

UNA MIRADA AL OCASO DEL MEDIOEVO Y A LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD¹

IGNACIO MIRALBELL

The origin of Modernity is a problem often neglected in current debate, and several landmarks are often suggested, such as the new science, the Renaissance, Descartes philosophical approach or the Illustration. In this paper it is suggested that the roots of Modernity could pre-date those conventional landmarks, and could be found in the great political and cultural conflicts that occurred in Europe in the Low Middle Age.

Lo que expongo a continuación no es el resultado de ninguna investigación historiográfica especializada, sino tan sólo un ensayo filosófico, o quizás histórico-filosófico sobre el sentido de una evolución cultural, y yo diría incluso «mental», que es bastante conocida en general. En el plano histórico no pretendo aquí más que referir con brevedad algunos hechos histórico-culturales cuyo recuerdo me parece interesante refrescar en nuestra situación. Es más bien en el plano de la interpretación del sentido de esos hechos en su fondo humano y espiritual donde intentaré aportar un poco de luz filosófica, aunque sea de modo ensayístico y con ánimo de sugerir, más que de demostrar.

1. La unidad y universalidad de la *Christianitas* medieval.

A pesar de que en la Europa pre-medieval y medieval hubo grandes movimientos de población, y abundantes guerras –como es el caso de las invasiones bárbaras–, se puede afirmar que en ella se desarrolló un cierto sentido de pertenencia a la cristiandad universal –heredera en lo cívico del Imperio Romano–, que mantenía las tradiciones y la ley por encima de los conflictos bélicos particulares, y que facilitaba un senti-

¹ Este texto es la versión castellana –con algunas modificaciones y ampliaciones– de la comunicación que, bajo el título "Universalitat i solidaritat a la *Christianitas* medieval", fue leída por el autor, en su versión catalana, en el *Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana* que tuvo lugar en Vic, en abril de 1993.

miento de «casa común» de carácter supra-nacional o inter-estatal, al menos como mentalidad. Era un elemento religioso y cívico a la vez, que estimulaba el respeto a las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas de las diversas regiones y principados. De él brotaba una capacidad de identificación-dentro-de-las-diferencias, e infundía algunos valores relacionados con el respeto al honor ajeno, incluso en situaciones de guerra abierta².

Esta unidad de la *Christianitas* tenía como base política la distinción y complementación de los dos poderes: el Papado en lo espiritual y el Imperio en lo temporal. El mutuo apoyo entre ellos y la compatibilidad mediante el reparto de competencias, prevalecían al menos en la mentalidad³. Y de hecho, una vez superado el primer período de persecución religiosa por parte de las autoridades romanas, es decir, a partir del Edicto de Milán del año 313, la cristiandad vivió asentada en esta dualidad de competencias, en esa complementariedad entre el poder temporal y la autoridad religiosa, que se mantuvo por lo menos desde Constantino hasta Carlomagno (del siglo IV al IX). En este período la idea de un equilibrio y un entendimiento entre la autoridad eclesial y la ley civil constituyó un trasfondo de la vida política europea.

Ciertamente esta distribución de competencias de los dos poderes no siempre logró funcionar en la práctica, y hubo frecuentes conflictos y forcejeos entre papas y emperadores (o, en su caso, monarcas). Pero en general, se puede decir que la fórmula estuvo plenamente vigente hasta el siglo XII. Estaba generalizada la mentalidad –procedente de la enseñanza de Jesucristo– según la cual se debe "dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César", porque el plano religioso y el político, el de lo espiritual y el de lo terreno, lo eterno y lo temporal, el ámbito del fin último y el de los medios, lo divino y lo humano, eran dos aspectos bien diversos de la existencia humana que no debían confundirse pero tampoco podían oponerse mutuamente.

² L. Adão da Fonseca, "La cristiandad medieval", en la obra *Historia Universal*, Eunsu, tomo V, Pamplona, 1984, 185 y ss.

³ J. Heer, *Historia de la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1984.

2. La crisis del entendimiento entre poder espiritual y poder temporal.

Sin embargo, el reparto de competencias comenzó a convertirse en lo que podríamos llamar «conflicto de competencias», debido a las interferencias y extralimitaciones por ambas partes, así como a la poca nitidez conceptual en la distinción de ámbitos. Concretamente se hizo práctica común que el emperador tomase parte en el nombramiento de obispos, así como la acumulación de patrimonio feudal y la ingerencia de algunos obispos en asuntos temporales. Todo esto creó un clima de pugna permanente entre el Pontificado y el Imperio⁴.

En 1046, por ejemplo, el emperador Enrique III se permitió intervenir directamente en la designación papal, y esto es sólo un ejemplo de una cierta sumisión del Papado al Imperio. En 1080, en cambio, fue el papa Gregorio VII quien destituyó al emperador Enrique IV, y lo excomulgó, e incluso decretó el reconocimiento imperial a otro monarca: Rodolfo de Suabia. Esto dio lugar, en 1077, al célebre suceso de Canosa, en que el emperador fue a la Sede Pontificia en actitud de penitencia, pidiendo la absolución y la restitución en su cargo. Este suceso, en contraste con el anteriormente mencionado, manifiesta una cierta intromisión indebida del Pontificado en el orden político, que también se convirtió en costumbre.

De manera que, aproximadamente a partir de la época de la reforma gregoriana (siglo XI), comienza a forjarse una rivalidad permanente entre dos mentalidades contrapuestas. Por una parte, una tendencia de tipo teocrático, partidaria de un cierto predominio del Papado sobre los poderes temporales, que sería el antecedente de lo que hoy llamaríamos «confesionalismo». Por otra parte, una tendencia que absolutizaba la independencia del poder imperial y real, poniéndola en rivalidad con la autoridad de la Iglesia a la que intentó continuamente acotar y contener bajo su control férreo; es decir, algo que se acercaba mucho a lo que hoy denominaríamos «laicismo» en sentido radical o beligerante.

Durante los siglos XII, XIII y XIV las luchas entre papas y emperadores fueron encrespándose cada vez más, y hallaron un punto de

⁴ W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1971.

máxima tensión en la pugna entre el rey de Francia Felipe el Hermoso y el Papa Bonifacio VIII. Ello es sólo una manifestación significativa de una progresiva desintegración socio-política de la unidad de la *Christianitas*, cuyas consecuencias llegarán sobre todo a partir del XVI. El análisis de tal proceso de crisis supera los límites de este breve ensayo, pero podemos cifrar algunas de sus manifestaciones más ostensibles: el conciliarismo y la crítica radical a la autoridad papal –en la que cabe destacar a Guillermo de Ockham⁵–, la absolutización de la soberanía de los poderes monárquicos, la Reforma luterana, los intentos calvinistas de fundar estados teocráticos, las guerras de religión, la aplicación del principio «*cuius regio eius religio*», la persecución inquisitorial practicada bajo las distintas confesiones y en los distintos reinos, la ruptura de Enrique VIII y de casi toda la Iglesia británica con Roma, etc. Todos estos fenómenos –ciertamente dolorosos para un cristiano que los contempla en su gravedad– marcan esa nueva etapa cargada de conflictos, guerras, contradicciones convulsivas y revoluciones, a la que se denomina normalmente «modernidad».

Es significativo el hecho de que el calificativo «moderno» –en el sentido históricamente determinado en que hoy lo entendemos– fue usado por primera vez por los contemporáneos de Guillermo de Ockham para designar el nuevo método lógico-filosófico que este autor inició, y al que denominaron «*via moderna*» o «*via modernorum*». Más adelante volveré sobre este asunto de la vía moderna. Lo que me interesa ahora recalcar es algo que pocas veces se ha estudiado a fondo: la estrecha relación entre los principios de esta nueva filosofía con el pensamiento político que Ockham desarrolla en su segunda etapa bajo la protección del emperador de Baviera, y que se centra básicamente en una crítica al poder del Papado, no sólo ya frente al poder temporal sino incluso dentro de la Iglesia. La unidad de universalidad que otorga la sede romana a la Iglesia fue así radicalmente cuestionada como algo impuesto, como algo ajeno a la vida de la Iglesia, y ésta será concebida –en sus diversos niveles– como el conjunto de individuos "independientes" que la integran (empezando por el Colegio Episcopal, dando lugar así al planteamiento «conciliarista»). En este sentido A. Compagnon ha señalado que "no es una casualidad que Ockham entre en la lucha contra el Papa: si

⁵ Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Tecnos, Madrid, 1992.

algo representa un principio de unidad, de universalidad, eso es Roma y el jefe de la Iglesia Católica. Yo creo que en la actitud política de Ockham hay una dimensión indisoluble de sus posiciones filosóficas y lógicas"⁶.

3. "Una" cultura cristiana.

Pero intentemos ahora extender este análisis filosófico a otro aspecto del mismo proceso histórico, concretamente, a sus manifestaciones en el plano socio-cultural. La cultura de la Edad Media es un edificio levantado sobre los cimientos de la fe cristiana universal. La vitalidad espiritual y cultural de la Iglesia se manifiesta principalmente en la construcción de templos, y también en la proliferación de órdenes religiosos como las Cartujas, el Cluny y el Cister, que en poco tiempo llegan a extenderse con numerosos monasterios por toda Europa. Estos monasterios con sus pacíficos amanuenses y sus grandes bibliotecas eran verdaderos centros de cultura y educación. Mención aparte merecen las dos órdenes «mendicantes» fundadas a comienzos del siglo XIII, que tanta influencia iban a tener en el ámbito cultural.

Por lo que se refiere al lenguaje, es interesante apreciar cómo en él se refleja de modo diáfano y patente la universalidad-en-la-variedad que caracteriza la cultura de la *Christianitas* medieval. En efecto, por una parte, en la vida cotidiana y popular va fraguando esa variedad multicolor formada por las lenguas vernáculas derivadas del latín, y otras lenguas de origen diverso pero muy influenciadas por el latín; por otra parte, el latín sigue plenamente vigente en los círculos cultos y en los documentos oficiales; es la lengua de la universidad –y por lo tanto de todas las ciencias que en ella se cultivan–; también sigue siendo la lengua de la Iglesia y del culto; y la lengua de la nobleza, en sus actividades políticas y militares.

En los siglos XI y XII surgieron las escuelas catedráticas y episcopales, en los nuevos centros urbanos europeos, con el fin de ocuparse de la formación del clero y de los profesionales liberales de las ciudades. Las

⁶ A. Compagnon, "Une rupture dans la logique" en Ch. Goémé (ed.), *Jean Duns-Scoto, ou la révolution subtile*, FAC, Editions Radio-France, 1982, 23.

más relevantes fueron la Escuela de Chartres, la Escuela de San Víctor, la de Reims, Laon, Lieja, Tournai, París, Orleans, Bolonia, Salerno y Montpellier. Son el germen que dará origen a las primeras universidades, que pasarán a ser los nuevos centros de conservación, transmisión y cultivo de las ciencias y las letras a partir del siglo XIII. En estas escuelas urbanas se organizaba la enseñanza según la antigua división de las ciencias, recogida por Boecio: el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía). A esto había que añadir, naturalmente, la teología, considerada como la ciencia suprema.

Las escuelas urbanas eran una corporación más, una *universitas* más entre las otras⁷. Pero al filo del tránsito del siglo XII al XIII, estas escuelas comienzan a organizarse mejor y a constituir esas instituciones formadas por profesores y estudiantes que, según las diversas especialidades como la medicina, el derecho, la filosofía y la teología, cultivan un único afán de saber, de investigar, enseñar y aprender. Pronto se fue reservando el nombre de «*universitas*» a esas instituciones tan prestigiosas de la Europa del siglo XIII: eran las primeras «*universitates studiorum magistrorumque*». Esta apropiación del nombre es sólo un reflejo del peso y el prestigio que pronto adquirieron en los respectivos centros urbanos⁸.

Por lo que se refiere al origen de las primeras universidades europeas es sabido que la de París, por ejemplo, comienza en 1200, cuando el Rey Felipe el Hermoso aprueba su fundación. La Universidad de Bolonia nace de una forma parecida, aunque no se asienta con estabilidad jurídica hasta 1230, y en ella adquiere un gran interés el cultivo del Derecho. Otra de las universidades europeas pioneras es la de Oxford. Durante el siglo XIII no cesaron de erigirse nuevas universidades: Padua, Angers, Orleans, Cambridge, Nápoles, Toulouse, Salamanca, etc.

Los estudiantes se organizan en grupos homogéneos según su lugar de procedencia y así surgen las primeras «naciones»: galos, picardos,

⁷ En aquella época el término *universitas* se utilizaba comúnmente para designar las asociaciones o corporaciones que se formaban en las ciudades (asociaciones de paz, cofradías, todo tipo de corporaciones comerciales o gremiales, etc.).

⁸ Se podría decir que las primeras universidades constituyeron para las ciudades medievales lo que las academias en la antigua Grecia y los liceos en las ciudades romanas.

normandos e ingleses⁹. Es interesante el hecho de que el término "nación" surgió en ese contexto de las primeras universidades europeas. Las *nationes* eran los diversos grupos de estudiantes según los lugares de origen. De ahí surge este nuevo modo de designar con el término «nación» lo que anteriormente se denominaba «*gentes*», «*populos*», «*regiones*» o «*regnos*». Este detalle terminológico indica cómo los universitarios europeos del siglo XIII tenían ya una nueva forma de entender su tierra de procedencia, su nación. Surgen los nacionalismos como expresión de diversidad por coincidir en una única institución de carácter universal, en que convivían gentes de las más diversas procedencias. Es otra expresión de esa unidad-en-la-diversidad, y de la fluidez de circulación inter-nacional de estudiantes, que caracterizó aquellos tiempos.

Aunque no todas las universidades eran fundadas por la autoridad pontificia, su origen histórico en el contexto de la *Christianitas* medieval, y más en concreto su vinculación genealógica a las escuelas episcopales, les imprimía el afán de desarrollar una ciencia coronada por la teología, un saber iluminado por la fe cristiana. Esto explica la prioridad institucional de la teología, que se procura hacer compatible con un espíritu de libertad intelectual pues, como señala De Wulf: "Dos principios dominan la enseñanza: la organización corporativa y la libertad de que aquella deriva. (...) Mediante la obtención de una serie de grados, quienquiera que tenga talento puede convertirse en profesor y abrir una escuela al lado de sus maestros"¹⁰.

4. El saber como herencia y como proyecto.

A lo largo del siglo XII y XIII se produce un acontecimiento cultural especialmente relevante: lo que se ha denominado «recepción de Aristóteles» por parte del occidente latino¹¹. Hasta el siglo XII los conocimientos filosóficos que prevalecían eran los de herencia agustiniana y neoplatónica, con algunos conocimientos parciales de la lógica aris-

⁹ Estos últimos serán sustituidos por los alemanes después de la guerra de los Cien Años.

¹⁰ M. De Wulf, *Historia de la Filosofía Medieval*, tomo II, Jus, México, 1945, 13.

¹¹ J.I. Saranyana, *Historia de la Filosofía Medieval*, Euns, Pamplona, 1989, 192-194.

totélica. La mayor parte del *Corpus* aristotélico se daba por perdida, y no se conocían más que las Categorías, el *De interpretatione*, y el *Isagoge* de Porfirio.

Pero a partir del siglo XII, gracias, sobre todo, a la labor de la Escuela de traductores de Toledo, comienzan a traducirse al latín el resto de las obras de Aristóteles que habían conservado los árabes, y que habían sido comentadas por Avicena y Averroes en los siglos XI y XII respectivamente. La Escuela de Toledo partía casi siempre de las versiones árabes, pero la importancia de su labor reside en que, a partir de este momento, comienzan a difundirse en el occidente latino el resto de las obras aristotélicas: los restantes tratados de lógica, la *Física*, la *Metafísica*, *Sobre el alma*, las *Éticas*, *Sobre la generación*, *Sobre el cielo*, *Sobre los meteoros*, etc.

Aun así, estas primeras traducciones eran un tanto imperfectas debido a la falta del original griego, dificultad que se superó en el siglo XIII, gracias a la IV Cruzada y la conquista de Constantinopla en 1204, que permitió asentar conventos franciscanos y dominicos en Oriente y fomentar el intercambio cultural, de modo que se pudo disponer de los textos griegos de las obras aristotélicas, dando lugar así a las traducciones greco-latinas, mucho más fidedignas, como es el caso de las de Guillermo de Moerbeke.

Pero esta recepción de Aristóteles provocó ciertas marejadas de fondo. Todo el edificio de la sabiduría cristiana que mantenía una preponderancia indiscutida de la teología frente a los saberes humanos, veía amenazados sus cimientos por las pretensiones de universalidad sapiencial que tenía la filosofía de corte aristotélico. Era difícil de encajar el nuevo horizonte cultural, especialmente para los teólogos más aferrados al privilegiado estatuto que su ciencia había tenido hasta entonces sobre cualquier otra forma de conocimiento. La teología fue puesta a prueba y algunos de sus cultivadores —insisto en que sólo algunos— se sintieron amenazados.

Además el proyecto aristotélico de investigación científica especializada, su teoría del conocimiento científico que parte de la experiencia, su división y unificación de la filosofía primera y las «filosofías segundas» (las ciencias) era una empresa demasiado grande, demasiado noble, y demasiado inacabada para que no atrajera el afán de los mejores talentos europeos. Roberto de Grosseteste, Guillermo de Auvernia, San

Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Shyrwood, Roger Bacon, etc., son ejemplos de ello.

Por otra parte, el método científico no sólo había sido descrito por Aristóteles, sino que también había sido practicado y desarrollado por los científicos griegos: ahí estaban, dispuestas a ser redescubiertas y reemprendidas, la medicina de Hipócrates, la geometría de Euclides, la astronomía de Ptolomeo, la termodinámica de Alquímides, etc.— Y se disponía, además, de aportaciones importantes en el plano de lo que Aristóteles llamó «saberes prácticos» como, por ejemplo, el derecho romano, la retórica de Cicerón, la poética de Virgilio, etc. Había que seguir cultivando este vergel de la filosofía y de las ciencias, ya bastante frondoso, y no olvidar la aportación cristiana al mismo, que consistía fundamentalmente en iluminar todos estos conocimientos humanos preciosísimos desde esa luz divina de la Sabiduría en el sentido judeo-cristiano —es decir, en la participación de la Sabiduría divina por medio de la fe en su Revelación, tanto veterotestamentaria como neotestamentaria— que eleva, que perfecciona, que confirma, que da al saber humano un ennoblecimiento especial.

En cuanto al ámbito estrictamente filosófico, también cabe hablar de progresos y avances. El viejo tópico de que toda la historia de la filosofía antigua y medieval posterior al período ateniense habría consistido en un debate entre platónicos y aristotélicos, no pasa de ser una caricatura para diletantes. El neopitagorismo y el neoplatonismo —Amonio de Saccas y Plotino, sobre todo— fueron aportaciones filosóficas en que se retomaban algunas tesis platónicas, pero en síntesis con un aristotelismo plenamente asimilado. Algo parecido se podría decir de los «neoplatónicos» posteriores: Proclo y el Pseudodionisio utilizan categorías y metodologías filosóficas aristotélicas, aunque su inspiración última sea más platónica. Este equilibrio que no tiene nada que ver con el eclecticismo sino que es simplemente el fruto propio de la profundización pensante en su progresar, define las coordenadas de los grandes pensadores del XIII: Alberto Magno, Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Dietrich de Freiberg, el Meister Eckhart y tantos otros talentos de aquella época. ¿Fueron platónicos o aristotélicos? Sería imposible responder a esta pregunta que —por lo demás— carece de sentido para quien ama el saber, para quien afronta la historia de la filosofía con afán de aprehender lo pen-

sado por los maestros, y no simplemente con un deseo enfermizo de "clasificar" a los autores y "definir" posturas en litigio para practicar el macabro deporte de la destrucción hermenéutica (o llámesele "deconstrucción"). En definitiva, la filosofía post-ateniense no dejó de progresar: Plotino, Boecio, San Agustín, Proclo, Escoto Eriúgena, Avicibrón, Maimonides, Avicena, Averroes son algunos hitos de esta realidad cultural, que conoció un esplendor muy notable en el siglo XIII.

5. Los conflictos culturales bajo-medievales como germen de la modernidad.

Pero esta gran tarea histórico-cultural común también generó sus conflictos. Cuanto más fuerte sea la innovación y la renovación, tanto más intensas serán las tensiones, si es que las provoca; y esto es lo que ocurrió en la Edad Media, con el proceso de traducción y recepción de Aristóteles y de los científicos griegos en general. Las actitudes empezaron a enfrentarse, hubo controversias y discusiones que dejaron su huella. Concretamente, a lo largo del siglo XIII el proceso de recepción de Aristóteles encontró a su paso ciertas dificultades, ocasionadas por la novedad de algunas tesis aristotélicas y por la dudosa compatibilidad con la fe cristiana de algunos puntos de su pensamiento. Sin embargo, los iniciales recelos de algunos maestros de Teología y de algunas autoridades eclesiásticas fueron superándose paulatinamente¹² gracias, sobre todo, al quehacer filosófico de los grandes talentos del momento.

Pero en la segunda mitad del siglo XIII, va a surgir un problema que no es ya el aristotelismo mismo, sino algo distinto: el averroísmo latino. Un grupo de profesores de la Escuela de Artes de París, encabezado por Siger de Brabante, intentaron practicar la misma actitud filosófica de Averroes —que tan problemática había sido en el seno del Islam¹³—:

¹² Sobre este proceso, F. Van Steenberghen, *La filosofía nel XIII século*, Vita e Pensiero, Milán, 1972, 57-98; y E. Gilson, *La Filosofía de la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1958, 362-365.

¹³ Sobre esta cuestión es de gran interés la conferencia de Rafael Ramón Guerrero, "La filosofía árabe medieval", en *Actas del 1º Congreso Nacional de Filosofía*

mantenerse en un aristotelismo «integral» sin expurgaciones y sin contrastación crítica con la doctrina de la fe¹⁴. Se tomaba a Aristóteles como criterio casi definitivo y último de la «verdad filosófica», que se declaraba totalmente autónoma respecto a la «verdad» religiosa o teológica. Pronto se les reprochó la incoherencia de mantener una teoría de «la doble verdad».

El averroísmo va a provocar, en el ámbito de la cultura, un conflicto de competencias entre filosofía y teología análogo al conflicto político entre imperio y papado, anteriormente descrito. En 1273 y más tarde en 1277 el obispo Tempier de París, tomando una iniciativa un tanto precipitada, condenó toda una serie de tesis averroístas, y esta condena se repitió poco después en Oxford. Estos sucesos tuvieron un claro influjo en el cambio de rumbo de la teología y la filosofía de la Baja escolástica¹⁵. Provocaron la huida de Siger de Brabante y el silencio de sus colaboradores, de modo que, por el momento, desapareció el problema en la Facultad de Artes de París, pero perduró durante siglos en la Universidad de Padua, que fue donde Siger y otros averroístas se refugiaron. Además se produjo un cierto distanciamiento entre teología y filosofía, entre maestros de una y otra Facultad, que iban a tener a partir de ahora una visión conflictiva de la relación entre ambas. Causaron una considerable merma en la influencia del aristotelismo cristiano de Alberto Magno y de Tomás de Aquino¹⁶. Y agudizaron las luchas entre las diversas escuelas filosófico-teológicas, muchas veces ligadas a diferentes corporaciones u órdenes religiosas.

Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992, 129-158, especialmente, 156-157.

¹⁴ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, colección "Les Philosophes Belges", tomos VI-VII, Institute Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, Louvain, 1911.

¹⁵ J. Pieper, *Filosofía medieval y Mundo Moderno*, Rialp, Madrid, 1973, cap. X y XI. También *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1977 (4), donde hay varios artículos sobre el tema: T. de Andrés Hernández, "Un problema de hoy hace setecientos años: en torno a los acontecimientos de París de 1277"; V. Muñoz Delgado "La lógica en las condenaciones de 1277"; E. Rivera de Ventosa, "Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277"; S. Alvarez Turienzo, "Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277".

¹⁶ G. Fraile llega a decir que «la condenación de 1277 hizo más daño al tomismo que al averroísmo». G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1960, tomo II, 1070.

De modo que a finales del siglo XIII y a comienzos del XIV tiene lugar una cierta crisis de la unidad cultural, es decir, del amor desinteresado por el saber universal; que cede ante el avance del espíritu de rivalidad; el conflicto entre escuelas dominó paulatinamente el ambiente. Si la armonía y la unidad del saber, de la razón y de la fe, de la filosofía y la teología, había sido la piedra basal, la inspiración de fondo que definió la cultura de los universitarios pioneros del siglo XIII como Roberto de Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Guillermo de Auvernia, San Buenaventura, Ramón Llull, Roger Bacon, Tomás de Middleton, Guillermo de Shyrwood, y tantos otros; en la última mitad de siglo y durante el siglo XIV predominaron las controversias entre escuelas, las interminables disputas dialécticas más o menos sutiles, las condenas y los recelos.

6. La importancia histórica del voluntarismo de la época.

En Duns Escoto, por ejemplo, a pesar de su innegable esfuerzo de renovación y de síntesis, encontramos la idea —en parte tomada del contexto histórico que le tocó vivir— de que la unidad entre filosofía y teología es poco menos que un imposible. A Escoto le parece que el único modo de llegar a una cohabitación de teología y filosofía, y de garantizar el *status* de superioridad de la teología, es fijar los límites infranqueables de la filosofía y del conocimiento racional-natural del hombre. Escoto plantea esto también como una forma de evitar los errores de los filósofos¹⁷. En este sentido, Duns Escoto es un prelude de la posición de Guillermo de Ockham, aunque carezca de la radicalidad crítica de éste. Ambos tienen una inspiración fundamental semejante: parten de la aceptación de un conflicto entre filosofía pagana y teología cristiana, y proponen como única solución hacer una justificación de la necesidad de la teología sobre la base de una «crítica de la razón natural»¹⁸. Sólo que

¹⁷ Duns Escoto, *Ordinatio*, cuestión única de la primera parte del prólogo en Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950, tomo I, 4 y ss.

¹⁸ He expuesto este "teologismo" de Ockham en mi artículo "Omnipotencia divina y logicismo crítico en Ockham", *El hombre: inmanencia y trascendencia*, *Actas de las*

Duns Escoto lo hace desde el punto de vista gnoseológico y en desacuerdo con las tesis más comunes entre los sabios de la época; mientras que Ockham, más radical y crítico, lo hace desde un punto de vista lógico, con un nuevo método filosófico de tipo logicista y anti-metafísico, al que sus contemporáneos –como hemos señalado– denominaron «*via moderna*» o «*via modernorum*»¹⁹.

Los presupuestos últimos del pensamiento ockhamista, ciertamente, son teológicos: el primer principio es el de la omnipotencia divina entendida como «*Potentia Absoluta*» que se autodetermina espontáneamente; el segundo es consecuencia del primero: el contingentismo radical de todo lo que no es Dios. La realidad creada es contingente, positiva, fáctica, singular, «positiva», en cuanto «puesta-ahí» o «arrojada» –por decirlo de algún modo– por la voluntad divina. Otro principio relevante es el de la primacía gnoseológica de la intuición frente a la abstracción, pues si lo real es singular, fáctico y contingente, sólo el conocimiento inmediato de lo singular es conocimiento de algo real (crítica a los universales). Y para desarrollar este singularismo intuicionista Ockham usa su nueva «*logica terminorum*» mediante la cual interpreta la intencionalidad cognitiva como mera significación lingüística y reduce, a su vez, la significación al «uso» de los términos en las proposiciones, dando primacía a la dimensión pragmática del lenguaje, lo cual concuerda plenamente con su voluntarismo de fondo²⁰.

Este autor consolida, pues, una serie de rupturas culturales, de dicotomías mentales: por una parte las abstracciones entendidas como constructos universales y relacionales de carácter ficticio, por otra, el conocimiento intuitivo de experiencia; por una parte la lógica, por otra, la ciencia natural empírica, pero esta dicotomía resulta drástica porque no da cabida ya a lo que podría constituir una región intermedia y media-

XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, volumen II, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 945-956.

¹⁹ He tratado la cuestión de este nuevo método lógico de Ockham y su carácter "moderno" en tres artículos: "La revolución semántica de Guillermo de Ockham", *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1988 (21, 1), 35-50; "La transformación ockhamista de la teoría de la suposición", *Sapientia*, Buenos Aires, 1989 (172), 111-136; y "Rational Science and Real Science in William of Ockham", *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy, proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy*, S.I.E.P.M., Helsinki, 1987 (3), 134-143.

²⁰ Para un análisis más detenido de la filosofía de Ockham y su método lógico me remito a mis artículos sobre esta temática en las dos citas anteriores.

dora: la metafísica. Ockham deja atrás la «ingenua» metafísica y en su epistemología resulta ya imposible una ciencia «real» que a la vez no sea «experimental» (*scientia naturalis*); por eso se ha considerado siempre como el punto de arranque del paulatino desmoronamiento de metafísica que caracteriza la filosofía moderna. Pero Ockham también provoca la difuminación de fronteras y la confusión de planos entre la teología —el teologismo voluntarista— y la ciencia —el empirismo lógico—. Tal extralimitación conducirá inevitablemente a otra dicotomía irresoluble, que fraguará en el conflicto entre el autoritarismo fideísta de los teólogos y el racionalismo naturalista de los filósofos, entre autoridad eclesiástica y autoridad científica. Una vez más nos topamos con un conflicto de competencias por falta de claridad conceptual en la diferenciación y en la compenetración de los dos ámbitos. El conflicto entre autoridad eclesiástica y libre-pensamiento de los intelectuales se cierne en la cultura europea con la fuerza de algo que parece inevitable; y con ello, se produce la desintegración del ideal de sabiduría cristiana que había constituido el afán vivificador de la cultura medieval.

Y esto sucede, como decíamos, tanto en el terreno de la cultura como en el terreno político. No es una casualidad el hecho de que los escritos políticos y las críticas a la autoridad papal de Guillermo de Ockham constituyan una de las manifestaciones primeras y más influyentes de la filosofía política que más tarde se llamará «moderna». La interpretación voluntarista de la potestad política, la crítica conciliarista a la autoridad papal dentro de la misma Iglesia y la concepción antagonista —por no decir dialéctica— entre la soberanía absoluta del rey y el poder eclesiástico son algunas de las características del pensamiento político de Ockham, que fomentan y preludian el cambio de época.

La intrínseca relación entre el conflicto cultural de la fe voluntarista *versus* la ciencia racional —por una parte—, y la distinción entre Edad Media y Edad Moderna —por otra— se pone de manifiesto en estas líneas del cardenal J. Ratzinger, cuya autoridad resulta aquí especialmente oportuna si se tiene en cuenta que estamos tratando un tema que toca de lleno a la historia de la fe cristiana. J. Ratzinger, hablando del emblemático «caso Galileo» señala que "este hecho, poco resaltado en el siglo fue elevado en el siglo siguiente a mito del Iluminismo. Galileo aparecía como la víctima del oscurantismo medieval conservado en la Iglesia. Bien y mal se oponen divididos por un corte tajante. Por una parte en-

contramos la Inquisición, el poder que encarna la superstición, el adversario de la libertad de conciencia. Por la otra, la ciencia natural, representada por Galileo, como el poder del progreso y de la liberación del hombre de las cadenas de la ignorancia, que lo mantenían impotente frente a la naturaleza. La estrella de la modernidad brilla en la noche del oscuro medievo"²¹. Ciertamente el «caso Galileo» fue el baluarte de la «mente moderna» en sus desarrollos posteriores, pero es en realidad el punto álgido de un proceso anterior de ruptura entre ciencia y fe, que llevaba siglos gestándose.

En definitiva entramos en la «mente moderna» que en mi opinión –como en la de Hegel– se caracteriza por ser una mente esencialmente «dialéctica», que considera la ley de los opuestos como el principio que da a cada cosa su propia identidad. Se ejercita con gusto el eterno contraste y se establecen un sinfín de contradicciones dicotómicas como son, en el terreno práctico, la contradicción entre clericalismo y laicismo, entre primacía del papado y conciliarismo, entre la intangibilidad de la propiedad privada y la posibilidad de la autodesposesión completa, entre poder y autoridad, entre ley natural y libertad, etc; y en el terreno teórico-cultural antítesis muy semejantes como son la que pueda haber entre fe voluntarista y razón racionalista, entre naturaleza como proceso regular y libertad como autodeterminación espontánea, entre universalidad holística y singularidad positiva²², entre necesidad y contingencia, entre esencia *a priori* y existencia empírica, etc.; todo ello conducirá más tarde a las grandes «perplejidades» del pensamiento moderno, y a lo que Paul Hazard denominó «crisis de la conciencia europea»²³.

7. Reflexión interpretativa a modo de conclusión.

Para terminar quisiera anticiparme a un posible malentendido que este ensayo pudiera provocar. Ciertamente, he hecho referencia aquí a

²¹ J. Ratzinger, *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Rialp, Madrid, 1993, 127.

²² El problema de los universales en su formulación tardomedieval escotista y ockhamista constituye una dicotomía irresuelta e irresoluble.

²³ Cfr. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid, 1941.

una serie de acontecimientos de la Baja Edad Media, mostrándolos como indicadores de una profunda crisis de ideas y de valores, y he interpretado este decaimiento crítico como germen u origen lejano de la modernidad. Sin embargo, con esto no pretendo afirmar de ningún modo que la modernidad como tal sea constitutivamente una crisis escéptica provocada por las disputas dialécticas de la tarda escolástica decadente. En la modernidad habrá nuevos impulsos especulativos, nuevas luces y progresos importantes tanto en el ámbito de la filosofía – piénsese, por ejemplo, en el humanismo²⁴– como en múltiples ámbitos de la ciencia, del arte y de la técnica.

Todo lo humano tiene sus luces y sus sombras. Si aquí he puesto el acento en el carácter crítico y sombrío del origen de la modernidad ha sido para contrarrestar un poco la visión *standard*–creada por la Ilustración y aún vigente, aunque cada vez menos– según la cual la Edad Media fue un tiempo oscurantista y transitorio hasta llegar al "siglo de las luces", en que la razón humana salió de su estado infantil. Tal forma de entender el paso de lo medieval a lo moderno me parece excesivamente simple y derivada de un ingenuo modelo explicativo de los hechos histórico-culturales, consistente en la idea de la evolución espontánea de «la especie» humana o del progreso continuo de «la razón». Tan ingenuo me parece el triunfalismo ilustrado respecto a la modernidad como la nostalgia romántica respecto a la tradición medieval. Discúlpenme si he osado aquí jugar por un momento el papel desdeñable del postmoderno²⁵.

Solamente he intentado exponer algunas reflexiones acerca de esa curiosa discontinuidad casi abismática que presuntamente surca la historia de la filosofía entre la Edad Antiguo-Medieval –que forman una unidad continua– y la Edad Moderna²⁶. La huida hacia adelante quizás

²⁴ Es significativo el hecho de que el blanco de las críticas de los humanistas fue la decadente cultura universitaria de la época y su tendencia endémica a las huecas disputas "dialécticas" como se pone de manifiesto tanto en el caso de Erasmo como en el de Luis Vives.

²⁵ En realidad lo relevante aquí no es la antítesis entre modernidad y algo así como una presunta "postmodernidad", sino la diferencia entre lo moderno y su término antitético intrínseco: lo clásico, en el sentido de lo antiguo-medieval. A este respecto, cfr. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política*, Guadarrama, Madrid, 1970; y *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.

²⁶ Probablemente esta forma de demarcación tan absolutista es una de las raíces de la problemática global permanente de las filosofías modernas, en cuanto la ruptura y el giro "revolucionario" del pensamiento tiene la contrapartida inevitable de perder

sea muy útil en el terreno de la ciencia, de la técnica o del arte, donde cabe siempre una innovación ilimitada, sin embargo, la filosofía pretende anclar más allá de estas otras manifestaciones de la cultura y aspira a algo distinto, aunque igualmente necesario para el hombre: la sabiduría. Pero ¿tiene sentido la idea de reinventar «de nuevo» la sabiduría? ¿Es siquiera pensable la idea de «transformar» la sabiduría o la filosofía como pretenden tantos autores, como por ejemplo K.O. Apel? En cierto sentido no, porque se puede incurrir en una necedad, y entonces lo que queda ya no es sabiduría (la necedad, la estupidez, la *stultitia*, la *vanitas* –en el lenguaje del Antiguo Testamento– es lo contrario de la sabiduría) De ahí la imposibilidad de "modernizar" la Antigüedad y la Edad Media. La destrucción hermenéutica tiene aquí un límite infranqueable. El carácter intrínsecamente antitético de la modernidad y la antigüedad antigua y medieval lo impiden.

Por otra parte tampoco cabe la interpretación de la filosofía y de la cultura moderna «desde» la antigüedad antigua y medieval. ¿Es posible aplicar a las corrientes y «sistemas» modernos de pensamiento ese calificativo intrínsecamente antiguo y medieval de «sabiduría» o de «búsqueda de la sabiduría»? No, tampoco; no sólo por el anacronismo que ello implica, sino porque rehusan tal calificación, ya que se autodefine en la mayoría de los casos como una búsqueda de la ciencia o quizá de la dominación técnica, despojadas de cualquier pretensión sapiencial. La problematicidad esencial del pensar moderno consiste en el cuestionamiento de la posibilidad de un saber que esté más allá de la ciencia y de la técnica. Dicho de otra manera, buena parte de la filosofía moderna consiste en la declaración de imposibilidad de la sabiduría en el sentido antiguo y medieval del término. Pero ¿en qué puede consistir una «*philo-sophia*» que ni aspira ni cree poder aspirar a la sabiduría?

En definitiva, creo apreciar en el origen mismo de la modernidad un declive de la aspiración a la sabiduría. De una cultura fundamentada en último término en ese ideal de sabio a una cultura basada en la declaración de su imposibilidad, o lo que es lo mismo, en una declaración de que tal pretensión es auto-contradictoria. La discontinuidad entre la

... las raíces e imposibilitar toda consolidación. Una problematicidad que –al decir de Heidegger– parece conducir al nihilismo, en la medida en que –según este autor– el... nihilismo nietzscheano sería la última y extrema modalidad de la "Metafísica moderna". M. Heidegger, *Nietzsche: der europäische Nihilismus*, V, Band 48, Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986.

Edad Antiguo-Medieval y la Edad Moderna²⁷ resulta entonces un escollo inevitable, que conduce al atasco y a la incomunicación. Esta especie de grieta en la historia de la filosofía sólo es remediable, a mi entender, dedicando mucha mayor atención a las grandes mutaciones culturales y «mentales» de la Baja Edad Media, y a las profundas consecuencias espirituales que éstas tuvieron y siguen teniendo en nuestros días, sobre todo en la cultura europea.

Ignacio Miralbell Guerin
Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España



²⁷ Sobre el tema, J. Sales, "Per a una filosofia de la divisió de la història en edats", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, nº II, Barcelona, 1988, 112-118.