

Una historia de la filosofía

22 Filosofía medieval temprana

Por el Dr. Arthur Holmes del Wheaton College

Bien, hoy queremos hablar de filosofía medieval temprana. Y anticipo que esto durará hoy, probablemente también la próxima vez. El temario sobre filosofía medieval temprana está en la pizarra, y quiero empezar con un par de generalizaciones.

La primera es que se encuentran influencias platónicas y aristotélicas no solo en la filosofía cristiana de la Edad Media, sino también en la filosofía judía y musulmana. Es comprensible, ya que estas tres religiones son las tres principales religiones teístas. Es decir, religiones con un Dios creador personal y trascendente.

Y en virtud de esa similitud entre las tres principales religiones teístas, se enfrentaron a muchos de los mismos problemas filosóficos. ¿Cómo explicar la relación entre el tiempo y la eternidad? ¿Dios y la creación? ¿Cómo encaja la teoría de los universales, de las formas, en esto? ¿Y qué hay de la relación entre la fe y la filosofía? ¿Cuándo parecen entrar en conflicto, o no? Muchas de las mismas cuestiones filosóficas surgieron en las tres tradiciones.

Y surgió en las tres tradiciones en relación con la influencia generalizada del platonismo y el aristotelismo más tarde en la Edad Media. Esa es la primera generalización. La segunda es que la principal contribución, la principal y duradera, de este período medieval temprano, digamos hasta aproximadamente el año 1000 d. C., radica en definir y explorar cuestiones filosóficas relacionadas con la relación entre la fe religiosa y dichas tradiciones filosóficas.

Explorando y definiendo cuestiones que, por lo tanto, debían abordarse de forma más concentrada y constructiva a finales de la Edad Media. Al menos posteriormente, por figuras como Santo Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto y Guillermo de Arlés.

Las cuatro figuras principales de las que hablaremos más adelante. No quiero insinuar que no haya nada valioso en sí mismo en la Alta Edad Media. Lo hay.

Pero a largo plazo, la perspectiva histórica a largo plazo, es en gran medida preparatorio para lo que viene después. Y permítanme añadir que los dos capítulos de Stumpf asignados para hoy, los capítulos 7 y 8, les resultarán muy útiles para comprender los temas que vamos a tratar. Muy bien.

La influencia platónica, y como indiqué antes, por platónica en este momento histórico nos referimos tanto a la neoplatónica como a la platónica. La influencia

platónica se mezcló tanto con el pensamiento cristiano, judío e islámico que a veces resulta muy difícil separarlos. La distinción básica, por supuesto, resulta ser la distinción entre una creación que emana del ser mismo de lo divino —la teoría neoplatónica de la emanación—, a diferencia de una creación que surge de la nada.

Creación ex nihilo. Esa distinción básica. Pero tardó mucho tiempo en que la naturaleza crucial de esa distinción impregnara todo el movimiento filosófico de la época.

Y lo vemos en varias figuras involucradas en los desarrollos platónicos. Un individuo sobre el que leerán es Dionisio el Areopagita. Al menos, ese es el seudónimo que él mismo se puso.

Dionisio el Areopagita, nombre derivado del relato del Nuevo Testamento sobre la visita de Pablo a Atenas, donde, tras predicar sobre la resurrección de los muertos, los filósofos presentes hicieron una pausa, y entre ellos estaba Dionisio. De ahí, este personaje medieval toma su nombre y se autodenomina Dionisio el Areopagita. Y por esos esfuerzos, asume el nombre, en el lenguaje común, de Pseudo-Dionisio.

Así que Pseudo-Dionisio, Dionisio el Areopagita, uno y el mismo. Alrededor del año 500 d. C. Lo que tiene es casi predecible a la luz de lo que he dicho.

Una jerarquía de seres que emanan del uno. Sí, esa es la línea del partido neoplatónico. Una jerarquía de seres que emanan del uno.

Con diversos grados de unidad y orden. Y debido a que las relaciones de semejanza aumentan a medida que se asciende en la jerarquía, es posible hablar del único, Dios, de manera positiva. Es decir, Dios, en un grado mucho mayor que nosotros, es bueno.

Y también de forma negativa. Diciendo que Dios no existe. Porque, en grado, es muy diferente de las cosas de abajo.

Así, se obtienen las formas positivas y negativas de hablar de Dios. Y para Dionisio, el resultado de esta religión es un camino místico que, de nuevo, se asemeja mucho al que encontramos en Plotino. Dionisio, en ese sentido, el misticismo de tipo neoplatónico, sienta un precedente que seguirán varios escritores místicos posteriores.

Uno de ellos, en el siglo XIII, que conocerás más adelante en tu lectura, es el escritor alemán Meister Eckhart. Meister Eckhart, quien consideraba a Dios más allá de toda racionalidad.

Y el camino místico conduce a la unidad con Dios. Suena muy a Plotino. Dionisio es un ejemplo de esta influencia.

Otro ejemplo es Juan Escoto Erugina. Y digo Juan Escoto para distinguirlo de una figura medieval tardía de considerable importancia, concretamente Duns Escoto. Lo único que tienen en común es el apelativo, que indica su origen : Irlanda.

Los escoceses en Irlanda. Pero Juan Escoto Duns Escoto. Ahora bien, lo significativo de Juan Escoto Erugina, de nuevo, reside en esa tradición neoplatónica.

Así, distingue varios niveles en los que podemos hablar de lo divino al considerar el proceso de emanación que surge del uno y la epístrofe que regresa al uno. Habla de Dios, el uno, como el creador increado. La fuente de todo.

Quien está más allá de la bondad, la verdad y el ser en cualquier sentido en que podamos hablar de ser. Y, por lo tanto, solo se puede hablar del uno usando términos negativos a través de la negativa. El camino de la negación.

Se puede decir que Dios no existe. No se puede decir qué es en sentido literal o preciso. Por otro lado, habla del Logos.

Como representante de la unidad de todas las formas, como Plotino y Zeus. Y el Logos es, en su lenguaje, el creador creado. Nótese el término «creador creado».

En lugar de coeterno o coexistente. Pero las formas que conforman el Logos son los arquetipos, los patrones, los ejemplos según los cuales se configura todo el mundo de los particulares. Así pues, el mundo de los particulares participa de esas formas y se le denomina el no-creador creado.

Pero en virtud de la teleología implicada, se produce este retorno a lo uno. Y así, Dios es la causa final de todo el proceso, que busca mantener su identidad, orden y unidad. Dios, como causa final, se conoce como el no-creador increado.

Y para cuando se obtienen esas cuatro designaciones, al menos se ve que Godus Eriúgena se tomó muy en serio la ley del tercero excluido en lógica . Es decir, todo lo que se menciona es creador o no creador, y es creado o increado. Así que él ejecuta los cambios.

Creador increado. Creador creado. Creado no creador.

Increado, no creador. Pero es su intento de hablar de Dios, como ven, en ese sentido como causa formal, causa final y causa material de la creación en un marco de emanación neoplatónico. Y descubrirán que Juan Escoto Eriúgena sigue siendo una figura de cierto interés para los medievalistas.

Bien. ¿Ves el neoplatonismo en Dionisio y Erígena? Dionisio I murió alrededor del año 500, y Erígena murió en el 877.

Pero la tercera figura que quiero destacar es un poco más significativa, y me refiero a San Anselmo. Anselmo de Canterbury. Supuestamente el primer arzobispo de Canterbury.

Busco mi hoja de notas. Notas. Parece que se perdió una página.

¿No es conveniente? Parece que sí. Bueno, tendré que improvisar un rato. Anselmo, alrededor del año 1000 d. C., entrando en el siglo XI.

Una influencia muy platónica, pero con una teoría de la creación más que de la emanación. Esto se debe a que sigue a Agustín mucho más de cerca que a Plotino y, por lo tanto, a las emanaciones. Pero siguiendo a Agustín, aún se encuentra una especie de jerarquía en la que existen grados de ser que corresponden, por supuesto, a grados de bondad a lo largo de toda la creación.

Y Dios es, sí, el único, y Dios es el bien, como encontramos también en San Agustín. El mal es una privación del bien, y el bien de las cosas en la creación es que busquen cumplir su fin natural. Todo tiene su propia naturaleza dada por Dios gracias a la teoría de las formas.

Todo tiene su propia naturaleza divina, la cual, al estar en la misma jerarquía de ser y bondad, su naturaleza no es simplemente alcanzar su bondad, sino, en ese grado, ser como Dios. Así que la imitación de Dios en ese grado es apropiada para cada criatura en particular y es buena para toda la creación: ser como Dios en su perfección inmutable.

Hay grados de esto cada vez mayores a lo largo de toda la jerarquía del ser. Ese es su marco general. Y Anselmo, en sus escritos, lo tiene presente y combina dos elementos implícitos en él.

Uno es el esquema metafísico, y el otro, la devoción religiosa. De modo que, al leer el tratado filosófico de Anselmo, se descubre que, a lo largo de su filosofar, se suceden momentos de arrebatos de oración, alabanza o lo que sea, según el caso. Al principio, me pareció que esto seguía la tradición de algunos escritores y poetas clásicos griegos, que comenzaban sus obras con una oda o alabanza a los dioses.

Pero, al leer más sobre Anselmo, se hace evidente que este era el método de reflexión que se practicaba en el monasterio medieval. De modo que el trabajo era una actividad de alabanza a Dios.

Y si la obra era filosofar , era una actividad de alabanza a Dios. Y, por lo tanto, salpicada de expresiones espontáneas de esa alabanza. La cuestión es que toda criatura busca imitar y alabar el bien que es Dios.

Ahora bien, lo que más destaca a Anselmo, y hay una selección en Kaufman al respecto, es su intento de desarrollar un argumento ontológico para la existencia de Dios. Este argumento ontológico se basa en el marco metafísico que desarrolló al estilo agustiniano, cristiano y platónico. Dado que tenemos grados de ser y de bondad, se deduce que lo más elevado de todos los seres en la jerarquía es idéntico a la bondad perfecta en ella.

Así pues, dado ese marco, su argumento ontológico es el siguiente: tengo la idea de un ser perfecto, del cual no se podría concebir nada más perfecto. Y ese ser existe necesariamente.

Ahora, como ven, esa conclusión final no tendría sentido sin este marco. Porque, dada la concepción de la bondad, se obtiene la concepción de un ser perfecto. El ser necesario de la bondad está involucrado en toda la naturaleza de la existencia.

Todo está involucrado con su naturaleza y sus fines. Por lo tanto, su argumento ontológico es simplemente una aplicación del esquema metafísico. Ahora bien, se puede afirmar con certeza que el argumento depende del sistema .

Y lo es. Veremos al abordar los argumentos de Aquino que estos también dependen del sistema . Es decir, dependen del marco de pensamiento en el que trabaja.

Argumentos dependientes del sistema. Dudo que exista algún argumento que no dependa del sistema . Ciertamente, argumentos a favor de la existencia de Dios, pero creo que argumentos a favor de cualquier otra cosa.

Siempre hay presuposiciones de algún tipo. Pero en Anselmo, esto se hace particularmente evidente. Y es este tipo de cosas lo que me lleva a pensar que el valor de los argumentos no reside tanto en probar desde un punto de partida neutral la existencia de Dios.

Simplemente demuestra cuán necesario es el concepto de Dios en el marco sistemático de pensamiento dominante en aquella época. No se puede pensar metafísicamente sin el concepto de Dios. Parece ser lo que Anselmo dice.

Ahora bien , si tiene a Kaufman con usted, eche un vistazo rápido a la página 522, y veremos allí su argumento desarrollado muy brevemente. 522. Comienza en el segundo párrafo diciendo que una cosa es que un objeto esté en el entendimiento y otra es entender que el objeto existe.

Y lo ilustra así: un pintor primero concibe lo que va a crear, teniéndolo en su entendimiento, pero aún no comprende su existencia porque aún no lo ha creado. Pero después de haberlo creado, lo tiene tanto en su entendimiento como en su existencia. Así que esa distinción cobra importancia.

Y continúa, incluso el necio está convencido. Y se refiere a la afirmación del salmista de que el necio ha dicho en su corazón: «No hay Dios». Así que incluso el necio está convencido de que algo existe, al menos en el entendimiento.

Sí, debe existir en el entendimiento del necio para que diga que no hay Dios. Verás. Existe algo en el entendimiento al menos que hace que nada mayor pueda concebirse.

Él lo entiende. Todo lo que se entiende existe en el entendimiento. Aquello de lo cual nada mayor puede concebirse no puede existir solo en el entendimiento, porque si existiera solo en el entendimiento, no sería aquello de lo cual nada mayor puede concebirse, porque sería mayor existir independientemente que existir solo en el entendimiento.

En otras palabras, la idea de un ser perfecto que carece de existencia es la idea de un ser perfecto que carece de una perfección. Y esa es una idea contradictoria. Así que, si la idea de un ser perfecto que no existe es contradictoria, entonces la única alternativa es la idea de un ser perfecto que sí existe.

Ya ves. Y así, la existencia necesaria de ese ser perfecto que posee todas las perfecciones. Continúa diciendo que si aquello de lo cual nada mayor puede concebirse existe solo en el entendimiento, ese mismo ser de lo cual nada mayor puede concebirse es aquel de lo cual algo mayor puede concebirse.

Y eso es imposible, contradictorio. Por lo tanto, no hay duda de que existe un ser mayor del cual no se puede concebir nada, y que existe tanto en el entendimiento y en realidad. Y luego, en el siguiente capítulo, existe tan verdaderamente que no se puede concebir que no exista.

Es imposible concebir un ser cuya existencia pueda concebirse como no existente, un ser así. Por lo tanto, si aquello de lo cual nada mayor puede concebirse como no existente puede concebirse como no existente, no es aquello de lo cual nada mayor puede concebirse. Contradicción irreconciliable.

Existe, pues, un ser tan verdaderamente superior al cual no se puede concebir la existencia de nada, que ni siquiera se puede concebir su no existencia. Y este ser eres tú, oh Señor Dios, y los peones de alabanza te siguen. Pues bien, ya ves lo que hace.

Dice: «Tengo la idea de un ser perfecto, algo mayor que lo cual no se podría concebir. Decir que este ser no existe es degradarlo, de modo que ya no es la idea de un ser perfecto. Si realmente tienes la idea de un ser perfecto, es uno que también debe poseer la perfección de la existencia».

El argumento de Anselmo. Bueno, a ese argumento respondió un monje, un hombre llamado Gaunilo, quien retomó la figura retórica de Anselmo y se hizo llamar Gaunilo el Loco, diciendo: «Tengo la idea de una isla perfecta. Eso no prueba que exista».

A lo que Anselmo respondió con toda franqueza: «Claro que no, porque una isla perfecta no es un ser perfecto. Es un ser finito y limitado. No posee toda la perfección».

Tiene límites. Así que tu respuesta, Gaunilo, es irrelevante. No entendiste el punto central del argumento.

Pero eso no cambia el hecho de que el argumento depende del sistema. Es un argumento construido dentro de esta jerarquía del ser, en el marco metafísico, de modo que el ser, la existencia, es una perfección, una existencia inmutable e inmutable, y cualquier idea de un ser perfecto debe, por lo tanto, ser la idea de un ser que necesariamente existe. Por lo tanto, un argumento dependiente del sistema.

Bueno, Anselmo, ¿algún comentario? Sí. Ryan. Explícame cómo se relacionan su concepto y su argumento a favor de Dios con el valor del idealismo sobre el empirismo.

¿Tienes la sensación de que...? ¿Te refieres al idealismo platónico? Bueno, me parece que, en el sentido de que afirma un alto valor del ideal, casi le da un... Sí, sí. Comparas el idealismo con el empirismo. No estoy seguro de que sea apropiado porque hay algunos idealistas que son empiristas.

George Berkeley. Quizás lo que realmente quieres decir con racionalismo sobre empirismo es que, independientemente de la evidencia empírica, tienes un argumento a priori para demostrar, en este caso, la existencia de Dios. Y tu pregunta es: ¿cómo ilustra esto la superioridad de...? Sí.

Bueno, creo que lo único que diré es que indica la superioridad de... indica que algunos tipos de pensamiento son apropiados para ciertos temas y otros para otros. Es decir, si intentas averiguar qué te pasa físicamente, te sugiero que te sometas a los hallazgos empíricos de la ciencia médica, donde creo que los métodos empíricos son muy valiosos. Si intentas llegar a un objeto no empírico, inaccesible a los datos sensoriales, como Dios, tienes que usar otro método.

Así que, en cierto modo, respondo simplemente desde la línea divisoria: si se trata de particularidades físicas, bien, se usa un enfoque. Pero si se trata de lo eterno, lo invisible, entonces obviamente se necesita un enfoque diferente. ¿Por qué deberíamos universalizar los métodos empíricos para todo tipo de temas? Verán, eso es una especie de reduccionismo.

Presupone que todo lo que existe tiene una naturaleza particular y, presumiblemente, para algunos, física. ¿Lo ven? ¿Por qué presuponer eso metodológicamente, descartando así otras alternativas? Sí. Ahora bien, por otro lado, si lo que piensan es el valor del razonamiento abstracto de este tipo a priori, bueno, por supuesto, se asume que existe algún tipo de correlación entre la lógica y la realidad.

¿Lo ven? De modo que una conclusión lógica debe ser cierta respecto a la realidad. Ahora bien, esa suposición solo es válida si se acepta la presuposición de que la realidad se ajusta a las leyes de la lógica y, por lo tanto, al pensamiento lógico, que es precisamente en lo que insistían las tradiciones platónica y aristotélica, toda la tradición griega y, creo, cualquier tradición teísta, que afirma la racionalidad del Creador, cuya sabiduría es evidente en la creación. ¿Lo ven? En ese sentido, las leyes de la lógica no son una invención humana.

Tienen que ver con la estructura del pensamiento humano, porque tienen que ver con la estructura del pensamiento de Dios y con la estructura del ser tal como Dios lo ha creado. Ahora bien, si dices que esa es una afirmación muy presuntuosa, te respondo que no. La ley fundamental de la lógica es que A es igual a A y no a no-A, y esa es una ley del ser de Dios.

Dios es Dios y no no-Dios. ¿Lo ves? Y ni siquiera Dios puede ser no-Dios. Así que las leyes de la lógica se aplican a Dios.

Sí. Creo que en las leyes de la lógica hay algo irreducible. Ahora bien, para justificar eso, metafísicamente, se requiere una estructura racional del ser supremo, como la que posee el teísmo.

Así que, en ese sentido, creo que Anselmo tiene razón. Ahora bien, claro está, no se trata de que se desarrolle aún más en virtud de la aceptación por parte de Anselmo de formas reales, universales reales. Universales reales que operan en la mente del logos, el creador, y que operan al ordenar la creación.

Pero, por definición, los universales son entidades inteligibles. ¿Lo ven? Son objetos que pueden conocerse mediante el pensamiento abstracto, dialéctico. Por lo tanto, un argumento abstracto a priori es muy apropiado para abordar el orden racional de las cosas.

Y de nuevo, llegas a la misma conclusión: que, dado su sistema, este tipo de argumento es muy apropiado. Ahora bien, todavía no he dicho que, dado su sistema, sea válido. ¿Entiendes lo que digo? Pero es un tipo de argumento muy apropiado.

Si hay un problema en el argumento, y no estoy seguro de que el debate sea recíproco, creo que podría ser algo como esto. Al describir su punto, lo planteo así: la idea de un ser perfecto incluye necesariamente la idea de existencia. Así que es la idea de un ser perfecto necesariamente existente, que es la idea de un ser perfecto.

Ahora bien, como ven, eso debe adoptarse, esa idea debe adoptarse como la idea de un ser perfecto, frente a la idea de un ser perfecto que no existe. Pero una cosa es adoptar la idea, y por lo tanto no se puede pensar consistentemente en un ser perfecto que no existe, y otra cosa es pensar si, de hecho, existe alguna correlación entre tales ideas de perfección y la realidad.

En otras palabras, tendrías que desafiar El marco metafísico. Creo que es el núcleo. Supongo que lo que provocó esto fue el argumento de Kant en contra.

¿Es eso prácticamente lo que dijo? Sí, Kant adopta una postura diferente, al menos la principal, al afirmar que la existencia no es un predicado propio. Y abordaremos esto cuando tratemos la crítica de Kant a la razón pura el próximo semestre. La existencia no es un predicado propio.

Es decir, la existencia no es otra cualidad que se pueda predicar de Dios. Ahora bien, si ese es el caso, añadir existencia no equivale a añadir otra perfección. Decir que Dios no existe no le resta perfección a la idea de perfección.

Ahora bien, si Kant tiene razón, entonces surge otro problema. Entonces surge otro problema. ¿Es la existencia una perfección? Los medievales dirían que sí.

Y dirían que sí por esta razón. Y quizás pueda explicarlo mejor explicando cómo Kant concibe la existencia tras la revolución científica: un mundo de simples hechos físicos.

Ya sabes, esa frase: "¿Puedo aceptar algo tan muerto?". Un mundo de partículas físicas desnudas e inertes. Partículas. En ese sentido, la existencia es algo sin valores.

Neutral en cuanto a valor. No es algo de calidad. No es una cualidad que uno tenga.

Pero para los medievales, el ser, la existencia, puede describirse en términos de unidad. Eso le otorga identidad. Nada existe sin identidad.

Debe haber unidad, por tanto. Unidad. Verdad.

Es decir, debe encarnar alguna naturaleza inteligible. Bondad. Sí, porque si encarna una naturaleza inteligible, se encuentra en algún lugar de la jerarquía del ser.

En otras palabras, los medievales hablaban de cualidades trascendentales de todo ser. No existe la mera existencia. Entonces, ¿por qué Kant contradice a Anselmo? Porque tiene un marco metafísico diferente.

Diferentes presuposiciones sobre la naturaleza del ser. Así que, de nuevo, volvemos al sistema metafísico. ¿Me entiendes? Bueno, no esperaba entrar en un debate sobre el argumento ontológico, pero es bueno.

Importante. Bien. Anselmo, entonces, es un buen representante del pensamiento cristiano en esta tradición platónica.

¿Y a quién más tenemos? Tenemos a Dionisio. Tenemos a Juan Escoto Eriúgena. Tenemos a Anselmo.

Bien, ahora permítanme añadir dos más: Avicena y Avesebron.

Y si Anselmo es un buen representante cristiano de esta tradición, Avesenna es un buen representante musulmán, y Avesebron un buen representante judío. De acuerdo. Avesenna, sí, emanaciones, intermediarios entre lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo temporal.

Emanación, un proceso necesario y eterno. ¿Les suena familiar? Un neoplatónico musulmán. Avesebron, emanaciones, habla de Dios a través de la negación, de lo que Dios no es.

Un camino místico hacia la unión con Dios, trascendiendo el pensamiento. Así se sigue adelante. Ahora bien, más adelante en la época medieval, en el siglo XIII, nos encontramos con Buenaventura.

Buenaventura. No diré más sobre él ahora, salvo esta anticipación de que, tras el redescubrimiento de los libros aristotélicos perdidos, cuando Aristóteles se presentaba como la filosofía suprema, pero con problemas para un teísta, Buenaventura repudió a Aristóteles por completo e intentó retomar la tradición platónica. Y hablaremos de esa historia en breve.

Bien, estas personas representan la influencia platónica. Ahora bien, más fácil de abordar y más breve, la influencia aristotélica. Y aquí quiero destacar a tres personas: Boecio, Maimónides y Averroes.

Boecio, cristiano, Maimónides, judío, Averroes, musulmán. Boecio murió en el año 524. Era de la misma época, un poco más joven, pero en torno a Dionisio.

Se sabe que fue traductor y comentarista de Aristóteles. Su obra más conocida y mejor conservada, La consolación de la filosofía, fue escrita, por cierto, en prisión. La consolación de la filosofía es una de las que aún se encuentra disponible en traducción, por supuesto.

Pero la contribución más significativa de Boecio, históricamente, es su formulación del problema de los universales, planteando las cuestiones clave relacionadas con la teoría de las formas. Y quiero dejar esto para el quinto punto de esta agenda para la Alta Edad Media.

Bien. Maimónides, escritor judío, es conocido por su obra "Guía para los perplejos". Se dice que intenta hacer con Aristóteles lo que Filón de Alejandría intentó hacer con Platón en relación con la fe judía.

Recuerden que Filón desarrolló una especie de interpretación judía del platonismo medio. Y Alejandría intenta desarrollar una interpretación judía de la filosofía aristotélica. Maimónides lo hace.

Pero es a Averroes a quien quiero referirme más específicamente. Averroes también escribió un comentario sobre Aristóteles. Y fue precisamente gracias al interés musulmán por Aristóteles que volvió a ser conocido en Occidente, precisamente a través del interés de los filósofos musulmanes en España.

Resulta que Maimónides y Averroes vivieron en la ciudad de Córdoba, España, al mismo tiempo. Curiosamente, el judío y el musulmán.

Averroes desarrolló su visión aristotélica, si se quiere, con cierta influencia platónica. Porque tenía una jerarquía de intermediarios. Una jerarquía de intermediarios entre la actualidad pura, que es Dios, y la potencialidad pura, que es la materia prima.

La materia prima es materia elemental sin la forma de ningún elemento o tipo de cosa en particular. De modo que entre Dios, que es pura actualidad, y la materia, en la base de la jerarquía, hay cien inteligencias intermediarias. Esa jerarquía de seres sigue activa.

Este es un proceso de emanación. Su perspectiva era que el alma humana es, sí, parte de esto, pero al morir, el alma humana individual se une a un alma racional cósmica. De modo que no existe la inmortalidad individual.

No existe la inmortalidad individual. Fue la obra de Averroes la que introdujo a Aristóteles a la filosofía cristiana a mediados de la Edad Media, en los siglos XI y XII.

Averroes reconoció la existencia de conflictos entre el Aristóteles que él veía y las creencias religiosas de un musulmán. La emanación, más que la creación ex nihilo, significaba que la materia es eterna. La eternidad de la materia con su potencial, que Dios actualiza al crear.

Y, en segundo lugar, la pérdida de la inmortalidad individual. Para abordar esta tensión, Averroes, y esto nos introduce al problema de la fe y la razón, desarrolla la noción de la doble verdad. Las verdades de fe son distintas de las verdades de razón.

La verdad teológica es distinta de la verdad filosófica. Ahora bien, la manera en que las reconcilió, si se le puede llamar así, fue que la fe, la religión, habla alegórica y metafóricamente, utilizando imágenes que el creyente sin educación puede apreciar y a las que puede responder. Es la filosofía la que habla con precisión.

Y así, en la tensión entre ambos, parece preferir la forma filosófica de expresarlo. La forma filosófica de expresarlo es su interpretación de Aristóteles. Y Aristóteles, estaba convencido, representaba la cúspide del logro filosófico para siempre.

Ahora bien, Averroes plantea preguntas sobre la relación entre la fe y la razón en términos de la relación entre una religión particular y la filosofía. Y, como resultado, el llamado problema de la fe y la razón se convirtió en uno de los principales problemas durante la Baja Edad Media. Así pues, lo que quiero hacer es esbozar algunas de las alternativas que parecen estar desarrollándose sobre el problema de la fe y la razón durante este período preparatorio, y anticipar lo que Santo Tomás dirá en respuesta.

Primero, regresemos a San Agustín. Regresemos a San Agustín, y allí encontramos una tradición que dice que la fe busca la comprensión. O, como lo expresa Anselmo: *credo ut intelligam*, creo para poder comprender.

Y este parece ser el punto de partida de las discusiones medievales. Lo que Agustín quiso decir, creo, es bastante claro a la luz de lo que hicimos con él. Es decir, que si bien la fe es el paso de la comprensión, porque uno debe al menos comprender lo que cree con mesura para creerlo, y se puede argumentar racionalmente, la fe es el paso de la comprensión, pero la comprensión es la recompensa de la fe.

Así que, para el cristiano involucrado en la actividad racional de la filosofía y la teología, Agustín no distingue entre ambas, ni Anselmo tampoco. Para un cristiano involucrado en estas actividades, la búsqueda de la comprensión filosófica y teológica es una búsqueda motivada y guiada por la fe. Es decir, por lo que uno ya cree. Y como hemos visto en el caso de Anselmo, en particular, podría ser una actividad apropiada para ser monástico, de alabanza a Dios, por la reflexión sobre Dios y su creación, aunque ello implique adentrarse en las complejidades de la metafísica.

Así pues, la fe busca la comprensión. Dicho de otro modo, Agustín y Anselmo ven la filosofía no como una comprensión neutral, ni como una actividad neutral, religiosamente neutral, sino como una empresa religiosa integral, que no parte de cero, sino de lo que uno cree y, desde esa perspectiva, explora con mayor profundidad las implicaciones de lo que se cree. Así son Agustín y Anselmo.

Como ven, Averroes sugirió que existe una tensión entre ambos y la demostró en su lectura de Aristóteles. Esta noción de tensión entre ambos fue retomada por un escritor cristiano del siglo XII, Seeger de Brabante, quien representa lo que se conocería como averroísmo latino. Latín porque escribió en latín en lugar de árabe, pero básicamente también latín porque pertenecía a la cristiandad occidental.

Averroísmo latino. La doctrina de la doble verdad fue incorporada al pensamiento cristiano por Seeger de Brabante, quien argumentó que la religión y la filosofía tratan de diferentes tipos de verdad.

Las formas religiosas de hablar son imaginativas y dramáticas, más que estrictamente lógicas. Se sugiere que Seeger pudo haber admitido que él y Averroes malinterpretaron a Aristóteles, y no hubo conflicto, pero al menos este averroísmo latino ha llegado hasta nosotros como el punto de referencia estándar. Ahora bien, lo cierto es que fue en respuesta a este averroísmo latino de Seeger de Brabante, y a la controversia en torno a Aristóteles interpretado por Averroes, lo que llevó a Buenaventura a rechazar cualquier idea de un aristotelismo cristianizado, y a regresar a Agustín y Anselmo, y a la tradición platónica de años anteriores.

Verán, uno de los énfasis que se encuentra en Agustín y Anselmo, como vimos la última vez, es que el logos ilumina la mente. Y dijo Buenaventura: sin la luz del logos, sería imposible para Aristóteles conocer la verdad. Sin la luz del logos, sería imposible.

Y el aristotelismo, Averroes y Seeger de Brabante no tenían tal concepto de iluminación divina en la mente humana. Eso quedó fuera. Y así, Buenaventura se apartó de Aristóteles.

Ahora bien, recordemos que uno de los problemas de Aristóteles, según Averroes, era el de la inmortalidad individual. Pero ese no es el único problema.

También existe el problema, en virtud de la teoría de los universales, de por qué Dios no podría ser causa eficiente y crear. El Dios de Aristóteles era simplemente una causa final. ¿Por qué no? Porque el Dios de Aristóteles simplemente piensa en su propio pensamiento.

Aristóteles no comprendió que las formas son ideas arquetípicas en la mente de Dios. Si Aristóteles hubiera comprendido la enseñanza platónica, platónica media, neoplatónica, platónica cristiana, si Aristóteles hubiera comprendido la enseñanza platónica cristalina de que las formas son ejemplos en la mente de Dios, sabría que Dios no solo pensaba en su propio pensamiento, sino que pensaba en los ejemplos, y al pensar en ellos, podía otorgar su mente a seres particulares que encarnan esos ejemplos. A esto hay que añadir esta consideración adicional.

¿Qué es lo que define a un individuo? Un individuo. Bueno, una privación de forma. Eso decía la tradición neoplatónica.

Pero no es así, dice Buenaventura, y va más allá de la tradición platónica. Lo que hace al individuo ser individuo es que en él se encarna no solo la forma de la especie, sino también la de todas las cualidades posibles que desarrollará. Y así, Dios, al conocer las formas de las especies y todas las cualidades posibles, puede pensar en la combinación particular de cualidades que identifica al individuo.

Dios podía conocer a los individuos. Y al conocerlos, Dios podía actuar como causa suficiente y crear un individuo. Así, Buenaventura introduce una doctrina de la individualidad que permite hablar de la creación de los individuos por parte de Dios y de la inmortalidad individual.

¿Cómo surge la inmortalidad individual? Bueno, Platón nos enseñó que hay cuerpo y alma en el individuo. De acuerdo. Pero ¿qué compone este cuerpo y alma en el individuo? Bueno, lo que los une es una base material común, neutral tanto para lo físico como para lo racional.

Además de esa materia común, tenemos la forma de todas las cualidades corporales que posee el individuo y la forma de su alma racional. Y así, al tener materia y forma, mientras ahora somos uno, es posible que la materia y el alma racional sobrevivan a la muerte, y la inmortalidad individual es posible. Así que Buenaventura respondió, como ven, desarrollando la tradición platónica de maneras que permiten afirmar que Dios conoce a los individuos, Dios crea a los individuos y la inmortalidad individual es posible.

Ahora, veremos que Aquino discrepa de Averroes, discrepa de Buenaventura, quiere seguir a Aristóteles, pero para ello tiene que modificar a Aristóteles. ¿Lo ven? Y así surge la otra alternativa. La trama se complica.