

## Introducción

### FILOSOFÍA MEDIEVAL DESDE IBEROAMÉRICA

*Francisco Bertelloni*

Los filósofos suelen afirmar que la historia de la filosofía es el peor momento de la filosofía porque constituye su capítulo menos especulativo. Los historiadores, en cambio, sostienen que la transformación de los distintos momentos de la historia de la filosofía en momentos puramente especulativos equivale a hacer de la historia de la filosofía un movimiento sólo racional, casi una pura filosofía sin historia. A pesar de su ahistoricidad, el reproche de los filósofos ha favorecido en mucho la reconstrucción histórica de la historia de la filosofía, pues ha logrado mover a los historiadores a mostrar que la historia de la filosofía no es solamente una galería de sistemas ordenados cronológicamente, sino un proceso cuya indiscutida facticidad, sin embargo, no rehúsa la posibilidad de ser aferrado con categorías conceptuales. De hecho, fueron numerosas las interpretaciones de la Edad Media filosófica que recurrieron a esas categorías conceptuales para construir su lectura del período como una unidad global. Y aunque cada una de esas lecturas realizó su interpretación utilizando categorías y criterios propios que logran diferenciarla claramente de las otras, el denominador común de todas ellas ha sido una interpretación del Medioevo filosófico que, en mayor o menor medida, intentó ver en él un fenómeno unitario, es decir, una *totalidad histórica*.

La primer lectura relevante realizada en esos términos fue la ofrecida por Étienne Gilson en un curso dictado en la Universidad de Aberdeen en 1931, luego publicado con el título de *L'esprit de la philosophie médiévale*<sup>1</sup>. Gilson articuló su programa historiográfico en dos

1. Vrin, París, <sup>2</sup>1969, pp. 17 ss.

puntos: probar que la filosofía existió en la Edad Media y caracterizar su espíritu. De ese programa nació una fórmula breve, pero que logró hacer una carrera triunfal como categoría historiográfica: la filosofía medieval no solamente existió, sino que, en su existencia, ella asumió la forma histórica de *filosofía cristiana*. Gilson la define como un conjunto de proposiciones que, primero, fueron descubiertas gracias a la ayuda extrarracional que la razón recibió de la revelación cristiana y que luego fueron transformadas en proposiciones filosóficas de modo exclusivamente racional. Por ello, la filosofía medieval entendida como *filosofía cristiana* no es un conjunto de conclusiones derivadas de silogismos cuya mayor proviene de la revelación y la menor de la razón, pues en este caso la conclusión se mantendría en el nivel de la creencia. Tampoco es una entelequia filosófica en la que se concilia lo inconciliable: la filosofía y la revelación. La *filosofía cristiana* es sólo un hecho histórico. Éste consistió en el concreto ejercicio de la razón sobre datos acerca de la realidad provenientes de una fuente extrarracional: la revelación. Cuando esos datos asumen la forma de la racionalidad y pueden ser expresados por la inteligencia, estamos en presencia de la *filosofía cristiana*. Esta expresión, agrega Gilson, designa más el carácter filosófico del trabajo racional realizado por los intelectuales medievales sobre los datos originados en la revelación que el carácter revelado del origen de esos datos.

Años después, Charles Lohr leyó el Medioevo filosófico como un largo y unitario proceso de recepción e interpretación del *corpus* aristotélico entre el siglo VI y el Renacimiento<sup>2</sup>. Lohr articuló ese largo proceso en dos momentos, en cada uno de los cuales percibe la eclosión de un determinado paradigma de conocimiento que definió «lo que merece ser **conocido**» por cada período. El primero, desde Boecio hasta el año 1120, descuidó a Aristóteles y de él conoció sólo *Categorías* y *Perí Hermeneias*. Mientras que durante los seis siglos del primer período el Medioevo conoció solamente dos tratados aristotélicos, el segundo período —que se extiende desde 1120 hasta fines del siglo XVI—, conoció ya entre 1120 y 1265 casi todos los restantes libros aristotélicos. Lohr explica las causas de esas diferencias cuantitativas mediante el recurso a lo que llama el «paradigma **científico**» que caracterizó el trabajo de los intelectuales de cada período: mientras en el primero predominó un modelo de conocimiento orientado hacia la explicación de la realidad mediante la exégesis bíblica, la

2. «The medieval interpretation of **Aristotle**», en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 80-98.

nueva mentalidad de los intelectuales del segundo período, impregnada de un interés más científico que el del primero, puso en movimiento el proceso de búsqueda de lo que faltaba conocer del *corpus* aristotélico. Los resultados de este proceso fueron rápidos: entre 1120 y 1265, con excepción de la *Poética*, Occidente conoció y utilizó todo el resto de ese *corpus*.

Alain de Libera<sup>3</sup> ha reconstruido recientemente la historia de la filosofía medieval desde una perspectiva que quiere superar el carácter excluyente implícito en la tradicional categoría «occidental y cristiana» frente a otras corrientes que también contribuyeron a su formación. Por ello, para recuperar una visión más integral del Medioevo filosófico, incluye en él el papel desempeñado por los cristianos no occidentales (orientales bizantinos) y por los occidentales no cristianos (árabes y judíos). De Libera recurre al modelo de la *translatio studiorum*. La filosofía medieval, dice, no debe todo a Occidente, sino que se generó gracias a la tradición de herencias sucesivas. En otros términos, ella es el resultado de un fenómeno de transmisión de patrimonios intelectuales que culminan en el siglo XIII en París: primero la filosofía griega fue reelaborada por los cristianos de los primeros siglos; del Imperio de Justiniano ella se trasladó al mundo árabe —entre tanto los intelectuales del Imperio carolingio procuraban restaurar una nueva Atenas—; del mundo árabe transitó a la Europa meridional; y a ello debe agregarse el aporte de los filósofos judíos. Así, la filosofía medieval es presentada por De Libera como resultante de la recepción cristiana de la filosofía griega y bizantina y del pensamiento árabe y judío. En síntesis, ella es una suerte de término *ad quem* constituido a lo largo de un proceso en el que se verificó de manera paradigmática la realización concreta del fenómeno que podríamos llamar *tradición*.

Ya se entienda la filosofía medieval como filosofía cristiana (Gilson), o como un extendido proceso de recepción de Aristóteles (Lohr) o, por último, como el resultado de sucesivas *translationes studiorum* (De Libera), todas estas lecturas de la Edad Media filosófica revelan una suerte de inevitable imperativo de la razón, siempre orientado a interpretar los fenómenos históricos a la luz de un único hilo conductor del que el período recibe su sentido como un todo. Ninguna de esas lecturas, sin embargo, ha cedido a la tentación de transformar la historia en pura metafísica, conducta emblemática en la filosofía de la historia hegeliana, que Heidegger describió magistralmente como el más exitoso esfuerzo «de poner a la filosofía en una posición tal

3. Alain de Libera, *La filosofía medieval*, Docencia, Buenos Aires, 2000.

que le permite y exige que el filosofar se mueva en su historia y que al mismo tiempo ese movimiento sea la filosofía misma»<sup>4</sup>. En cambio, los autores de esas tres interpretaciones son, sobre todo, buenos historiadores y están, por ende, alejados de la tentación de privilegiar en sus lecturas del curso de la historia de la filosofía medieval la presencia de cualquier elemento metafísico que aspire a erigirse como única razón explicativa de su desarrollo histórico.

A la necesidad de no sustituir la *historia* de la filosofía por la *filosofía de la historia* de la filosofía, se ha agregado en los últimos años el esfuerzo de incorporar en el espectro temático de la historia de la filosofía medieval un nuevo tema. Éste ya no concernía a ninguno de los canónicos tópicos que solían ser considerados como estereotipos de la especulación filosófica del Medievo: Dios, el alma, el hombre, la ontología, los universales... En cambio, algunos historiadores<sup>5</sup> comenzaron a ocuparse de otras reflexiones teóricas, concernientes a la necesidad de identificar los criterios que guiaron y que deben guiar la reconstrucción histórica del largo milenio medieval. Y junto con ello también dedicaron algunas páginas a denunciar lo que consideraban como criterios historiográficos erróneos que habían contribuido a presentar una falsa imagen del período además de dificultar su fiel reconstrucción. En síntesis, de lo que se trataba ahora era de poner de manifiesto los presupuestos no explícitos que habían actuado como soporte y como hilo conductor teórico de las diferentes reconstrucciones de la historia de la filosofía de la Edad Media. Con ello nacía la historiografía, es decir, la reconstrucción razonada de la historia de las historias de la filosofía medieval. La nueva disciplina era, *mutatis mutandis*, una suerte de psicoanálisis de las distintas versiones de la historia de la filosofía medieval, es decir, una disciplina que buscaba reconstruir la historia oculta de un paciente realmente difícil: la historia de la filosofía medieval.

Aunque la historiografía ya había visto la luz en otros ámbitos de la historia de la filosofía, ahora ella era asumida también por quienes se ocupaban de la filosofía de la Edad Media. De ninguna manera puede resultar sorprendente que la historiografía haya procurado reconstruir la historia de la filosofía medieval y, más aún, que incluso se haya aventurado a bucear en los agujeros negros de esa historia.

4. Wegmarken, 428 s., en M. Heidegger, *Gesamtausgabe* IX, Frankfurt a. M., 1996.

5. R. Imbach y A. Maierú (coord.), *Gli studi di filosofia medioevale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale. Roma 21-23 settembre 1989, Roma, 1991.

Pues de hecho parecían existir fuertes motivos para que la filosofía medieval despertara a la conciencia de la necesidad del autoexamen. En efecto, sus problemas son numerosos. El mismo Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, paga tributo a la herencia iluminista cuando pone en duda su cientificidad al afirmar que desearía «calzar las botas de siete leguas» para llegar rápidamente a Descartes y poder gritar jubilosamente «¡Tierra!», como lo hace el navegante. Esos problemas persisten si se tiene en cuenta la identificación del tomismo con la filosofía oficial de la Iglesia católica, así sancionada solemnemente por el papa León XIII en 1879 en la encíclica *Aeterni Patris*. Y a todo ello se agrega —para mencionar solamente algunas de las dificultades que parecen atentar contra el carácter genuinamente filosófico de la filosofía de la Edad Media— que se trató de un período de la historia del pensamiento cuyo carácter tan inseparable del cristianismo y de la cultura cristiana movió a los historiadores a tipificar la historia de la filosofía medieval como «la historia del cristianismo que filosofa». Todo ello hizo que los límites entre la filosofía medieval y la ideología parecieran esfumarse. Con ello la filosofía medieval se transformaba en un caso emblemático y casi óptimo para ser tratado por la historiografía.

Como lo ha mostrado Gilson, por lo menos desde el punto de vista histórico, los vínculos entre la filosofía medieval y el cristianismo son evidentes. Con todo, cuando se lo examina desde una perspectiva sistemática, el tránsito desde el cristianismo hacia la filosofía de ninguna manera es un tránsito fácil. En primer lugar, el cristianismo es una religión, no una filosofía. En segundo lugar, de la consolidación del cristianismo como fenómeno histórico ha resultado la llamada «cultura cristiana», que tampoco es una filosofía. Recién la recepción y reelaboración de la filosofía griega, primero por el pensamiento patrístico y después por el medieval, constituyen expresiones paradigmáticas en las que el cristianismo ha logrado cristalizarse como un genuino sistema teórico-filosófico. Fue recién entonces cuando, como resultado de esa coyuntura histórica, tuvo lugar la consolidación del cristianismo como sistema teórico, fenómeno en cuya formación la filosofía medieval ha tenido un papel de primer orden.

Aunque el grueso de los trabajos reunidos en este volumen está dedicado a la filosofía medieval, incurriríamos sin duda en una grave omisión y, además, en un grueso error histórico si, por lo menos, no recordáramos los orígenes patrísticos —tanto griegos como latinos— del pensamiento filosófico medieval. Pues de hecho, a pesar de carecer de la acabada sistematicidad que caracterizó al movimiento filosófico del Medievo latino, el pensamiento teológico y filosófico del

período patrístico constituyó la primer forma emblemática del cristianismo como sistema teórico. En este volumen el pensamiento patrístico está representado por una figura paradigmática, Agustín de Hipona (354-430). Desde el África septentrional romanizada de la antigüedad tardía, Agustín logró convertirse no sólo en la culminación de la patrística griega y latina, sino también en el futuro gran maestro de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XIII. En su trabajo sobre «El drama de la conciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios», Óscar Velázquez desarrolla un tema típicamente agustiniano: el análisis de la interioridad del alma humana que encuentra a Dios en diálogo espiritual consigo misma y que, apartir de ese diálogo, reconstruye la realidad ontológica exterior y desarrolla su programa ético como resultado de ese encuentro.

Asimismo el irlandés Juan Escoto Erígena (810-877), también proveniente de una zona europea periférica, pero geográficamente casi opuesta a la de Agustín, en el momento de la naciente Edad Media filosófica logró sintetizar las diversas fuentes griegas y patrísticas dando expresión al primer sistema cristiano, medieval y propiamente europeo de marcada influencia neoplatónica. João Lupi, en un trabajo sobre «*Ontología* y conocimiento», reconstruye las posibilidades que, según Escoto Erígena, tiene el intelecto humano para aferrar la realidad ontológica y estudia las correspondencias entre gnoseología y ontología en el pensamiento eriugeniano. La filosofía árabe medieval está representada por el estudio sobre Avicena (980-1037) de Rafael Ramón Guerrero titulado «*Avicena entre Oriente y Occidente*». Su autor plantea con firmeza la necesidad de atender no sólo al pensamiento aviceniano del que se ocuparon los autores medievales en sus obras traducidas al latín —de alcance limitado en relación con la vastedad de todo su pensamiento—, sino también al genuino Avicena árabe y persa, que ha ejercido una influencia hasta hoy poco estudiada en la constitución del pensamiento filosófico árabe posterior.

En el tránsito entre los siglos XI y XII, al mismo tiempo que san Anselmo (1030-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142) comenzaban a señalar el acercamiento de la reflexión filosófica hacia el centro de Europa, ambos constituyeron una suerte de antecedente de la Escolástica y lograron contribuir, sobre todo desde el punto de vista metodológico, a desencadenar la aparición del método propiamente escolástico inmediatamente antes de la irrupción masiva en Occidente del pensamiento aristotélico. Es muy importante tener en cuenta que ambos lograron elaborar doctrinas filosóficas de sensible alcance sistemático sin disponer aún de las importantes fuentes que fueron conocidas poco después de comienzos del siglo XII. Tres trabajos se

refieren a Anselmo y a Abelardo: Humberto Giannini, en «El crimen perfecto y la existencia de Dios», analiza el argumento llamado «ontológico» de Anselmo que procura demostrar la existencia de Dios; Jorge Gracia y Jonathan Sanford ofrecen un estudio sobre «La razón y la felicidad según Anselmo de Canterbury» en el que incursionan en las relaciones entre la racionalidad, la moralidad y la felicidad en el pensamiento del obispo de Canterbury; y Luis Bacigalupo escribe sobre «Pedro Abelardo. Ensayo biográfico. Lógica y ética» en el que sintetiza los elementos más relevantes del pensamiento abelardiano.

En «Grosseteste y la lógica científica», Celina Lértora muestra que, a los logros que en el orden lógico y metodológico debemos a Anselmo y Abelardo, se agregaron las contribuciones sobre la teoría y la lógica de la ciencia de uno de los primeros maestros de Oxford, Roberto Grosseteste (1175-1253), que integró teóricamente el papel desempeñado por la experiencia al momento de la validación del conocimiento.

El desarrollo de la filosofía medieval encuentra su punto culminante en París hacia mediados del siglo XIII. Allí se produjo la primera gran revolución copernicana que tuvo lugar en el pensamiento medieval, cuando la cosmovisión agustiniana comenzó a ser reemplazada por diferentes cosmovisiones de tendencia aristotelizante. En su trabajo sobre «Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino» sobre el conocimiento intelectual humano Carlos A. R. do Nascimento muestra que ese reemplazo fue paradigmático en el orden gnoseológico y que su protagonista principal fue Tomás de Aquino (1224-1274). También es un hecho vastamente conocido que la recepción parisina de los textos aristotélicos provocó problemas, sobre todo como consecuencia de su recepción en el medio intelectual de los llamados aristotélicos radicales, cuyas doctrinas provocaron sucesivas condenas eclesiásticas que culminaron en la de 1277. A propósito, Mário A. S. de Carvalho toca el problema en «El uso de Aristóteles en el *Quodlibet IX* de Enrique de Gante (1230?-1293)», en el que estudia dos cuestiones en las que Enrique examina críticamente la posibilidad de sostener la unidad del intelecto y la eternidad de la humanidad desde una perspectiva aristotélica.

Esa misma recepción de Aristóteles impuso la necesidad de incorporar en la filosofía el recurso a la experiencia originada en el mundo sensible. De esa exigencia da cuentas el escocés Duns Escoto (1266-1308), quien a la luz de esa exigencia reexamina el llamado argumento «ontológico» de Anselmo, tema desarrollado por Luis A. De Boni en «La metafísica escotista de Dios en el *De primo principio*. Duns Escoto y el argumento anselmiano del *Prologion*». La fuerte influen-



cia de Aristóteles en la constitución de la filosofía medieval tuvo una duración breve; el siglo XIV comienza a ser testigo de un fuerte giro, crítico de la filosofía de Aristóteles, y de una impostación de la filosofía de tendencia marcadamente lingüística, cuyo protagonista principal fue Guillermo de Ockham (1285-1349). Como lo muestra Francisco Fortuny en «Ockham», el franciscano inglés produjo una reorientación desde el pensamiento especulativo y metafísico hacia la comprensión sobre todo significativo-lingüística y operativo-funcional del pensamiento filosófico.

Motivos que no es el caso investigar aquí y que, en todo caso, constituyen un capítulo que aún nos adeuda la historiografía, hicieron que uno de los temas más descuidados del pensamiento medieval haya sido la teoría política. Con el objetivo de que esa falencia no se reiterara en este volumen hemos procurado integrar las ideas políticas medievales en dos trabajos sobre dos autores nucleares: Marsilio de Padua (1280-1340) y el ya mencionado franciscano inglés Guillermo de Ockham. Francisco Bertelloni escribe sobre «**Marsilio** de Padua y la filosofía política medieval» y José A. de C. R. de Souza sobre «**Guillermo** de Ockham y el dualismo político».

La misma negligencia padecida por la teoría política la padecieron la lógica y la filosofía del lenguaje, sobre las cuales escriben Ángel Muñoz García en su trabajo dedicado a Alberto de Sajonia (1316-1390) titulado «**La** lógica medieval y Alberto de Sajonia. Reivindicación de dos marginados» y Juan Manuel Campos Benítez, quien en «**Una** teoría medieval del lenguaje» estudia los desarrollos de las teorías medievales del lenguaje hasta el siglo XVI en el ámbito europeo y americano y los desafíos que ellas plantean a la filosofía contemporánea del lenguaje.

Entre los problemas más acuciantes planteados por la historia de la filosofía se encuentra el del tránsito desde la filosofía medieval a la moderna. Las tradicionales explicaciones que recurren a la hipótesis del salto abrupto son hoy abandonadas por las que sostienen que fue el humanismo del Renacimiento —un período de la historia del pensamiento que hoy ha adquirido legitimidad y plena identidad como momento con su propio espacio ganado en la historia de la filosofía— el que facilitó el tránsito hacia la modernidad. El problema es tratado por Silvia Magnavacca en «**Del** microcosmos al macrohombre: un nuevo paradigma humanístico en Pico della Mirandola (1463-1494)».

El *revival* de la Escolástica tuvo lugar en España, quizá como consecuencia de la ausencia en la península de las influencias de la Reforma y el Renacimiento. Un grupo de intelectuales españoles, la mayoría de ellos jesuitas, fueron protagonistas de ese movimiento.



Ellos lograron que se cristalizara un movimiento, en desarrollo ya desde el siglo xv, que en su momento Carlo Giacon denominó la «segunda Escolástica». Entre las contribuciones de uno los más importantes intelectuales de ese grupo, Francisco Suárez (1548-1617), se encuentra una teoría de la libertad humana que aúna sus aspectos metafísicos, teológicos y psicológicos, estudiados por Giannina Burlando en su trabajo «Ética de la acción libre en Francisco Suárez».

La filosofía medieval es el resultado de una coyuntura histórica: la confluencia de un hecho religioso —la revelación cristiana— y el pensamiento filosófico clásico. Alguien caracterizó esa coyuntura histórica como un desarrollo espacio-temporal que puede ser reproducido por una línea espiroidal de movimiento centrípeto. Este proceso, cuyo trazado comienza a dibujarse —ya desde antes de la formación del pensamiento filosófico del Medievo latino— en el pensamiento de la patrística de zonas ultramediterráneas hacia fines del siglo ii, se acerca cada vez más a Europa central desde las zonas de la periferia europea, penetra en Europa y culmina en la segunda mitad del siglo xiii en la Universidad de París, centro geográfico de dicha espiral. De la misma manera, y en sentido contrario, a partir de su culminación en París, este movimiento comienza a irradiar centrífugamente los contenidos alcanzados en el medio universitario parisino hacia las zonas periféricas respecto de la Europa central.

Aunque se trata, sin duda, de una imagen geométrica que exige ser algo forzada para convertirla en expresión fiel de un movimiento histórico, se trata, con todo, de una imagen feliz que logra reproducir con bastante exactitud el doble movimiento de formación y de irradiación del pensamiento medieval, focalizado primero hacia París y luego, una vez allí consolidado, desplegándose desde París difusivamente hacia su irradiación en el resto del mundo intelectual europeo.

En cierto modo, los trabajos que reúne el volumen que presentamos aquí reproducen ese movimiento de acercamiento progresivo desde la periferia hacia el centro de Europa y de posterior difusión desde ese centro hacia zonas periféricas. Ciertamente, ellos no pretenden agotar *toda* la investigación que en el ámbito iberoamericano se ha realizado sobre filosofía medieval, pero constituyen una muestra bastante representativa de un esfuerzo reciente, realizado desde España y Sudamérica, de recuperar las raíces europeas de la cultura filosófica española e iberoamericana y de estudiarlas con la misma profundidad e interés con que ese estudio comenzó a ser realizado en Europa. Una tarea que, como sucede con la misma filosofía, tiene comienzo, pero no tiene fin.