obra constantemente en todas las criaturas. La voluntad de Dios no puede ser obstaculizada. El libre albedrío sólo compete a la divinidad. Contradicción: Dios fue libre, pero ya no lo es. No puede alterar en nada su querer, sino que todo en su actividad está prefijado por las leyes que él mismo se impuso.

### 4.3.2 *El pecado original y la corrupción esencial de la naturaleza humana*

La naturaleza de Adán, antes del pecado, estaba compuesta por la carne (cuerpo, sensibilidad, inteligencia y voluntad) y el espíritu (principio natural de acción por el que el primer hombre se mantenía adherido a los preceptos divinos). A causa del pecado original, ahora la naturaleza humana está incompleta y es sólo carne. La simiente está viciada. Como Dios mueve a cada ser según su naturaleza, al hombre, corrupto por naturaleza, lo impulsa al mal. Dios es como el caballero que monta un caballo de tres patas. Todo en el mundo es pecado y la voluntad es una miserable esclava de aquél. En Dios, es preciso distinguir una doble voluntad: ① *la de salvar a todos los hombres, manifestada por Jesucristo, en la que creen los ignorantes*; ② *la oculta, terrible y adorable, que salva y condena arbitrariamente según su capricho. Desde la eternidad, el infierno espera a unos y el reino de Dios a los otros. Así, la humanidad está dividida en dos grandes grupos: los carnales y los justificados.*

### 4.3.3 *La humanidad está dividida en dos grandes reinos: los impíos y los justificados*

Impío: por su corrupción esencial no puede sino corromperse aún más. Así, yerra y peca por necesidad. Aunque fuese posible el libre albedrío, es preferible que éste no exista, porque si el hombre tuviera que luchar contra todos los peligros, tentaciones y demonios que aquél acarrea, nadie se salvaría. Ahora bien, ¿cómo se puede salvar la justicia y la voluntad de Dios, si el hombre está desde siempre determinado al pecado? La respuesta luterana estaría en la línea de pensar que el más alto grado de fe consiste en creer que Dios es clemente, a pesar de que condena a muchos y salva a muy pocos. Ya no necesitaríamos la fe: eso pertenece a la voluntad de Dios. El hombre no puede, ni debe, buscar ninguna razón de cómo obra la voluntad divina. Dios salva y condena gratuitamente por su puro querer, pero ello no es obstáculo a su justicia. Siendo la naturaleza divina incomprensible, así también lo debe ser su justicia. Si nos guiáramos por los dictados de la humana razón, habríamos de concluir que Dios no existe o que es malvado.

## 4.4 *La polémica "De auxiliis"*

Libertad: propiedad de la voluntad. La base del problema tiene que buscarse en el modo de entender la voluntad. Nos sitúa en el núcleo mismo de la polémica "De auxiliis", esto es, de los auxilios, ayudas o concurso de Dios en las acciones libres. En España, esta polémica enfrentó a las dos grandes órdenes: ① **dominicos**: *concepto de la voluntad humana como potencia pasiva. Desde esta pasividad, necesitaba, para actuar, de un concurso o promoción divina que la impulsara a actuar (Domingo Báñez y D. Álvarez)*; ② **jesuitas**: *Pedro Fonseca y Luis de Molina: defendían que la voluntad es una potencia activa y era capaz de actuar por sí misma.*

### 4.4.1 *La doctrina de la libertad como indiferencia pasiva (teorías de Báñez y Álvarez)*

Dios es la causa primera, cuya eficacia se extiende a todos los efectos mundanos. El acto libre propiamente y en sí mismo es el hecho por Dios. Dios concurre en la producción del acto libre del hombre con un concurso previo y físicamente determinante, dicen los bañesianos; en cambio, para los molinistas, este concurso no es previo y determinante sino simultáneo e indiferente.

#### 4.4.1.1 *La causalidad divina*

La acción de Dios en la causa creada es múltiple. Del mismo modo que el hombre es causa de la herida de la espada. Las causas segundas dan al efecto su última actualidad o ser, pero no lo pueden hacer sin ser completadas por la primera. El ser es efecto sólo de Dios. Las causas libres no constituyen ninguna excepción. Necesitan también del previo influjo divino. El libre albedrío no puede querer algo sin ser movido y ayudado por Dios. Dios mueve las causas naturales y las causas voluntarias. La voluntad humana requiere esta premoción divina por otro motivo especial. Ella es *indiferente*, y de una potencia indiferente no puede salir un acto específico sin ser previamente determinado por otro agente. La voluntad humana necesita, pues, ser movida tam-

bién por el acto puto. De no ser así, nos encontraríamos con dos primeros principios. ¿En qué consiste este influjo? Álvarez enumera tres opiniones: ① *Que la formación divina recibida por la causa segunda para aplicarla al acto es una cualidad a la manera de disposición transeúnte;* ② *Que la moción divina recibida en las causas creadas anteriormente al acto consiste en este mismo acto de la causa segunda, en cuanto procede de Dios que la aplica eficazmente a obrar;* ③ *Álvarez y su escuela defienden que la premoción divina es en las causas segundas algo realmente distinto de sus operaciones.* En la creación, Dios dio a los seres capacidad permanente para producir efectos proporcionados a su naturaleza, pero no pudo conferirles fuerza en orden a la producción del ser. Toda causa segunda es pasiva en orden a esta previa moción divina. Existe una predeterminación extrínseca, puesto que la voluntad de Dios predetermina todos y cada uno de los actos libres del hombre. Álvarez desglosa su doctrina en varias conclusiones: ① *Dios aplica eficazmente la voluntad creada para que obre libre e infaliblemente. Dios es causa eficiente y final de todas las causas segundas;* ② *Dios determina la voluntad hacia un acto determinado, salvando su libertad;* ③ *esta aplicación no es sólo moral, sino verdaderamente eficiente. Se trata del concurso eficiente necesario para cada acto voluntario;* ④ *Dios predetermina físicamente la voluntad a los actos buenos. Subordinación esencial de la voluntad humana a Dios;* ⑤ *es imposible que la voluntad no realice el acto al cual es predeterminada.* Existe un principio de necesidad que acerca a Báñez-Álvarez y Lutero. No obstante, Álvarez admite la posibilidad del disentimiento: el hombre siempre tendrá el poder de no hacer. ¿Qué ocurre con el mal? Dios predetermina aquellos actos que se transforman en malos por influjo de las circunstancias, tales como la limosna por vanidad. Ahora bien, absolutamente hablando no cabe decir que Dios será causa del pecado, del acto de odio a Dios o de la blasfemia, sino que es preciso ponerlo en la finitud e imperfección de las criaturas.

#### 4.4.2 *La doctrina de la libertad como indiferencia activa (teoría de Luis de Molina)*

Definición de libertad. Agente libre: aquel que puede hacer o no hacer; o hacer una cosa de tal modo que puede, igualmente, hacer lo contrario. Destaca los conceptos de independencia y autonomía. Prescinde, pues, Molina de la referencia a Dios. El punto de partida ha de ser la razón.

##### 4.4.2.1 *El concurso simultáneo y la ciencia media*

Para salvar la indiferencia activa y la consiguiente responsabilidad moral ante Dios es por lo que el molinismo combate la predeterminación física. Por ello construye positivamente su teoría del concurso simultáneo y la ciencia media. La influencia de la causa primera se extiende a todas las causas segundas sin exceptuar a los actos libres. Acepta que todo acto libre es directamente hecho por Dios. Pero su interpretación de este principio es radicalmente distinta a la de Lutero y los bañesianos. Concordia: no hay incompatibilidad entre libre albedrío y las verdades impuestas por el dogma. El hombre posee libre albedrío en la medida en que tanto el hombre como Dios son auténticas causas y, en ningún caso, el hombre es mero instrumento en manos de Dios. Dios en absoluto utiliza la omnipotencia para anular o coaccionar la libertad humana. El concurso divino es en primer lugar inmediato, porque sin la presencia inmediata de Dios ninguna causa segunda puede actuar. Físico, como el que presta a su efecto toda causa eficiente. Simultáneo: de ninguna manera puede preceder a la acción de la causa segunda. General: debe servir para todos los entes, incluido el hombre. Y por encima de todos los anteriores adjetivos es un concurso absolutamente necesario para toda acción y efecto. Necesario para que el libre albedrío pueda tomar decisiones. Para que cualquier causa, incluso las sobrenaturales, puede producir su efecto. Si Dios concurre, quiere decir que alguien concurre con él. En definitiva, Dios respeta la naturaleza de las causas segundas. Dios presta necesariamente su concurso para que el libre albedrío pueda actuar como causa libre. La solución molinista al problema de la intervención de Dios podemos resumirla como sigue: ① *Dios conoce todo lo que cada hombre hará libremente en cada una de las mil circunstancias en que pueda encontrarse en cada momento determinado;* ② *El hombre tomará esa decisión libremente, siempre y cuando reciba de parte de Dios tanto el concurso general como la gracia;* ③ *Dios facilita las circunstancias oportu-*

*tunas para que el hombre elija.* Hay que insistir en que Dios lo conoce porque el hombre así lo va a elegir, y no que el hombre tenga que elegirlo porque así Dios lo conoce.

#### 4.5 Teoría de la libertad

Suárez es el verdadero organizador de la doctrina tocante a la libertad de indiferencia activa. La voluntad es una potencia activa, dueña absoluta de sus actos: dados todos los prerequisites, puede obrar o no obrar. Para Suárez, la libertad es sinónimo de indiferencia especialmente dinámica. Para caracterizar esta indiferencia de la voluntad es preciso tener en cuenta lo siguiente: ① *que el acto humano, la decisión siempre parte de la voluntad;* ② *el concurso de Dios no determina el acto de la voluntad libre;* ③ *siendo la voluntad esencialmente activa, puede encaminar su esfuerzo hacia la dirección que más se le antoje, incluso hacia las direcciones más opuestas. Este poder es, justamente, la libertad.* Libre es lo opuesto a lo necesario. Acción necesaria es aquella que, dados los prerequisites que exigen su realización, no puede ser o no ser ejecutada.

##### 4.5.1 Existencia y naturaleza de la libertad

Es preciso demostrar dos cuestiones: primero, que existe la libertad y, segundo, que ninguna causa extrínseca impide la acción libre. Lo primero que será necesario demostrar es que existe el acto libre y la potencia libre y que esa potencia es activa.

##### 4.5.2 Existencia del acto libre

La elección siempre depende de nosotros: siempre está en nuestra mano poder realizar u omitir una acción determinada. Además utiliza la prueba de la responsabilidad moral. Repugna al entendimiento humano atribuir a Dios la culpa de una mala acción, luego sólo puede atribuirse al libre albedrío humano. Por último, argumenta que la voluntad siempre sigue al entendimiento: al acto universal y, en cierto modo, indiferente, corresponde también una voluntad universal e indiferente. Pues bien, si existe el acto libre, existirá también la potencia libre. Acto libre: acto voluntario en cuanto producido por una potencia libre. La potencia libre es activa. Ahora bien, la potencia libre es indiferente. Indiferencia es sinónimo de indeterminación, y ésta es una propiedad esencial de la libertad.

##### 4.5.3 Indiferencia y libertad

La voluntad es indiferente. Toda restricción a ello significa la destrucción de la libertad. La indiferencia es necesaria a la voluntad, pues en ella está la raíz de la libre elección. Libertad es, pues, actividad e indiferencia. Ahora bien, ¿es la libertad humana perfección pura, sin imperfección, o perfección mixta con parte de imperfección? Dado que la criatura es acto y potencia, es libre sólo por participación, no por esencia; de ahí que siempre acompañará a la libertad la imperfección.

##### 4.5.4 Libertad y conciliación con Dios

La libertad es, pues, una facultad, una potencia de la voluntad. La voluntad depende en su actuación de dos elementos: del influjo divino que la sostiene y de las ideas que le proporciona el entendimiento. La libertad es libertad de necesidad, no de servidumbre o de la coacción. LA causa libre sería aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo. Existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca. La voluntad sólo actúa libremente por ser potencia activa. ¿Cómo se concilia esta libertad de nuestra voluntad como potencia activa con Dios? Omnipotencia divina: nada puede ser ajeno a ella. Dios concurre, ofrece su cooperación, pero por respeto a la voluntad activa y libre que él creó, deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. Es preciso plantear el problema de la conciliación de los actos libres con el conocimiento infalible de Dios. Dios conoce las cosas existentes con ciencia de la

visión, y los posibles o futuros absolutos conciencia de la simple inteligencia. El problema surge con el conocimiento de los futuros contingentes, para los cuales se especifica una tercera forma de conocimiento divino, la ciencia media. A través de ella, Dios conoce en sí mismos tales futuros, con lo cual el conocimiento divino, al estar ajustado a la naturaleza de lo que conoce, respeta su carácter libre. Dios lo conoce todo, incluido lo que el libre albedrío, en cada circunstancia concreta, va a elegir; de ahí que puede Dios, sin violentar la libertad, disponer las circunstancias adecuadas para que el libre albedrío, por propia autodeterminación, elija lo que en definitiva Dios pretendía.

### 5. Ideas jurídico-políticas de Suárez

La obra jurídico-política de Suárez es una de las más notables contribuciones a la nueva mentalidad que fue consolidando la ciencia política moderna que sustenta las concepciones democráticas contemporáneas. En el ambiente conflictivo generado por la Reforma, los problemas de la ley y sus funciones recobran capital importancia en virtud de la coexistencia entre poder político y magisterio eclesial. Obras específicamente políticas de Suárez: *De Legibus* y *Defensio Fidei*. *De Legibus* o *Sobre las Leyes*: abundante documentación y referencias que van de la Biblia y los Padres de la Iglesia a los teólogos y filósofos. Suárez hace explícita y reiterativa la doctrina de la soberanía popular aunque admite, no sin notable contradicción, la justificación del absolutismo real personificado en la monarquía católica. La razón política de esta condescendencia puede estar en su deseo de encontrar una *potestas suprema* capaz de unificar a la cristiandad. *Defensio fidei*: trabajo de extraordinaria solidez, dividido en seis libros. Su trasfondo, abordando desde el inicio las diferencias respecto al anglicanismo, es una defensa de la doctrina católica y de la autoridad del Papa. Escrita a petición de Paulo V como respuesta polémica a la *Apologia pro Iuramento Fidelitatis* de Jacobo I de Inglaterra, quien imponía en su *Apologia* una tiranía sin matices y en todos los ámbitos.

#### 5.1 Relaciones comunitarias del ser humano

Se inscribe en la tradición que entiende al ser humano como sociable por naturaleza. Invocar la naturaleza supone reconocer que cada ser está dotado de principios estructurales específicos. Aristóteles la define como “principio de movimiento y de reposo”, de tal modo que cada ser “es” y se comporta de acuerdo a “su naturaleza”. Suárez deduce su doctrina política de sus convicciones metafísicas aristotélicas. “La naturaleza humana” lleva implícitas relaciones de dos tipos: *predicamentales*, que son accidentales, y *trascendentales* o esenciales, atributos activos y permanentes que configuran su propia realidad ontológica. Tales relaciones esenciales son inalienables y, en consecuencia, irrenunciables y obligadas, lo que no les merma su carácter voluntario. La sociabilidad pertenece a este tipo de relaciones naturales y libres, si bien la razón última de las leyes naturales está en la ley eterna originada en Dios. La sociabilidad viene a ser condición necesaria, aunque voluntaria y libre, que todos se imponen para que puedan hacerse efectivos los atributos individuales de cada uno. La convivencia social es el único medio para desarrollar las exigencias antropológicas esenciales. “El hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad”. Las formas asociativas son interpretables como modalidades conscientes y voluntarias encaminadas a perfeccionar la naturaleza individual. Suárez sintetiza el concepto de sociabilidad natural con el posterior de la sociabilidad como contrato. Contrato que no puede entenderse sino como anterior a la propia sociedad y algo también perteneciente a la naturaleza. La familia nace para perfeccionar la naturaleza del individuo y el estado para perfeccionar la de las familias. Pero una ciudad-estado, entendida como comunidad de familias, puede ir “aumentando hasta convertirse en reino o Estado mediante la asociación de diferentes ciudades”. Lo que es necesario para el progreso y el orden entre los seres humanos. El estado reino no es racionalmente concebible sin una comunidad de estados cada vez más amplia. En este sentido, porque cada estado es partícipe de la unidad del género humano, para que pueda ser salvaguardada “la paz y la justicia”, los estados deben establecer “por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama “derecho de gentes”.

## 5.2 El poder político

Constituida la sociedad estatal, existe la necesidad de un poder que la gobierne. El poder que gobierne no puede tener otro origen que la propia comunidad. El poder de soberanía radica en la comunidad de los hombres. En el Libro III de *Defensio Fidei*: el poder político no viene al gobernante inmediatamente de Dios, sino mediante el pueblo, tesis de la que se deducen dos importantes corolarios. Primero: la radicación del poder no en los individuos ni en la masa o multitud sino en la comunidad entendida como organismo vertebrado por proyectos y fines comunes. La comunidad no es asimilable a un agregado de individuos, sino a una realidad física y moralmente constituida, análoga a “un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente. Segundo: puesto que la comunidad se funda en la naturaleza racional y libre del ser humano, el poder para gobernarla adquiere la condición de exigencia racional o razonable de la vida política.

## 5.3 La delegación del poder político

Porque el poder radica en la comunidad política, ésta podría mantenerlo en sus manos gobernándose a sí misma de manera colectiva. Sería ésta una forma “democrática”, diferenciada de la monarquía o de la aristocracia, distinción que se encuentra ya en Platón y Aristóteles. No obstante, esa forma de autogestión democrática haría muy difícil la gobernación del estado. Por esta razón, la comunidad, aun habiendo recibido de Dios el atributo del poder como una propiedad “cuasi moral”, puede modificarse a sí misma por su propia voluntad o consentimiento y “transferirlo a otro titular”. Si la comunidad sujeto del poder no se autogobierna y lo traslada a un monarca o soberano, éstos no tienen otro título de legitimidad que no sea la delegación emanada de la propia comunidad. Toda legitimación se deriva del pacto entre pueblo y soberano. Pacto que debe ser guardado por ambos. Suárez deduce dos importantes consecuencias: una es la que defiende el absolutismo por la obligación del pueblo a cumplir lo pactado. La otra advierte sobre la legitimación del derecho de resistencia, oposición y deposición del monarca que no guarde el pacto.

### 5.3.1 La legitimación del absolutismo

Aunque en apariencia contradictoria con el espíritu “democrático” de toda la doctrina del *De Legibus*, la aceptación del absolutismo es consecuencia de entender la delegación del poder como efecto derivado de un pacto originario entre comunidad y monarca. Invocando a Platón y Aristóteles, acepta el principio según el cual parece claro que “el gobierno de un solo soberano” es necesariamente el más perfecto, lo que en nada invalida la doctrina según la cual el poder reside en la comunidad. Precisiones: ① *el monarca debe haber recibido el poder de la comunidad por un pacto originario. El acto legitimador de la autoridad actual se remonta a quien fue su primer poseedor*; ② *por esta razón se legitima la sucesión monárquica*; ③ *el primer monarca puede también haber conquistado legítimamente el poder “por la guerra justa para conferir dominio”*. Dos convicciones de Suárez: primero, que las monarquías gozan de plena legitimidad. Segundo, que debe presumirse que los reyes y monarcas han recibido originariamente el poder de modo absoluto y sin limitaciones, condiciones que legítimamente han sido transmitidas a sus herederos. Muy explícitamente aclara que, una vez transferido al Rey, el pueblo no puede restringir su poder ni establecer limitaciones a la obligación de cumplir sus leyes justas. Conclusión: el poder pertenece a los monarcas por el propio hecho de su rango o dignidad y no por delegación. Es un poder perpetuo y pueden delegarlo en otros. La fuerza del pacto queda condicionada por dos razones: primero: se hace imposible una revisión de las condiciones históricas de la legitimación originaria. Segundo: originariamente el pacto es equivalente a una especie de enajenación o cesión perpetua, que invalida cualquier reivindicación por parte de la comunidad política actual. Es evidente la contradicción de Suárez con la tradición española de Vitoria y Martín de Azpilicueta, que dejaban en manos del pueblo la facultad de delegación o traslación al monarca y la capacidad para retirárselo. Tesis de Suárez: queda la comunidad sin derecho a reclamarlo, más que en caso de evidente tiranía. Suárez es todavía ajeno a las exigencias del

constitucionalismo democrático moderno y a sus mecanismos de representación. Por otra parte, era perceptible que el gobierno de reinos tan complejos como España exigía una labor política que confiriese seguridad y eficacia a la tarea política y de gobierno.

### 5.3.2 *El derecho de resistencia*

El derecho del pueblo a la oposición y deposición del monarca, incluso a su condena a muerte, aparece explícitamente en la *Defensio Fidei*. El rey no es dueño del estado hasta el punto de poner disponer según su arbitrio, sino que sólo puede gobernar para el bien y la utilidad comunes. Si el monarca no cumple tales condiciones los súbditos deben considerar roto el pacto y es legítima la desobediencia y la resistencia. La tiranía se identifica con la “guerra injusta” y oponerse a ella con la “guerra justa”. Suárez pide que el juicio sobre el tirano sea público y compartido por el pueblo y sus “próceres”, que la tiranía sea socialmente reconocida y toda una serie de cautelas que son comprensibles en cualquier doctrina jurídica dentro del contexto del estado de derecho. Puesto que el pueblo es el sujeto del poder, a él compete la decisión política de depone e incluso matar al tirano, y no a un individuo particular o minoría. Suárez está demandando implícitamente la necesidad de establecer mecanismos jurídicos y políticos de representación democrática. La *Defensio Fidei* fue condenada en Francia, aliándose la Sorbona y parlamento de París. La condena se reitera con virulencia por los Estados Generales de 1615, reafirmando en la opinión de que es impía la opinión que considera justo matar a los reyes, pues el soberano sólo debe rendir cuentas ante Dios.

### 5.4 *Obligaciones y límites del poder. La ley y la justicia*

El bien común no es un ideal etéreo, sino logro de lo que hoy podemos llamar estado social, en el que la labor del que gobierna debe encaminarse o comprometerse en defender derechos que, siguiendo a Suárez, pueden sintetizarse en torno a tres tipos: ① **derechos individuales:** *la vida, la libertad, la dignidad, la intimidad, la libertad de conciencia, el bienestar material, etc.*; ② **derechos de carácter social:** *asociación, convivencia comunitaria, matrimonio, familia, propiedad, educación, emigración, defensa propia;* ③ **derechos de carácter político:** *protección legal, igualdad ante la ley, presunción de inocencia, no retroactividad de la ley, etc.* La justicia debe entenderse como el cumplimiento efectivo de la ley natural. Aunque bien y mal no sean realidades concretas, todo ser humano, en el uso de su razón, tiene intuición directa de su contenido y está capacitado para distinguir uno de otro tomando como referencia a los demás: bien es cuanto favorece y mal lo que perjudica a los otros. En el contexto social, la justicia adquiere carácter concreto. Procurar y defender el ejercicio de la justicia es el propósito único del poder de legislar y de la tarea de las instituciones. Lo justo y honesto legal no se identifica con lo justo y honesto en el ámbito de la moralidad privada. Basta con que no se le oponga. Aunque la ley va encaminada a la comunidad, tiene carácter distributivo y por eso obliga a cada una de las personas individuales. La especulación política de Suárez en torno a las leyes civiles es de una riqueza y modernidad todavía hoy muy apreciables. Pocos asuntos quedan fuera de sus consideraciones. Síntesis temática: ① **el Estado y el Poder;** ② **la legislación y el Derecho;** ③ **Paz y Justicia.** No parece dudoso que su doctrina, a pesar de la condescendencia hacia la monarquía absoluta, reviste un indudable valor de modernidad. Bien es cierto que no ha logrado superar por entero muchos prejuicios de su tiempo, tanto en el orden político como en el antropológico, tal como parece reflejarse en sus reflexiones sobre la esclavitud. El hombre puede verse sometido a ella por “una causa justa” si bien tal situación debiera ser libremente aceptada.

## Tema 5

*La filosofía hispano musulmana en su plenitud: Averroes*

## 1. Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad

## 1.1 Una fecunda vida intelectual

Nació en Córdoba (1126) en el seno de una ilustre familia de juristas. Recibió educación coránica, estudió Derecho y Medicina. No consta que tuviera maestro de Filosofía. No fue un filósofo de escuela, ni un pensador alejado de la vida social. Al contrario, estuvo vinculado a la dinastía almohade. Ejerció como juez mayor en Sevilla y Córdoba. Abū Ya'qūb Yūsuf lo nombró médico principal de cámara. Viajó con frecuencia a Marruecos, donde murió el 10 de diciembre de 1198. Desde un punto de vista literario, empleó con frecuencia el comentario al insertarse como pensador de su época, aunque también escribió obras originales de tema especulativo, jurídico y médico. Comentó a Platón, Porfirio, Galeno, Alejandro de Afrodisia, al-Farabi, Ptolomeo y Algazel. Sin embargo, pasó a la posteridad como el Comentador por excelencia de Aristóteles, cuyo corpus comentó en su práctica totalidad, salvo la *Política*. Renovó el comentario al diversificarlo en tres niveles de lectura: Compendios, Exposiciones parafrásticas y Comentarios literales. Prefirió a Aristóteles por el racionalismo, el naturalismo y la sistematicidad.

## 1.2 Hombre de ciencia: Derecho, Medicina y Astronomía

Escribió *fiqh* o Derecho islámico, dentro de los estudios dedicados a los fundamentos del Derecho y que implicaba el análisis comparativo de las diferentes escuelas jurídicas islámicas. Se adhiere a las interpretaciones más tolerantes y progresivas de la ley. Por ejemplo, respecto al velo, Averroes no ve inconveniente en que la mujer salga a la calle con la cara destapada. E incluso parece defender el derecho de la mujer a ejercer el cargo de juez. Cuando la jurisprudencia entra en contradicción con los datos aportados por la ciencia, se pone siempre del lado de la última. Medicina: escribe diversos tratados como *Kulliyāt* o *Libro de las generalidades de la medicina* y los *Comentarios a Galeno*. *Kulliyāt*: siete partes. En él está presente la medicina griega, ampliada y renovada por los médicos árabes, y de modo especial las teorías biológicas aristotélicas. Su aportación es de carácter teórico. Es ya un libro renacentista aunque fue eclipsado por el *Canon* de Avicena. Por otra parte, Averroes plantea la necesidad de elaborar una astronomía física y no meramente matemática, que esté basada en la observación empírica del cielo. Le insatisfacen las teorías de Ptolomeo y rechaza sus excéntricas y epiciclos.

## 1.3 Una filosofía racionalista que anuncia la modernidad

Sobre los cimientos de la ciencia griega, Averroes construyó una filosofía estricta, menospreciando la teología especulativa o *kalām*. La razón es la actividad superior del ser humano y a su cultivo se dedica la filosofía mediante un doble ejercicio: la aplicación de las leyes lógicas que rigen el pensamiento y la reflexión sobre los datos que nos proporciona la observación del mundo natural. Filosofía: es autónoma y se rige por una dialéctica interna que permite tanto superar el error como avanzar en el proceso de conocimiento del universo. Fue un hombre religioso musulmán. Defendió, sin embargo, que las concepciones religiosas son los símbolos de una superior verdad filosófica. Los filósofos deben "inquirir por la razón los fundamentos de la revelación"; existe un progreso en el desarrollo histórico de las religiones. En el terreno ético-político mantiene una actitud crítica y reformista. El Estado debe dedicarse a la educación de los ciudadanos y no a la represión. Somete a severa crítica a los gobiernos islámicos de su época y denuncia el papel de la mujer en la sociedad de su tiempo: "en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres porque en ellas sólo se utilizan para la procreación". Es paradójico que su fama vaya unida a la Europa cristiana, que acogió con entusiasmo el legado de Averroes, mientras su nombre caía en el olvido en el mundo árabe-islámico. El primer auténtico receptor de Averroes fue Tomás de Aquino, aunque procuró eliminar las doctrinas que en-

traban en conflicto con el dogma cristiano. El Renacimiento italiano tiene también la huella de Averroes. Por su reivindicación de la filosofía, por su valiosa contribución científica y por el espíritu innovador que inspira su pensamiento, parece más un intelectual renacentista o moderno que un pensador medieval.

## 2. *Ibn Rusd como historiador de la filosofía*

Harto del oscurecimiento del aristotelismo por la difundida síntesis neoplatónica, Averroes concibe la filosofía como un diálogo intelectual a través del tiempo. Instrumento de ese diálogo son los textos filosóficos conservados a lo largo de los siglos.

### 2.1 *Innovadora hermenéutica del Corpus aristotelicum*

Tres tipos de lectura: ① **Yawami' o Compendios:** objetivo: iniciación al estudio de la filosofía; ② **Taljísat o Paráfrasis:** se recrea libremente el pensamiento aristotélico; ③ **Tafsirat o Comentarios literales:** llamados *Grandes Comentarios*, pueden considerarse modelo en su género. Los *Yawami* fueron escritos cuando tenía entre 30 y 40, los *Taljísat* entre los 42 y 51, y los *Tafsirat* entre los 54 y los 64. Estos últimos muestran una incuestionable madurez hermenéutica y filosófica. Los primeros son destinados a un uso propedéutico. No le falta su habitual sentido crítico. En ocasiones corrige por su cuenta lo que le parece incomprensible o absurdo. Del análisis riguroso de los comentarios, y en especial de las Paráfrasis o Comentarios Medios, se deduce una gran autonomía de Ibn Rusd respecto a Aristóteles. Silencia algunos remas, se concentra en otros y trae a colación la opinión de los filósofos árabes, principalmente al-Farabi y Avicena, cuando considera controvertido un paso. No duda en ir más allá del texto para explicar una idea. Pero partiendo de los comentarios se abre paso una línea independiente de pensamiento que culmina en el *Tahäfut*. No se lamentará bastante la escasísima atención que los filólogos han prestado hasta ahora a la obra de Ibn Rusd.

### 2.2 *Una cala historiográfica*

Veamos por ejemplo un pasaje de su escrito filosófico más ambicioso, el *Tahäfut*. En medio de su polémica con al-Gazzäli, Ibn Rusd pone en primer plano el problema del *arkhé* o principio, e introduce en la discusión a los filósofos antiguos con los presocráticos como protagonistas. Le interesa subrayar que el primer principio es uno y único, y utiliza variados argumentos: la opinión favorable de la generalidad de los presocráticos, el primer motor inmóvil y la teoría aristotélica según la cual la armonía del universo exige un único *arkhé*; la comparación del mundo con un Estado y hasta el libro sagrado del islam. La teoría de Anaxágoras es interpretada en clave materialista. Segundo ejemplo: en el *Tafsir del libro Läm de la Metafísica*. Es un buen momento para recordar que antes de Hermann Diels ya se había ejercitado la crítica filológica respecto a los presocráticos; y en el caso de Ibn Rusd, la crítica filológica-filosófica, es decir, un depurado método de investigación historiográfica. Último ejemplo: extraído del *Compendio del libro sobre el alma de Aristóteles*. Gracias a este texto es posible reconstruir la noética de un gran filósofo andalusí como Ibn Bäyya.

### 2.3 *Concepción averroísta de la historia de la filosofía*

*Fasl al-maqal*: escrito de Ibn Rusd donde más a fondo se analiza la relación entre la filosofía y su historia. En esta obra, cuyo tema central lo constituye la licitud de la reflexión filosófica desde el punto de vista de la religión islámica, encontramos un largo fragmento que no puede pasar desapercibido. Puntos principales: comienza planteándose la tarea de la filosofía en su totalidad, y juzga imposible que tan vasto horizonte pueda abarcarlo un pensador individual. Se hace necesario el estudio de las aportaciones previas, independientemente de su procedencia religiosa. La filosofía necesita, pues, de su historia. Evidentemente, es menester discernir. Se impone una recepción crítica del legado. Cubierta esta etapa previa, Ibn Rusd considera obligado destacar dos cosas: primera: que la historicidad no pertenece en exclusiva a la filosofía sino que afecta a todas las demás ciencias; segunda: que la única investigación historiográfica útil es aquella que

verse sobre un problema concreto. Conclusión: la especulación filosófica no sólo es lícita sino incluso obligatoria en el islam y se basa en el estudio de la filosofía griega. Rechazó la teología escolástica islámica, el *Kalām*. Sus ataques contra los teólogos islámicos fueron constantes, pues sus doctrinas le parecían inconsistentes y dañinas. Que el racionalismo averroísta despertara simpatías en el mundo latino medieval no ha de sorprendernos. Se cierra este paso con una vigorosa defensa de la actividad filosófica: ningún fallo humano podría justificar el reducirla al silencio. Ante la siempre amenazante represión contra los filósofos helenizantes islámicos responde con una crítica ad hominem denunciando a los acusadores de depravación moral y utilizando la metáfora del agua. Entusiasmo por la libre creatividad del pensamiento.

### 3. Averroes, lector del *Perì Psychés aristotélico*

Ibn Rusd debió sentirse fascinado por el tratado *Sobre el alma*, pues le dedicó tres comentarios: un Compendio (1159), una Paráfrasis (1173) y un Comentario literal (1190). Además, en su obra más ambiciosa, el *Tahāfut al-tahāfut*, aborda cuestiones psicológicas centrales, como el problema del intelecto. Su entusiasmo por la Psicología de Aristóteles tuvo, paradójicamente, una calurosa recepción en la Escolástica cristiana.

#### 3.1 Evolución de la noética árabe hasta Averroes

Averroes no fue el primer pensador que se interesó en el islam medieval por la noética. Al-Kindi distingue cuatro intelectos: intelecto primero, en potencia, adquirido y segundo. El proceso del conocimiento se produciría del siguiente modo: “*el intelecto primero dispensa al alma, que está en potencia de conocer (intelecto en potencia), las formas inteligibles que se hallan en acto en él, a las cuales formas se une el alma. Estas formas, en cuanto propiedad del alma, constituyen el intelecto adquirido de ésta. Este intelecto adquirido, a su vez, en cuanto se manifiesta en su despliegue operativo, se constituye en el intelecto segundo*”. Al-Farabi, por su parte, se concentra en el intelecto especulativo que diversificará en estos cuatro aspectos: intelecto en potencia o material (disposición para recibir las impresiones de los inteligibles), en acto (que se alcanza cuando adquiere las formas de los seres), adquirido (reflexión sobre los inteligibles en acto y mediante el cual pueden conocerse las formas puras e inmateriales) y agente (separado, causa de la inteligibilidad y de la intelección, y cuya relación con el intelecto en potencia es como la del sol con el ojo. Planteó el problema de la unión del hombre con el intelecto agente. Ibn Sina escribió *Tratado sobre el alma* y una *Risāla sobre el conocimiento del alma racional y su condición*. Avicena distingue un intelecto práctico, propio del ámbito ético, y un intelecto especulativo que se subdivide en: intelecto en potencia o material; en acto; en hábito y adquirido (que representa el grado más alto del conocimiento humano. El intelecto agente es extrínseco al hombre y actualiza al intelecto especulativo, haciéndolo pasar de la potencia al acto. Ibn Bayya o Avempace: *El régimen del solitario, Carta del adiós y Tratado de la unión del intelecto con el hombre*. Distingue entre razón, *nutq*, e intelecto *‘aql*. La primera: potencia por la que el hombre conoce o aprende y mediante la cual se alcanza el conocimiento científico. Por encima de este nivel están las formas del intelecto, el cual es estructurado según una cuádruple división de procedencia farabiana. Intelecto agente: único, eterno y separado, contendría en sí las esencias de todas las cosas y se identificaría con la divinidad. Grado máximo de perfección: *ittisāl* o unión con el intelecto agente. Aristóteles es el primero que plantea biológicamente el problema; sólo con él la Psicología se convierte en ciencia independiente. Sobre el alma es una investigación de ciencia natural sobre los procesos psicofísicos. El pensamiento, sin embargo, no es comprensible biológicamente.

#### 3.2 El naturalismo de Averroes en psicología

Aristóteles: mirada naturalista, que desprecia como cháchara toda explicación que prescinda de la corporeidad del ser humano. Insiste en dos ideas básicas de su teoría sobre el alma: la inseparabilidad de cuerpo y alma y la imposibilidad de reducir la psicología general a la psicología humana. Averroes: asimila el naturalismo aristotélico e introduce los progresos de la medicina

galénica y árabe. *Epítome del Peri Psykhés*: se refiere al papel de los nervios en la sensación. *Tafsir del De Anima*: Averroes afirma que en la época de Aristóteles no se conocía la existencia de los nervios. Critica a aquellos peripatéticos que no reconocían la función sensorial de los nervios a pesar de haberse descubierto en la época de Alejandro de Afrodisia. Cerebro: en el *Tafsir* lo considera la sede del recuerdo. Se opone a la afirmación de Platón de que la razón reside en el cerebro mediante el argumento aristotélico de que ninguna función sensorial o cognitiva tiene su sede en un órgano concreto sino que es el hombre como totalidad quien ejerce las diversas funciones, pues el alma unifica al cuerpo y no al revés. En el *Tahafut* reconoce que no es evidente cómo conoce el hombre, y defiende que algunas facultades como la imaginación, la memoria y la cognitiva están localizadas en diversas partes del cerebro.

### 3.3 El proceso de intelección: realidad y conocimiento

El fundamento del conocimiento científico es la realidad ontológica. Continúa la línea realista u objetivista de Aristóteles. Proceso de intelección: arranca de la percepción sensible de objetos individuales y culmina en el universal, que no existe fuera del alma. El universal se obtiene a partir de la experiencia sensible. Los sentidos necesitan de la memoria, con sede en el cerebro. *“El universal únicamente tiene la existencia en cuanto universal por aquello que es particular. Estos universales no tienen existencia fuera del alma”*. En el *Tahafut*: la ciencia necesita adecuarse a la realidad concreta y particular. No puede existir conocimiento directo de los universales.

### 3.4 Estructura del intelecto humano

*Intelecto especulativo*: prerrogativa de los sabios. *Intelecto práctico*: común a todos los seres humanos. El intelecto especulativo se divide en: ① **material**: en potencia; ② **habitual**: actualización del intelecto material, o sea, el intelecto en cuanto que ya ha adquirido la capacidad para pensar; ③ **agente**: gracias a él el intelecto potencial o material pasa a intelecto en ejercicio o habitual; ④ **adquirido**: cuando el hombre alcanza la unión con el intelecto agente. En Averroes, los diversos intelectos representan las fases por las que atraviesa el intelecto humano. En el *Epítome* encontramos un interesante análisis de Averroes sobre los inteligibles. En primer lugar son eternos, existen siempre en acto y no son engendrados. Más adelante distingue el inteligible en sí del inteligible en un sujeto concreto. Siguiendo a Aristóteles, afirma la identidad entre intelecto e inteligible. *“La percepción es idéntica al percipiente”*. Carácter activo del intelecto, a diferencia de la sensación.

### 3.5 Aporías de la noética de Averroes

El capítulo 5 del libro III del *Peri Psykhés* es el texto más polémico de la obra de Aristóteles. De un lado, representa la culminación de la psicología aristotélica y de otro es un intento de desvelar el funcionamiento de la mente humana en una noética radicalmente nueva. También es polémico por sus implicaciones metafísico-teológicas: por ejemplo, la relación entre el intelecto y la divinidad, la inmortalidad del *noús*, etc. Averroes: creciente complejidad de la noética. Podemos resumir en tres grandes líneas interpretativas la concepción helenística del intelecto creativo o agente: ① **inmanentista**: el intelecto creativo o agente radica en el alma humana; ② **materialista**: el intelecto creativo está vinculado al cuerpo; ③ **trascendentalista**: (Alejandro de Afrodisia) el intelecto creativo se identifica con Dios. Averroes se adhiere a la concepción inmanentista: el intelecto agente no es extrínseco al ser humano sino un principio activo interno. En el *Epítome* la formulación es negativa contra un intelecto agente extrínseco al hombre. En el *Tafsir del Peri Psykhés* Averroes acude a la teoría hilemórfica para mostrar las relaciones entre el intelecto agente y el intelecto habitual. El intelecto agente es no sólo la causa eficiente de nuestro conocimiento sino también su causa formal. Defiende que el intelecto agente es como la forma en el intelecto material y que es él el que por una parte crea los inteligibles y por otra los recibe. En consecuencia, Averroes sitúa en el alma humana las funciones intelectivas llevadas a cabo por el intelecto material y el intelecto agente, hasta el punto de atribuir a

nuestra libre voluntad el ejercicio de ambas operaciones. Salvador Gómez novales valora la novedosa concepción del intelecto agente: “Averroes es el primer comentarista que elimina al *Entendimiento Agente extrínseco al hombre*, y pone como único entendimiento agente al principio activo intrínseco al hombre”. Conviene precisar que el primer comentarista que tiene una concepción semejante del intelecto agente fue Temistio (“*el intelecto agente es, pues, nosotros mismos*”). El propio Averroes lo sabía. La afirmación de Gómez Nogales mantiene su validez limitada al mundo medieval. En cuanto al intelecto material, Averroes lo concibe como una sustancia inmaterial y eterna que en sí misma no es nada aunque potencialmente representa todos los inteligibles. En el *Tafsir* deja claro que el intelecto material “*no es algo particular, ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo*”. El intelecto material pertenece a las facultades pasivas y no es un cuerpo, es una sustancia que acepta todas las formas, sin ser ella misma ninguna de las formas. El intelecto material es simple y separado. Está desprovisto de naturaleza específica, excepto en tanto que existe en potencia y no puede existir en acto. Última cuestión: Averroes nunca afirmó explícitamente que el intelecto fuera único para la especie humana. Defiende la unidad de los inteligibles pero no la del intelecto humano. La verdad de la ciencia es única y de validez universal, pero cada sabio ejerce su propio intelecto. “*Nuestro intelecto en acto está sujeto a generación y corrupción, mientras que por lo él entendido es eterno e inmaterial*”. Para Averroes, el intelecto es uno en un sentido y múltiple en otro.

#### 4. La revolución intelectual del siglo XIII y Averroes

##### 4.1 La novedad del pensamiento de Averroes

¿Cómo renovó Averroes el pensamiento medieval? ¿En qué consistió su contribución fundamental a la filosofía y a la ciencia? El progreso de la filosofía de Averroes se manifiesta en dos logros principales: un nuevo estilo intelectual (el comentario literal) y una nueva visión de la filosofía (concepción del mundo basada en el racionalismo). Rechaza el neoplatonismo y la tendencia a asumir una solución de compromiso entre teología y filosofía. Avicena: distinción entre *ser necesario por sí y ser necesario por otro y posible por sí*. Averroes la rechazó, pues para él el ser concreto en cuanto que existe es necesario. Actitud crítica de Averroes también con los teólogos especulativos islámicos, los *mutakallimūm*, ya que según él lo que hacían era emplear dogmáticamente unos argumentos que no son demostrativos sino retóricos. La verdad es para Averroes una y la misma, aunque el camino de acceso a ella no sea idéntico para el sabio y para el ignorante. Un punto nodal en la polémica con Algazel es el principio de causalidad, que éste negaba. La réplica de Averroes dice que “*negar la existencia de causas eficientes que son observadas en las cosas sensibles es sofistería*”. Con Averroes, el pensamiento medieval recupera el racionalismo de Aristóteles y el naturalismo de la ciencia griega. Desempeñó un destacado papel social como hombre público y defensor de los intereses andalusíes ante la dinastía magrebí de los almohades.

##### 4.2 La revolución intelectual del siglo XIII

Poco después de la muerte de Averroes, el gran estado islámico quedó reducido al pequeño reino de Granada. En un plano cultural, el islam medieval iniciaba un repliegue sobre sí mismo y dejaba de cultivar “las ciencias de los antiguos”. Ello explica la paradoja de que la fama de Averroes vaya unida a la Europa cristiana. Hasta el siglo XIII el mundo cristiano sólo conoció dos obras de Aristóteles, *Categorías* y *Sobre la interpretación*. El islam medieval pudo estudiar pronto la obra de Aristóteles con la única excepción de la *Política*. Para el occidente cristiano, los textos aristotélicos llegaron acompañados de los comentarios de “Averrois Cordubensis”. A lo largo del siglo XIII sus teorías serán explicadas ya en los principales centros de cultura europeos. El impacto del naturalismo aristotélico en la Escolástica del XIII debió ser enorme. Es una revolución en el terreno del pensamiento. Gracias a Averroes el *De anima* se convirtió en el libro más leído y comentado de Aristóteles en el mundo latino medieval.

### 4.3 La recepción de Averroes en la Escolástica latina: Alberto Magno

La recién fundada Orden de Predicadores jugó un papel importante en la evolución intelectual de los primeros escolásticos cristianos. El nacimiento de los dominicos responde a las necesidades del siglo. A diferencia de los benedictinos, se instalaron en las ciudades donde iba fermentando un original modo de vida impulsado por las nuevas capas sociales emancipadas hacía poco tiempo de la servidumbre feudal. En la principal de las Universidades medievales, París, los dominicos crearon el Colegio de Santiago. Desde ese centro cultural dos frailes, uno alemán y otro italiano, transformarían la Escolástica: Alberto Magno y Tomás de Aquino. Las citas de Averroes aparecen en textos latinos antes de lo que se suponía en un tratado sobre el *De anima* escrito en 1225. Encontramos también referencias a Averroes en obras posteriores de Alejandro de Hales y Roberto Grosseteste. El primer escolástico que lee a fondo a Averroes es Alberto Magno, maestro de Teología en París. La actitud de Alberto respecto a Averroes es necesariamente matizada. El tema del llamado monopsiquismo averroísta centró la preocupación de los teólogos cristianos a mediados del XIII. El papa Alejandro VI le encargó a fray Alberto refutar tal doctrina que, según pensaba, llevaría a negar la inmortalidad personal del ser humano. El *De unitate intellectus* va dirigido contra el monopsiquismo en general, y por eso critica entre otros a Averroes, cuyo *Comentario al De anima* de Aristóteles utiliza como texto-base. Alberto Magno rechaza de Averroes su teoría de la unidad y unicidad del intelecto posible, pero, de forma paradójica, acepta su teoría de la conjunción del alma con el intelecto separado. Parece necesario matizar la interpretación albertiana. Averroes ni afirmó la unidad del intelecto para la especie humana, ni negó tampoco la inmortalidad personal. La mayoría de las cuestiones suscitadas por los teólogos escolásticos eran ajenas por completo al horizonte especulativo de Aristóteles y venían dadas por el dogma cristiano. De hecho, Averroes no niega explícitamente la inmortalidad individual. Su doctrina del alma, lejos de ser una negación de la vida futura, es una explicación, en términos aristotélicos, de la misma vida futura garantizada por el *Corán*. Al morir retornaríamos a la unidad de la especie humana si existiese un único entendimiento eterno compartido por todos los hombres, cosa que no sostuvo Averroes. Su doctrina del entendimiento y del alma permite una inmortalidad personal para el hombre.

### 4.4 El averroísmo moderado de Tomás de Aquino

Discípulo de Alberto Magno no se interesó, a diferencia de éste, por las ciencias naturales. Intentó, ante todo, hacer una síntesis entre la filosofía de Aristóteles y el pensamiento cristiano. Los escritos de Averroes le ofrecían un aristotelismo integral y una reflexión filosófica que buscaba también un punto de encuentro con una religión monoteísta como el islam, de claras raíces bíblicas. Salvador Gómez Nogales: la influencia averroísta sobre el dominico italiano se resume en estos puntos: ① **lógica y teoría del conocimiento:** Tomás ha aceptado muchas ideas que Averroes había expuesto en sus comentarios a Aristóteles; ② **cosmología:** la concepción del tiempo y algunas teorías astronómicas; ③ **metafísica:** el ocasionalismo, el conocimiento de los singulares, la providencia y algunas pruebas de la existencia de Dios; ④ **psicología:** algunas ideas sobre las relaciones entre los sentidos y la inteligencia, sobre la naturaleza del alma y la naturaleza de sus potencias; la teoría del entendimiento agente intrínseco al hombre; ⑤ **teología:** el método de exégesis, la profecía, la necesidad de la revelación: verdades sobrenaturales, relaciones entre razón y fe; ⑥ **ética:** teorías sobre las virtudes y la razón práctica. Tomás incorpora muchas fórmulas doctrinales procedentes de Averroes: ① Dios es acto puro; en él se encuentra todas las formas; ② la pluralidad de nombres divinos no supone multiplicidad alguna en Dios; ③ Cuando Platón dice que Dios se mueve o es movimiento en sí, hay que comprender esto del pensamiento divino y su amor; ④ Dios es la medida de todas las cosas. Al final de su vida, manifiesta hostilidad hacia Averroes. El texto que mejor refleja este rechazo es *De unitate intellectus contra averroístas*, cuatro años antes de su muerte. El destinatario de la crítica no es Averroes sino sus seguidores cristianos en la Facultad de Artes de la Universidad de París. El tema central consiste en la acusación de monopsiquismo, pero no falta exabruptos contra Averroes por haber pervertido, según él, la filosofía peripatética. Gómez Nogales, sin embargo, sos-

tiene que la historia ha demostrado que Averroes interpretó la doctrina de Temistio y de Alejandro de Afrodisia más fielmente que el Aquinate. Aunque Tomás procuró eliminar las teorías que entraban en conflicto con el dogma, la sombra de herejía le persiguió hasta después de muerto, y quizás de ahí el fuerte tono polémico del *De unitate intellectus contra averroístas*.

#### 4.5 Averroes en el centro de la polémica ideológica del siglo XIII: de Siger de Brabante a Ramón Llull

Siger de Brabante: se conoce muy poco de su biografía. Citado por el tribunal de la Inquisición de Francia en 1276, se refugió en Viterbo con la esperanza de ser rehabilitado por la curia papal. Condenado a residencia forzosa, murió en Orvieto apuñalado por un secretario puesto a su servicio. En sus primeros años de profesor Siger defendía un aristotelismo radical teñido de averroísmo, aunque después de 1270 las doctrinas heterodoxas y sobre todo la antropología averroísta desaparecen progresivamente, mientras que la influencia del tomismo se acentúa. En el río revuelto de la polémica antiaverroísta se llevó la palma por su virulencia el mallorquín Ramón Llull, cuya actitud es más visceral que filosófica.

## Tema 6

*La filosofía hispano-judía: Maimónedes*1. *Los límites del aristotelismo en Maimónedes*1.1 *Influencia de Aristóteles en el pensamiento de Maimónedes*

*Guía de perplejos*: la razón del creyente necesitaba la ayuda de la filosofía para superar los argumentos de los adversarios y poder avanzar. Para Maimónedes, la superioridad científica de los griegos era evidente. Y entre ellos nadie podía compararse con Aristóteles. En Maimónedes siempre se mantiene el estagirita como interlocutor privilegiado con el que es necesario dialogar. Lo sitúa en la cumbre de la razón humana. El perfil intelectual de Maimónedes se aproxima al de Aristóteles más de lo que se suele suponer. Las ciencias de la naturaleza les atrajeron de modo especial. El judío llegó a ser uno de los médicos más famosos de su tiempo. En oposición a la concepción cerebrocéntrica Aristóteles defendió el cardiocentrismo que se revela como pieza clave de toda su filosofía. Frente al verticalismo de Platón que privilegia la acrópolis, Aristóteles propugna un centralismo enfocado en torno al hogar. A la primacía del rey corresponderá la primacía del ciudadano. Llega a llamar al corazón "primer motor". Por su parte, Maimónedes afirma el corazón como "el órgano donde radica el principio de la vida en todo ser dotado de él". Para Maimónedes también la virtud representa un término medio. Humildad: exceso para el hombre corriente pero de ninguna manera para el hombre piadoso. En áspera polémica con los astrólogos reconocerá con énfasis nuestra libertad para elegir. Definición del hombre como ser social por naturaleza y consideración de la amistad como algo esencial para la vida. Al aceptar el ideal del sabio, Maimónides sólo rectificará su estadio final: la actitud teórica del *sophós* debe dar paso, según él, a la contemplación mística de la divinidad. En la física admite las principales tesis de Aristóteles, salvo en aquellos casos en que se contradigan principios de la religión mosaica. La estructura de la metafísica aristotélica se mantiene en *Guía de perplejos*, sobre todo la teoría hilemórfica. En teología, ignora la *Política*. Todo indica su preferencia por el Dios filosófico del *libro Lambda*, es decir, el primer motor inmóvil. Eligió la teología de Aristóteles en lugar de la de Platón porque la teología astral del *Timeo* le hubiera planteado más problemas que el dios filosófico del *Lambda*. Pero el abismo entre la concepción bíblica del mundo y la cosmovisión filosófica no podía ser ignorado por el rabino cordobés. Ante esta doble herencia griega/judía, Maimónedes tenía que elegir. Su crítica al aristotelismo resultó inevitable.

1.2 *El aristotelismo como punto límite en Maimónedes*

Subraya la existencia de dos grandes campos de conocimiento: filosofía y religión, superior ésta a aquélla, basada en la profecía y cuyo objetivo "es el conocimiento de Dios". En su crítica a Aristóteles, dice no oponerse a nada de lo que aquél ha *demostrado*. Rechaza simplemente lo que le parecen meras hipótesis. Es decir, considera correctas las teorías aristotélicas acerca del mundo sublunar pero equivocadas respecto al orden cósmico superior. Extraña conclusión: considerado el aristotelismo como un conjunto teórico, es necesario admitir una parte y rechazar otra. Puntos en los que Maimónedes se aparta del aristotelismo:

1.2.1 *Concepto de creación*

Tam impensable resultaba para un griego un concepto tal, que no existe término lingüístico para designarlo. Hasta el demiurgo platónico se mueve en el ámbito de la *poiesis*. Maimónedes reconoce este dato en el campo filosófico y se conforma con que aceptemos la creación *ex nihilo* como "más probable" que la teoría aristotélica de la eternidad del mundo: "*producir un ser corpóreo sin materia alguna, para nosotros entra en el rango de lo posible, pero resulta inviable para los filósofos*".

### 1.2.2 Temporalidad del mundo

*Guía de perplejos*: refuta los argumentos aristotélicos a favor de la eternidad del mundo. La posición de Aristóteles le parece inaceptable. Concibe al universo y dentro de él al hombre, movido por un orden basado en el designio, no en la pura necesidad.

### 1.2.3 Providencia divina

Defiende la idea de providencia, ausente en Aristóteles, como una deducción lógica de la omnisciencia divina. Esta providencia es particular sólo respecto a los individuos de nuestra especie. Para el pensador sefardí la acción de la providencia en los animales protege y cuida la especie, no a los individuos.

### 1.2.4 Proceso de emanación e inteligencias separadas

“El mundo proviene de una emanación del Creador”. El rabino cordobés transforma los motores inmóviles aristotélicos, que movían las esferas, en inteligencias separadas o ángeles, y reduce el número de aquéllas de cincuenta, según él, a diez (la esfera celeste, la de las estrellas fijas, la de los siete planetas y la del intelecto agente). La emanación se inicia en Dios, fluye después a través de las inteligencias separadas, y culmina en el intelecto agente. Meta de Maimónides: se presenta más modesta y concluirá en la formulación de una teología negativa: conocemos a Dios en lo que no es e ignoramos lo que verdaderamente sea. Esta teología, desconocida para Aristóteles, alcanzaría, como es sabido, un desarrollo fecundísimo en el pensamiento místico cristiano. El hombre que se atreva a pensar por sí mismo se encontrará con nuevas perplejidades como inseparables compañeras de viaje. Carecemos de método válido con el que dilucidar los grandes problemas metafísicos. En un lenguaje que nos recuerda a Kant, Maimónides concluye: “*todo pensador sutil, que no se engaña a sí mismo, sabe que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, constituye para el intelecto su punto final*”. Consciente de los límites de la razón vuelve al final su mirada en otra dirección: la mística. “*Has de saber que hay un nivel más alto que toda filosofía: éste es la profecía*”. *Guía de perplejos*: conduce al “culto intelectual” de Dios en el que se mezclan amor y conocimiento. Pero, ¿qué hará el impenitente viajero que, pese a todo, siga la larga marcha de la razón, a la intemperie de dudas y perplejidades?

## 2. La filosofía de Maimónides como horizonte de problemas

### 2.1 El concepto de materia

Haremos una aproximación a Maimónides desde algunos de los problemas que plantea en *Guía de perplejos*. El primer problema corresponde a la materia, concepto central en varios niveles: físico, metafísico y también gnoseológico y moral. Al explicar la estructura del compuesto recurrir a la teoría hilemórfica de Aristóteles y hace uso frecuente de *hyle* y *eidós*. Para el Estagirita *hyle* es a la vez un concepto de contenido y un concepto funcional que sirve para comprender cómo el viviente o el compuesto, *synolon*, consta de una potencialidad receptora, que es la *hyle*, y de una actualización que la determina y completa, el *eidós*. Pero también son en Aristóteles, no se olvide, conceptos y no realidades. Lo real es el compuesto hilemórfico. Maimónides subraya la potencialidad de la *hyle* y la necesidad de un motor que impulse el cambio y movimiento. La crítica aristotélica va dirigida contra el atomismo, ya que rechazaba la capacidad de automovimiento del átomo. Maimónides subraya la vinculación de la posibilidad a la materia. Pero más adelante se distancia de Aristóteles para aproximarse al concepto plotiniano de materia. Con este alejamiento del naturalismo aristotélico, Maimónides introduce la noción de materia en el plano ético para explicar así el mal moral. “*Todas las faltas y prevaricaciones humanas son motivadas por su materia, no por su forma*”. La materia es una especie de velo u obstáculo visual para el intelecto. Este espiritualismo tiene su aplicación concreta en el ámbito gnoseológico: por estar compuestos de materia, no podríamos conocer a Dios, ni a las inteligencias de las esferas. Por el contrario, sí podemos conocer el compuesto de materia y forma. En cuanto al atomismo de los teólogos islámicos. Para los *mutakallimūm* existe una sustancia simple, los átomos, así como el vacío en el que aquellos se mueven; en los átomos radican los accidentes de los cuales

son inseparables; los sentidos son causa frecuente de error. Podemos distinguir tres tipos de atomismo en el islam medieval: el atomismo teológico de los *mutakallimūm*, en el que nos centraremos; el atomismo físico de algunos científicos y el atomismo filosófico de herencia aristotélica que, por su carácter polémico, es más bien un anti-atomismo. En cuanto al atomismo de los teólogos especulativos islámicos: ¿qué recepción tienen del atomismo democríteo y epicúreo? Lo modifican vaciando su contenido materialista al referir a Dios la existencia misma de los átomos. Los átomos necesitarían de la intervención divina para su acción mutua. Novedades: creacionismo, ocasionalismo y radical desconfianza en la percepción sensible. Los átomos serían meros instrumentos de la acción divina. Maimónides: considera absurdo la admiración de la existencia del vacío. Rechaza el voluntarismo teológico de los asaríes, para quienes ningún cuerpo ejercería una acción. Subraya la contradicción de fondo respecto a la acción humana, para la que toda esa complejidad de mediaciones resultaba excesiva. Fundamento de la crítica: procede del racionalismo y del naturalismo aristotélicos. De ahí su reproche a los asaríes por hacer idénticos *imaginable* y *posible*. De ahí también su oposición a la desconfianza sistemática de los *mutakallimūm* respecto a la validez de la percepción sensible, pues como buen peripatético sabía que la *aisthesis* es el primer peldaño en el proceso cognitivo sin el cual resulta imposible avanzar en la génesis del conocimiento racional. Según Maimónides, los *mutakallimūm* habrían tergiversado y desfigurado la estructura misma del mundo para acomodarla a sus pretensiones doctrinales. También el atomismo filosófico griego queda devaluado en la obra de Maimónides (especialmente la teoría atomista de Epicuro). El rabino cordobés reduce el atomismo epicúreo a simple ateísmo y le reprocha que no admita la profecía ni la providencia divina, algo, por lo demás, común entre los filósofos griegos. ¿A qué puede deberse esta tergiversación del pensamiento de Epicuro? Posiblemente, a que tales doctrinas les resultaban extrañas por completo a las grandes religiones monoteístas del Libro.

## 2.2 El problema de la existencia de Dios

Nos ceñiremos a las pruebas de la existencia de Dios tal como son formuladas en *Guía de perplejos*. El paso más conocido se encuentra al comienzo de la segunda parte y en él utiliza argumentos del *Corpus aristotelicum*, de los peripatéticos griegos de los grandes filósofos árabes al-Farabi y Avicena: ① **primera prueba:** *debe existir una causa del movimiento de las cosas en el mundo sublunar. Esta serie de causas no puede ser infinita y cesará en la primera esfera celeste, que es la fuente del movimiento sublunar. Debe haber una causa para el movimiento de esta esfera. La causa del movimiento de la esfera debe ser un objeto incorpóral separado de la esfera o Dios;* ② **segunda prueba:** *dada una cosa compuesta de dos elementos, si uno de los elementos existe separadamente, entonces el otro hace también lo mismo. Vemos por la experiencia objetos que están en movimiento y mueven a otros, y objetos que están en movimiento pero no mueven a otros. Por tanto, debe existir algo que mueva otras cosas pero que él mismo no esté en movimiento;* ③ **tercera prueba:** *existen muchas cosas, como prueban los sentidos. Es imposible que todas las cosas sean eternas, y también es imposible que ninguna cosa sea eterna, pues entonces nada existiría. Luego algunas cosas son eternas. La causa eterna es un ser absolutamente necesario cuya esencia incluye la existencia;* ④ **cuarta prueba:** *vemos cosas que pasan de la potencia al acto. Cada paso requiere una causa separada y esta causa, a su vez, requiere una causa separada. Debe existir un ser que sea acto puro y causa del paso constante de la potencia al acto.* Estas cuatro pruebas que reelabora Maimónides de fuentes peripatéticas y que él mismo no considera creación suya están basadas sobre el movimiento (1ª prueba), sobre la composición de los elementos (2ª), sobre lo necesario y lo contingente (3ª), y sobre la potencia y el acto o argumento de la causalidad (4ª). En una ocasión Maimónides utiliza fuentes bíblicas para intentar demostrar la existencia de Dios. Se sirve para ello de un conocido pasaje en el que se nos narra la visión por Moisés de la zarza que ardía sin consumirse y la respuesta de Yahvé a la pregunta mosaica ('si me preguntan tu nombre, ¿qué he de responderles?'): "Yo soy el que soy". El sujeto se unifica con el predicado: *el Ser que es el Ser*, o sea, *el Ente necesario*. Hay algo cuya existencia es imprescindible, que nunca fue inexistente. Unas líneas antes Maimónides había precisado la unión entre *ser* y *existir* en hebreo, como sucede también en otras

lenguas. Probablemente sería correcto traducir así la respuesta divina a Moisés: “Yo soy el que existo”. Esta prueba es fundamental para Maimónides dado su origen revelado. En la identidad entre esencia y existencia en Dios radicaría la fuerza de tan singular argumento *a priori*.

### 3. Maimónides y el pensamiento judío de al-Andalus

Nació en Córdoba pero, debido al triunfo almohade, su familia se vio obligada a abandonar su ciudad natal hacia el año 1148. Es probable que viviera durante algún tiempo en Almería. De aquí partieron en 1159 hacia la ciudad magrebí de Fez. Maimónides vivió en su tierra unos veinte años, tiempo de infancia y juventud. Los escolásticos lo consideraron un autor egipcio.

#### 3.1 La formación del joven Maimónides

Es conveniente dibujar el marco de la vida de la comunidad judía en al-Andalus. Llama la atención la decidida colaboración de los judíos con las tropas musulmanas. Actuando así la comunidad judía intentó acabar con la opresión impuesta por la monarquía visigoda. Judíos y cristianos gozaron en al-Andalus incluso de sus autoridades judiciales propias. Con su política de tolerancia hacia los judíos el islam español se aseguró el apoyo de este influyente grupo social urbano. Por primera vez en Europa, los judíos salen del ghetto. El primer maestro de Maimónides fue su padre, juez de un tribunal rabínico en Córdoba, de ilustre linaje judío. Recibe enseñanzas propias de una familia piadosa e ilustrada: lengua hebrea y ciencias rabínicas. Maimónides adquirió en su juventud una buena formación en las ciencias griegas y especialmente en astronomía. Ello se pone de manifiesto en el *Tratado sobre el calendario*, con toda probabilidad su primera obra, escrita en árabe en el año 1158. El libro tenía un objetivo concreto y modesto, atender la petición de un amigo que quería saber el funcionamiento del calendario judío. *Carta de la astrología*: han de subrayarse dos puntos de este texto: primero que el hombre dispone de tres fuentes de conocimiento: la razón, los sentidos y la profecía; segundo que la astrología es para él una pseudociencia, pues la verdadera ciencia es la astronomía. Debió sentirse pronto atraído por el racionalismo helénico. En su obra especulativa más ambiciosa, *Guía de perplejos*, Maimónides se ocupó con amplitud de cuestiones astronómicas, algo que ya había hecho en la *Misné Torá*. Otra obra de juventud es el *Tratado sobre el arte de la lógica*, escrita en árabe. En ella explica los términos lógicos más usados. Su fuente es, sin duda, al-Farabi. También en esto evidencia Maimónides la huella de la cultura de su tierra. Si tenemos presente ahora la formación científica recibida por Maimónides en matemáticas, astronomía, astrología y lógica, debemos concluir que siguió fielmente el plan de estudios de la “escuela filosófica andalusí”, en la que reinaba un laicismo más propio de una Facultad de Ciencias en una Universidad moderna que de un Estudio General medieval o de una madrasa oriental. En el caso de Maimónides, tal laicismo fue suavizado por el espíritu religioso que se respiraba en su familia. Permaneció, sin embargo, en él un claro talante ilustrado. Es probable que en Fez estudiara medicina con algunos médicos andalusíes. Allí ocupaba el cargo de médico de la corte almohade el filósofo y médico Ibn Tufayl. A juzgar por las obras de este género, redactadas entre los años 1187 y 1198, las fuentes del Maimónides médico son Galeno, Dioscórides, al-Razi, el *Canon* de Avicena y el *Taysir* de Ibn Zuhri. En su rechazo del principio de autoridad en cuestiones científicas comprobamos el buen sentido maimonidiano.

#### 3.2 La recepción del pensamiento sefardí en Maimónides

Nos centraremos en lo que solemos considerar “pensamiento filosófico” en sentido moderno, incluidas las especulaciones de carácter teológico con que frecuentemente están asociadas.

##### 3.2.1 Los teólogos judíos de al-Andalus

Partieron de una normalizada vida religiosa, centrada en el estudio del Talmud babilónico. Un acontecimiento de primer orden fue la fundación hacia el 965 de la Academia Rabínica de Córdoba por Mosé ben Hanok. Junto a este factor interno hay que señalar uno externo: la creciente asimilación por parte de los intelectuales judíos de la cultura árabe. Esa asimilación también se

produjo en la teología. Maimónides pudo aprovechar a fondo esta arabización, y nos describe tal fenómeno cultural referido a la teología. Veamos su análisis sobre el tema. En *Guía de perplejos* aborda el origen del *kalam* islámico y su influencia sobre la teología judía medieval. En el plano histórico, señala a la Patrística cristiana como origen de la teología especulativa islámica, es decir, del *kalam* tanto en la versión liberal de los mutazilíes como en la más conservadora de los asaríes. Subraya que los teólogos especulativos, tanto cristianos como musulmanes, no partieron del ente real sino del ente imaginario, cayendo en el error de acomodar la realidad entitativa a sus opiniones. Tras haber estudiado las obras de los *mutakallimūm*, percibe un método viciado en su raíz: el dar por indiscutible la creación del mundo y fundar sobre tal evidencia la existencia de Dios. Por el contrario, el método propuesto por Maimónides, toma como punto de partida a los filósofos y no a los teólogos. Los sefardíes prefirieron un camino más arriesgado en el plano de la creencia aunque más seguro en el plano del conocimiento, el método filosófico. La crítica maimonidiana a los *mutakallimūm* coincide en líneas generales con el ataque despiadado que a ellos dirige Averroes.

### 3.2.2 Los neoplatónicos sefardíes

El autor que destaca entre ellos es Salomón ben Yehudá ibn Gabirol, el “Malagueño. Posterior a Ibn Masara, Ibn Hazm de Córdoba e Ibn al-Sid de Badajoz, Ibn Gabirol brilla por su profundidad metafísica, su talento literario y su espíritu crítico. Con él se incorporan los sefardíes con todo honor a la filosofía andalusí. Como poeta sobresale por su lirismo tanto en los poemas religiosos como en los de tema secular. Entre sus obras filosóficas hay que señalar *La Corona Real* (*Kéter Malkut*), poema filosófico en el que aparecen en germen algunas ideas centrales de su metafísica; *La corrección de los caracteres*, tratado ético basado en las teorías humorales de la medicina griega; y sobre todo *La fuente de la vida* o *Fons vitae*. Nos contentaremos con un esbozo de su contenido. El fin de la vida humana es la búsqueda de la ciencia; a través de una reflexión sobre el alma, el hombre puede llegar a conocer el universo y la esencia primera. Todo lo real se compone de materia y de forma universales. Esta universalidad gabiroliana de la materia primera no debe confundirse con la corporeidad del compuesto material concreto, sino que equivale más bien al concepto de sustrato común, de potencialidad radical de los seres que para determinarse y diferenciarse necesitan de una estructura que llamamos “forma”. Para salvar el abismo ontológico entre Dios y las criaturas, recurre a la introducción de la voluntad divina que hace posible la creación del mundo. Ausencia de cualquier referencia religiosa. La recepción del neoplatonismo judío por parte de Maimónides fue en general de rechazo. A Ibn Gabirol lo ignora por completo: no lo cita ni una sola vez en *Guía de perplejos*. Ello se debe a un problema de fondo: Ibn Gabirol fue más radical como filósofo que Maimónides, pues se atrevió a elaborar un sistema de pensamiento autónomo, sin dependencia alguna dogmática. Maimónides fue filósofo judío, mientras que Gabirol fue judío filósofo, sólo filósofo en *La fuente de la vida*.

### 3.2.3 El aristotelismo en los judíos andalusíes

El aristotelismo se introduce entre los judíos de al-Andalus de modo explícito con Abraham ibn Daud (1110-1180). Como filósofo escribió en árabe el libro titulado *La fe excelsa*. En la primera parte del libro trata de filosofía (metafísica, física y psicología). Objetivo: lograr la concordancia entre la filosofía y la religión judía. La segunda parte está dedicada a la teología y en ella va exponiendo los siguientes temas: la demostración de la existencia de Dios, la unicidad divina, sus atributos, los ángeles, la profecía y los mandamientos divinos. Hay que reconocer que el aristotelismo de Ibn Daud es pobre y poco riguroso. Su digna pretensión de llevar a cabo una síntesis entre aristotelismo y judaísmo queda muy por encima de su capacidad especulativa. El verdadero receptor de Aristóteles en el judaísmo medieval es Maimónides. Maimónides, en su madurez consideró las teorías del Estagirita como la base de la ciencia de su época y la cumbre del pensamiento humano. Aristóteles es también el autor más citado por Maimónides, quien manejó los comentarios de Alejandro de Afrodisia, de Temistio y de Averroes, los cuales recomienda para una correcta comprensión del *Corpus aristotelicum*. Pero, a diferencia del filósofo griego, el rabino cordobés no intentó elaborar un sistema filosófico propio y no admitió nunca la

pretensión tan helena de radical autonomía para el pensamiento filosófico. Su trabajo especulativo en *Guía de perplejos* se enmarca dentro de unos límites modestos, el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido. No buscó la originalidad en filosofía. Maimónides elabora una teología racional extraordinariamente sugestiva. Resulta imposible, según él, aprehender la ciencia divina, pues es su propia esencia, y la diferencia entre el conocimiento humano y la ciencia divina es tan grande como la existente entre la sustancia de los cielos y la de la tierra. Preocupado por evitar toda confusión epistemológica, Maimónides afirma en más de una ocasión la existencia de dos grandes campos de conocimiento, el de la filosofía, sometido al ejercicio de la razón, y el de la religión, basado en la profecía y cuyo objetivo “es el conocimiento de Dios”.

## Tema 7

*La filosofía del Barroco español: Quevedo, Gracián, Calderón, Cervantes y Saavedra Fajardo**1. Introducción*

La noción de barroco se aplicó preferentemente a las artes plásticas en general, contraponiéndolo a los modos del Renacimiento. Referido a la Literatura, se descubre en los escritores del siglo XVII a la época más gloriosa del Siglo de Oro. Podemos reconocer históricamente los últimos Austrias. Consideraremos como asuntos de relevancia filosófica la metodología y la expresión

*2. Siglo de Oro, literatura del Barroco*

No son coincidentes Siglo de Oro y literatura del Barroco. Bartolomé Benassar encuadra el Siglo de Oro entre 1525 y 1648. Desde la fecha que considera consolidada la monarquía de Carlos I hasta que con la paz de Westfalia, 1648, termina la preponderancia militar de España, con el abandono definitivo de los Países Bajos y la independencia de Portugal. El Barroco tiende al claroscuro y a la técnica de contrastes. A los modos del Barroco corresponde lo más granado de la producción nacional como Cervantes, Lope, Quevedo, Góngora, Gracián y Calderón. En 1558 se prohíbe la importación de libros extranjeros y se someten todas las publicaciones a la censura y, al año siguiente, Felipe II ordena a todos los estudiantes españoles a regresar a España. Características propias del Barroco son también la dificultad y la oscuridad, que pueden estimular el atractivo ya sea refiriéndose a la forma o al mismo contenido de la obra. Hay en el siglo XVII un reiterado elogio de la dificultad que se plantea pedagógicamente. Con la dificultad crece el apetito del saber. Gracián: *“a más dificultad, más fruición del discurso en topar con el significado, cuando está más oscuro”*. A la dificultad y la oscuridad se les une la ostentación de los contrastes. El carácter de fiesta que el Barroco ofrece no elimina el fondo de acritud y melancolía, de pesimismo y desengaño, como nos demuestra la obra de Calderón. El Barroco español es una avanzada en lanzar modos de comprensión y expresión sobre cuestiones que se presentan como exigencias prioritarias en la filosofía contemporánea: el recurso a los símbolos, los sueños, la personalidad del individuo, el honor o la dignidad con su amor a la libertad, la preferencia de la filosofía práctica, de un saber vivir en concreto, el pesimismo y la presencia de la muerte y, en cierto modo, hablar de la nada como en el nihilismo.

*3. Peculiaridades de la “Modernidad española”*

Al ampliar el modo de saber racional a cuestiones que no permitían la exactitud de los conocimientos formales se hacía necesario salir de aquel modelo, como único y perfecto, porque se quedaba estrecho. Es precisamente la mala conciencia con que puede entrarse en lo “moderno”, la misma fuerza que obliga a salir cuando algo se enrigidece o se queda pequeño para lo que se pretende. Cuando no vale como se creía valer. Vattimo: *“la finalidad de Gadamer es recuperar el arte como experiencia de verdad frente a la mentalidad cientifista moderna que limitó la verdad al campo de las ciencias matemáticas de la naturaleza y relegó más o menos explícitamente todas las otras experiencias al dominio de la poesía”*.

*3.1 Modo de saber de los españoles*

Con referencia a la “modernidad” en España podemos ver que por circunstancias históricas, las preocupaciones y preferencias de los pensadores españoles no se identifican con los modelos de los grandes filósofos y científicos de la modernidad, aunque pudieran aproximárseles. Ya en Vives hay cierta retirada en el entusiasmo por los antiguos. Un distanciamiento de la posición racionalista que se adopta generalmente desde el renacimiento se refleja también en muchos escritos sobre los modos de vida aventureros o, por otra parte, estoicos y escépticos de los espa-

ños. En el Barroco español se acentúa un modo de salirse de “lo racional”: reflexiones sobre la muerte, el paso del tiempo, el destino del hombre, la vanidad de todas las cosas impregnan la literatura barroca, llenándola de alusiones paradójicas y simbolismos bipolares.

### 3.2 *Estilo y pensamiento*

Quevedo: prosa vigorosa y enérgica, ajena a todo halago sensorial pero dotado de una formidable fuerza expresiva. Laconismo de la frase y extraordinaria abundancia de antítesis y contrastes. Gracián huye del culteranismo mostrando un desdén por la formal hermosura.

### 3.3 *El mundo del teatro: representación, símbolos y hermenéuticas*

Los pensadores del Barroco toman los recursos para su creación de la observación de la vida cotidiana y de la erudición de la lectura de los clásicos. La principal propuesta será *El gran teatro del mundo* de Calderón y *El gran teatro del universo* de Gracián, de donde tomaría Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Es la expresión del autor, la representación de la humana vida que se ve como comedia en el teatro. Ésta es la mejor expresión de la representación, para el conocimiento del mundo y de la vida de los hombres, pero no podemos dejar aparte los grandes escritos alegóricos que refiere Gracián. Conocemos según nuestra representación, que no se nos da con exactitud directa, ni abstracción universalizable, sino de modo que cada uno pueda hacerla propia a su manera y comunicársela sugerentemente con la fuerza de los símbolos. Los símbolos son el mejor modo de sugerir y dar a entender al interlocutor la comprensión de la realidad concreta en su circunstancia. Es el modo de llevar a reflexionar sobre la vida en las representaciones y alegorías referidas con sus símbolos y ficciones, como en los *Sueños* de Quevedo, en los *Autos Sacramentales* de Calderón. Porque la realidad vital para los vivientes no se da en las verdades abstractas, objetivamente aceptables para todos, sino la situación circunstancial de cada uno que hace suya la aplicación de las leyes generales. El acceso directo es únicamente la intuición propia. Aquí se abre pues el camino de la hermenéutica. Por eso los *conceptistas*, y lo densifica especialmente Gracián, nos perfilan cómo la agudeza del entendimiento ha de exigir de continuo la precisión y el rigor del *concepto*, sin abandonar el recurso literario a los símbolos. Gracián afirma la primacía del concepto sin ambigüedad.

## 4. *Saber práctico, “saber vivir”*

Los grandes escritores-pensadores del Barroco español muestran en sus grandiosas creaciones la preocupación por el “saber vivir”, una filosofía práctica que lleve a buen término la vida, que el hombre aprenda a despreciar las vanidades y advierta la caducidad de los bienes de la Fortuna, la brevedad de la vida, actualizando la filosofía práctica de los antiguos, preferentemente de los estoicos, encumbrando el nombre de Séneca. Esta filosofía de la acción en *Don Quijote* la encontramos en otros escritores. Cervantes, a través de su magna obra, se libera de las amarguras que pudo sufrir. No increpa a sus semejantes. Se purifica y perfecciona. Su propio sufrimiento pasa a ser así el de cada hombre. Este mismo propósito se cumple en las *Novelas Ejemplares* y *Rinconete y Cortadillo*. La preocupación por la manera de vivir también se manifiesta en el egregio poeta y perspicaz conceptista don Francisco de Quevedo, quien expresa una enérgica afirmación de los más altos valores del espíritu y su crítica despiadada de las mezquindades humanas. Que su preocupación era saber orientarse en la vida lo expresa también con la hermosa figura del “camino”. Se aprecia la atención al caminar que es la vida. Quizá quien más reconocido está como moralista sea Baltasar Gracián, por la filosofía práctica del “saber vivir”, que plasma en la “Reforma universal” cuando anhela al valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo. En O.M., 232, insiste en “saber vivir”: “Procure, pues, el varón sabio tener algo de negociante, lo que baste para no ser engañado y aun reído”. El *saber vivir* es el verdadero saber. Gracián denomina “filosofía cortesana” a su preocupación por saber arreglárselas en la corte para triunfar recurriendo a cualquier artimaña eficaz, sin tener en cuenta la valoración moral. No podemos olvidar que dos libros ita-

lianos tuvieron influencia en Gracián: *El Príncipe* de Maquiavelo y *El Cortesano* de Castiglione. Pero podemos entender la filosofía cortesana de Gracián como un *saber vivir* en el ambiente ciudadano que pretende evitar el engaño. Así propone *Juiciosa cortesana filosofía. En el otoño de la varonil edad*, como título de la II parte de *El Criticón*. No hay por qué rebajar la seriedad en contenido real de la filosofía graciana, pues él mismo propone su programa “al que leyere”. La invitación a la reflexión práctica sobre la vida es manifiesta en los dramas y en los autos sacramentales de Calderón, puesto que “no aplicado, de nada sirve el saber”. Calderón no produce ningún sistema filosófico, ya que su objetivo es siempre agradar e instruir por medios poético-teatrales; sí nos ofrece un sistema práctico, un pensar metafórico. El lector o espectador es testigo de la escenificación de variadísimos temas conflictivos, entre el hombre y Dios, el bien y el mal, el hado y el libre albedrío, etc. En lo que se refiere a la forma interna de la composición tenemos que destacar a Calderón. En este sentido Calderón es comparable sólo con Sófocles.

#### 4.1 Séneca, estoicismo y cristianismo

La referencia para esta filosofía práctica hay que tomarla de la pretensión de vivir conforme a la razón, propia del hombre, como era el lema de los estoicos. Esta pretensión ya aparece con frecuencia en Fray Luis de León. En el siglo XVII hay un estímulo muy fuerte y es la lectura de Justo Lipsio (1547-1606), el gran estoico belga de la época. Quevedo escribe en *La cuna y la sepultura* algo que será propiamente el programa de la época: el empeño por cristianizar el estoicismo. Quevedo perfecciona la filosofía estoica con la verdad cristiana. El neoestoicismo vino como anillo al dedo a unos españoles angustiados y deprimidos por la situación, llevándoles a refugiarse en la doctrina de la imperturbabilidad de ánimo. Quevedo mantuvo correspondencia con Lipsio y se preocupó de difundir su mensaje en España. Se ha considerado el senequismo como la filosofía nacional por excelencia. Naturalmente, el Séneca de Quevedo es un Séneca cristianizado, que ha corregido los errores del primitivo, en exceso imbuido de actitudes paganas. Doctrina estoica cristianizada: se perfecciona en *Las cuatro pestes del mundo* y *Providencia de Dios padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan*. Calderón: el estoicismo de los personajes no representa un fin en sí mismo, sino un punto de partida, un estado de la conciencia. El conceptismo de la lengua en el Barroco va unido a la doctrina estoica, expuesta en el estilo de Séneca, tanto en Gracián como en Calderón. “Pero en su base el conceptismo no es más que un esfuerzo para lograr el mayor grado posible de precisión en el uso de la lengua”. Y el propio Gracián, en “Prólogo” a *El Criticón*, entre sus antecedentes señala “lo doctrinal de Séneca”: “*De la literatura latina, a los moralistas e historiadores como Cicerón, Tácito, Plinio el Joven, César y al naturalista Plinio el Viejo. Y sobre todo a los hispanorromanos como Séneca*”. Calderón plantea nuestra condición trágica y humana desde la perspectiva del juego entre el pecado/culpa personal y el pecado/culpa colectivo.

#### 4.2 Preocupación por acertar: “el desengaño”

Una palabra de gran preocupación en la filosofía cortesana de Gracián y en la literatura del Barroco es el “desengaño”, frente a la propensión de dejarse llevar por lo placentero y satisfactorio de inmediato. El ambiente social de la época da lugar un estado de depresión entre los españoles que veían imponerse la decadencia y la pérdida de las virtudes del español glorioso, y eso lo vemos literalmente en *la picaresca*, que busca todas las artimañas para sobrevivir. “*Varón desengañado*”: cristiano sabio, cortesano filósofo. Está desacreditado el filosofar, aunque es ejercicio mayor de los sabios. Toda la alegoría de *El Criticón* pretende formar desengañados para que sepan distinguir la apariencia de la realidad, desde que nacen hasta que mueren. Quevedo, en *El mundo desde dentro*, pretende llegar al desengaño y mostrar el mundo como verdad. Y tomando expresiones de Séneca y Erasmo cita: “*Eficaces palabras tienes, buen viejo: traído me has el alma a mí que me la llevaban embelecada vanos deseos*”.

### 5. *La novela picaresca: denuncia social y religiosa*

*Novela picaresca*: uno de los productos más característicos de la cultura barroca, que reúne observación de la naturaleza y de la vida social, creación artística y humor para mirar con cierta distancia superadora la descripción más cruda y realista de la vida difícil. Intencionalidad ascética y didáctica, relacionada con la literatura religiosa conforme a la Contrarreforma. A la lista de grandes obras de la picaresca hay que añadir, como previo *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, de estilo renacentista, pero “con su realismo penetrante, marcaba una agudísima lección de sinceridad y verdad en el arte” que accede ya a la Picaresca; *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, *La pícaro Justina* de F. López de Úbeda; *La hija de la Celestina* de Salas Barbadillo; *Vida del escudero Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel; *El Buscón* de Francisco de Quevedo y además, también, las *Novelas Ejemplares* de Cervantes, que no fue escritor religioso pero mantiene la descripción de la vida del hampa y la crítica social. El intento de conseguir mejorar en la vida es asimismo intención declarada en *El Buscón*. Es un género literario realista frente al idealismo anterior de los libros de caballería y novelas pastoriles. Son descripciones tan próximas a la pintura realista de Velázquez cuando pinta “los borrachos” entre en paralelo con la estimación del teatro e incluso de la poesía lírica. En la novela picaresca hay filosofía española de la praxis con creación artística. Se trata de un realismo de la precariedad en bienes de fortuna, pero no está ajena la invocación de la justicia, la igualdad, la fe en dios, etc. *Coloquio de los perros*: ya en las primeras palabras de los dos perros Cipión y Berganza, dejan entreabrir un plano de sobrenaturalidad. Berganza, como un pícaro, cuenta sus correrías por los diversos amos a quienes sirvió; pero, a diferencia de sus hermanos-hombres, el perro actuó siempre con sentido de justicia dentro de la más perfecta moral, dentro de la inocencia del bruto. Invocación de igualdad entre los hombres. En alemán se dan dos planos superpuestos, el de la picardía y el del moralista. Cervantes hace vivir en distintos personajes los dos mundos: lo popular y lo aristocrático, lo bajo y lo ideal. Un aspecto de gran interés, sugerido en la actitud de los pícaros, es la conciencia de ser rebeldes y tener derecho a serlo, declarando la denuncia y aspirando a una justicia social.

### 6. *El tema del hombre: personalidad, libertad y dignidad*

Es central para los pensadores del Barroco. Gracián: “*Gastan algunos mucho estudio en averiguar las propiedades de las yerbas. ¡Cuánto más importaría conocer las de los hombre con quienes se ha de vivir o morir!*”. Debemos atender al valor de la vida humana y la personalidad con el aprecio de la libertad y mantener la dignidad o el honor. La filosofía práctica, “filosofía cortesana” de Gracián, tiende a formar el varón perfecto. Se trata de conseguir la máxima perfección del hombre, que es el propósito de *El Criticón*. Se trata de considerar al hombre haciendo su vida. *Don Quijote*: la grandeza del artista consiste en asumir la miseria del vivir sin suprimirla, más bien transformándola a un plano que deja de ser tal. Barroco español: se plantea la preocupación dinámica por el hombre en su vivir, pero atendiendo a la particularidad de cada individuo. No se considera la vida en general, el modo de vida uniforme, sino la particularidad de cada uno. Gracián: “*visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno*”. Para Gracián, “la diferente naturaleza de cada hombre”. Aquí tenemos religiosidad y cartesianismo, mas no filosofía escolástica, pero aparece como investigación una realidad existencia, vinculada a que alguien “me ha dado el ser” y, cómo no, disposición y ánimo para averiguar sus implicaciones. Interrogantes prioritarios: quién soy, de quién dependo, qué sentido o qué fin me cabe esperar, etc. El hombre, además del sustento biológico, también necesita el pensamiento. Gracián señala “la ventaja de rumiar”, según lo cual, el alimento del hombre, viviente que piensa, no es el dudar sino el rumiar discerniendo, que como resultado no sólo da conocimiento, sino que aprovecha en el vivir. Pasto espiritual. Algo que filosófica y teológicamente estaba en cuestión acerca del “servo arbitrio” o “libero arbitrio”. El hombre ha de hacerse en el curso de la vida porque asimismo procede la naturaleza. Pero el hombre a lo largo de su vida ha de hacerse el barón perfecto y para ello es tan importante *la elección*. En *El Discreto X*, Gracián considera, como “hombre de buena elección”: “Todo el saber humano se reduce hoy al acierto de una sabia elección. No es fácil la elección ni el acierto en el

vivir, y así se ve el hombre del siglo XVII como hombre el lucha, no ya en las guerras exteriores, sino y más fuerte consigo mismo: “El hombre, según se piensa en el siglo XVII es un individuo en lucha con toda la comitiva de males que a la lucha acompañan”. Estamos ante una visión de apariencia ascética que se extiende por toda Europa, pero que se desplaza hacia una afirmación del dominio sobre el mundo (así en Gracián y en otros). “Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre, pelea la sagacidad con estratagemas de intención. Importancia de *el gusto*: “Nace en primer lugar, del gusto propio, si es bueno, calificado con la prueba que se asegura el ajeno”. Al contrario, un mal gusto todo lo desazona, y las mismas cosas excelentes por su perfección las malogra por su mala disposición. El acierto en la elección no es sólo una cuestión puramente ética, sino también estética. “*El mal es que las resoluciones más importantes se toman en primera edad, destituida de ciencia y experiencia, cuando aún no fueran bastantes la mayor prudencia y la más razonable madurez*” (Gracián). Por lo tanto, se trata de descubrir la importancia de la *madurez* y lograr el *varón perfecto*, llegando a ejercer como *personas*. Esa consumada virilidad, esa realización del varón perfecto de Gracián –hemos de pensar en la realización de todo ser humano–, tiene que ver con el proyecto y el reconocimiento de identidad que también atestigua Don Quijote, cuando afirmaba “iyo sé quién soy!”. La afirmación de su propia identidad cuenta como hazaña en las aventuras del caballero, como tarea propia. Al decir “iyo sé quién soy!” no dijo sino “iyo sé quién quiero ser!”. Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día: el que quiere ser es tu idea de Dios (Unamuno). Puesto que sólo existe lo que obra y existir es obrar y si Don Quijote obra, es Don Quijote mucho más histórico y real que tantos nombres que andan por esas crónicas que se tiene por verdaderos. Sólo existe lo que obra. En el ejercicio de la libertad, para la realización del varón perfecto, intervienen “naturaleza y cultura”, “genio e ingenio”. Así, en O.M., 6, “*Hombre en su punto*. No se nace hecho, base de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas de eminencia”. No es despliegue espontáneo de la naturaleza como se presenta el hombre muy hecho, sino que convierte el cultivo. Así propone: *Naturaleza y arte, materia y obra*. Pues “no hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio: a lo malo socorre y a lo bueno lo perfecciona”. Es la tarea que se proponen llevar a cabo en el curso de la vida los alegóricos personajes de *El Criticón*. Puede completarse esta conjunción necesaria, naturaleza y cultura, en la formación del “varón perfecto” con el primer realce de *El Discreto*: “Genio e ingenio. Estos dos son los ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna y el arte los realza”. La preocupación por el hombre adquiere su plenitud en cuanto persona con su *dignidad*. Así inicia Gracián su *Oráculo manual*, 1: “Todo está en su punto y el ser persona en el mayor”, para este “memorial de la Razón en el banquete de los sabios”. Podemos considerar como propósito primordial de la filosofía práctica de Gracián construir una escuela de hacer personas. La dignidad de la persona podemos verla significada en *el señorío* de Gracián y *el honor* o la dignidad en Calderón. *El alcalde de Zalamea* (Calderón): en primer lugar, la nobleza no se valora por la sangre ni se compra de manera ejecutoria, sino por la honradez. La honra no se compra, por tanto se estima mucho más que el dinero y hasta que la vida, y el grandioso debate con el Capitán y el hijo del labrador, Juan Crespo, no estima menos su opinión que la del capitán. Es la muestra teatral más esplendorosa que pone de manifiesto la persona, su dignidad, con el orgullo de defenderla ante el poderoso, de no someterse a la sinrazón y, en efecto, el Rey reconoce la legitimidad de la acción del labrador Pedro Crespo y es nombrado alcalde perpetuo de Zalamea.

### 7. *El tiempo, la vida, la muerte. Pesimismo, nihilismo*

Al reconocimiento de la personalidad se ve asimismo apremiado por el desengaño para advertir *la fugacidad del tiempo, la brevedad de la vida* y la amenaza continua de *la muerte*. Casi es una obsesión sentir cómo se va el tiempo, que podemos resaltar con la exclamación de Rodrigo Caro “A las ruinas de Itálica”. Que paralelamente traspasa Quevedo a la grandeza de Roma en ruinas, admirando paradójicamente la permanencia de la corriente del Tíber: “*Sólo el Tíber quedó*”. Cervantes en *El Quijote* también alude a la rapidez con que rueda el tiempo. También resulta

expresivo recurrir a la semejanza del tiempo que se vive con la duración de la lozanía en las flores, que veloz desaparece. Dos sonetos nos lo indican: “A la rosa”, de Luis de Góngora, que repite Gracián en *Agudeza*. Tan declarado sentimiento aparece asimismo en el soneto de Calderón a las rosas en *El Príncipe Constante*. La vida se la admira, siempre con indefinición, como ficción o sueño, por no poder agarrarse a su permanencia. Cuán engañosa es la ilusión de vivir, lo declara Gracián en “Entrada del mundo”. Quevedo en *El mundo por de dentro* se plantea la idea de que la realidad, “el mundo”, se nos presenta de manera conflictiva: ya como parece ser por fuera, ya como en verdad es por dentro. Y lo que vive pasa como un sueño, porque no puedo acostumbrarme a que algo permanezca vivo, y así anuncia la observación Basilio y la reflexión de Segismundo en *La vida es sueño*, de Calderón. Ese caminar por cada momento hacia la muerte lo ha fijado el mismo autor en la proximidad entre nacimiento y muerte en *La cuna y la sepultura*. Empieza el hombre a nacer y a morir; por esto cuando muere acaba a un tiempo de vivir y de morir. También podemos encontrar en la literatura barroca, como expresión de la Contrarreforma, alusiones a la fe cristiana en una pervivencia después de la muerte, y también, como en Quevedo, el entusiasmo por la eternidad del amor. En efecto, toda la preocupación de estos pensadores por la brevedad de la vida no se refiere nunca a un desvanecimiento total ni a una desaparición del todo, sino a descubrir el desengaño y despertar del sueño. Por eso se habla de la “buena muerte” que alivia los males presentes y abre a una nueva vida, como nos dice el mismo *Quijote*. No deja de ser el momento del desengaño, y de conocer la verdad. Quevedo sugiere que la mera reflexión natural pudiera descubrirnos el desengaño de la muerte para distinguir entre la vida ficción o sueño y la vida verdadera. *El Criticón*: en “La isla de la inmortalidad” se dice que “no pueden ser inmortales en la muerte los que vivieron como muertos en la vida”. De estas lecturas que invocan el desengaño de las vanas y fugaces apariencias rezuma el pesimismo y el descontento de la época en el ánimo de los españoles, no sin descuidar el decaimiento que iba recayendo en la política, en los inicios ya de la decadencia, que afectaba al orgullo español. Uniendo las miserias de vivir, invocación del desengaño y su anhelo de pervivencia, ya en la primera crisis de *Criticón*, exclama Gracián: “¡Oh, vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste no habías de acabar!”. Podemos cerrar con la deslumbrante Oda de Cervantes para el epitafio ante el túmulo de Felipe II, “Voto a Dios que me espanta esta grandeza”.

## 8. Filosofía social y política en España

El tema de la Filosofía social y de la organización política lo dirige la idea del príncipe cristiano y, en gran medida, con referencia a *El Príncipe* de Maquiavelo, teniendo siempre presente la personalidad y la igualdad de los hombres orgullosos de su dignidad y libertad. La filosofía de la Modernidad se había desarrollado en las Universidades de Salamanca y Alcalá con ambiente renacentista y con Vitoria y Suárez, que habían establecido el *Derecho Natural* para todos los hombres, por naturaleza, y el *Derecho de gentes o Derecho internacional*. Fray Antonio de Guevara (1480-1545), inquisidor y predicador de Carlos V: en su *Libro llamado Reloj de príncipes o libro áureo del emperador Marco Aurelio*, se narran multitud de historias antiguas, y en la literatura española está muy presente la preocupación por el buen gobierno de la sociedad y no sólo la virtud particular de cada uno. En la literatura política de época, como escritos políticos podemos señalar ya a Francisco Eximenis con *Régimen de Príncipes* en 1484.

### 8.1 El tacitismo español

José Antonio Maravall descubre en sus estudios acerca del maquiavelismo y antimachiavelismo en el pensamiento español la poderosa influencia de Tácito. Los historiadores encontraron en Tácito el modelo de Historia a que aspiraban y que la política posmaquiavélica necesitaba. La lectura de los *Annales* y de las *Historias* de Tácito hizo pensar en la política como una especie de técnica de comportamiento, derivada de la visión de la naturaleza humana en lugar de ser un terreno de ejercicios de retórica. En la Europa de la Contrarreforma adquiere relieve el tacitismo como “vehículo de racionalismo político” que encubre los aspectos rechazados en Maquiavelo por la moral tradicional y permite la cristianización de la técnica política. Sabemos que Luis Vives trabajó sobre el texto de Tácito. Vives, en su *Tratado de las pasiones*, introduce la psicología

gía como el conocimiento de las pasiones y, consiguientemente, de los movimientos que determinan en el ánimo, lo cual es de gran eficacia para conducir el comportamiento de los hombres. Justo Lipsio: magna aportación para la expansión del tacitismo por Europa. *Doctrina política civil*, de Eugenio Narbona, recogida por la Inquisición como “la primera manifestación del tacitismo político en la literatura española”. En los últimos años del reinado de Felipe II se empareja, rechazando sus doctrinas, a Tácito con Maquiavelo. Antonio Herrera, en 1616, publica la traducción de *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito*, y más tarde se imprime su *Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y del fruto que se saca de sus escritos*. Los tacitistas españoles más conspicuos serán Gracián y Saavedra Fajardo, totalmente empapados de las enseñanzas de Tácito. Muchos se dirigen a la lectura de Tácito, buscando enseñanzas que permitan superar tanto males en el gobierno de un país, por el empleo frecuente del método inductivo, por la firme motivación psicológica. Y junto a todo esto, por una razón pertinente a la situación política real del siglo XVII: la adecuación a los problemas de una monarquía, rodeada de dificultades. Responde a esta visión crítica la obra de Juan Alfonso de Lancina. Este autor pudo comprobar en Italia los trastornos de un profundo movimiento de protesta contra la monarquía española y emplea por primera vez la palabra “revolución” en lengua castellana, con marcado tinte político. Como síntesis de la influencia tacitista: “A él se debe la aplicación de la idea de *experiencia* a la política; a él se debe el vigor y la continuidad de una tendencia de *secularización* y a él se debe la visión primeriza de una *ciencia política* con un orden de legalidad autónomo e inmanente” (Maravall).

### 8.2 Diego Saavedra Fajardo (1584-1648)

Máxima relevancia en el Barroco español para la Filosofía social. *Empresas Políticas o Ideas de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas e Introducción a la política y razón de Estado del rey católico Don Fernando*. Caballero de la Orden de Santiago. Embajador ante el Papa y en Alemania. Miembro del Consejo de Indias. En sus juicios sobre la decadencia española atribuye la ruina económica a la despoblación, la falta de cultivo de las tierras y la poca inclinación por el comercio. Contribuyó a la despoblación la expulsión de los moriscos, la emigración a las Indias y el creciente número de eclesiásticos. Comprendió que la motivación de las guerras de religión era política y que España debía renunciar a la monarquía universal. Las ideas políticas se insertan en la educación del Príncipe, con la enseñanza de las virtudes en la sociedad. El príncipe debe actuar ejemplarmente. A la base del pensamiento político se supone una moralidad de acomodación bajo el predominio de los intereses prácticos o de acción, en las circunstancias de crisis social en que vive. En Saavedra Fajardo se hacen presentes las problemáticas relaciones derivadas del fundamental lazo de mando y obediencia. Correspondencia entre el planteamiento de la moral de la conducta por parte del que manda y del que obedece. Invoca el recurso a la razón sobre la presión de los afectos que deben ser regidos por la razón. Se mueve en el ambiente estoico de la época estableciendo esta metodología o principios gnoseológicos para el discurrir de la acción. Todo ello hace distinguir en la conducta humana *virtudes morales* y *virtudes civiles*. *Morales*: hacen gentes aptas para el monasterio. No han de ser las predominantes en la vida social. *Civiles*: propias de la moral de acomodación. Invoca la virtud intelectual por antonomasia, *la prudencia*. “*Es la prudencia regla y medida de las virtudes*”. Concede preferente atención a lo que llama “*experiencia de las cosas*”, que moderniza la tradicional doctrina del *exemplum* y muestra una incuestionable influencia del jesuitismo. Habla de “*ciencia política*”, pero no dejará de advertir que no puede ser una ciencia especulativa, sino práctica, concepto que se aproxima al de ciencia empírica o como a un conocimiento estadístico. Conservadurismo: atenerse a la experiencia es conformarse al orden establecido. El “*circunstancialismo*” puede ser calificado de conservador pero no meramente conformismo. La política y moral se convierten en un hábil juego táctico. No puede pensarse en una república perfecta, sino en su acomodación dentro de lo posible y en su proceso histórico. A pesar de declarar la soberanía del príncipe, su doctrina reconoce límites al poder. “*La dominación es gobierno y no poder absoluto*”. Ataca el principio de la unidad e indivisibilidad del poder soberano, base del absolutismo, por eso, jueces y tribunales deben actuar independientemente. Sólo hay un campo en el cual

puede decirse que queda garantizada la libertad de la persona: el de la propiedad. A pesar de la soberanía no puede ejercer arbitrariamente un poder absoluto, sino dependiendo del consentimiento común. La “razón de Estado” no justifica cualquier acción del soberano que no satisfaga el buen gobierno. Entiende que las leyes han de ser “fundadas en los principios fijos de la naturaleza”. Las formas de gobierno quedarán condicionadas por las situaciones particulares. “Razón de Estado” se aplica con preferencia a la conducta de individuos que, por carecer de un poder material que aplicar a la obtención de sus conveniencias, necesitan servirse hábilmente de un juego táctico. Frente a todo ejercicio de poder, Saavedra Fajardo pone gran empeño en salvaguardar *la libertad*, y precisamente se presenta conflictivo. El pueblo se ve colocado en una posición tirante y difícil, porque “tan peligroso en él es el exceso de la servidumbre como el de la libertad”. El problema de la libertad en el gobierno de las provincias de los Países Bajos es relevante por el conflicto entre la libertad de conciencia y la prerrogativa del monarca de imponer su religión propia en sus dominios. Saavedra, desde su conservadurismo, propone una actitud de acomodación. Y analiza ciertas vicisitudes de la libertad, pues “en todas partes suena libertad y en ninguna se ve”, discutiendo las apariencias de libertad. *Empresa X*: las repúblicas “viven sin señor, pero no con libertad”, pues no se puede convivir con la violencia. Reconoce como legítima la intolerancia religiosa en Europa, pero llega a recomendar una política de paz y de negociación con los herejes. Lo necesario para que corra libremente el comercio. Le repugna toda violencia sobre las conciencias y rechaza que se mezcle la religión con el gobierno. Pero el poder político no puede entrar en el área de la propiedad. Para la salvaguarda de la libertad pretende renovar e intensificar el papel de las Cortes generales, que había quedado muy restringido. Sostiene también la legitimidad de resistencia del pueblo frente a un mal príncipe. Esto se defendía generalmente por la intromisión de algún monarca en dominios religiosos, pero Saavedra, en una consideración secularizada, también llega a reconocerlo mediante las Cortes constituidas en órgano de libertad como proponía Hobbes.

### 8.3 Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)

También en Quevedo rige para la Política su filosofía social basada en la moral del estoicismo cristianizado. Relacionado con altos personajes de la política española. Podríamos considerar como programática su *Epístola satírica y censoria* y como lema, escrito en *Política de Dios*: “*Sólo, Señor, se puede lo lícito. Que lo demás no es ser poderoso sino desapoderado*”. Esta actitud de sinceridad que tan malos resultados le trajo en su vida personal le lleva a poner asimismo la honradez en el comportamiento social. Pensamientos quevedianos sobre la situación de la política española, con las guerras de Flandes, se reflejan en la correspondencia con Justo Lipsio. “*Bélgica sepultura de Europa, donde se consumen nuestros soldados y nuestras riquezas*”. Quevedo escribió más sistemáticamente que Séneca, Epicteto o Focílides sobre aspectos de la organización política. Se preocupa por el funcionamiento de la sociedad. El poder o la riqueza son vistos como factores decisivos en la suerte de la república, ante los que no cabe un mero desdén filosófico. La poesía moral de Quevedo posee una dimensión social y política indudable. En *Política de Dios*, declara los límites del poder. *Polimnia*: compara al déspota con un muñeco gigante. No defiende el tiranicidio, limitándose a describir el mecanismo que provoca la caída del gobernante: “*Vosotros, tiranos, aprended a temer vuestras crueldades propias*”. Reticencias quevedianas a la ostentosa presión de la religión en la política y la poca virtud cristiana en muchos eclesiásticos. *Poder*: no puede ser una imposición arbitraria, es un “ministerio”, un “oficio”: “los cetros piden más sudor que los arados”. El conservadurismo de Quevedo mantiene su firme convicción monárquica pero él pretendía una monarquía con la estructura pluralista de la organización corporativa con las libertades estamentales tradicionales compartibles a su manera de ver con el poder soberano (antes de que éste redujera a un elemento pasivo al pueblo entero, para servirse de omnipotentes ministros). Esta imagen de una monarquía tiene su nombre: “*Han de volver el estilo del gobierno al tiempo de Felipe II*”. Entre las grandes funciones de gobierno, Quevedo refiere la justicia, los tributos, la guerra y la represión. *Justicia*: hay que administrarla y que mantenerla. Es la parte primera y principal de las obligaciones del gobierno. Presenta un cuadro de justicia ejerciéndose conforme a un arbitrio natural, que sigue rectamente el buen

juicio. Como fruto de la justicia, será la paz, lo primero y principal que el Rey trae a su reino. Presume de que la guerra puede ser cosa necesaria como instrumento para mantener la paz y para defender la religión y alaba también las virtudes militares. Exhorta al rey a dirigir personalmente sus ejércitos y le da consejos sobre el reclutamiento de sus soldados. Quevedo vivía intensamente los problemas nacionales. Reclamo de *la libertad* en la sociedad como fin general más alto de la comunidad política. Libertad en sentido de independencia de la patria, así como libertad en la discusión sobre las formas de gobierno, aunque se manifiesta en favor de la monarquía. Se inclina por afirmar una libertad individual y por otra parte, defiende un orden legítimo de naturaleza señorial.

#### 8.4 Baltasar Gracián

Ideas políticas de Gracián: dependientes de sus pensamientos antropológicos y de la práctica moral, estoico-senequista, que no desaparece en la acción política para convivir en sociedad y en su propuesta da un relieve especial, además de hablar de *el Héroe* y *el Discreto*. Realza especialmente a la figura del rey como paradigma de *el político don Fernando el Católico*. Cuida aquí las referencias a *El Príncipe* sabiendo diferenciar sus posiciones. Se trata aquí del arte de gobernar en bien de su comunidad. Se hace preciso atender a la “razón de Estado”, contrapuesta al maquiavelismo de que “el fin justifica los medios”. La tarea del arte de reinar consistirá en gobernar atendiendo a las ventajas para los miembros del reino y no sólo para el monarca. Propone al rey Fernando como paradigma de monarca, como Maquiavelo. Las excelencias y aciertos de este monarca no se acreditan por la ostentación y el despotismo, pues el “arte de reinar” no consiste tanto en las victorias militares, porque “la eminencia no está en el pelear, sino en el gobernar”. Será propio de la eminencia real lograr realizaciones provechosas para el reino y sus ciudadanos. El arte de reinar, como ejercicio de gobernar, exigirá valor, pero también saber y prudencia. Prenda del príncipe ha de ser *la educación*. De una heroica educación sale un heroico rey. *La aplicación*: compitieron en Fernando el caudal y la aplicación para componer un rey perfecto. *Capacidad de unir*: distingue Gracián la gradual dificultad para gobernar un reino en función de la uniformidad o variedad de razas o de lenguas y otras variantes que pudieran componerlo, y por lo mismo realza el mérito de Fernando. Asimismo se ha de reconocer como tarea del monarca el *engrandecimiento del reino*, pero él, en las atribuciones del rey aragonés, acentuó por encima de sus victorias militares su implantación de la justicia. Concede mucha importancia a la confianza y participación de sus colaboradores. Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas, comuníquese a toda la serie de ministros que son reyes inmediatos. A Fernando lo contraponen a otros que “tuvieron grandes virtudes de hombre y grandes vicios de reyes. Religiosísimo fue Graciano, pero más para una celda que para la silla imperial. Lo más significativo de *el político* de Gracián frente a *El príncipe* de Maquiavelo, es la consideración en el ejercicio de la *razón de Estado* como su principal atributo. “*Aquí tendrás una brújula de marea a la existencia, un arte de ser ínclito con pocas reglas de dirección*”. El héroe constituye una razón de estado individual.

#### 8.5 Miguel de Cervantes (1547-1616)

Será muy conveniente aportar los consejos y sentencias que aparecen en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605 y 1615). Quizá sea la más solemne declaración en cuanto a organizar la convivencia el discurso de Don Quijote “sobre las armas y las letras” en sostenimiento y defensa de *las leyes* que hacen posible una vida social sostenible: “*Dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes. A esto responden las armas que las leyes no se podrían sustentar sin ellas porque con las armas se defienden las repúblicas*”. Lo que Cervantes contraponen al oficio de letrado es la conjunción de armas, invención y poesía. Otro discurso elogioso de la sociedad culta, en paz y justicia, como utopía social, es su encomio de los llamados tiempos dorados: “*Entonces los que en ella vivían ignoraban esas dos palabras de tuyo y mío. No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y la llaneza*”. Se reconoce un orden social perfecto, ideal en su momento que es preciso salvaguardar por la acción de los caballeros. Cervantes tiene siempre a la vista de la

convivencia social, la justicia y la paz. Son necesarias las letras humanas para “poner en su punto a la justicia distributiva”. Madariaga atribuye al Quijote la preocupación porque se respete *la ley y la libertad* de todo sin necesidad de imponer la fuerza. Evoca la evolución del concepto de *ley*, desde “aquello que se impone desde arriba” a “aquello que, por convenido, no hace falta imponer”. Éste es un punto de vista profundamente europeo. “En último término, la actitud de don Quijote, sus mismos argumentos para persuadirse de que hay que dar libertad a los presos, ¿qué son sino presagios de Tolstoi y Bakunin? No tolera que se haga fuerza a nadie de modo que haya de ir a donde no quiere; ‘porque me parece duro hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres’” (Madariaga). Pero ha de existir una referencia legal, y eso lo pone de manifiesto don Quijote en Cataluña, en su encuentro con el bandolero Roque Guitart, que reparte lo robado con tanta legalidad y prudencia que no defraudó nada de la justicia distributiva. Es evidente el paralelo con la actitud de la escuela jurídica de Salamanca, que por entonces echaba las bases del derecho internacional, procurando convencer a las sociedades menores, o naciones, de que era menester aplicar a la sociedad mayor del conjunto de las naciones los principios de derecho dentro de sus fronteras. Conviene resaltar, en la lectura de Cervantes, el reconocimiento de *la igualdad* para mantener *la justicia y la paz*, y de ese modo vivir en *libertad*. Necesidad de ser virtuoso porque “la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”. Insiste en practicar la justicia, sin dejarse afectar por particularidades. Pero sin duda, el mayor elogio en la convivencia sea la libertad, que don Quijote considera para el hombre “el mayor don que los cielos dieron”. Admirables y venerables, ley y libertad, pero en la Filosofía social no se trata de la ley ni de la libertad en abstracto sino en la circunstancia individual y colectiva en cada caso, aplicada al vivir real de cada momento, por eso Sancho no pide *la libertad*, sino “dejadme volver a *mi* antigua libertad”.

### 9. Crisis de la modernidad: la racionalidad

Siglo XVII: cumbre de la racionalidad y de la experimentación matematizada, que se prolonga durante el siglo XVIII, como “la Modernidad” caracterizada por las ideas claras y distintas, universales, objetivas y abstractas. También los escritores españoles dan su preferencia a la razón. Unamuno compara el pensamiento de Goethe con el de Hegel y reclama la filosofía en obras literarias como las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, *el Quijote*, *La vida es sueño*, *la Subida al Monte Carmelo*, como visión del mundo y concepción de la vida. Esta racionalidad a lo absurdo, propia de Don Quijote, razón sí, pero no abstracción ni evasión. La razón sí para distinguir lo aparente de lo real, para lograr el desengaño, para apreciar la variante que nos ofrecen las sensaciones, pero sin evadirse de lo concreto y pleno en la comprensión del entendimiento. Se exige racionalidad, inteligencia, pero no al modo epistémico de universalidad objetiva, abstracta, sino de realidad viva en cada hombre y en cada acción. Son muy oportunas las sugerencias de Madariaga acerca de la razón para penetrar en la realidad vital al hijo de la locura: “La idea de estudiar la razón mediante la locura es tan europea que viene a ser hoy la base de la psiquiatría. Esta idea es, por lo visto, una de las fundamentales en la filosofía vital de Cervantes. Uno de los rasgos que hacen tan fascinante la figura de Don Quijote es que, mientras muchas veces es completamente razonable, nunca está completamente loco; y aun en sus momentos más insensatos siempre parece que le acompaña un ambiente de buen sentido y de cordura. Alonso puede considerarse como un europeo modelo, abogado de la razón, de la discusión sosegada y de la búsqueda de la verdad”. Filosofía de la vida que no puede ser pura racionalidad abstracta sino complejidad de factores variantes. Obsérvese que, por profunda que haya sido la influencia de Erasmo sobre Cervantes, el humanista holandés en su célebre elogio sólo comprueba la generalidad de la locura, y que el elogio verdadero lo escribe Cervantes al identificar locura e impulso vital.