

Universidad, filosofía y doble verdad en el siglo XIII

Resumen

En este trabajo se analiza la doctrina de la doble verdad del siglo XIII, atribuida al maestro de la Facultad de Artes de la Universidad de París, Sigerio de Brabante. Sin embargo, no nos detendremos a determinar si ese maestro es el autor auténtico de la *duplex veritas*; más bien, nuestra interpretación se centra en la importancia de tal doctrina como origen, inicio, de un complejo proceso secularizador que concluirá separando la fe de la razón, la teología de la filosofía y, sociopolíticamente, el poder espiritual del poder temporal.

Palabras clave: doble verdad, averroísmo latino, aristotelismo heterodoxo, tomismo, relación fe-razón, bautismo de Aristóteles, Universidad de París, secularización, razón instrumental.

University, Philosophy and doble truth in the XIII century

Abstract

This paper analyzes the XIII century's doctrine of double truth attributed to Siger of Brabant, Master of the Faculty of Arts of the University of Paris. However, we will not concentrate on determining if he was the authentic author of the *duplex veritas*; instead, our interpretation will focus on the importance of this doctrine as the source of a complex process of secularization that would end separating faith from reason, theology from philosophy; and the spiritual power from the temporal one, if looked from a socio-political perspective.

Keywords: Double Truth, Latin Averroism, Heterodox Aristotelianism, Thomism, Faith-Reason relationship, Aristotle's Baptism, University of Paris, Secularization, Technical Reason

*Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) Caracas

I. Introducción

L'anima di un Giusto può visitarci ed accompagnarci,

impregnandosi per qualche tempo di noi stessi.

Qabbalah (Gad Lerner)

Christum nudum nudus sequere.

San Jerónimo

Un poeta argentino, extraviado en los laberintos de la metafísica, escribió, citando a Silesio y a Whistler respectivamente, “la rosa es sin porqué”, “el arte sucede”⁷⁷. Podríamos añadirle sin mayores conflictos: el amor ocurre. Cuando la metafísica es retirada de la fuente teológica que acostumbraba nutrirla, parecería en efecto que los infinitos porqués de la existencia se desvanecen: las mejores producciones del espíritu y la *pulchritudo* de la naturaleza se encuentran así desprovistas de razones suficientes que justifiquen su aparición. En tal aislamiento, su sola belleza bastaría a su legitimidad. Pero cuando la metafísica no pretende aislarse de sus fuentes originarias, se iluminan tanto los porqués aquéllos como el “hacia dónde” al que se encuentran enfilados. La creación se resignifica al descansar de nuevo tanto en la fuente que constituye su causa como en el fin que la justifica. Ambos, origen y fin, suelen coincidir, pero los distancia una historia, un tiempo, un devenir, el proceso que construye la conciencia de aquella coincidencia, pero también la conciencia de su distancia. Desgraciada la devoción que se hiciera cautiva del olvido del origen y del fin de los procesos echados a andar, los mismos en los que nosotros, causas segundas de la creación, intervenimos con un concurso subordinado: el respeto a la razón, pero ante todo al ser, nos involucran en un milagro que tanto no gusta de escándalos como

⁷⁷ Orbis, en 1987, editó la *Biblioteca personal de Jorge Luis Borges*. Éste redactó una presentación común para cada uno de los títulos de la selección. En ella se lee: “*Un libro es una cosa entre las cosas, un volumen perdido entre los volúmenes que pueblan el indiferente universo, hasta que da con su lector, con el hombre destinado a sus símbolos. Ocurre entonces la emoción singular llamada belleza, ese misterio hermoso que no descifran ni la psicología ni la retórica. La rosa es sin porqué, dijo Angelus Silesius; siglos después, Whistler declararía El arte sucede*”. Ojalá que en la belleza encontremos algo más que la belleza, el más allá ante el cual ella se inclina, el fundamento, el principio y el fin de la belleza. Este ‘ojalá’ es de difícil cumplimiento, pues la historia de Dios parece haber tocado a su fin: el *liber naturae* o el *liber creaturae* ha dejado de ser un cuerpo de símbolos inspirado teológicamente que está a la espera de un lector. La naturaleza entendida como escritura hecha por la mano de Dios (*digito Dei*) ya no aguarda en su seno la visita de los justos, ni suscita una lectura sacramental, analógica, de su vasto océano de símbolos.

tampoco de espectáculos mediatizados. Sí, el milagro es de linaje sencillo, como debería serlo el espíritu, dócil ante la solicitud del ser, más que ante la perpetua demanda narcisista de sí mismo. Si el milagro nos confronta a lo Otro, el ser es lo otro a cuya interpelación somos incapaces de rehusarnos. Para decirlo gnoseológica y poco kantianamente: el *esse* debería acompañar todas nuestras representaciones⁷⁸, y, para exponerlo ahora del lado de una teología aún no arrinconada entre los trastos inservibles, Dios, *mutatis mutandis*, debería acompañar todas nuestras representaciones⁷⁹: del narcisismo del sujeto moderno nos salvaría justamente aquello que no responde a las exigencias configuradoras de un yo hiperexcitado, empecinado en someter las diferencias a través de la tiranía de la identidad. De la del sujeto, por supuesto. Si el olvido teológico, si la pretensión que anima a un mundo dejado de la mano de Dios, no fuera tan absoluto, hace ya mucho tiempo que hubiésemos advertido que nuestra propia razón, incluso en el medio de una divinidad enclenque y de una *religio perennis* venida a menos, ha soportado la prueba de ingresar en lo profano, de residir en él⁸⁰, cifrando sus esperanzas en una delicada intuición: que hay que alejarse del ser siempre con la vista puesta en el saludable retorno a él. Sensible al tiempo, una razón encarnada hace suyo el juicio de que en la cruz Dios mismo se somete al foro de este mundo⁸¹ y la Encarnación recuerda al devenir su

⁷⁸Cfr. Étienne Gilson, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 134.

⁷⁹Si a algún espíritu escrupuloso le perturbase esta afirmación, voy a permitirme matizarla algo con unas pocas líneas tomadas de un libro ya clásico de Frederick Copleston: “¿Acaso no es el propio Sto. Tomás quien dice que “todos los agentes cognoscitivos conocen implícitamente a Dios en todo lo que conocen” (*De veritate*, 22, 2 ad 1)?”. F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1976, p. 283; véase además la página 46. Por lo demás, lo anterior se inscribe dentro de las cláusulas de la *analogia entis* y de la noción de creación, por medio de la cual algo de la *Causa Prima* se transmite al interior de lo causado, y por la cual lo causado, en cuanto *causa secunda*, tiende a asimilarse en la medida de sus posibilidades a aquello que es propio de la *Causa Prima*. Sin embargo, este trabajo no versa principalmente sobre tales temas.

⁸⁰Cfr. Theodor Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 20.

⁸¹Cfr. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, p. 95. Demasiado moderno, Habermas querrá persuadirnos de la necesidad incontrovertible de derrotar el ahistoricismo de las filosofías del origen y de la nostalgia por él. Por ello desea someter a toda práctica silenciosa que tenga en su fuente a un Primero a un proceso de movilización discursiva basada en la intersubjetividad humana, de manera de descodificar las situaciones de una historicidad coagulada, en virtud de una secularización del saber y de un pluralismo irrevocable de las imágenes de mundo (*Weltanschauungen*). La *Verdinglichung* (cosificación, reificación) es esa circunstancia permanente que los miembros de Frankfurt desean, también permanentemente, combatir. Sin embargo, en la era digital, la intersubjetividad debe desplegarse también y acaso privilegiadamente en los órdenes mediáticos constituidos, lo cual no garantiza una lucha en contra de los poderes abiertos y ocultos del mundo, ya que los grandes medios entran en la órbita de los poderes mismos y retraducen los actos argumentativos en un espectáculo poco cívico. En la teoría habermasiana que intenta la reconstrucción de una intersubjetividad de orden superior, con escaso rango metafísico, a decantarse a través de prácticas lingüísticas,

trascendencia, dando entonces comienzo, mediante una comprensión no dogmática de la propia fe, a un tipo de compromiso religioso “que toma en serio metas intramundanas de emancipación social y de dignidad humana”⁸². En la *kenosis*, Cristo se hizo obediente hasta la cruz y a la vez, por ella, se solidarizó con la criatura sufriente y mortal en la historia y dentro de la historia⁸³. Gracias a su modelaje como *assumptus homo*, Cristo ha enseñado a los hombres que talentos y carismas han de ser utilizados para la edificación comunitaria, antes que para el dominio de los demás. Simbolizando un compromiso con el mundo, la encarnación involucra también el riesgo de hacerse de la historia, anunciando la buena nueva de una justicia que debe irse realizando en el mismo exilio humano. Una antropogénesis resulta de esta obligación de la humanidad caída con el mundo, de manera que de la penitencia a ella asignada debe despuntar el uso de las facultades humanas encargadas de transformar en ámbito propio lo que en apariencia era solamente el espacio de un destierro. Aun disminuida, la razón emplazada en la naturaleza del ser humano tiene que vérselas con su peregrinaje, ordenando historia y mundo a fin de calmar la distancia respecto de un Fundamento que ha quedado lejos. Sí. Dios queda lejos. Sólo que esta “profanidad” medieval, aún encantada, no ha entrado en el juego de una muy vieja arrogancia, la de una razón autosuficiente. Es decir, la razón sapiencialmente asistida jamás dejará de contemplar aquello mismo que le confiere su límite y sentido, una *philosophia perennis* que se sabe entrelazada con el abismo que la supera. O que al menos ella anuncia como portavoz y mensajero. El espíritu llega a ser para sí, incluso en los claroscuros del mundo sensible, incluso en el inestable espacio intermedio, *metaxý*. Este mismo espíritu se entreteje con la naturaleza y con la historia por medio de una enajenación activa, una mística invertida que establece su residencia en el mundo, mas sin dejar de reconocer el *chorismós* que lo separa de una plenitud, del total *esse actu*. Es cierto que, siguiendo a Hegel, de una religión encostrada no quedan sino fórmulas vacías o letanías recurrentes de las que ha huido el espíritu, pero en el esplendor del siglo XIII esto no ha ocurrido aún, pues el mundo intelectual universitario se conmueve a causa de discursos que contienen *in*

comunicativas y mediáticas, encuentro cada vez menos garantía de una solución esencialmente racional de los conflictos sociales. Lo diré con Habermas, argumentando contra Habermas: “Todo pierde su seriedad en la niveladora sociedad de los medios de comunicación” (*ibid.*, p. 189). Y, para ser honesto, tampoco encuentro en la circunstancia presente algo teóricamente superior a la propuesta habermasiana.

⁸² *Ibid.*, p. 90.

⁸³ Cfr. Ioannes Paulus PP. II, *Fides et ratio*. A los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón. 1998.09.14. Disponible en <http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/INDEX.HTM>

nuce los abismos autodestructivos de la *veritas christiana*. Abrumados por su fecundidad, los pensadores cristianos se hicieron cargo de la tensión fecunda entre fe y razón, entre la obligatoriedad del mandamiento divino y las constricciones que impone la razón en la propia interioridad del espíritu. Mientras unos, alarmados, salen a cerrar el paso a los excesos racionantes, otros exageran el peso de las pruebas racionales, de modo de ya no contener dentro de justos límites las conclusiones del *lumen naturale* en relación con la verdad revelada, geminando de esta manera verdades inadmisibles para un contexto eclesial, y otros, en fin, conscientes del horizonte científico de su tiempo, entran sin copiosas desconfianzas al reino de la razón, animados por la profunda sospecha de que él no refutará lo establecido por la *Sacra Doctrina*.

El *intellectus fidei* en santo Tomás cobra la fisonomía de una reflexión ejercida por la razón natural en torno a un inteligible que la Revelación le ofrece⁸⁴. La penuria de la razón se encuentra de esta guisa en el difícil trance de pensar lo que su propio Fundamento ha postulado en la *Sacra Scriptura*. Pero por poco que comprenda, la razón humana librada a sus fuerzas no hace sino leer el texto de este mundo, señalando más el camino de una continuidad y de una trascendencia que el de una escisión irrevocable finito- infinito o el de una obsolescencia doctrinaria inmune a las exigencias del tiempo. Y es esta misma religión revelada, cristiana, como escribe Adorno, la que “se defendió con todas sus fuerzas de la doctrina de la doble verdad, por considerarla autodestructiva. La fuerza y el mérito de la gran escolástica –y sobre todo de las *Sumas* de Tomás de Aquino- residían en que, sin absolutizar el concepto de razón, nunca lo proscribieron...”⁸⁵. El desenlace de la posición de los extremos es la parálisis del tiempo: los unos actúan como si la razón estuviese vaciada de autoridad en lo concerniente a la construcción humana del mundo, cuyo mensaje manifiesto es la desconfianza frente a cualquier innovación que perturbe la unidad cristiana y la tranquilidad de cierta clase de orden; los otros, poco sensibles al contexto teológico en el que ya siempre se mueven, en sus excesos racionales generan respuestas que tienden a suprimir por vía de autoridad la autonomía de la ciencia buscada. Unos quieren continuar con una realidad endurecida; los otros, imprudentes al fin y al cabo, no hacen sino ratificar con sus propios labios el discurso oficialmente concertado. Situado entre ambos extremos,

⁸⁴ Cfr. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁸⁵ T. Adorno, *op. cit.*, p. 25.

entre los excesos del separatismo averroísta, cuyo desenlace será la escisión entre filosofía y teología⁸⁶, exoneradas éstas de toda mediación posible, y los propios de un mundo quietista, satisfecho de sí mismo y anclado en su anticipación terrestre de la ciudad celestial, santo Tomás querrá articular la negación a esas doctrinas que no ven en la razón sino la negación de la Revelación, y en la Revelación una doctrina refractaria a la transparencia del *modus argumentando* de la razón. Contra aquel cliché de que la Escolástica lo ha “corrompido todo”⁸⁷, la doctrina tomista, consciente de la dependencia de lo humano respecto de lo divino y de que *de divinis loquimur secundum modum nostrum*⁸⁸, advierte que lo divino se refleja analógicamente en el mundo de las criaturas: *nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisum*⁸⁹ (pues la bondad que en Dios se encuentra simple y absolutamente, en las criaturas se encuentra variada y multiplicadamente). De esta manera es cómo hay que leer el despliegue finito del *pelagus substantiae infinitum*, como decía el Damasceno, el mar infinito de sustancia ha de ser escrutado en las entrañas de su propia obra, para de esta forma percatarse que el mundo es un reflejo imperfecto de la divinidad y que lo creado mismo no hace sino intentar asimilarse, en la medida de sus posibilidades, a aquello que es *Esse* entendido como actualidad pura: “Todas las cosas tienden a lograr la semejanza divina, lo cual es su último fin, por el mero hecho de que ellas actúan y operan. Tomás de Aquino llama a esto natural asimilación de las cosas a Dios: *naturaliter assimilari Deo*”⁹⁰. La causalidad refleja de las autonomías subordinadas no hace sino expresar a partir de un *esse* delimitado y captado en silencio⁹¹ la eficacia creadora de aquello que sacó al ser de la nada. En la fórmula que exponemos a continuación, tomada por Gilson de los comentarios de santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles, se halla el vínculo que liga a los seres con el Ser mediante un acto causal que comunica el *esse*, y, al comunicar el *esse*, comunica algo del mismo poder causal de Dios: *causa importat influxum quemdam ad esse causati*, algo

⁸⁶ Cfr. É. Gilson, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 2, a. 1, co. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/qdp1.html>

⁸⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1947, I, q. 47, a. 1. En adelante ST.

⁹⁰ Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, p. 250.

⁹¹ En *La primera captación intelectual* (Caracas, IDEA, 1988), Rafael T. Caldera, siguiendo a Joseph Rassam, expone de qué manera, en el acogimiento originario del ser mediante la doctrina *primo in intellectu cadit ens*, el silencio constituye la introducción a la metafísica.

de la causa es comunicado al ser de lo causado⁹². Con ello, los efectos se transforman en análogos de la capacidad causal de quien les ha transmitido algo de su ser; por razón de esa causalidad analógica, ellos mismos, en cuanto causas segundas, son capaces de transmitir algo del ser, de la actualidad y, por ende, de la causalidad que se les ha conferido. La misma causalidad de las cosas no es sino imitación de la actualidad infinita de Dios. Similar a su causa, los efectos expresan el vínculo con ella, así como la estrechez y a la vez la distensión de ese vínculo; al actualizarse a sí mismos, porque no son actos puros, pero tendiendo a la autoperfección, los efectos tienden a asemejarse a Dios. Luego, en el ente creado, “su semejanza primera a Dios radica en su propio existir; *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile*”⁹³. Y la dinámica de la causalidad dentro de lo creado no viene sino a exponer el despliegue de una actualidad que no se es de manera absoluta (los entes no son el ser, sólo poseen ser), sino que se va cumpliendo progresivamente. Lleva razón Gilson: “Ser un animal racional no es simplemente una definición, es un programa”⁹⁴, pues todo lo que no es Dios no *habet esse actu*, no tiene el ser en acto, pero lo apetece, *appetit esse actu*. Mas ese apetito sólo es posible en la dinámica de una esencia, entendida como contracción del ser, que ha de actualizar sus virtualidades en una situación adverbial específica: el aquí y el ahora son el horizonte de un cumplimiento, porque Dios no desdeña los adverbios. Báñez, mencionado por Gilson, dice que la esencia imperfecciona (*imperficitur*) el acto de ser⁹⁵, pues está claro que quitadas las restricciones que impone, por así decir, la *essentia* al *esse*, no resultaría de ello sino la plenitud de un acto infinito, a saber, Dios mismo. Sin embargo, más allá de la dialéctica del *esse* y la *essentia*, reflejo de la del uno y lo múltiple⁹⁶, se trata de saber aquí cuál es el significado del divorcio que el averroísmo latino consume entre fe y razón, significado que podría correr por al menos un par de vertientes simbólicas: ora una crítica del monopolio discursivo de la teología por medio de una radicalización de la obra de la razón, ora un proceso secularizador que sin demasiada conciencia de las consecuencias que podría provocar pretende afianzar hombre y mundo, conformando así la posibilidad futura de que sólo en aquél se incube éste.

⁹²Cfr. Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 93, 97, 153.

⁹³ Étienne Gilson, *El tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989, p. 651.

⁹⁴ É. Gilson, *Introducción...*, p. 152.

⁹⁵ Cfr. *Introducción...*, p. 138.

⁹⁶ La esencia sería así como la calderilla del Ser (Cfr. É. Gilson, *ibid.*, p. 135) o, con el maravilloso lenguaje de Escoto Erígena, como una aparición del que no aparece, una teofanía, una *non apparentis apparitio*.

II. La “asimilación” de Aristóteles

Citando al averroísta Juan de Jandún (s. XIV), maestro de la Facultad de Artes de París, Gilson insiste en el error de los seguidores de Sigerio de Brabante en eso de oír las enseñanzas de dos maestros fundamentales para la filosofía: la razón y la experiencia. Además, trae a colación, por boca del mismo Juan de Jandún, la lealtad de ciertos profesores a la autoridad de Averroes, más que a la de santo Tomás, y ello por un argumento más bien sencillo: Tomás, intentando concordar la verdad revelada con la verdad racional, se ha puesto más del lado de la teología que del lado de una sierva surgidadelas facultades humanas. De allí que, para Juan, inspirado por una razón que de ninguna forma debería dejarse corromper por la fe, Averroes sería el *perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor*, el perfectísimo y gloriosísimo amigo y defensor de la verdad filosófica⁹⁷. No deja de haber en Juan, como no dejó de haberla en Sigerio, una proclamación solemne de adhesión a los artículos de fe que profesaba, pero dicha adhesión toma unos rasgos, dice Gilson, verdaderamente inquietantes. La opción por la fe cuando las razones demostrativas de Juan de Jandún no pueden dar cuenta de aquellas cosas que son creídas se le antoja a Gilson poco franca. Ahora bien, detrás de la ironía que éste cree encontrar en las expresiones jandunianas, es menester destacar que los maestros menos radicales del s. XIII consideraron la razón una facultad humana que sabe reconocer el límite teológico de toda *praxis* humana. Si se cree hallar una cierta dosis de burla tras las dimisiones racionales que se hallan en las frases *seddemonstrare necio, gaudeant qui hoc sciunt*, ello se debe a los excesos doctrinales de algunos de los maestros de Artes cuando deciden militar en un celo y en una confianza fuera de medida en relación con la razón demostrativa, aliándose con la doctrina de fe de un modo más prudencial que sincero, con un tono menos reverencial que autoprotector. Digamos que la atmósfera que rodea a los maestros parisinos de la Facultad de Artes está impregnada de la convicción de que lo mejor en términos humanos sería estar cercado por las demostraciones filosóficas, más que por el régimen de fideísta de las Escrituras. Un cerco de fe limitando el cerco interior de la filosofía asfixiaría así las pretensiones veladas y no tan veladas de una sierva cansada de estar al servicio de esa opacidad que la razón

⁹⁷ Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1985, p. 637.

impugna. “Forma culta de la incredulidad religiosa”⁹⁸, el averroísmo de Juan de Jandún y de otros maestros de la Facultad de Artes constituiría un alzamiento en contra del monopolio discursivo teológico, administrado eclesialmente. Para decirlo más claramente, la dócil sierva no ama ya su viejo oficio.

La Universidad, institución nueva y bajo el dominio clerical, no deja de presentar, empero, una fisonomía crítica, la cual tiende a irse de las manos controladoras de la Iglesia. Es cierto que el mundo cultural cae bajo la esfera de influencia eclesial y se halla dominado por la ideología religiosa, sin embargo, el espíritu crítico que la Universidad desarrolla en los discípulos y maestros de esa naciente corporación mediante el deseo de saber (*philosophia*), la posesión del mismo como *scientia* y *habitus* del alma y las facultades (*facultates*) o riquezas adquiridas por una vía disciplinaria que hace las veces de vínculo espiritual entre maestros y discípulos⁹⁹, gestarán una serie de conocimientos no todos en regla con la armonía teológica que el clero requiere. Regulados desde fuera, los diversos conocimientos no tienen por qué rebelarse en contra de una jerarquía epistémica que tiene en su cima al principio, *terminus a quo* y *terminus ad quem* de toda la creación. Es este contexto el que difícilmente podrá sostenerse mediante la simple administración y control teológico del saber. Es decir, el espíritu crítico sopla al interior de los muros eclesiásticos gracias al aliento de nuevos saberes que difícilmente pueden ser armonizados bajo el paradigma de una subalternación de las ciencias, en cuyo extremo superior se encuentra la teología revelada. Si el espíritu se torna crítico, como afirma Jacques Le Goff¹⁰⁰, entonces el estricto control clerical del conocimiento pronto se saldrá de sus manos. Desde el púlpito, sin dudas, pero también desde las cátedras se aspira a gobernar a las almas¹⁰¹, pero ese gobierno encontrará al interior de la institución eclesial sus resistencias y sus límites, en especial debido al descubrimiento de un nuevo Aristóteles, mejor dotado para dar cuenta de la naturaleza y de los detalles de una autosuficiencia que ella requiere. En palabras de Mandonnet, *l’assimilation de la science d’Aristote était le grand problème intellectuel du*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 638. Cfr. Otto H. Pesch, *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona, Herder, 1992, p. 166.

⁹⁹ Cfr. É. Gilson, *La filosofía...*, p. 513.

¹⁰⁰ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 12.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 68.

*XIII*me siècle¹⁰² y en las de Bianchi, lo que está en escenason *i modi ed i limiti dell'accettazione da parte della cristianità del patrimonio filosofico-scientifico ereditato dai pagani*¹⁰³. Y la gloria de la orden dominicana ha consistido en trabajar por el progreso científico del Medioevo más y mejor que ninguna otra orden. Paralelamente, ha sido mérito suyo la cristianización de la ciencia griega, protegiéndose así la Iglesia de una restauración extremista del pensamiento pagano¹⁰⁴. El mundo natural recuperado, la *physis*, desea hablar por boca del Estagirita: el *homo renatus* quiere dar cabida a los derechos de una sensibilidad hasta entonces velada tras un manto sacramental.

El *punctum dolens* del siglo XIII era cómo permitir la entrada al Aristóteles hasta entonces desconocido sin lesionar por ello las certezas de fe sobre las que descansa el cuerpo religioso cristiano. El problema radica en que Aristóteles, ya suficientemente pagano, no entra a solas en el baptisterio que habría de recibirlo, sino que ingresa acompañado de los comentarios de un más o menos fiel seguidor, Averroes. ¿Cómo bautizar al griego sin comprometer las sagradas normas de la Iglesia, y, a su vez, apartarlo de las enseñanzas que el Comentador ha hecho de su legado filosófico? Si se admiten al interior de la Iglesia los desvaríos de una razón demasiado proclive a la autonomía, el programa tomista de mantener unidas la dimensión temporal y supratemporal de la existencia está condenado al fracaso. Si la Gracia y la naturaleza no se hallan recíprocamente ordenadas, respetando el orden objetivo del *esse*, y cumpliendo cada una con los fines respectivos, también subordinados, entonces se da pábulo a una escisión de los mundos, que de este modo sólo se yuxtapondrían entre sí, perdiéndose así la continuidad de una ontología que es intrínsecamente racional, de la cual, al menos hasta un cierto punto, la razón natural podría dar cuenta. Además, en el orden sociopolítico, unas realidades que pierden el estatuto de una subordinación ordenada, objetivamente establecida, van a producir, en principio, una víspera revolucionaria, al separar yuxtapositivamente los poderes espiritual y temporal, ahora directamente subordinados a Dios, principio constituyente de la misma realidad sociopolítica. Si antes, en la *tranquillitas ordinis*

¹⁰² Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1976, p. 161.

¹⁰³ Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984, p. 163.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 307.

requerida, para algunos de talante agustiniano, la ordenación adecuada colocaba como instancia supraordenante a Dios y como inmediato efecto subordinado al poder espiritual, del cual dependería en lo sucesivo la potestad temporal, ungida por aquél, ahora se exigiría, en virtud de unos fines humanos más o menos adecuadamente autoconstituidos, una subordinación directa de ambos poderes en relación con Dios, mas no entre ellos mismos. La experiencia de una razón dejada a solas haría brotar desde sí los recursos necesarios tanto para la producción de conclusiones epistemológicas desprendidas del control de la teología, cuyas proposiciones son demasiado oscuras para la razón natural, como haría emanar las condiciones necesarias para la gestación de una vida buena entendida en términos felicitarios humanos, demasiado humanos. Bien, París, por obra de esa ficción teórico-historiográfica llamada *translatio studii*, será el centro intelectual de la Cristiandad, la casa en la que se procrean las almas que dirigirán los asuntos fundamentales de la Iglesia, será, pues, *il regno per eccellenza dell'alta cultura*¹⁰⁵, *la nuova Atene*¹⁰⁶, *la città dei filosofi*, como la denominó Alberto Magno¹⁰⁷. Lejana ya de la cultura monástica, desconfiada ésta como es natural de las lamentables seducciones profanas de París, la civilización urbana del medioevo latino verá crecer dentro de sus entrañas las favorables vísperas de las órdenes mendicantes. De una de ellas surgirá la figura principal del s. XIII, quien tendrá como misión apostólica de talante intelectual la concordia y armonización dialéctica de las normas de su orden, las directivas de la Iglesia y el progreso de una sociedad enfrentada a nuevas realidades. París será así el sitio adecuado para el despliegue de la doctrina tomista: *Parigi è*, siguiendo a Chenu, *il suo posto giusto*¹⁰⁸. Sin embargo, para que esa armonía sea posible, y para que una mínima secularización arraigue en la naturaleza misma de las cosas, el cristiano, siempre peregrino, ha de buscar una modulación entre el carácter pasajero del mundo histórico en el que vive como consecuencia de una culpa original, y la oferta ultraterrena en que se sanan las contingencias de una *physis* siempre precaria, oferta según la cual somos *consortes divinae naturae*.

¹⁰⁵Marie-Dominique Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Pietro Gribaudi Editore, 1989, p. 20.

¹⁰⁶*Ibid.*

¹⁰⁷*Ibid.*

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 23.

La estabilización ontológica del mundo no significará la negación de la promesa escatológica, que el mundo religioso atisba como su *ultimus finis*, pero sí una reconsideración del carácter negativo de este mundo, amonestado por la maldición bíblica del trabajo y acosado por percances incontrovertibles. La dialéctica entre lo efímero y lo inmortal encuentra una acomodación más saludable debido a una suerte de mística invertida por la cual el mundo humano se va haciendo a sí mismo en la constitución de su propia circunstancia eterna. En una teología de la encarnación, Dios mismo ha condescendido a un diálogo dentro de la estructura discursiva terrestre. En esa tesitura, la palabra de Dios se ha hecho consustancial a la humanidad, y la propia razón, la razón humana que depende de la divina, ya no debe huir de este mundo como se huye de una cautividad babilónica, sino que tiene que vérselas con él de modo de co-crecer en ese enfrentamiento enriquecedor. Los tiempos mutan: vamos desde la *fuga mundi* propiamente monástica a una afirmación relativa del mundo creado que una distinción no escisiva fundamenta. La huida del mundo es manifestación de un desprecio de aquellos hombres por un tipo de realidad transida por la *vertibilitas*, un defecto que acompaña la estructura del ente creado¹⁰⁹: menos atravesada por el ser y más bien contaminada meónicamente, característica de toda región intermedia, de todo *metaxy*. Nos recuerda Saranyana que Gilson ha escrito acerca de ese desprecio, y que él se funda principalísimamente en el odio cristiano del no-ser, no en el odio del ser¹¹⁰. Aristóteles, que permite esa afirmación *secundum quid* del mundo, ha de formar parte del alma corporativa de la Iglesia, mas a condición de asumirlo de acuerdo a las líneas de una hermenéutica prudencial, a saber, no absolutizando su doctrina, sino relativizándola, acoplándola de manera adecuada al marco más amplio, este sí absoluto, del cuerpo doctrinario revelado. El pan de la Cristiandad seguirá siendo espiritual, y ello equivale a decir que permanece una cierta insatisfacción frente a todo discurso que permita la autosuficiencia del mundo natural. Así como en el pensamiento del Estagirita está presente una adhesión y lealtad al ser de las cosas, también el cristianismo guarda en sí la actitud de docilidad y conformidad con el ser de las cosas: en el ser de las cosas se puede escrutar analógicamente el ser de Dios, en la inspección cada vez más profunda de lo fundado puede adivinarse apofáticamente la profundidad infinita de la Palabra que lo funda. Así como la

¹⁰⁹ Cfr. É. Gilson, *Elementos de...*, p. 252.

¹¹⁰ Cfr. José Ignacio Saranyana, "Santo Tomás y san Buenaventura frente al <<mal uso>>". En: *Anuario Filosófico*, 1975, (8), p. 285. Cfr. É. Gilson, *El espíritu...*, p. 135.

virtud por excelencia “metamorfosea el conocimiento de la realidad en la práctica del bien”¹¹¹, así la escucha atenta de la realidad nos entrega una verdad que debemos convertir en *bonum* mediante una *praxis* adecuada. Entramos, pues, en la esfera del *bonum agibile*, del bien que debe ser hecho, llevado al orden existencial, característica fundamental de la razón práctica. Asimismo, santo Tomás se ve en el arduo compromiso de tomar las verdades aristotélicas e insertarlas en el cosmos cristiano, a condición de no lesionar su sagrada intimidad. Toma la verdad griega de manera prudente para configurar el bien cristiano de acuerdo al espíritu renovador de los tiempos. La inserción de Aristóteles no ha de vulnerar las verdades sedimentadas de la Iglesia, de modo que su recepción será para gloria de la misma Iglesia, de una institución a la altura de su propia historicidad, que ya no admite despachar sin más los derechos a los que una naturaleza tiene que ver restaurados. Si *bonum hominis est secundum rationem esse*, la operativización de la verdad, que ahora debe hablar la lengua del bien, reclama para sí los logros que la razón natural de los espíritus profanos ha conquistado en tiempos no cristianos. Eso no atenta en contra de la religión constituida, pero eso sí, esta *praxis* de adecuación entre dos mundos, entre Atenas y Jerusalén en el centro de París, aunque atenazada por la oscuridad y contingencia en la que se envuelve toda filosofía práctica, tiene que forjarse ante todo en la luz. Intelectualista, Tomás sabe que el bien supone la verdad¹¹², no desconoce, tampoco, que nuestra condición disminuida nos impide actuar con la claridad que desearíamos para nuestros actos, que la obra humana se encuentra circunvalada de tinieblas¹¹³, pero que lo decisivo en esta obra de conciliación entre Aristóteles y la Iglesia exige el conocimiento de aquél, no su repulsa, y no su absolutización, sino su admisión relativa. La razón helénica también tendrá que ser admitida interpretativamente en el intramuros eclesial bajo razón de bien. Si a París afluyen gentes de diversos lugares de Europa, haciendo de ella un escenario cosmopolita, incluyendo monjes giróvagos, la *fractio panis* que asume santo Tomás, trovador de la verdad, como le llama Brennan¹¹⁴, debe contemplar a Aristóteles como maestro de ciertas verdades, pero al mismo tiempo como acólito de la Verdad cristiana. O lo que es lo mismo, la comunión teórico-práctica que implica añadir líneas profanas al mundo cristiano debe

¹¹¹ Josef Pieper, *La prudencia*, Madrid, Rialp, 1957, p. 99.

¹¹² Cfr. *ibid.*, p. 103.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, p. 104.

¹¹⁴ Robert E. Brennan, “El trovador de la verdad”. En: Robert E. Brennan (Comp.), *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963, pp. 17-42.

también asumir para sí la tarea de acendrar críticamente el universo discursivo incorporado. Pues sólo quien hace la verdad, mediante la obediente fidelidad a lo real, viene a la luz, y se engendra a sí mismo en la luz; pues en el espíritu brota la verdad cuando él “reproduce dócilmente un orden propuesto desde fuera”¹¹⁵. Obtenemos así un Aristóteles cristianizado, un “Aristóteles bautizado”¹¹⁶, aunque para los más conservadores esta razón liberada en exceso parecía ya no poder convivir abstinente con los límites impuestos por la superioridad del discurso teológico. La sensibilidad ante la existencia concreta y la sujeción a una realidad que ya no admite el simple extrañamiento ante una filosofía naturalista, mueve a santo Tomás a realizar dos tareas: la de asimilar intelectualmente a Aristóteles y la de admitirlo para el bien de la doctrina cristiana. La última es resultado del intelecto práctico, el cual *is essentially ordained to putting something into existence*¹¹⁷. Por citar un poco a vuelapluma al doctor Angélico, la verdad debe hacerse prudencial cuando trata con una realidad concreta que no se encuentra dócilmente homogénea para la recepción del saber de la Antigüedad. Esto es, traer a Aristóteles al interior de la Iglesia significa actualizar la misma autoconcepción eclesial. De este modo, la verdad encontrada en una razón natural no guiada por la Revelación gestaría un nuevo orden de ideas o simplemente sacaría a flote lo que ya se encontraba en ciernes dentro de ese mundo histórico. En el marco de reconocimiento de las contingencias particulares de un orden existencial determinado, el juicio prudencial debía hacer de Aristóteles no un elemento intelectual más, pues esto es obra del intelecto especulativo. La razón práctica, en su aspecto prudencial, debía colocar las verdades aristotélicas en obra, es decir, presentárselas como aceptables para un esquema de pensamiento al que es extraña la dimensión necesitarista de la realidad, a fin de soliviantar lo menos posible a los sectores extremos de la Iglesia. La recepción de Aristóteles no es pues únicamente un trabajo de articulación intelectual entre fe y razón, *ratio fidei*, que no haga violencia a ninguna de las dos, sino también una obra práctica por la cual el aristotelismo es puesto en línea con las exigencias salvíficas de la palabra divina. La recepción amistosa de Aristóteles es también, por consiguiente, una realización del

¹¹⁵É. Gilson, *Introducción...*, p. 95.

¹¹⁶O. H. Pesch, *op. cit.*, p. 162.

¹¹⁷Bernard Mullahy, “Practical Knowledge and Relativity”. En: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 22, 1947, p. 155.

conocimiento práctico, cuyo objeto es *verum relatum ad opus*¹¹⁸, lo verdadero en función de una obra concreta, o *bonum ordinabile ad opus sub ratione veri*¹¹⁹, el bien que se ordena a una concreción bajo razón de verdad. El objeto del entendimiento práctico, en fin, sería entonces “la verdad referente a las obras del hombre, la verdad operable”¹²⁰, y esta verdad relacionada con la operación se inserta en un *hic et nunc* concreto a fin de producir allí la rectitud y el bien¹²¹. El bien, pues, “hace” la verdad, la verdad se constituye en acción, entra en el horizonte espacio-temporal, transformando el rostro de una realidad concreta. Sólo en la especial sensibilidad tomista ante su tiempo y su circunstancia puede ser recibido el pensamiento del griego, entendiéndose como un bien dicha recepción, como *bonum agibile* llevado a efecto en medio de difíciles circunstancias (*operationes sunt in singularibus*). El temor corría por la vertiente de una liberalidad filosófica que se saldría de sus cauces al ingresar en el señorío del dato revelado, trayendo como consecuencia tanto la devaluación de la teología como norma y límite de los demás discursos, como la destrucción progresiva de carácter reverencial que se debe prestar a la *Sacra Scriptura*, pues Dios no es objetivable, ni cae bajo las cláusulas de la relación sujeto-objeto. Pero la razón no está hecha para respetar límites, ni se le imponen extrínsecamente, ni ella misma es capaz de autocontenerlos. Está hecha de la pasta de la curiosidad (que a veces es torpe), con lo cual va perdiendo de vista los contenidos sapienciales que deben animar a todo discurso que posea fines genuinos. De esta manera, se halla en ciernes la posibilidad de violentar el monopolio de la verdad teológica y la de cuestionar la censura que las autoridades eclesiásticas podían formular en contra del pensamiento filosófico.

III. El cristianismo del s. XIII: entre la caridad y la piedad y el orgullo del saber

Alejado de sus fuentes primitivas, el cristianismo parece un barco que ha perdido su rumbo: a la autoridad de Cristo se le han ido sumando otras autoridades, como en cascada, éstas parecen ir ganando en dignidad, mientras que el sufrimiento encarnado parece irse borrando de los corazones (¿dónde ha detenido su barca el Cristo desnudo que el creyente

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 10, ad 4. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/qdv2201.html>

¹¹⁹ ST, I, q. 79, a. 11, ad 2.

¹²⁰ Charles J. O’Neil, “La prudencia, sabiduría incomunicable”. En: R. E. Brennan, *op. cit.*, p. 234.

¹²¹ Virtud intelectual que delibera, la *prudencia, recta ratio agibilium*, escogerá los medios adecuados al fin propuesto/determinado. El *modus* de la virtud indicará en una situación concreta qué hacer para vivir bien, para realizar el fin al que aspira la voluntad. Cfr. É. Gilson, *El tomismo...*, p. 467.

desnudo tenía que seguir?), de modo que a los santos se han añadido los padres de la Iglesia, a éstos, los *magistri* y doctores, y ahora sumamos, en los filósofos, a los infieles, a fin de extraviar aún más las fuentes genuinas de la Iglesia. Sí, la fe tiene que reflexionar en sí misma, dentro de sí misma, pero ese recurso de autoexamen por medio de intervenciones poco sagradas podría lesionar gravemente la heredad que nos hemos transmitido como Iglesia. París representaría esa primera impugnación de la razón salida de cauce ante el monolito de una espiritualidad sujeta por las armas de la fe. Tomás, pues, navega *inter scopulos*, y en este trabajo no viene a cuento aquel tópico de que la doble verdad es un mito teórico e historiográfico del averroísmo latino, un invento doctrinal en realidad inexistente traído a la luz por los teólogos críticos de los maestros de artes¹²², como tampoco toma en cuenta en sentido estricto la lectura que de Averroes hace Tomás en su *De unitate intellectus contra averroistas*, en cuyas páginas el Comentador aparece como un autor protomoderno: mientras para Tomás el verdadero fin del conocimiento es el conocimiento de la cosa misma (*intentio*), expresado en la fórmula *idea rei*, Averroes habría hecho reposar el proceso cognoscitivo en la representación que la mente humana hace de la cosa que conoce (*idea ideae*). La peculiar lectura tomista de Averroes habría desencadenado la siguiente conclusión: su crítica habría sido la primera formulación de una modernidad que contrae el conocimiento a lo que el sujeto se representa de las cosas, mientras que la cosa misma se hace inalcanzable a un intelecto demorado en sus propias imágenes¹²³. El asunto es que la doctrina fue efectivamente condenada como tal en el siglo XIII, y que el obispo Tempier, el censor para entonces y conductor de la causa, exclama que la posición del averroísmo latino se encuentra en un trance aporético: dos verdades contradictorias pueden ser afirmadas simultáneamente, de manera que una parece ser el límite de la otra y que cada una debe vivir de su propia relatividad, bien la filosófica, bien la teológica. Esta *Aufklärung avant la lettre* del aristotelismo heterodoxo colide con los límites de su tiempo histórico, impermeable a las pretensiones de una razón autonomizada hasta el extremo. Es cierto que

¹²² De Libera, citado por Pérez Carrasco, señala que Sigerio de Brabante es la causa ocasional de la invención tomista de la doble verdad, pero que Boecio de Dacia nada tiene que ver con este asunto. Y añade Pérez a continuación: “La idea de que ciertas doctrinas característicamente <<averroístas>> habrían sido más una creación de los teólogos críticos de los maestros de artes que algo sostenido por estos mismos maestros ha sido tempranamente expuesta por É. Gilson, <<Boèce de Dacie et la double vérité>>, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 22, Paris, 1955, pp. 81-99”. Véase Mariano Pérez Carrasco, “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, nº 1 (2012), p. 49.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 63.

Sigerio hallará en los artículos de fe el hospicio adecuado cuando su razón provoque conclusiones inaceptables para una visión cristiana del mundo, es decir, en situaciones de duda se debe optar por lo más seguro (*in dubiis pars tutior est eligenda*), dando lugar a una especie de tuciorismo epistemológico, pero no es menos cierto que esta estrategia por medio de la cual el pensamiento rinde sus armas ante la ortodoxia no convence a muchos. Admitida la presencia del griego en la Iglesia, mermadas las prohibiciones que pesaban sobre su obra, el camino a seguir por un teólogo como santo Tomás era el de la máxima integración posible entre dos universos distintos. Pero puesto que existe esa fatalidad que suele juntar el amor a la muerte, asimismo el acercamiento y proximidad al pensamiento de Aristóteles podría significar la extinción de un cierto tipo de orden al interior de la Iglesia. Y santo Tomás sabe que no se ha destruir justamente lo que más se ama. Dice Victorino Capánaga que Abrahan ha llamado a san Agustín *das grosse Auge der katholischen Kirche*¹²⁴, el gran ojo de la Iglesia católica, por la atención que ha prestado a su alma, a Dios, a las relaciones entre su alma y Dios. No menos se puede pensar de santo Tomás: su altísima atención a las cosas del mundo no obnubila el centro de sus cavilaciones, la gloria misma de la Iglesia. Pero la encrucijada de Tomás es de otro género, distinta de la agustiniana. El riesgo cristiano adquiere en santo Tomás un cariz diferente. El hombre natural vuelve por sus fueros, el mundo desea autooptimizar su funcionamiento secular y postular para sí una meta felicitaria más allá de la concepción negativa del valle de sombras que la tradición en relación con el mundo finito ha determinado. Primero y ante todo cristiano, por supuesto, pero jamás negado a ver la realidad que se impone, como el *esse*, al pensamiento y al espíritu humano. En su circunstancia adverbial, Tomás se hace de su historia, sin por eso desacreditar el movimiento teológico que reconduce el mundo a la fuente de la que partió. Los ateridos gorriones de Beda deben encontrar en el mundo el anhelado aposento tibio y lleno de luz, pero también han de poder concebir su *origo* y su *finis*, su origen y su fin, la dimensión protológica y la dimensión escatológica de la existencia, sin las cuales sólo encontrarían el no-lugar de un espacio efímero: los abismos, del que venimos y hacia el que vamos, no dejarán de ser iluminados por una fe que resguarda las inseguridades características del ser humano: solamente así la nada de los

¹²⁴ Victorino Capánaga, "Introducción". En: *Obras completas de san Agustín*, tomo I, Madrid, BAC, 1994, p. 45.

abismos es capaz de engendrar sus propias flores. Cada día viene con su propia pena. Pero la fe es capaz de disolver incluso los motivos fácticos de una existencia amenazada, experiencia que el Medioevo ha hecho suya en medio de pestes, hambrunas y despoblamiento de buena parte de Europa. La esfera sapiencial fundada sobre la fe se convierte en el pilar fundamental de una existencia que dejada a su suerte no sabría ordenar objetivamente sus fines. La existencia fuera de este mundo no puede ya verse como separada, por mor de de una escisión radical, de este mundo: la *inchoatio vitae aeternae* no queda apartada de la misma contingencia, ni la deja de lado en el despliegue de unas virtudes humanas correctamente orientadas a las virtudes teologales. Los eventos mundanos constituyen así el despliegue de la *historia salutis*, de la historia de la salvación humana, que ahora se hace en y desde este mundo. Consciente de que la meta felicitaría a la que tiende la naturaleza humana no puede ser satisfecha en la interioridad de un presunto paraíso terrenal, santo Tomás, por más que dé primacía a la comunidad, sabe del coeficiente deficitario que terrenalmente deteriora la búsqueda de la *aeterna beatitudo*. El compromiso histórico es fundamental merced al nexo entre naturaleza y Gracia, pero desde la historia sólo puede ofrecerse una interpretación siempre inconclusa acerca de lo divino, recusándose así una visión fundamentalista del rescate humano y de la promesa de satisfacción reparadora. Entonces, el cristiano se mueve entre historia y trascendencia, entre el tiempo y su supresión: “... en la historia, nuestras formulaciones expresan la Verdad absoluta, pero no logran expresar todo el absoluto de la Verdad. En lo que se dice queda siempre lo que no se dice, y todo punto de vista será siempre la vista de un solo punto”¹²⁵. El espíritu encarnado toma en sus manos la empresa de una redención que se expresa también dentro de las fronteras de un campo semántico profano; el hombre, por lo tanto, se ve impulsado a colonizar los confines de su propio exilio. Para ello ayudarán las hornadas de pan espiritual que contienen dentro de sí, porque nunca ha dejado de contenerlo, el secano de una Atenas que parece seguir subsistiendo más allá de las murallas históricamente desaparecidas: hay trigo en la paja, por decir lo menos. Pero hay que destacar, sin lugar a dudas, que esta práctica de amistar con el exilio, seguramente a través de la categoría “trabajo”, puede involucrar tendencias fundamentales difíciles de armonizar entre sí:

¹²⁵ Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*, 6°. ed., Santander, Sal Terrae, 1992, p. 89.

1. Primera, una razón que asume para sí la tarea de la problematización total de la existencia humana, así como la *praxis* de una resolución puramente natural de los conflictos de una vida temporal nunca exenta de riesgos. De este modo, una ciencia demasiado emancipada se autoatribuiría el papel de fijar los fines humanos despojados de su dimensión supratemporal. Una ciencia desorientada, puesto que no opera bajo el benéfico influjo de la Revelación que guía sapiencialmente su saber hacia fines objetivamente constituidos, produciría unos efectos caducos, llenos de incertidumbre, vanos e imperfectos¹²⁶. Sin la Revelación, el auténtico *terminus ad quem* del hombre permanecería oculto para siempre. En la época de la técnica, los resultados de tal proceder están a la vista. Pero en el Medioevo cristiano, en el cual no es superflua una multiplicidad ordenada¹²⁷, los fines están allí para ser servidos, ya que, por otra parte, reconocer y servir a los fines no redundan sino en un servicio que el ser humano se hace a sí mismo. Sin embargo, al acentuar este aspecto al que está obligada la *communitas fidelium*, se puede llegar a extremos poco favorables para la expansión de las causas segundas, de las criaturas intermedias. La idea rectora de la idea cristiana del universo ha de compaginar la esclavitud bendita¹²⁸ de los fieles en relación con la Iglesia, con la capacidad de continuar con una obra creadora no culminada. Sí, el miembro cristiano tiene que ser tributario y esclavo de la Iglesia, debe ofrecer todas sus posesiones a ella como admisión de su estado de esclavitud, pero ese estado, insiste Egidio Romano, es más amor que temor, más devoción que coacción, pues por medio de él reciben infinitamente más de lo que dan¹²⁹: el horizonte de redención, la causa final de este movimiento marcado por el retorno, no hace sino multiplicar los tributos concedidos en la esfera temporal. El *telos*, por su parte, inscribe en el horizonte humano de una vida con sentido la posibilidad de recrear una libertad acotada por fines que actualizan la misma esencia antropológica, en vez de que ella, la libertad, sea ejercida de manera desquiciada, girando sobre sí misma. Ahuyentado el *telos*, las acciones de los hombres pierden de vista el nudo sapiencial que las integra. La conquista personal de

¹²⁶Cfr. J. I. Saranyana, *op. cit.*, p. 297.

¹²⁷Cfr. Egidio Romano, *Il Potere della Chiesa*, trad. Giovanni Marcoaldi, Roma, Città Nuova, 2000, II, 14 (p. 251).

¹²⁸Cfr. *ibid.*, II, 10 (p. 194).

¹²⁹Cfr. *ibid.*

sí mismo (*epidosis eis auto*) y la conquista comunitaria de los diversos sujetos sociales no sería así el desenlace de una esencia y de una metafísica que dinámicamente van cumpliendo sus propios registros discursivos, ni se abre a una ulterior trascendencia, epítome y coronación de ese mismo movimiento. Así, pues, en santo Tomás encontramos una cristianización del esquema finalista y unitario que Aristóteles sostenía como pensador metafísico¹³⁰. Desde este punto de vista, la verdadera universalidad no puede consistir ni en una empresa personal ni en un esfuerzo colectivo. Penetrado de este tipo de deficiencia, el hombre cristiano admite el carácter contingente de toda organización histórica sumergida en el tiempo. Aun deseando un pensamiento “desembarazado de la rémora del vocabulario, y devuelto a su prístina fuente”¹³¹, en las condiciones actuales, no hay ni fuentes prístinas ni un pensamiento afiliado a ellas. A este ruido y confusión se le suele llamar sabiduría, habilidad dentro de espacios contractuales o mercantiles, mercadotecnia, el imperio de los medios. Éstos, dedicados al secuestro de los fines, se hipertrofian, convirtiéndose en el nuevo ombligo del mundo. Dicho en escolástico, la causa instrumental borra la causa final, en la que se justifica. Aunque nuestras ideas no puedan prescindir de tales sombras, de tales murmullos, o ellos constituyan hoy esencialmente nuestro contexto mundano-vital, podemos todavía aspirar a escuchar su palabra, o a exigirla: “¿Por qué, entonces, permaneces en silencio? Habla, Dios.”¹³²

2. En línea con lo anterior, pero sin perder de vista el horizonte cristiano de comprensión, una Escolástica que, en el intento de conciliar razón y fe, ha dañado la verdad cristiana, porque ha sustituido la fe por la razón, la teología por la filosofía, la caridad y la piedad que salvan por el orgullo de saber¹³³. Es decir, en la conciliación llevada a cabo por algunos maestros cristianos la que ha llevado las de perder es justamente la dimensión religiosa de la existencia, ocasionando así un lamentable desorden antropológico y un trastorno aún mayor de la voluntad humana. El bautismo de Aristóteles también podría haber significado para la Iglesia la paganización de su propia intimidad. No obstante, incluso en un conservador

¹³⁰ Cfr. Roger Labrousse, *Introducción a la filosofía política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 131.

¹³¹ Roberto Mangabeira Unger, *Conocimiento y política*, México, FCE, 1985, p. 296.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, pp. 15-16.

como Egidio, no se produce una supresión discursiva de la mediación temporal, como tampoco se aminora la importancia de los bienes útiles para el hombre en esta vida. Egidio sabe, como lo sabe Averroes, a quien cita¹³⁴, que el fin y el bien son la misma cosa, que quien alcanza el fin alcanza al mismo tiempo el bien. En relación con el ser humano, los bienes temporales no están allí sino para servir instrumentalmente los bienes espirituales. La infinitud de causas y la infinitud de fines no hacen sino destruir el fin, y al destruir el fin se destruye el bien que corresponde a ese rango de seres espirituales. Por consiguiente, el registro mediador entre fe y razón asumirá como recurso metodológico indispensable la creación de ámbitos de investigación profana, de acuerdo a la lógica interna de cada disciplina, sin intrusiones teológicas indebidas en el interior de cada proceso autonómico. Mas este coraje racional¹³⁵ toma la decisión de hacer suya la debilidad (¿o fortaleza?) de acoplar las conclusiones del despliegue de saberes profanos a la riqueza del dato revelado: la riesgosa autonomía se supedita a un tipo de satisfacción que no puede estar ni en las cosas transitorias y caducas ni en las conclusiones que las ciencias temporales aportan al destino humano. Asimismo, también es necesario superar la interpretación excesivamente alegórica del mundo, por lo cual el discurso del Aquinate *la natura si è liberata di quei velami simbolico-mistici che i forti influssi neoplatonici le conferivano nella speculazione protomedievale, acquistando, in conseguenza di una philosophia mundi affrancata dalle riscoperte aristoteliche, la pienezza dei proprii valori anche profani*¹³⁶. Se trata pues de estar ubicado en un punto medio entre una concepción fideísta de la existencia, que prescinde por completo de los logros de una razón natural abierta a su mundo (¿qué importa la ciencia en los asuntos salvíficos, qué buena nueva trae a la salvación de las almas? Su probada arrogancia, y las disputas que engendra dondequiera ella se encuentre, basta para persuadirnos de que ningún adiós es suficiente para expulsarla del recinto donde Dios ha hecho morada), y una razón desproporcionadamente autónoma. Mientras más universal es una ciencia, tanto más tiende a acercarse a lo óptimo; por esto la teología es la señora de las ciencias, las usa todas y a todas les asigna una

¹³⁴ Cfr. *op. cit.*, II, 4 (p. 123).

¹³⁵ Cfr. M. D. Chenu, *op. cit.*, p. 35.

¹³⁶ Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 11^o. ed., Bari, Laterza, 2011, pp. 78-79.

condición ancilar. Además, el de la teología es el objeto ontológicamente más elevado, lo cual eleva de modo supremo la estatura epistémica de la teología. Al tratar de Dios, se enseñorea por así decir del universo entero, convirtiéndose ella en la diosa de todas las ciencias¹³⁷, siéndolas demás algo así como una corte a su servicio. Ellas, escribe Egidio, a solicitud de la teología, defienden los muros de la ciudad (la teología), para que ésta no pueda ser asaltada por los enemigos, por ejemplo, los argumentos de los filósofos, los cuales deben ser neutralizados para evitar la destrucción de la misma Iglesia¹³⁸. Así, pues, autonomía epistémica, reconocida en una indagación racional ejercida con métodos propios, sin embargo subordinada a los fines de una criatura espiritual, renacida en y por la misericordia de la Iglesia¹³⁹. Llegados a este punto, entre los excesos de una razón dejada a la libre y los de unos conservadores que petrifican la Palabra, Tomás debe dejar fluir al mundo amparándose tanto en su confianza en la razón como en las verdades teológicas. Del acercamiento cordial entre ellas da testimonio el siguiente texto de Chenu, magnífico e insuperable: el triunfo de la fe consiste precisamente en dejar a la razón la eficacia de las propias leyes, sin ir a parar en la dimensión apologética y sin querer añadir alguna cosa a la luz divina¹⁴⁰. Del mundo interior del misterio teándrico, la naturaleza y las ciencias no hacen sino dar una expresividad humana. Por decirlo de otra manera: son la naturaleza y la razón una apología de Dios, un brote epifánico de él, sin ser por ello, explícitamente, ni prédicamisionera ni teología pastoral. La conformidad con lo real, con la estructura del ser creado, no es así sino una adecuación a la voluntad de Dios.

Resumamos entonces, con las palabras de Gilson, el difícil trance en el que se encontraría una “filosofía cristiana” y sus representantes, los filósofos cristianos: éstos se radican “... en el temor de que se les impute un pensamiento bastardo, ni fe ni razón, igualmente despreciable para los que conservan la preocupación de mantener intacta la trascendencia sobrenatural de la fe, como para aquellos a los que el respeto de lo

¹³⁷E. Romano, *op. cit.*, II, 6 (p. 146).

¹³⁸*Ibid.*

¹³⁹*Ibid.*, II, 7 (p. 162).

¹⁴⁰Cfr. *op. cit.*, p. 36 (La traducción es mía).

incondicionado de la razón aparta de todo compromiso con lo irracional o, lo que para ellos viene a ser lo mismo, cualquier hiperracional”¹⁴¹. Es decir, unos se cargan a Dios en nombre de una categórica autonomía de la razón, que les parece a todas luces saludable, mientras que otros despiden a una razón que suele objetualizar aquello sobre lo cual piensa y, haciéndolo transparente a sí misma, y *eo ipso* desarticulan todo escrúpulo que desee sostener algún tipo de realidad que trascienda el espectáculo autosuficiente de la *physis*. Como el siglo XIII no presume de las altas cotas de racionalidad alcanzadas por los siglos que a nosotros, (pos)modernos, nos anteceden, la razón manumisa no puede aún ostentar como mérito propio haberse desembarazado de ese límite impuesto por un orden teológico, orden que desde el punto de vista de la razón es de carácter estrictamente irracional. Sin embargo, ella, subsidiariamente autonomizada, debe ser utilizada por los mismos teólogos *pro domo sua*, a fin de actualizar, desde las urgencias del propio tiempo histórico, la visión del mundo cristiano de entonces. Aunque exista el peso de dos prohibiciones “inofensivas”¹⁴² sobre los *libri naturales* de Aristóteles (1210 y 1215), éste, mediándola Facultad de Artes de la Universidad de París, es ya “dueño de casa”¹⁴³. En efecto, tanto en santo Tomás como en Sigerio de Brabante, su adversario, vemos una característica común: una orientación exclusivamente racional de su obra y la concesión de autonomía a cada ciencia dentro de su dominio específico. Con la intervención de esta clase de naturalismo, el siglo XIII se da a la tarea de producir modificaciones considerables en la visión medieval del hombre. “Por cierto –alega Ullmann- no es casual que Siger de Brabante introdujera, sobre una premisa genuinamente aristotélica, las formas extremas del naturalismo, dentro de cuyo recinto la naturaleza del hombre llegó a ser el principio determinante, dejando poco espacio para el cristiano”¹⁴⁴. Como escribe Le Goff, “en el Occidente no entra un solo Aristóteles, sino al menos dos: el verdadero y el de Averroes”¹⁴⁵.

¹⁴¹ É. Gilson, *Introducción...*, p. 82.

¹⁴² La condena del 7 de marzo de 1277 es por el contrario, según lo manifiesta Van Steenberghen, una solución brutal y violenta a la crisis que comenzó en 1210. Son 219 proposiciones condenadas que alcanzan al aristotelismo latino en general, incluyendo al de santo Tomás. “El decreto de 1277 es, ante todo, la reacción de los eclesiásticos contra la amenaza del paganismo y la reacción tuvo lugar en la capital intelectual de la cristiandad, porque allí el peligro se hizo sentir con mucha más fuerza que en ninguna otra parte”. Fernand Van Steenberghen, *Aristóteles en Occidente*, Caracas, Tropykos, 1988, p. 208.

¹⁴³ *Ibid*, p. 146.

¹⁴⁴ Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 59-60.

¹⁴⁵ Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 108.

IV. La doble verdad como expresión de la autonomía del saber profano

Ciertos excesos teóricos son el resultado de la entrada dual de Aristóteles al universo cristiano. El Estagirita del XIII no es el mismo del XII, porque, “en primer lugar, es más completo. Al lógico que había conocido sobre todo el siglo XII se agrega ahora, gracias a una nueva generación de traductores, el físico, el moralista de la *Ética a Nicómaco*, el metafísico”¹⁴⁶. Los *principia naturalia*, por tanto, atraviesan al hombre para dotarlo de juicio autosuficiente. La disposición teocéntrica de la vida va siendo suplantada por una orientación “naturo-céntrica”¹⁴⁷. No obstante, la búsqueda racional encuentra su límite en las conclusiones que la Revelación ha establecido. El adecuado ejercicio racional no significa, al menos no para santo Tomás, una autosuficiencia absoluta de la ciencia profana, en el sentido de invalidar el ámbito de la *fides* y las determinaciones que ella establece. Sin la certeza de que la verdad no contradirá la Verdad, entonces el encuentro entre fe y razón, entre naturaleza y Gracia, será un conflicto cuyo desenlace supondrá tres escenarios:

1. La supresión de la razón y del conjunto de verdades establecidas naturalmente.
2. La conquista de la fe de parte de la transparencia de la razón.
3. La postulación de la validez de ambas verdades, que pueden ser establecidas al mismo tiempo: *simul stant*.

Gilson y Van Steenberghen opinan que Sigerio de Brabante nunca profesó la doctrina de la doble verdad. Si existió, no es atribuible a él¹⁴⁸. Sigerio como creyente no está dispuesto a suplantarse las verdades de fe por verdades racionales. Es cierto que el Comentarista no había dudado en declarar que la verdad, en propiedad, es verdad filosófica. Sigerio, en contra de la posición de Averroes, aun aceptando las doctrinas racionales, en caso de disensiones intestinas afirma la primacía de la Revelación, “en caso de conflicto no

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ W. Ullmann, *Escritos sobre...*, p. 62.

¹⁴⁸ Cfr. É Gilson, *La filosofía en...*, p. 521; Cfr. F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 195.

es ya la razón la que decide, sino la fe”¹⁴⁹. Si la razón es el movimiento del espíritu que va en busca de la verdad, en el cristianismo la verdad está preparada de antemano, y la búsqueda se resuelve en un movimiento que, por decirlo así, tiene una garantía al final de su camino. En una conciencia que tiene la dicha de recibir la Verdad por vía de Revelación no suscita la *desperatio verum inveniendi*¹⁵⁰. En ello estriba la cosmovisión cristiana, en ofrecer un faro orientador de la indagación racional, de manera que la luz de aquéllas sea esa dimensión que opere *veluti stella rectorix*¹⁵¹ de ésta. Las supremas verdades sólo entrarán al entendimiento humano bajo la reserva expresa de que éste reciba ayuda de lo alto. Empero, esta ayuda no interviene en las interioridades de una ciencia filosófica que opera con sus propios métodos, a partir de los cuales deduce sus propias conclusiones. Que la fe funcione como lo hace una estrella (*stella*) que rige (*rectrix*) el itinerario de una singladura determinada significa, por su parte, una externalidad en relación con la autonomía que pretende para sí la dimensión filosófica, a saber, ella cumple el papel de “principio regulador extrínseco”¹⁵², el cual, aun permitiendo la autonomía científica, le señala de antemano, no obstante, algunas conclusiones que el saber humano no debería conculcar. Ahora bien, el ascenso gradual hacia lo divino involucra una cierta humildad *propter imbecillitatem intellectus nostri*¹⁵³, debido a la debilidad de nuestro entendimiento. Pero la postura de Sigerio, lejos de admitir una cierta concordancia dentro de la continuidad *fides-ratio*, nos anuncia una divergencia categórica entre ambos órdenes: cada uno se mueve dentro de la ley definida por su propia esencia, sin posibilidad de avenimiento alguno. Si las verdades de fe se oponen escandalosamente a las verdades de razón, que el escándalo permanezca mientras la conciencia se refugia al interior de los dogmas que han sido acuñados por la tradición. Los principios racionales no tienden, en un sucesivo proceso de mediaciones, a conciliarse con las verdades de fe: este conflicto conduce, menos que a una conciliación, a una fuga.

¹⁴⁹ É. Gilson, *La filosofía en...*, p. 521.

¹⁵⁰ Cfr. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, 4a. ed., Paris, Vrin, 1969, p. 41. Comentando a san Buenaventura, Gilson señala que es la desesperación de encontrar la verdad lo que conduce a los averroístas a yuxtaponer, sin unir las, la verdad de la fe y las conclusiones opuestas de la filosofía. Cfr. Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, seconde édition, Paris, Vrin, 1978, p. 30.

¹⁵¹ Jacques Maritain, *Los grados del saber: Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, p. 485; Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 114.

¹⁵² É. Gilson, *El espíritu...*, p. 41.

¹⁵³ Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate (In Boet. De Trin.)*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 3. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>.

La concordancia de esos órdenes efectivamente distintos entre sí será la tarea desarrollada por la filosofía tomista. Ellas unirá, distinguiéndolos. En el gran conjunto que representa la Revelación cristiana, existe un subconjunto de verdades reveladas que sí son accesibles a la indagación racional, y que constituyen el *revelabile* de esa misma Revelación; ese subconjunto delimita el otro: el del conjunto de verdades reveladas que son inaccesibles a las capacidades del *lumen naturale*, el *revelatum*¹⁵⁴. Si la razón no se sostiene en su ascenso hacia las verdades de fe, se interrumpe el movimiento gradual hacia lo divino: lo divino o es irracional o es inabordable por el sujeto de la razón humana; si es irracional, la colisión con la razón no podía ser más evidente; si no lo es, pero es inabordable por la razón natural, entonces no queda ante la Revelación más que la actitud humana de asumir mediante sumisión las fórmulas que por autoridad se han establecido. Es una sola la verdad, antes bien, y la religión y la filosofía no hacen sino expresarla de maneras diferentes, conforme a sus respectivos principios constitutivos. Hay que preguntarse, pues, por los derechos y la jurisdicción de la investigación filosófica, sobre la que se han de tomar en cuenta dos aspectos fundamentales: si creer para comprender –*fides quaerens intellectum*– es el programa a seguir por el pensamiento, la *fides* ha de ser minuciosamente deslindada de la ciencia del hombre, porque ésta se halla sometida al tiempo y a la caducidad; si a la ciencia profana se la mezcla con la eternidad del dogma, ello limita precisamente su propio progreso. Por ello, en virtud de lo anterior, el Medioevo se encamina a una separación cada vez más completa entre ambas dimensiones. A la filosofía tocará actuar conforme a sus principios, manteniendo, en santo Tomás, una sumisión a las verdades eternas de la teología revelada, pues en este autor la autonomía de los saberes profanos adquiere un tenor relativo, mas nunca absoluto. A la luz de la jerarquización de las ciencias (*subalternatio scientiarum*), la teología seguirá siendo la ciencia nodriza y cúspide subalternante del resto de las ciencias. Así las cosas, la teología sigue manteniendo un cierto control sobre las distintas autonomías del saber. Sin su discurso unificador, la babel producida por los espacios autonomizados sería infinita; y tal confusión, un desastre: la subordinación no es sino el mantenimiento de la sabiduría, que todavía es una. Santo Tomás se esfuerza por concordar dimensiones sólo en apariencia

¹⁵⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1952, I, c. 4. En adelante SCG. Cfr. É. Gilson, *El tomismo...*, pp. 23-33.

contradictorias. Entre ellas podrá haber a lo más un salto cualitativo que sin embargo no modifica las esencias en cuestión. Ciertamente, el hombre hablará de su Fundamento de acuerdo al gravamen de un lenguaje imperfecto, inserto en el tiempo y obra de una criatura que dista demasiado de su fuente. Pero a pesar de ese abajamiento ontológico, la criatura aún podrá hablar acerca de lo divino según su propia condición y su lengua humana¹⁵⁵, guardado en la confianza de que entre finito e infinito, entre filosofía y teología existe una cierta continuidad. Los recaudos propios de la fe y los propios de la razón se ven satisfechos al interior de una conciliación que opera por medio del siguiente registro hermenéutico: santo Tomás "... sabe que su filosofía será más verdadera cuanto más cristiana sea y que su filosofía será más cristiana cuanto más verdadera sea"¹⁵⁶. Sin embargo, la entrada de Aristóteles en el claustro académico ensoberbece a una razón que pugna por destutelarse de la rígida dogmática cristiana. Alberto Magno, consciente de esos avances cognitivos, lleva a cabo una distinción entre filosofía y teología, discriminando un espacio en el cual el pensamiento pudiese inscribir su dependencia, pero también sus impulsos autonómicos, para así vindicar artículos que había dejado caer en desuso. Junto al bautismo póstumo de Aristóteles¹⁵⁷, se gesta también una corriente favorable al triunfo del paganismo. Una vez suficientemente distinguidos la composición, principios y áreas de influencia de las dimensiones revelada y natural, ¿podremos asentir al íntimo acuerdo entre naturaleza y Gracia, antes que a una mortificante colisión entre ellos? Alberto no titubeará al decir que incluso el conocimiento natural está impregnado por la gracia divina¹⁵⁸. Esto es fundamental al examinar el pensamiento de santo Tomás. Santo Tomás es fundamentalmente un teólogo, pero a veces obra como filósofo; no parte directamente de las verdades reveladas, sino que se abre camino desde lo finito para entender sus principios constitutivos. Tomás de Aquino nos lo recuerda a menudo: *gratia non tollit naturam, sed perficit*¹⁵⁹, la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, llevándola a su más alto cumplimiento, retirándole el oprobio de una caída que le impide llegar por sí sola a sus fines más elevados. Una naturaleza imperfecta por la caída requiere de un auxilio que la

¹⁵⁵ Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 101.

¹⁵⁶ É. Gilson, *El tomismo...*, p. 50.

¹⁵⁷ Roger Labrousse, *op. cit.*, p. 128. Para este autor, dicho bautismo, que empezó siendo una peligrosa tensión en el interior de la Cristiandad, terminaría por desgarrarla.

¹⁵⁸ Cfr. É. Gilson, *La filosofía en...*, p. 479.

¹⁵⁹ Cfr. ST, I, q. 1, a. 8, ad. 2; I, q. 65, a. 5; II-II, q. 26, a. 9; III, q. 69, a. 8.

sane, sin por ello modificarla en su íntima esencia. En esa dosis, una filosofía se concibe cristiana cuando aun estableciendo la distinción formal de los dos órdenes, considera la Revelación como un auxiliar indispensable de la razón¹⁶⁰: el *terminus ad quem* del discurso no es la quieta contemplación intelectual de las leyes inmutables del cosmos, por el contrario, el interés del sujeto se ubica en un discurso soteriológico, profundamente animado por la participación en la beatitud de la vida eterna. Ésta, aunque esté en el alma, aunque el alma se realice en ella, no puede ser considerada un bien objetivo, pues la beatitud se encuentra relacionada con una actualidad que no reside ni siquiera en la dignidad ontológica de esa sustancia. Oferta que trasciende las penas intramundanas, la Revelación garantiza con su palabra que la beatitud, aunque sea algo propio del alma, es fundamentalmente algo más allá del alma¹⁶¹. Lo anterior sólo es posible gracias al influjo de la Revelación sobre la filosofía, de modo que aquélla le ha proporcionado a ésta “un fin y remate”¹⁶², un auxilio a la *debilitas rationis*, una integridad acabada. Al comprender que hay cosas superiores a la razón, el intelecto se traspasa a sí mismo, constituyendo la conciencia del límite. Los objetos metafísicos, es verdad, pueden ser objeto del entendimiento, pero solamente hasta un cierto punto, y en la medida de lo permitido por aquello que nos es más inteligible, empero ontológicamente más complejo. El conocimiento queda, por así decir, coartado por la circunstancia sensible que se asoma en la antropología tomista, traída desde la doctrina aristotélica. Resultado de una inescindible condición antropológica por la sustancialidad de la unión del alma con el cuerpo, el conocimiento comienza con la experiencia, aunque no todo se contrae a ella. En esta situación, no puede darse el conocimiento del inteligible puro, como lo captaría un *intellectus angelicus*. El entendimiento, mediante el entendimiento agente, desmaterializa lo conocido, desindividúa lo que comprende (*receptum est in recipiente per modum recipientis, quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*)¹⁶³, a fin de hacerlo especie inteligible a depositar en el *locus specierum*, el entendimiento posible o *nous pathetikós*. El entendimiento, al conocer, llega a ser en cierto modo algo distinto de sí mismo; el alma se hace, de alguna manera, todas las cosas en la medida en que lo inteligible del *esse* que

¹⁶⁰ Cfr. É. Gilson, *El espíritu...*, p. 41.

¹⁶¹ ST, I-II, q. q. 2, a. 7: *Beatitudo est aliquid animae, sed in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.*

¹⁶² É. Gilson, *El espíritu...*, p. 43.

¹⁶³ También: *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*: ST, I, q. 12, a. 4.

piensa, la *quidditas rei sensibilis*, pasa a formar parte del propio acervo de pensamiento. Conocer “es llegar a ser algo diverso de sí mismo, ‘*fieri aliud a se*’, ser o llegar a ser el otro en cuanto otro, ‘*esse seu fieri aliud in quantum aliud*’ ”.¹⁶⁴

No hay extremos irreductibles en santo Tomás. Hombre ponderado, distingue para conciliar, dejando en pie los derechos del hombre dentro de un contexto teológico. La visión unitaria de santo Tomás respeta y ordena los diversos elementos del cosmos cristiano, evitando así toda conclusión parcial, todo enunciado insuficientemente fundado. Por eso Passerin puede aplicara la concepción católica devida del cardenal Newman la visión de santo Tomás: “en todo comienzo ella discierne el fin, y en todo fin el comienzo, en toda interrupción la norma, el límite en todo retardo”¹⁶⁵. De allí que las dos verdades se integran en la fuente común a ambas. No es que a las conclusiones teológicas se opongan indócilmente las conclusiones obtenidas por medio de la razón. La verdad, que es una en el Fundamento, se dice de muchas maneras. El pensamiento humano sobre Dios y sobre el mundo se convierte así en una multitud discursiva, pues la unidad que es capaz de captar el saber profano es siempre una unidad derivada y parcial, apenas un análogo de la unidad absoluta que Dios es. La analogía del ser (*analogia entis*, o “conocimiento espejado”¹⁶⁶) explicita entonces no sólo los múltiples corredores discursivos acerca de la complejidad de lo real, sino también la única unidad que es posible al hombre desde un mundo que siempre va dejando de ser lo que es. La apertura al mundo no deja de resaltar tanto su autonomía como su propia insuficiencia¹⁶⁷.

¿Cómo aborda santo Tomás la problemática noción de la doble verdad? Escuchemos: “Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad (*est autem in his quae de Deo*

¹⁶⁴ J. Maritain, *op.cit.*, p. 184.

¹⁶⁵ Alessandro Passerin D’Entreves, “Introducción”. En: Tomás de Aquino, *Escritos políticos*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos UCV, 1962, p. 27.

¹⁶⁶ Cfr. J. Maritain, *op. cit.*, p. 344.

¹⁶⁷ Refiere Lafont que Chenu ha leído en esquema neoplatónico la estructura de la *Suma teológica*, rebasando así el universo científico de Aristóteles, pero también, al mismo tiempo, la impersonalidad neoplatónica relativa al retorno. Para decirlo de otra manera, el circuito teológico *exitus-reditus* admitiría en sí una historicidad marcada por un talante cristológico, esto es, las condiciones cristianas del retorno, que servirían de contrapeso al intenso idealismo pagano. Por consiguiente, la *Pars I* expresaría el tema de la procesión-emanación de los seres desde Dios; la *Pars II*, dividida en *prima secundae* y *secunda secundae*, explicitaría a su vez el tema del retorno. Sin embargo, mediante el análisis, en la *Pars III*, del modo de ser de ese retorno, se inserta la importancia de la temporalidad en la economía de la redención. Cfr. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 7-11.

confitemur duplex veritatis modus). Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”¹⁶⁸. La filigrana discursiva consistirá en la conjugación de las verdades de la fe cristiana (la reflexión sobre el dato revelado) y aquellas logradas mediante el simple uso de la razón natural. Por aquí sopla el espíritu. Está convencido de que la permanencia inscrita en la metafísica de la sustancia puede acoplarse a la modulación teológica de la *creatio ex nihilo*, a saber, de la producción de la totalidad del ser a partir de una *causa efficiens* única que es capaz de extender su eficacia a la materia misma¹⁶⁹: la creación es ese acto mediante el cual *el esse rerum* se produce no desde la preexistencia de alguna cosa, sino a partir de la nada, “la emanación del ser total, que se llama creación, se hace *ex non ente, quod est nihil* (STh. I, 45, 1)”¹⁷⁰. La luz natural, que también es *donum Dei*, no puede ser objeto de desconfianza. El Angélico asevera que la verdad no es sino la concordancia de ella consigo misma, por lo cual las verdades racionales en nada disturban a las verdades de fe, aunque éstas las desborden infinitamente. La verdad es una; muchas, las maneras de expresarla. Luego, antes de la Revelación, los hombres consiguieron acuñar un cierto número de verdades mediante el uso de la luz natural del entendimiento, ya que “El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, pues Él es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego, todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina”¹⁷¹. La Revelación, en varios aspectos, parece así constituir el límite del entendimiento. De aquí que cuando una verdad filosófica contradice las verdades dogmáticas establecidas, estamos en presencia de un equívoco del cual es responsable la razón sola. Como la verdad no contradice a la verdad, el error es señalado por esas verdades que anteceden a su búsqueda por parte de la razón. La teología tiene por misión controlar la conveniencia o no de una deducción racional, decretando de este modo la condición ancilar del saber filosófico. Por lo tanto, la ciencia de Dios viene a ser la medida de todas las cosas. Criatura y Creador se encuentran, entonces,

¹⁶⁸SCG, I, c. 3.

¹⁶⁹ Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 32.

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 110.

¹⁷¹ SCG, I, c. 7.

unidos y separados; unidos en la condición analógica de las criaturas en relación con su Creador; separados, porque aquéllas no son sino un análogo de Éste. Lo fundado por lo tanto no está en oposición con su Fundamento, sino en continuidad con él. Como Sigerio no puede establecer dicha continuidad, ni el asintótico esfuerzo de pensar lo infinito desde una razón débil, tanto lo postulado por la fe como lo postulado por la razón parecen permanecer dentro de una trama opositiva no resuelta. La verdad racional, por decirlo así, como ocurre en la doctrina tomista, no se pone *in via* hacia el fundamento trascendente que la fe expresa en sus propios términos. La relación con la trascendencia, en el siglo XIII, en una exposición un tanto esquemática puede resumirse en las tres tendencias que a continuación se detallan:

San Buenaventura: establece una ceñida continuidad en la relación entre fe y razón. A este punto cabe recordar que la analogía del ser, en el *Doctor Seraphicus*, contiene, más que una aspiración separatriz, un anhelo unificador. En la vivificación de la naturaleza y del hombre a causa de la revelación aristotélica, la Facultad de Artes emprende su autonomía, inscribiendo en su programa, junto con las venerables siete artes consolidadas, la lista de textos aristotélicos que en ella se leen. Mientras para algunos Aristóteles se convierte en el *maître de cette Chrétienté*¹⁷², para san Buenaventura, en una disputa acerca de la entrada de aquél en la Facultad de Teología¹⁷³, ello es ocasión de una protesta vehemente: *Christus unus magister*. La razón humana no conserva en sí la integridad que poseía antes de la caída. Debido al concurso de ésta, la razón debe luchar a partir de entonces con las tinieblas que la circundan y con las pasiones que la obnubilan. De donde se ve que la razón cristiana no ha de ser identificada con la razón de los filósofos: incautada su integridad *in statu naturae lapsae*, la humanidad se halla dotada de una *ragione annebiata dal peccato, una ragione debole e claudicante*¹⁷⁴, una razón menesterosa, abierta tanto a la fe, que la fortifica, como a Cristo, que señala el camino hacia la salvación.

Sigerio de Brabante (y Boecio de Dacia): representantes del llamado ‘aristotelismo heterodoxo’ (Van Steenberghen)¹⁷⁵ o ‘averroísmo latino’ (Renan)¹⁷⁶. Sigerio propugna una

¹⁷² M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 23.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁴ Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 201.

¹⁷⁵ Cfr. F. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 173-197.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 177.

defensa de la filosofía, entendida ésta como disciplina autónoma, sin contaminación alguna derivada del contacto con las fuentes teológicas. El seguimiento “sumiso” de un Aristóteles averroísta lleva a la declaración de un desacuerdo entre la doctrina revelada y las conclusiones filosóficas que aparecen como racionalmente necesarias¹⁷⁷. Este excesivo celo autonómico a favor del saber profano, como lo indica Van Steenberghen, da licencia a algunos escolares de la *Facultas Artium* de la Universidad de París para “colocar a la filosofía y a la teología en una inadmisibile yuxtaposición; y las fórmulas que expresan esta actitud intelectual serán tomadas por sus adversarios como la expresión de la doble verdad”¹⁷⁸. El acceso tomista a la verdad por medio de dos caminos no conduce a la postulación de un doble género de verdades, sino a una indagación en dos órdenes de la misma única verdad¹⁷⁹. La actitud opuesta diría más bien esto, apunta Chesterton: “La Iglesia tiene razón teológicamente, mas puede equivocarse científicamente. Hay dos verdades: la del mundo sobrenatural y la del natural, que contradice al sobrenatural”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ En el marco de una controversia con Mandonnet en torno a la noción de “averroísmo latino” (noción que Van Steenberghen rechaza), éste señala, citando a Gilson, el conflicto entre *certaines conclusions de la philosophie et certains enseignements de la révélation chrétienne*. Vid. Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 371. Y siguiendo con Gilson, otra vez mencionado por Van Steenberghen, se refiere que el conflicto conocido comúnmente como “doble verdad” es coesencial al averroísmo. Atribuida a Sigerio por Mandonnet, insiste Van Steenberghen en que no hay traza alguna en sus escritos de tan famosa teoría. En su formulación más radical, la tarea de Sigerio se limitó a declarar que ciertas conclusiones filosóficas son necesarias, se coligen inexorablemente dentro de un plano meramente racional, aunque sean contrarias a las afirmaciones asentadas a través de la fe, que son las únicas verdaderas (*op. cit.*, p. 389). Sea o no una afirmación explícita de Sigerio, sea o no una calificación formulada por boca de los adversarios en contra de las extremas afirmaciones aristotélico-averroístas de Sigerio y sus partidarios, el hecho es que esta teoría quedó firmemente asentada en la historiografía medieval. Ciertos guardianes de la fe se encargaron de constatar en aquellos puntos de vista extremos una contradicción con la verdad revelada. Es el inquisidor Esteban Tempier, en el prólogo de la condena de 1277, quien, escandalizado, exclamará: *quasi sint duae contrariae veritates*, son casi dos verdades contradictorias. Para los efectos de este trabajo, no resulta demasiado relevante si de esta teoría es autor el personaje brabantino, o si ella fue profesada en el Medioevo tal como la describe la condena. Más importante es el hecho de que sobre ella se destaca un pensamiento secularizador que desea alcanzar su autonómica mayoría de edad, dejando a la razón como el exclusivo foro ante el cual han de justificarse las afirmaciones decantadas por la tradición y por la *auctoritas*.

¹⁷⁸ F. Van Steenberghen, *Aristóteles en...*, p. 93.

¹⁷⁹ En opinión de Guerrero existe en Averroes una “teoría de la múltiple expresión”, fundada en los distintos puntos de vista desde los cuales se puede contemplar la realidad. Con ella el filósofo nacido en Córdoba no habría sino continuado a los primeros filósofos árabes, “quienes sostuvieron que filosofía y revelación no son más que dos manifestaciones distintas de una misma y única verdad, y no la expresión de una doble verdad”. Rafael R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 226.

¹⁸⁰ G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 11ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1985, p. 85.

1. Tomás de Aquino: para evitar el cuestionamiento de que con el cristianismo y su teología dogmática se había detenido el avance del pensamiento filosófico, el *Doctor Angelicus* introduce en el campo eclesial un conjunto de nociones que permiten la estabilización ontológica del mundo¹⁸¹. La solución preconfeccionada por la vía de la fe, así como el aseguramiento de la salvación personal por esa misma vía, encuentra ahora las razones de una búsqueda: el autocercioramiento de la propia creencia se transforma en un objetivo ineludible. Así, el dato revelado no es eximido de la búsqueda de un pavimento reflexivo.

V. Sigerio, seguidor de Averroes, corruptor más que comentador de la filosofía aristotélica

La negación de lo sobrenatural y la supresión de las explicaciones desviadas de la naturaleza es lo que caracteriza a una Modernidad envanecida. Sin embargo, los preanuncios de tal Modernidad comienzan en las tímidas marquesinas que se van atreviendo a iluminar aquellos territorios que la fe ha etiquetado, usando para ello a los personajes más conservadores, como hostiles. En este campo de fuerzas opositivas, se puede o negar totalmente el avance de la razón mediante un *syllabus* que condene los errores de una metafísica descarriada (decretando abstractamente su extinción), o ceñirse al espectáculo de una razón dejada a la libre, la cual en su carrera por el mundo comienza a derivar desde sí un cuerpo de conclusiones abiertamente enfrentadas con la fe cristiana (doble verdad), o, por último, se auspicia el intento de asimilar una metafísica adversa (la de Aristóteles), a fin de hacerla compatible con la estructura que la Revelación provee (concordismo tomista). Sabemos que la empresa de santo Tomás corre por esta última vertiente, enfrentando al adversario sobre su propio terreno, *celui de la philosophie d'Aristote*¹⁸², argumentando que los errores cometidos por los maestros latinos, apegados a los comentarios que Averroes hace de Aristóteles, se deben más a una fidelidad de tipo

¹⁸¹La excesiva autosuficiencia del mundo finito parecía a algunos un indebido alejamiento de la trascendencia y la virtual destrucción de la belleza de la ciudad de Dios (Cfr. G. K. Chesterton, *op. cit.*, p. 155). En los excesos atribuidos a esta autonomía intramundana encuentran apoyo los teólogos conservadores para retomar el origen traicionado, pues no han mirado con claridad que la tomista estabilidad y autonomía de hombre y mundo no minan la majestad de Dios, antes bien, la confirman.

¹⁸²F. Van Steenberghen, *La philosophie au...*, p. 435.

averroísta que a una lealtad al pensamiento del Estagirita. De esta manera, la crítica se esboza sobre la exégesis que el comentador árabe lleva a efecto sobre los textos aristotélicos, quien no fue tanto un peripatético, como un corruptor de la filosofía peripatética: *qui non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*¹⁸³. Digamos que la estrategia discursiva de santo Tomás se enfoca en la necesidad de separar a Aristóteles del Comentador, mostrando en lo esencial que “Aristóteles no era inseparable de Averroes”¹⁸⁴, o enfrentando a un adversario aristotélico con las mismas armas del griego, indicando que aquél “ha citado mal a Aristóteles, lo ha entendido mal o que lo ha citado en un contexto que va más allá de los límites que traza la fe.”¹⁸⁵ En *De unitate intellectus contra averroistas*, santo Tomás la emprende contra Averroes, a quien presenta como un corruptor de la filosofía aristotélica. Las dificultades suscitadas en la exégesis de Sigerio a propósito de la unidad del intelecto (existe uno solo para toda la especie humana; monopsiquismo) y la eternidad del mundo¹⁸⁶ brotan de un apego servil a las líneas que el Comentador escribe sobre los textos aristotélicos. Egidio Romano, en su *Tratado sobre los errores de los filósofos*, dice lo siguiente acerca de estos dos errores fundamentales del aristotelismo heterodoxo o radical:

1. Si el tiempo y el movimiento son eternos, el móvil será eterno, por consiguiente, el mundo nunca tuvo un comienzo (*...si tempus et motus sunt eterna, et mobile erit eternum, et ita mundus nunquam incepit...*)¹⁸⁷. Con lo cual se viola la creencia dogmática en que el mundo tuvo un comienzo *ex nihilo*.

¹⁸³ Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 2, *ad finem*. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>

¹⁸⁴ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía. 2: de San Agustín a Escoto*, 4ª ed., Barcelona, Ariel, 2000, vol. II, p. 316.

¹⁸⁵ O. H. Pesch, *op. cit.*, p. 163.

¹⁸⁶ La eternidad del mundo, según Pietro Olivi, elimina el pecado original, ya que suprime el primer hombre y como consecuencia anula toda la obra de redención (*tollit... peccatum originale, quia nullum primum hominem ponit ac per consequens tollit totum opus redemptionis*). Citado por Luca Bianchi en *L'errore di Aristotele*, *op. cit.*, p. 169. Otros temas, aparte de la eternidad del mundo (argumentos eternalistas de los filósofos) y del monopsiquismo, fueron tratados heterodoxamente: negación de la providencia divina (Dios se conoce solamente a sí mismo, no al mundo), determinismo psicológico (la voluntad humana elige necesariamente), libre albedrío, en resumen, la inimputabilidad del hombre en cuanto a su vida moral.

¹⁸⁷ Aegidius Romanus, *Tractatus de erroribus philosophorum* (Appendices), p. 5. En: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et...*, *op. cit.*

2. Se yerra cuando se coloca un solo intelecto para todos los hombres, de manera que el alma intelectual no se multiplica conforme a la multiplicación de los cuerpos. De lo cual se deriva que esa alma es, numéricamente, una (*Ulterius erravit quia posuit unum intellectum numero in omnibus hominibus (...) anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero.*)¹⁸⁸. Puesto que la operación sigue al ser (*operatio sequitur esse*¹⁸⁹), siendo el alma intelectual el *esse* por excelencia y su operación cognoscitiva lo que se sigue naturalmente de ella, y si tanto el ser como sus operaciones son uno para toda la especie humana, de ello se colige que cada ser humano individual no poseería un alma intelectual y un pensamiento *per se*, sino solamente *per accidens*. Asimismo, si después de la muerte sólo permanece un solo entendimiento, no hay forma de establecer las remuneraciones y castigos que corresponden a los hombres tomados uno a uno. Esto en el orden dogmático. En el filosófico, el entendimiento único se postula como una explicación que da cuenta de la unidad de lo pensado, pero por eso mismo, esta forma de comprensión de la unidad noética deja de inmediato de explicar la diferencia existente entre las distintas ideas de los sujetos acerca de las mismas cosas. San Buenaventura, del mismo modo que santo Tomás, piensa que la unidad de pensamiento aducida por Averroes como *onus probandi* de la unidad del intelecto no descansa precisamente en el sujeto cognoscente, sino en el objeto conocido: lo que funda la unidad noética no es tanto la unidad del sujeto del pensamiento como la unidad de lo pensado¹⁹⁰.

Aunque la actitud de Sigerio en última instancia sea respetuosa con su formación cristiana, Van Steenberghen ve en ellatanto el resultado de los reproches de santo Tomás, como de la condenación del 10 de diciembre de 1270¹⁹¹. A pesar de la proeza de intentar

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁹ *Operatio sequitur esse* es una fórmula que subyace a la doctrina de santo Tomás. Así lo expresa en la ST, I, q. 89, a. 1: *modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius* (el modo de operar de cada cosa sigue a su modo de ser). Para este asunto pueden verse, también, de Gilson, *El tomismo...*, pp. 649-653, *Elementos de...*, pp. 311-336 y *La filosofía...*, pp. 546-547; de Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 87-88.

¹⁹⁰ Cfr. Sofia Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1974, p. 79.

¹⁹¹ Cfr. F. Van Steenberghen, *La philosophie au...*, p. 449.

conciliar horizontes hermenéuticos muy diferentes entre sí, el cuestionamiento del Angélico a Sigerio se centra en que éste opta por declarar como necesarias en filosofía conclusiones que sabe se hallan en abierta contradicción con su fe. Como escribe Van Steenberghen, si Sigerio se empecina en esto, entonces es un mal cristiano: *il est donc mauvais chrétien*¹⁹². Para algunos, el averroísmo, recepción del *corpus* doctrinal aristotélico comentado por Averroes, y seguido al pie de la letra por algunos maestros cristianos, representa una suerte de librepensamiento, el cual se enmascara de manera de hacer pasar como buenas sus afirmaciones dentro de un contexto hostil. A este respecto, no hay que olvidar que en el XIII clérigos, regulares y seculares son todos gente de Iglesia. La diferencia está en que para algunos el pensamiento de Aristóteles constituye la forma más acabada de explicación del mundo. En este sentido, de acuerdo con Mandonnet, *on peut déjà juger par ce parallèle la diversité d'attitude de Siger et de Thomas à l'égard d'Aristote. Le premier en sera le disciple servile et literal, le second le juge très bienveillant, mais indépendant*¹⁹³. No muestra mucha sensibilidad Sigerio ante su propio contexto al recibir críticamente las enseñanzas de Averroes. Egidio Romano en su *Tractatus de erroribus philosophorum* afirma que los adjetivos usados por Averroes contra los teólogos son despectivos: ellos, los teólogos, no han hecho sino reiterar las imaginерías que el vulgo requiere para dar sentido a su vida. *Loquentes, garrulatores*¹⁹⁴, no hacen sino contaminar las razones necesarias de la filosofía. La diferencia entre Sigerio y Averroes está en la posición ante la *fides*. Para decirlo con otras palabras, Averroes se limitará a dejar de lado los dogmas religiosos, y a hablar en beneficio de la filosofía en detrimento de las verdades religiosas; Sigerio, en cambio, en caso de contradicción, resuelve los argumentos disonantes de ambas dimensiones acudiendo al recurso de la fe: ante la duda, la fe: *...et in tali dubio fidei adherendum est, que omnem rationem humanam superat*¹⁹⁵. En tal duda (se está refiriendo

¹⁹² *Ibid.*, p. 455. Continúa el autor diciendo: *le saint docteur a raison de dénoncer, chez son adversaire qui se déclare chrétien, une attitude équivoque*. Desconoce el santo Doctor que su grandeza metafísica habrá de durar poco en la escena de los conflictos doctrinales. Nacida al tiempo en el s. XIII, los más de entre los conservadores harán pronto de ella el objeto de su crítica, y, en nombre de una absoluta trascendencia de la divinidad, los recursos del pensamiento humano quedarán para siempre borrados de la alta pretensión de escrutar lo que obra bajo la clave de bóveda del misterio. La vida íntima de Dios, dimensión asaz retirada y umbrátil, vuelve a caer bajo las concesiones autoritarias de la pura fe (Ockham, v.g.), otorgadas desde lo Alto, antes que bajo el escrutinio de una razón doblegada.

¹⁹³ P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁴ Aegidius Romanus, *Tractatus de erroribus...*, p. 9.

¹⁹⁵ Sigerio de Brabante, *Quaestiones de anima intellectiva* (Appendices). En: P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 112.

Sigerio al problema del entendimiento agente, el escándalo más relevante del averroísmo¹⁹⁶: ¿es uno y único para todos los hombres, o cada hombre posee su propio entendimiento agente?) hay que adherirse a la fe, que supera toda razón humana. Sin embargo, aunque la fe representa la verdad absoluta, la razón enseña cosas contrarias a ella. Así, aunque la fe sea *sub specie aeternitatis* la verdad absoluta, la razón decanta verdades que la contrarían, *sub specie hominis*. La posición de Sigerio es por lo menos equívoca y en el fondo contradictoria, *sa position à l'égard de l'enseignement ecclésiastique est équivoque et, au fond, contradictoire*¹⁹⁷. La razón establece necesariamente verdades que no son compatibles con la verdad revelada. El incomprensible error del maestro parisino es haber procedido como si la fe enseñase lo falso y lo imposible: una vez vindicadas las conclusiones de la razón natural (la razón al pasar de deducción en deducción concluye de toda necesidad lo que ha de concluir, y lo concluido no puede ser sino necesariamente verdadero, cuyo opuesto es falso e imposible), entonces por afirmar la fe algo opuesto a las *rationes necessariae* del pensamiento se sigue *quod fides sit de falso et impossibili*¹⁹⁸. Pero como Dios no puede hacer tales cosas, *quod etiam Deus facere non potest*¹⁹⁹, es decir, lo falso y lo imposible, debería resultar de ello que los verdaderos cristianos no deberían prestar oídos a dichas temeridades: *quod fidelium aures ferre non possunt*²⁰⁰. Para Tomás es de suma gravedad la posición de Sigerio, y así lo expresa en *De unitate intellectus* en relación con el tema del monopsiquismo: *Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*²⁰¹. La razón, por una parte, concluiría de toda necesidad algo cuyo opuesto se obtiene, de la otra, por la fe. Sigerio se limita a establecer las dificultades suscitadas en el uso de la razón natural sin obligarse a resolver las contradicciones derivadas de tal uso, ni a suavizar las tensas relaciones con el ámbito revelado. Sigerio se resigna a constatar una contradicción, pero en esa contradicción, pese a las fórmulas

¹⁹⁶ Cfr. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 183.

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 169.

¹⁹⁸ Tomás de Aquino, *De unitate intellectus...*, c. 5, *ad finem*.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

prudenciales²⁰² de invocar la fe como foro último de resolución de conflictos, la razón, *in nuce*, permanece reivindicada, más que sumisa (y sometida) al imperio de la teología.

En el marco de las disputas doctrinales del siglo XIII, se consideraba que eternidad y creación, intelecto único e intelecto personal, eran términos contradictorios. La voluntad divina violenta la callada racionalidad de un cosmos lealmente apegado a la legalidad filosófica: el voluntarismo sería así el límite infranqueable con el que se topa el racionalismo filosófico²⁰³. El eternalismo aristotélico, por ejemplo, resguardado en sus premisas naturalistas, es relativizado por santo Tomás con el propósito de adecuarlo a los dogmas revelados: la eternidad del mundo puede ser afirmada sólo en la medida en que no se logra ascender a un marco de comprensión de mayor amplitud. Si nos detenemos en el plano de la generación física, la postura eternalista asumiría para sí una verdad que, siendo solamente *secundum quid*, es decir, relativa, se absolutiza. A menos que se pierdan las bridas intelectuales, las verdades aristotélicas no lo son en un sentido absoluto, sino únicamente en un sentido relativo, con lo cual se asegura, por medio de una conciliadora subordinación, la continuidad entre el plano revelado y el plano racional. Desde un punto de vista natural, el movimiento no ha tenido un comienzo, o al menos no se puede fijar un comienzo dentro de esa cadena infinita de causas y efectos, sin embargo, el movimiento sí pudo haber tenido un comienzo si se lo ilumina por medio de la noción de *creatio*. La distinción entre la dimensión natural y la sobrenatural permite así la absorción del pensamiento aristotélico, evitando los resultados eternalistas y permitiendo la entrada legítima en el pensamiento cristiano de la autonomía subordinada de las diversas ciencias humanas²⁰⁴. Sin embargo, no es en la pacificadora distinción tomista, subordinada a los intereses de un mundo sólidamente teocrático, donde se apunta el texto averroísta que intenta abrir espacios al interior de una ultimidad hermenéutica asfixiante: la conciliación

²⁰² Al inicio de su carrera, Sigerio enseña sin reticencias los aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica, entre los cuales estaba la concepción eternalista de la realidad. Atacado por san Buenaventura y golpeado por la condena de 1270, comienza entonces a subrayar cada vez con más énfasis que no comparte las tesis eternalistas. Nacen así las *formule prudenziali*, bruscas disociaciones de responsabilidad que separarían pensamiento y vida, teoría y *praxis*. Desde el punto de mira de esta lectura, las fórmulas prudenciales serían un plan estratégico para evitar las consecuencias de militar en tesis adversas al dogma. Cfr. L. Bianchi, *op. cit.*, p. 90.

²⁰³ Cfr. Carlos Paván, "Fe y razón en Boecio de Dacia". En: AA.VV., *Ensayos para una historia de la filosofía. De los presocráticos a Leibniz*, Caracas, Fondo Editorial de Humanidades (U.C.V.), 1998, p. 206.

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 210.

de los maestros latinos, demasiado heterodoxos en su lectura de Aristóteles, no resulta satisfactoria en términos intelectuales.

5.1. La ‘tolerancia epistemológica’ de Boecio de Dacia

Mientras más reflexionamos acerca de la doble verdad, tanto más se nos afianza la convicción de que ella por supuesto no consiste en una absurda violación al principio de no contradicción, sino que expresa los orígenes de una autonomía: una razón que quiere caminar sin andaderas, el proceso de dar alas a una explicación fundamentalmente racional de lo real, dando sus primeros pasos en el proceso de destutelage teológico, es decir, para decirlo con los términos de L. Bianchi, lo que se está gestando es *il diritto all’esistenza di un sapere filosofico che prendesse ad oggetto <<omnem quaestionem per rationem disputabilem>>*²⁰⁵, a saber, la existencia de una auténtica y autónoma filosofía en el Occidente cristiano²⁰⁶. Si bien en Tomás la solidaridad esencial entre Gracia y naturaleza permitía un majestuoso despliegue de Aquélla en el espectáculo de la creación y una cierta escrutación racional en los contenidos de fe, en Sigerio, salvo una adhesión *in extremis* a la verdad revelada, la conciliación entre las conclusiones naturales y las de fe parece estar en entredicho. Boecio, por su parte, invitando a complementar con la fe allí donde la razón no baste, empero propugna un tipo de conciliación poco satisfactoria que no será de provecho ni a unos ni a otros: teólogos y filósofos. En efecto, Boecio en el *De aeternitate mundi* intenta una conciliación por la vía de la separación de los universos teóricos²⁰⁷. Ello conduce sin lugar a dudas a una relativización del saber profano, pero no menos, y esto es lo inadmisibles dentro de un contexto teocrático, del saber teológico mismo. Paván, al explicar la posición boeciana, alude a esta conciliación por medio de la separación de los distintos campos semánticos de las disciplinas: una rigurosa “tolerancia epistemológica”²⁰⁸ garantizaría así la no intrusión (una intrusión indebida) de unas disciplinas en otras, salvaguardando cada una su propia autonomía. No es entonces la exposición de la doble verdad lo que está en juego en Boecio de Dacia ni en Sigerio de Brabante. En aquél se trata

²⁰⁵L. Bianchi, *op. cit.*, p. 177.

²⁰⁶Cfr. *ibid.*, p. 181.

²⁰⁷Carlos Paván, *Fides y scientia en el De aeternitate mundi de Boecio de Dacia*, Caracas, U.C.V., 1986, mimeo, p. 93.

²⁰⁸*Ibid.*, p. 106.

de la consolidación del criterio de la “pluralidad de las axiomáticas”²⁰⁹, el cual, garantizando las diversas autonomías epistémicas, acarrea, consciente o inconscientemente, la relativización de todos los saberes, incluyendo el teológico. A la neutralidad entre las diferentes disciplinas debe acostumbrarse el teólogo, mediante la aceptación de la relatividad de su propio saber. No es poco lo que se está pidiendo al alma de los teólogos, pero, por si fuera poco, su disciplina, afirma Boecio, la teología, no es ciencia, *fides non est scientia*²¹⁰. No se pide demasiado a los teólogos, se les está pidiendo lo imposible. De acuerdo con Paván, desde la perspectiva de los teólogos esas pretensiones en torno a la teología son inaceptables. “De allí que el teólogo denuncie la presencia de la doctrina de la ‘doble verdad’ ya que él no puede compartir el orgullo científico del averroísta y la relativización de la sacra doctrina”²¹¹, esto es, la transformación de la palabra de Dios en un asunto *secundum quid*. Y, una vez más de acuerdo con este autor, lo que está en juego son dos concepciones metodológicas y epistemológicas del saber y del estatuto que posee el ideal científico, y más concretamente, del estatuto de la teología. Siguiendo, por una parte, la aristotélica analogía del ser, se postula la doctrina tomista de la *subalternatio scientiarum*²¹², en la cual la teología fija aún los límites de la autonomía del saber profano: el saber aristotélico es integrado en el universo cristiano con la reserva expresa de no absolutizarlo; siguiendo, por la otra, la ‘modernidad’ excesiva de Boecio de Dacia expuesta en su ‘pluralidad de las axiomáticas’, obtenemos un conjunto de disciplinas científicas desconcertadas entre sí, autónomas dentro de su dominio específico o dentro de su propio campo semántico, limitadas a sí mismas y por esto neutrales en relación con las demás. Para decirlo en términos populares, en santo Tomás cabe el refrán: cada una en su casa y Dios en la de todos. Para Boecio cabe con esta modificación: cada una en su casa y Dios en la de nadie. *Stricto sensu*, no hay doble verdad, pero la solución aportada a la sazón es insatisfactoria y convence a muy pocos.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 108.

²¹⁰ Cfr. Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1998, p. 178. Cfr. C. Paván, *Fides y scientia...*, pp. 107-108.

²¹¹ C. Paván, *Fides y scientia...*, pp. 110-111.

²¹² Cfr. *ibid.*, p. 110.

VI. Conclusiones

La doble verdad representa el germen de la multiplicación de las axiomáticas, viste de duelo el viejo privilegio de la teología, coloca límites epistémicos a las pretensiones absolutistas de la *fides*. La conciliación imposible deviene así en un marco de impunidad para las doctrinas profanas; la autoafirmación del mundo sólo puede lograrse por medio de un deslinde que separe el dominio sagrado del dominio profano, o que distancie ambos campos semánticos. Pero como la razón sólo puede ser movida por la misma razón, y como las premisas teológicas no pueden ser despachadas sin más a la altura de ese horizonte de comprensión, la solución de ciertos maestros parisinos será la postulación de sendos ámbitos de verdades: ambas, pues, *simul stant*. La geminación de verdades contradictorias no es capaz de engendrar un ámbito lógico superior en el cual resolver el conflicto expuesto. Y, si lo encuentra, a muy pocos convence. Por aquí, no obstante, entra de estraperlo la posibilidad de afirmar sociopolíticamente una organización venidera del mundo que no exceda, al menos *in principio*, la clave naturalista del pensamiento aristotélico. Dentro del texto de la doble verdad se incorpora otro texto, ése que clama por dejar la palabra al *homo carnis*, a la palabra que una comprensión sacramental del mundo ha reprimido. El *homo renatus* no sería ya efecto de un *lavacrum regenerationis*, sino el *homo novus* que ha recuperado su propia dimensión sensible, somática, mundana, que ha reconocido por fin la corporeidad de su propio saber, negándose a trasladarlo simplemente a los espacios donde el lenguaje humano ya no existe. No obstante, para los menos revolucionarios en doctrina, si en esta *nuît intellectuelle*²¹³ el viador hace un camino distinto al elegido, si se alberga en una satisfacción distinta a la prescrita en régimen cristiano, se le debe enmendar para que marche en verdad hacia la residencia eterna. Si realiza altos en el itinerario que no son del gusto de la Ultimidad administrada terrenalmente, si goza del amor desordenado, si pacta con la superstición²¹⁴ y la idolatría, queda sujeto a las salvíficas reprimendas de una caridad autoritaria.

Para sus detractores, menos siervo de la teología que de Averroes, Sigerio de Brabante es espejo de un aprieto: el de la multiplicación de unos saberes que, fundados en

²¹³ Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Editions Albin Michel, 1937, p. III.

²¹⁴ Cfr. Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 137.

la *ratio*, pugnan por deslindarse del monopolio discursivo inspirado en la *fides*. Si en el Medioevo teológico del siglo XIII la religión tiende a sofocar los intentos de independencia discursiva del ámbito profano, en la situación actual, en la idolatría de los medios propia de la era de la técnica, en la contracción del venerable *logos* a mera razón calculadora²¹⁵, olvidando la dimensión del *logos* que cuestiona y pide razones, es decir, del olvido del *logos* propio de la filosofía, estamos marcados por un apuro de signo contrario, el de forjar una unidad en medio de discursos cada vez más especializados, ese engarce imprescindible de la dispersión que Aristóteles enunciaba como *pros hen legomenon*, el camino hacia una sola significación, una unidad focal de significado, la búsqueda no-violenta de una comunión todavía posible.

Santo Tomás había preferido domiciliarse en la confianza de que verdad divina y humana no son *per se* contradictorias, y de que la filosofía podía ser empleada *in divinis* en el sentido de que estaría naturalmente capacitada para demostrar los preámbulos de la fe. Así pues, *nella grande sintesi tomistica, il pensiero aristotelico è interpretato in modo da servire quasi di propedeutica alla fede*²¹⁶. Entre *scibilia* y *credibilia* no existe por consiguiente un corte categórico que impida una cierta comunicación entre ambas, máxime si la divinidad al *producere esse rerum* ha transmitido o comunicado algo de sí mismo a sus efectos creados, que éstos espejean de una forma disminuida. Además de ser competente para trazar el camino hacia la ciencia de la fe, santo Tomás añade un par de utilidades que la filosofía podría prestar a la Sagrada Escritura: primera, hacer apología de la fe ante quienes se oponen a ella, y segunda, construir semejanzas para poder instruir acerca de la creencia en la que se milita. Santo Tomás se coloca en un extremo diametralmente opuesto a la posición tertuliana en relación con la filosofía y a la que será la del nominalismo del siglo XIV. No se le ocurriría a Tomás maldecir, como Tertuliano, a Aristóteles²¹⁷, ni a declarar nulo el vínculo entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia²¹⁸. No obstante, el bautismo de Aristóteles será visto poco después como una amenaza a la Iglesia misma.

²¹⁵ Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 204.

²¹⁶ B. Nardi, *op. cit.*, p. 198.

²¹⁷ Cfr. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, Texte latin, traduction française, Introduction et Index par Pierre de Labriolle, Paris, Librairie Alphonse Picard, et Fils, 1907, VII, 6.

²¹⁸ Cfr. *ibid.*, VII, 9. También: J. Weinberg en *op. cit.*, p. 15.

Apenas objeto de una infundada nostalgia, la teología, antaño reina de las ciencias, pese a todo hoy sigue dispuesta en un mundo prescindente de Dios a dejar escuchar Su palabra. No obstante, en los tiempos que corren, la restauración deseada de la verdadera noción de teología²¹⁹ no puede parecer a muchos sino una desmesura o el testimonio de una aflicción incapaz de mantenerse a la altura de su propio horizonte histórico. Erosionadas la fe y su razón, los dos alimentos y las dos luminarias que brillan en la casa del Señor, como las calificó León XIII(*duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*), la razón sustantiva y la razón cívica son desplazadas del foco público de atención en virtud del privilegio acordado a la razón funcional. Una sociedad administrada y un *homo planificatus* destituyen de su cenit y dan la espalda a la razón sustancial, es decir, a “un modo de pensamiento que toma en cuenta la moralidad de los fines y la dignidad humana de los medios usados para conseguirlos”²²⁰. Exonerada la academia de la labor de dar cuenta de los personajes transmundanos, ella ha ido adecuando sus conductas a los dictados homogéneos de una sociedad global basada en el intercambio, de manera que se vio forzada por las circunstancias a apartarse de la acribia de la razón en función de una mansa adaptación a lo real, real metódicamente calculado, medido, planeado: en vez de la adecuación que develaba fundamentos últimos, la Academia parece desfilar sin mayores

²¹⁹Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 156.

²²⁰Salvador Giner, *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979, p. 141. Más claramente: una sociedad debería enfocarse en las personas, en la justicia y en una vida con sentido, más que en un crecimiento económico que se ha convertido en un fin en sí mismo. Al recibir el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2012, Martha Nussbaum expresó lo siguiente: “... necesitamos una educación bien fundada en las humanidades para realizar el potencial de las sociedades que luchan por la justicia. Las humanidades nos proporcionan conocimientos no solo sobre nosotros mismos y sobre los demás, sino que nos hacen reflexionar sobre la vulnerabilidad humana y la aspiración de todo individuo a la justicia, y nos evitarían utilizar pasivamente un concepto técnico, no relacionado con la persona, para definir cuáles son los objetivos de una determinada sociedad” (Martha C. Nussbaum, *Intervención de la Sra. Martha C. Nussbaum, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, en la Ceremonia de entrega de los Premios Príncipe de Asturias 2012*. Disponible en <http://www.premiosprincipe.es/discurso/martha-c-nussbaum-premio-principe-asturias.html>. La ceguera del totalitarismo gerencial, así como la nulidad envanecida del tecnócrata (nulidad no digamos en relación con las humanidades, sino incluso con su propia disciplina) suelen ladear la importancia de las acciones prácticas de los seres humanos y de los valores que guían a esas prácticas, resultando de ello la dinámica que ya nos es familiar: crecimiento y reproducción de capital, que desatiende el universo simbólico propio de la ecología humana, homogeneizando rostros y paisajes bajo el imperio de la razón funcional y la presión modernizadora. La consecuencia es el empobrecimiento cultural y la urbanización de las diversas semánticas significativas por obra de un gran lenguaje sistémico que acosa al mundo estructurado narrativamente. Afloran entonces multitudes desdiferenciadas, individuos aislados de sus comunidades emocionales originarias, viviendo ahora en la *magna solitudo* de los lugares de paso, en los no-lugares, esos espacios donde no hay eco para el vínculo personal y solidario.

miramientos, más con prisa que sin ella, hacia una operación mercantil equivalente a la *conservatio sui* dentro de un entorno altamente competitivo, es decir, hacia una *adaequatio academiae et mercatus*. El *itinerarium mentis in Deum* soñado por san Buenaventura se ha transformado sucesivamente en *elitinerarium mentis in nihilum*²²¹; entre el hombre y la nada ha dejado de interponerse la sombra de los dioses, con lo cual el ‘para qué’ como pregunta fundamental del existente ha desaparecido de la atmósfera que los grandes valores regulaban: el hombre vive entonces en el malestar provocado por esa evacuación, en el escalofrío de esa misma desaparición.

El desierto que avanza satura el amanecer, o éste se penetra de un vigor fundado en una acción desprovista de sentido. Los ángeles melancólicos con saña caen sobre los ángeles guardianes que mediaban entre el hombre y el paraíso prometido. En la punta del agotamiento histórico no hay nada nuevo que decir o la novedad se contrae a una oferta mercantil salida de madre, reduciendo al sujeto a la mera condición de oficiante del mercado, inagotable y omnipresente éste como un dios de antiguo linaje. Pese a todo, pese a sí mismo, Occidente se mantiene firme en su postura devotamente monoteísta: siente, cree y adora al mercado, sustituto inmanente de un Dios retirado. Y, como éste, dotado de magníficos dones capaces de tramitar las redenciones que haya menester: sin cortapisas, el mercado resuelve incluso las injusticias aún desatendidas. Occidente parece haberse agotado junto a los manaderos de su propia historia. El postnihilismo aguarda por la redención de un dios que condescienda a salvarnos (para así reiterar ese lírico hasta las lágrimas “giro neopagano”²²² puesto en marcha por Nietzsche y retomado por Heidegger), o acaso a duras penas se anuncia tembloroso, como un funámbulo en el borde del vacío. ¿Cuánto durará aún la noche? Tal vez hasta que no haya sino desierto. ¿Amanecerá? Tal vez amanezca, para bien o para mal, en tierras no occidentales, en espacios no ilustrados, en carismas intempestivos. Mientras tanto, el weberiano estuche de acero (*stahlhartes Gehäuse*) equivalea la colonización de los lenguajes expertos y al dominio global de los últimos hombres, éstos que no han aprendido a despreciarse a sí mismos, pero perfectamente capaces de absolutizar su propia estupidez y el cerco estrecho de las

²²¹ Alejandro Vigo, “Presentación”. En: Franco Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 12. Y en este mismo texto, véase el primer capítulo titulado “*Itinerarium mentis in nihilum*. Hacia una historia del concepto y del problema”, pp. 15-18.

²²² Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 84.

disciplinas desvinculadas. A lo sumo, estas mismas disciplinas se refieren las unas a las otras a modo de *black boxes*, sin un qué configurador entre ellas, mas sí mediante un cómo por el que se reajustan los límites que las separan; en el lenguaje de la teoría de sistemas, el horizonte mundano vital y sus atavismos pierden importancia para el análisis de los fenómenos sociales, mientras la cobran “múltiples sistemas funcionales encapsulados unos frente a otros”²²³, desde los cuales es imposible formarse una noción tradicional de sujeto tanto personal como colectivo, y asimismo se hace arduo comprender la formación de la voluntad a través de los actos comunicativos socialmente imprescindibles. Una vez hartos los hombres de la racionalización encomendada a liberarlos, una vez que la promesa de los especialistas muestre los estigmas de su mortalidad, los anchos hoyos de sus prácticas unidimensionales, quizás entonces el Dios fallecido retornará al horizonte que hoy apenas lo balbucea. A lo mejor Él nunca se marchó de esos confines infieles al ombligo del mundo llamado Europa: las profecías europeas acostumbran a tomar como totalidad lo que no es sino la afirmación contextual de sus propias nostalgias, de sus propios excesos: el viejo mundo quiere asimilar a su íntima perdición a quienes son ajenos a ésta, desea incorporar a su mala infinitud a quienes están más allá de sus márgenes, anhela dar lecciones vocacionales a quienes no las han solicitado. Algunas periferias del mundo aún se sostienen en la tenue luz de sus divinidades, así como las tradiciones se entrelazan con la tupida malla de lo sagrado²²⁴. Por último, en el orden de los excesos bien laicos, bien sagrados, en el descrédito de las trascendencias y en el rechazo de las filosofías ansiosas por fundamentos metafísicos, fe y razón seguirán sus propios caminos, pues ya no “hay razón en la fe”, ni “hay fe en la razón”²²⁵.

²²³ *Ibid.*, p. 71.

²²⁴ El acervo de tradiciones se encuentra articulado con el universo de símbolos de la creencia o de las creencias profesadas. Es más, no puede concebirse un sistema de tradiciones y de formación cultural sin la presencia de una interpretación del mundo narrada en términos sagrados. En un extraordinario sincretismo, en América Latina la creencia abandonada por la fuerza sobrevive al interior de la creencia administrada misional y burocráticamente por la Iglesia católica. La cristianización obligada de los nativos (“infieles”) a través de la conquista y la colonización no pudo despachar sin más el depósito de las antiguas tradiciones. Ese esquema envolvente marca y socializa a los sujetos que en él y por él se relacionan, conformando entonces “el horizonte del mundo de la vida estructurado en términos lingüísticos en el que siempre nos encontramos” (Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 47). Los miembros de ese horizonte se socializan, relacionan e interpelan dentro de una comunidad ética que ya siempre los antecede, fijando ella las cláusulas que rigen la vinculación interpersonal y cósmica.

²²⁵ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 129.

Por aquellas vísperas secularizadoras del XIII, y como consecuencia del triunfo posterior de Asís sobre París²²⁶ (a saber, el triunfo nominalista²²⁷ de los seguidores más revolucionarios del *poverello*), la voluntad humana imprimirá en adelante su propia forma a la realidad. Moviéndose hacia un finitismo fundamental²²⁸, hoy la existencia rebota tanto

²²⁶ Cfr. Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001, p. 26.

²²⁷ El nominalismo será más “moderno” en la empresa de levantar un mundo a escala humana, aunque en principio no estaba animado por una explícita intervención subjetivista. Mientras el averroísmo latino -o aristotelismo heterodoxo- sigue pensando el cosmos en términos esencialistas, el nominalismo de los *moderni* vacía las entrañas del mundo de sus formas constitutivas en nombre de una omnipotencia que no querría encontrar ante sí ninguna clase de límite: la metafísica misma debe apartarse de un horizonte contingente redivivo, pues ella representaría para este tipo de pensamiento un obstáculo al despliegue de la *potentia Dei absoluta* (y del milagro). En nombre de la libertad irrestricta de Dios, y como testimonio de una Trascendencia ininteligible para los conceptos humanos (pues son absolutamente inconmensurables esas dos dimensiones), luego de 1277 la teología favorece devotamente la interrupción entre tiempo y eternidad. En virtud de una libertad divina sin fronteras, “Guillermo de Occam se oponía al principio del aristotelismo árabe: un Dios que actúa por necesidad de naturaleza.” (Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, Madrid, FCE, 1999, p. 169). Sin Aristóteles, sin naturalismos y sin teleologías, tendrá el ser humano que volcarse a su propio mundo rearticulando la unidad no desde la perspectiva de una ciencia deductiva, sino a través de una ciencia rebajada, partiendo aún más de la experiencia, la inducción y el lenguaje. La unidad posible ya no se encuentra dada *ab aeterno* dentro de una armonía universal constituida, sino que esa misma unidad debe ser elaborada desde y por el sujeto epistémico.

²²⁸ Desalojando todo tipo de ángel custodio, el pensamiento postmetafísico apuesta por lo social y por lo humano únicamente cimentados en sí mismos. Aunque por esta y bajo esta conciencia de no-fundamento podemos estar ante las puertas de orientaciones culturales regresivas, caracterizadas por el tribalismo amistado con lo propio y desconfiado con lo extraño. Es cierto que ninguna conciencia situada puede invocar universalidad alguna, reduciendo a su propio *ethos* la medida de las otras comunidades axiológicas, sin embargo esto tampoco elimina de toda necesidad una visión cosmopolita que trascienda los límites nacionales sin por ello anularlos. El *moral point of view* no puede autoeximirse del contexto que regula su peculiar perspectiva, pero tampoco debe permanecer cautivo de ella. De acuerdo, el punto de vista de Dios sería ciego si fuese asumido como una posibilidad humana, como si pudiese hacerse real al margen de nuestra propia finitud, pero el contexto sociocultural que ya siempre nos antecede es condición de posibilidad tanto de la autoconstitución personal y colectiva, que son siempre inseparables, como de una autocrítica y de una apertura a otros contextos cosmovisionales. De la dialéctica entre *Moralität* y *Sittlichkeit* no tendría que obtenerse ni el triunfo absoluto de Kant ni el de Hegel, sino el de una cierta conciliación entre ambos postulados. Voy a decirlo con palabras de Muguerza: “La mirada moral arroja siempre una visión en perspectiva, pero la *concreción* de dicha perspectiva no nos clausura en ella, impidiéndonos escapar a su angostura, ni mucho menos nos condena a ver el mundo exclusivamente a través de un agujero” (Javier Muguerza, “Los peldaños del cosmopolitismo”. En: R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 359-360). Me gustaría recordar a este punto, también con Muguerza, que Kant asocia su última formulación acerca de una vida cosmopolita y una paz perpetua a la necesidad de que no se supriman las distintas etnicidades constitutivas por medio de una respetuosa liga de naciones, un *Völkerbund*, es decir, que no se decreta la extinción cultural de los espacios mundanovitales. Con lo cual el cosmopolitismo kantiano ha de ser leído allende la hegeliana “impotencia del deber”, puesto que aquél acepta las diferencias, mas sin apartarlas de una universalidad articulada en torno a un *ius cosmopoliticum* válido *toto caelo*. Brillantemente expresado por Muguerza, el kantiano es un cosmopolitismo por complejización, no un cosmopolitismo por vaciamiento (Cfr. *op. cit.*, p. 363). Una acrítica regresión tribal como la mencionada líneas atrás puede tomar un rostro personal y colectivo; pero debido a que semejante regresión bien del yo, bien del nosotros, se nos hace más o menos imposible, este tipo de reencantamiento tendría que mantenerse dentro de los límites que señala una cultura laica, razón por la cual no podría derivar en ninguna clase de movimiento fundamentalista. Gracias a esta precaución metódica, Habermas (*Israel o...*, *op. cit.*, p. 188) prescribe a las distintas comunidades de creyentes “la carga de mantener la secularización

contra el imperio global de la técnica²²⁹ como contra la decisión sobrehumana de mantenerse en el vórtice de la nada. A consecuencia del desplazamiento de los valores trascendentes, el mismo orden político fue dejando de ser imagen del orden teológico²³⁰, y

del saber y el pluralismo de las imágenes de mundo sin menoscabo de sus propias verdades de fe.” Claro, pero en la traducción profana y comunicativa de la promesa de salvación habermasiana aún no se ve cómo decidir en caso de agudo conflicto entre la verdad de fe y una propuesta secular que la niega o devalúa. Ambas situaciones se muestran inconmensurables: en un trance de este talante el conflicto queda puesto, porque la mediación entre sendas experiencias vitales se nos muestra imposible, abriéndose así de nuevo las vías a un decisionismo difícil de superar y a una disociación dentro de la vida personal. Para decirlo con Habermas: “un intercambio discursivo conducido racionalmente no acaba siempre en un acuerdo (...) el disenso puede resultar persistente” (J. Habermas, *Fragmentos...*, *op. cit.*, p. 52). Por fortuna, la esperanza de unanimidad no conduce necesariamente a la utopía de un acuerdo sin fisuras, como tampoco a un paisaje monótonamente urbanizado: las diversas eticidades y comunidades de fe argumentan desde su más caro y cercano territorio interpretativo, lo cual no obstaculiza categóricamente la producción de bien una ética de mínimos, bien de una política de mínimos. Hay severos obstáculos para una razón emancipadora, una de cuyas funciones sería la de sustituir las significaciones dejadas atrás por un Dios venido a menos. Asimismo, por otro lado, la experiencia posmoderna de la debilitación de todos los órdenes puede ser asumida teóricamente, y de manera mucho más difícil, prácticamente. Que se hayan multiplicado los juegos de lenguaje, así como la libre participación de los sujetos al interior de sus distintas semánticas, no significa una automática disolución de las redes ocultas del poder, ahora actuando a escala global, ni la relativización en acto de los órdenes sociopolíticos constituidos. Como tampoco significa la restitución efectiva de un yo irrenunciable e intransferible. La dificultad de llevar la “debilidad” hasta su *praxis* concreta consiste precisamente en que apenas se promueva “en toda la amplitud posible la conciencia del carácter convencional de los órdenes simbólicos, se vendría abajo (...) toda organización social” (Franco Crespi, “Ausencia de fundamento y proyecto social”. En: Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1990, p. 360). El gran supermercado en que hemos convertido al mundo (así como la semántica que le sirve de compañía: la libertad y la autorrealización pasan por un consumo sin obstáculos, mientras el mismo mercado se encarga de preprogramar la obsolescencia de sus productos, con el fin de tener disponible el deseo de los sujetos, siempre rezagado en relación con la oferta de las vitrinas) no significa nada más la victoria de cierto tipo de liberalismo a escala global, sino también que el registro regulador de una vida con sentido o ha desaparecido o ha sido tomado por un orden contractual que ha mermado otras vertientes discursivas. Aquí no optamos por una elitización de los contenidos culturales y políticos, reservada a unos pocos, excluyéndose a los *hoi polloi* de dicho proceso; antes bien, se trata de procurar una cierta epistemización de la discusión colectiva, que tomaría lugar en los distintos espacios de la comunicación público-política, a fin de articular desde abajo los argumentos institucionalizables o juridizables que presionarían al sistema burocrático-administrativo. Asimismo, el *telos* habermasiano, anulado el gran poder unificador que antaño poseía la religión, corre por la vía de una secularización encargada de construir órdenes mínimos y universales de convivencia penetrados de un sentido elaborado colectivamente; la relativización generalizada de la posmodernidad, enfrascada en compromisos efímeros, parece apuntar más bien a prácticas individuales hedonistas. La trinchera permanente del sujeto posmoderno sería un yo desarraigado, puesto en el brete de absolutizar su compulsiva búsqueda de vivencias y entusiasmos a la moda. El tono protagórico, relativista y fragmentario de ciertas reflexiones contemporáneas, junto con sus lealtades caprichosas, me parece el abogado inconsciente de los privilegios establecidos, del *establishment*, pues, e impide ver, parafraseando a Benjamin y Adorno, la luz de la redención donde ésta se requiera, aunque no por ello dejo de reconocer la validez hermenéutica del contexto en la lectura de los textos.

²²⁹ “Max Weber hablaba de <<tradicionalización secundaria>> precisamente en relación con esos complejos técnicos que en la vida cotidiana no entendemos en su estructura, pero con los que acabamos familiarizándonos”. J. Habermas, *Textos y...*, p. 69.

²³⁰ Papini, refiriéndose al separatismo, bipolaridad o dualismo de Dante, *esespírito eterno*, escribe estas palabras: *And the distinction between religious truth valid only in the supernatural sphere, and political truth valid in civil communities, presents a certain analogy with the Averroistic doctrine of the two truths.*

la política no se concibió más como *imitatio Dei*²³¹. La ciudad terrena se acomodaría en lo sucesivo a los requisitos de tal(des)orden, hasta que un día²³² no sintió la necesidad de retornar a Dios: Éste dejó de ser el fin último²³³ y la redención definitiva de hombre y mundo.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009

Bianchi, Luca, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984

Boff, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder*, 6.º ed., Santander, Sal Terrae, 1992

Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Editions Albin Michel, 1937

Brennan, Robert E., "El trovador de la verdad". En: Robert E. Brennan (Comp.), *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963

Caldera, Rafael T., *La primera captación intelectual*, Caracas, IDEA, 1988

Capánaga, Victorino, "Introducción". En: *Obras completas de san Agustín*, tomo I, Madrid, BAC, 1994

Es cierto que el altísimo poeta aun mantiene como ejemplar el modelo monárquico de la Iglesia al erigir su propio *Imperium mundi*, principado que está por encima de los demás principados temporales. Pero no nos engañemos. La operación llevada a cabo por el florentino desontologiza la vieja relación de subordinación en la cual el poder temporal se hallaba en estrecha dependencia del poder espiritual: el príncipe o el emperador eran sólo tales mediando la *plenitudo potestatis Papae*. Mas dicho separatismo no iría a parar en una democratización de las estructuras sociopolíticas de un mundo laical vindicado, sino en la absolutización del poder temporal dentro de los territorios nacionales. Si para el Pontífice había valido el adagio *Papa a nemine iudicatur*, para el príncipe o rey habría de valer éste, *rex in regno suo est imperator*, o éste: *rex tamquam quidem corporalis Deus*. Para el texto de arriba en itálicas, Giovanni Papini, *Dante vivo*, New York, The Macmillan Company, 1935, p. 245.

²³¹ Cfr. Richard Dubreuil, "Préface". En: Tomás de Aquino, *Petite somme politique: Antologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, Paris, Pierre Téqui Éditeur, 1997, p. 23.

²³² Este día llegó hace rato hasta nosotros. Resultado de un horizonte estancado, desprovisto de proyecto histórico y de profundidad en relación con el porvenir, nuestro destino se consume en eso que se denomina 'nihilismo', consorte de una heroicidad desnutrida que danza sobre el filo de un precipicio. Pero prefiero decirlo con las palabras de Volpi, idos los gigantes y pululando los enanos, fallecidos los grandes relatos custodios, metafísico-teológicos o no, "La modernidad parece haber llegado a un estado que podría definirse como una *crisis de autodescripción*". (En cursivas en el original. Heidegger y..., *op. cit.*, p. 203).

²³³ Cfr. R. Dubreuil, *op. cit.*, p. 29.

Chenu, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969

-----, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Pietro Gribaudi Editore, 1989

Chesterton, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, 11ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1985

Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1976

-----, *Historia de la filosofía. 2: de San Agustín a Escoto*, 4ª ed., vol. II, Barcelona, Ariel, 2000

Crespi, Franco, "Ausencia de fundamento y proyecto social". En: Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1990

Dubreuil, Richard, "Préface". En: Tomás de Aquino, *Petite somme politique: Antologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, Paris, Pierre Téqui Éditeur, 1997

Egidio Romano, *Il potere della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 2000

-----, *Tractatus de erroribus philosophorum*. En: P. Mandonnet...

Garin, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001

Gilson, Étienne, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981

-----, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981

-----, *El tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989

-----, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2009

-----, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, 4ª ed., Paris, Vrin, 1969

-----, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1985

-----, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1978

Giner, Salvador, *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979

- Grossi, Paolo, *L'ordine giuridico medievale*, 11ª ed., Bari, Laterza, 2011
- Guerrero, Rafael R., *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001
- Habermas, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999
- , *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001
- , Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001
- Ioannes Paulus PP. II, *Fides et ratio*. A los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón. 1998.09.14. Disponible en <http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/INDEX.HTM>
- Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Madrid, Tecnos, 2002
- Labrousse, Roger, *Introducción a la filosofía política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953
- Lafont, G., *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999
- , *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996
- Lerner, Gad, *Scintille. Una storia di anime vagabonde*, 8ª ed., Milano, Giangiacomo Feltrinelli, 2010
- Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1976
- Mangabeira Unger, Roberto, *Conocimiento y política*, México, FCE, 1985
- Maritain, Jacques, *Los grados del saber: Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983
- Muguerza, Javier, "Los peldaños del cosmopolitismo". En: R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996

Mullahy, Bernard, "Practical Knowledge and Relativity". En: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 22, 1947

Nardi, Bruno, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979

Nussbaum, Martha C., *Intervención de la Sra. Martha C. Nussbaum, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, en la Ceremonia de entrega de los Premios Príncipe de Asturias 2012*. Disponible en <http://www.premiosprincipe.es/discurso/martha-c-nussbaum-premio-principe-asturias.html>

O'Neil, Charles J., "La prudencia, sabiduría incomunicable". En: R. E. Brennan...

Papini, Giovanni, *Dante vivo*, New York, The Macmillan Company, 1935

Passerin D'Entreves, Alessandro, "Introducción". En: Tomás de Aquino, *Escritos políticos*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos UCV, 1962

Paván, Carlos, "Fe y razón en Boecio de Dacia". En: AA.VV., *Ensayos para una historia de la filosofía. De los presocráticos a Leibniz*, Caracas, Fondo Editorial de Humanidades UCV, 1998

-----, *Fides y scientia en el De aeternitate mundi de Boecio de Dacia*, Caracas, UCV, 1986, mimeo

Pérez Carrasco, Mariano, "¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, nº 1 (2012)

Pesch, Otto H., *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona, Herder, 1992

Pieper, Josef, *La prudencia*, Madrid, Rialp, 1957

Rassam, Joseph, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980

Saranyana, José Ignacio, “Santo Tomás y san Buenaventura frente al <<mal uso>>”. En: *Anuario Filosófico*, 1975, (8), pp. 273-306

Sigerio de Brabante, *Quaestiones de anima intellectiva*. En: P. Mandonnet...

Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1907

Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/oca.html>

-----, *Quaestiones disputatae de potentia*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/qdp1.html>

-----, *Quaestiones disputatae de veritate*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/qdv2201.html>

-----, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1952

-----, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1947

-----, *Super Boetium De Trinitate*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>

Ullmann, Walter, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003

Vanni Rovighi, Sofia, *San Bonaventura*, Milano, Università Cattolica, 1974

Van Steenberghen, Fernand, *Aristóteles en Occidente*, Caracas, Tropykos, 1988

-----, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1966

Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, Madrid, FCE, 1999

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005

-----, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.

Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, 2ª ed., Madrid, Cátedra,
1998