

I. LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO Y EL IMPERIO ROMANO.

0. Introducción: Contexto histórico del Helenismo

Este término (Helenismo) designó a partir del siglo IV un género de vida civilizado que, gracias a la educación, se ofrecía a todas las personas, fueran griegos o bárbaros, aunque no todos pudieran acceder a él al mismo tiempo ni en un mismo grado. Bajo estos términos subyace la idea de que la diversidad humana no nace de la raza o de la sangre, sino del hecho de participar en una cierta forma de vida civilizada que se adquiere mediante la educación.

"Helenismo" fue una denominación introducida en la historiografía contemporánea por J. G. Droysen en su obra *Geschichte des Hellenismus (Historia del helenismo)*, editada entre 1836 y 1843; con este término, quería Droysen indicar **la significación propia y unitaria del periodo cultural iniciado con la muerte de Alejandro Magno. A partir de esta obra, "helenismo" es un término que hace referencia al periodo de la civilización griega y, más tarde, a la grecorromana, que comienza con la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y finaliza con la batalla de Leucopetra (146), aunque convencionalmente se extiende hasta la victoria de Octavio Augusto sobre Marco Antonio en la batalla de Actium el año 31 a.C., la conquista de Alejandría y la constitución de Roma como capital política y cultural de Occidente.**

Suelen admitirse, dentro de esta etapa de casi trescientos años, varios períodos: el primero va desde el 323 hasta el 280 a.C., y corresponde a la desintegración del imperio conquistado por Alejandro y la fijación territorial de las nuevas monarquías; el segundo se extiende del 280 al 168 a.C.: se corresponde con el apogeo de la civilización helenística, cuando varios reinos compiten en esplendor cultural, y concluye con la amenaza del poder conquistador de Roma, que se extiende a todo el Mediterráneo; la tercera etapa, del 160 al año 30, es una época de un sometimiento cada vez mayor al Imperio Romano y de un empobrecimiento progresivo de lo griego, al tiempo que despunta una mayor influencia cultural de Oriente.

Geográficamente pequeña y dispersa, la Grecia antigua había basado su desarrollo histórico en la *polis* o ciudad-estado. Una vez desaparecida la vieja monarquía, las nuevas *póleis* se convirtieron en unidades político-económicas de carácter autónomo, muchas de ellas sobre un territorio muy reducido. La vida política se articuló desde entonces en torno al *polites*, es decir, al ciudadano en plenitud de derechos civiles que asumía la dirección de la vida pública. En el plano económico, la aspiración de cada *polis* consistía en llegar a ser autárquica. Con frecuencia, los celos entre las *póleis* acabaron estallando en conflictos armados. A veces, sin embargo, la concordia pacífica u *homónoia* y el ideal panhelénico se plasmaron en alianzas contra el enemigo común,

el Imperio Persa. En sus mejores momentos, como con la democracia ateniense de los siglos V y IV a.C., la *polis* fue el símbolo de la civilización griega y modelo para otros pueblos, en cuanto que todas las magistraturas civiles y los estrategas militares eran elegidos por la Asamblea y debían rendir cuentas de su gestión ante los ciudadanos de Atenas.

La debilidad de la *polis* fue continua debido, no sólo a las nefastas guerras del Peloponeso entre Atenas y Esparta, sino también a problemas económicos internos, como la reducción alarmante de la producción minera, el empobrecimiento de los artesanos ante la irrupción en el mercado de mano de obra esclava y la desaparición progresiva de los pequeños agricultores, forzados a emigrar para sobrevivir. **Pero fue Filipo II quien por medios diplomáticos explotó hábilmente la desunión y debilidad de las ciudades-estado y, posteriormente, las aplastó con la fuerza de su gran ejército. Así quedó abierto el camino para el sueño del rey macedonio: la conquista de Oriente. La realización del sueño imperial de Filippo correspondería, sin embargo, a su hijo Alejandro.**

Como sabemos, las guerras del Peloponeso habían puesto fin al poder de Atenas con el auge de Esparta. Ésta a su vez cayó ante el poder de Tebas. Después del desastre ante Esparta, Atenas todavía abrigaba ilusiones imperiales y sus ciudadanos, con idealistas como Demóstenes al frente de ellos, se defendían como podían contra la amenaza macedonia y soñaban con una hegemonía parecida a la de otros tiempos. La victoria del rey Filipo de Macedonia en Queronea sobre los ejércitos de Atenas y de Tebas en el año 338 dejó bien claro a aquellas ciudades, hasta entonces tan orgullosas de su libertad y su independencia, que en el futuro tendrían que someterse a la hegemonía macedonia. A la muerte de Filippo, Demóstenes y otros oradores incitaron al pueblo de Atenas y al de Tebas a levantarse contra su hijo, el joven Alejandro. De nuevo las tropas macedonias derrotaron a los atenienses y tebanos. Tebas fue destruida y su población diezmada. Con Atenas, Alejandro fue más benigno: tan sólo tendría que sufrir una tutela, con una guarnición y un gobernador macedonios. Desde el 335 así se estableció. Las demás *polis* aprendieron la lección y se sometieron. La noticia de la muerte de Alejandro Magno en junio del 323 provocó en Atenas un nuevo levantamiento antimacedonio y de nuevo los atenienses fueron derrotados. Antípatro se presentó en el Ática victorioso en el año 322, y los atenienses tuvieron que aceptar condiciones de paz duras. El partido popular fue abolido, la ciudadanía quedó restringida a quienes tenían rentas sólidas, y así muchos ciudadanos tuvieron que exiliarse y otros, los pobres, quedaron privados de sus derechos. La distinción entre ricos y pobres se radicalizó. El espíritu cívico de la ciudad inventora de la democracia griega quedó desgarrado. Pero, paradójicamente, con la derrota comenzaba la expansión mundial de la cultura griega, pues una vez pacificada la Hélade, Alejandro pudo concentrarse en lo que constituía su verdadero sueño: construir un imperio de dimensiones universales, mayor que cualquiera de los conocidos hasta el momento.

En efecto, obsesionado con la conquista de Oriente y ávido de emular las hazañas de los antiguos héroes homéricos, Alejandro, al mando de un ejército de 40.000 hombres, comenzó destruyendo las bases persas en el Mediterráneo oriental, se adentró en Mesopotamia, penetró más tarde en Persia donde derrotó a Darío y ocupó las ciudades de Babilonia, Susa, Persépolis y Ecbatana, hasta llegar a la India. Las fronteras del nuevo Imperio abarcaron entonces desde el mar Caspio y el Turquestán hasta el Alto Nilo, y desde el océano Índico al Mediterráneo. Grecia quedó inevitablemente

empequeñecida y empobrecida tras la conquista. La emigración, la pobreza y el desarraigo social fueron hasta tal punto parte de la vida cotidiana que muchos podrían haber dicho, como Diógenes el Cínico, estos versos de un poeta anónimo: *"sin ciudad, sin hogar, privado de patria, pobre, vagabundo, intentando sobrevivir día a día"*.

Cuando en el año 323 a.C. murió Alejandro Magno, con sólo 32 años de edad, su vasto imperio empezó pronto a agitarse con enfrentamientos cada vez más profundos dentro del círculo de poder macedonio, que culminaron con la formación de las monarquías bajo las dinastías de los sucesores: los Diádocos. *Ellas se repartieron el inmenso territorio conquistado por Alejandro. Así se instauró en Egipto la dinastía de los Ptolomeos; en Siria y la zona del Éufrates imperaron los Seléucidas; los Atálidas dominaron Pérgamo y el Asia Menor, mientras que en Macedonia y en Grecia se establecieron los descendientes de Antígono.* Estas monarquías basaron su poder en un sólido ejército mercenario y en una amplia burocracia estatal, con la desaparición de toda participación del ciudadano en la vida pública. En ellas no había lugar para leyes democráticamente elaboradas, sino únicamente para los edictos reales. Además, los monarcas helenísticos legitimaron religiosamente su poder absoluto instaurando el culto al rey. De este modo, todo este periodo constituyó una profunda revolución que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres antiguas. Con él desapareció la *polis* tradicional, que había inspirado la República de Platón y la Política de Aristóteles, y Grecia quedó convertida en simple provincia de un vasto imperio. En los nuevos centros de poder político desapareció el sentido de vinculación a la metrópoli, que siempre había caracterizado las colonias griegas, y, al ampliarse el horizonte geográfico, se difundió el sentido del ecumenismo y el cosmopolitismo.

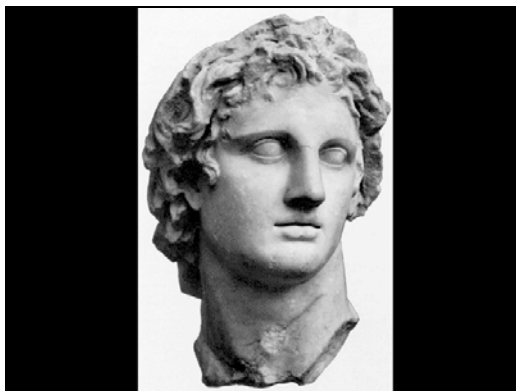
No obstante, la característica principal del helenismo fue la enorme expansión de lo griego como elemento civilizador. Los soldados, funcionarios administrativos y negociantes que se asentaban en Asia y Egipto intentaron trasplantar las instituciones sociales de la Grecia continental. Una cultura común (arte, religión, literatura, filosofía y ciencia), es decir, un modo de comprender el mundo modificado por diferentes influencias en lugares distintos, y, sobre todo, un lenguaje común, el griego (*koiné dialectos*), sirvieron a la expansión del espíritu griego. El griego fue la lengua portadora de las ideas y los modos civilizadores de Grecia, que las tropas de Alejandro sembraron por todo el amplio espacio geográfico conquistado. **Alejandro fue verdaderamente revolucionario al procurar la fusión de lo griego y lo bárbaro en una unidad civilizadora superior y al tratar de superar las habituales barreras de raza y de tradiciones locales hermanándolas armónicamente en una comunidad superior, con los ideales de la *paideía* helénica.** Como decía Eratóstenes, *"mientras que algunos aconsejaban a Alejandro tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él hizo algo mejor al dividir a los hombres en buenos y malos, es decir, según se dejasen o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la educación y por las enseñanzas de los filósofos"*.

Pero, aunque lo griego fuera el elemento dominante en el periodo helenístico, no hay que olvidar que **esta época está también caracterizada por la receptibilidad de la cultura griega hacia otras culturas:** *"El elemento griego no se limitó a dar, sino que también recibió: especialmente su religión se amplió por el acceso a nuevas ideas y cultos orientales, y llegó incluso a transformarse por esa vía, mientras que, a la inversa, muchos orientales se asimilaban al mundo espiritual helénico. Ese recíproco*

dar y recibir no habría sido posible sin un instrumento de comunicación universal, que fue el 'lenguaje griego internacional', la llamada koiné, la lengua común. Con ella podían comunicarse los hombres en Gades o en Massilia con la misma facilidad que en Damasco o en Babilonia. En las cortes de los reyes partos y de los príncipes hindúes se representan tragedias griegas, y la comunidad judía de Alejandría hace traducir al griego sus escrituras sagradas porque no entiende ya el texto hebreo (es la versión llamada 'de los Setenta'). También los escritos del Nuevo Testamento están redactados en griego. Con la ayuda de esta lengua todo el mundo podía asimilar la educación griega mediante la lectura de los poetas helénicos y de los demás escritores, o asistiendo a las escuelas de retórica o de filosofía que existían en muchas ciudades. Pues griego era ya, como dijera Isócrates, no sólo aquel que fuera heleno por su origen, sino también todo el que participara de la educación helénica" (W. Nestle: Historia del espíritu griego, pág. 243).

La fusión entre civilización griega y mundo oriental que caracteriza al período helenístico encuentra en la ciudad de Alejandría su símbolo por excelencia. Fundada por el propio Alejandro Magno en el delta del Nilo, se convirtió durante el reinado de los Ptolomeos en el primer puerto del Mediterráneo y en rival de Atenas por su contribución a la ciencia y al arte. Con sus más de 500.000 habitantes, esta gran urbe mediterránea elevó la cultura helenística a su máximo esplendor: bajo dirección peripatética se creó el mayor centro científico de la antigüedad, el Museo, que albergaría a los astrónomos, matemáticos, ingenieros, médicos y geógrafos más famosos de la época, como Euclides, Arquímedes de Siracusa, Eratóstenes de Cirene y Aristarco de Samos; en ella se levantó la más grande biblioteca del mundo antiguo, con la que sólo podía rivalizar la de Pérgamo; allí, gramáticos y eruditos iniciarían la publicación de ediciones anotadas de textos clásicos, de diccionarios y traducciones. Entre éstas últimas la más importante fue la versión en griego *koiné* de la Biblia, conocida como la "traducción de los Setenta", realizada por judíos alejandrinos helenizados. A la vieja simpatía de los griegos por Egipto, en la que se mezclaba su admiración hacia una cultura milenaria y el gusto por lo exótico, y de la que dan testimonio, entre otros, Herodoto, Platón y Aristóteles, se añadía ahora su orgullo por verse reflejados ellos mismos en los mejores logros alejandrinos

a) El imperio helenístico de Alejandro Magno



Busto de Alejandro El Grande

- Como hemos visto, el intervalo de libertad intelectual que representó la democracia ateniense en el mundo antiguo fue verdaderamente breve: las *guerras del Peloponeso* entre Atenas y Esparta terminaron, como sabemos, en una auténtica catástrofe para ambos bandos, quienes, agotados por la guerra, no tardaron en sucumbir a la potencia invasora de sus vecinos del norte (los bárbaros macedonios del rey Filipo II y de su hijo, Alejandro Magno). Con el imperio helenístico de Alejandro termina el periodo democrático y toda Grecia se unifica bajo su mando para transformarse en un imperio despótico como el de los antiguos Egipto o Persia, tanto más cuanto que Alejandro, imbuido de altos ideales civilizadores, se lanza a la conquista de esos mismos pueblos orientales. Alejandro llevará la cultura griega incluso hasta la India, pero adoptando al mismo tiempo muchas de las tradiciones autocráticas y despóticas de los pueblos del Este (divinización del emperador etc).
- Se produce así, un cambio de ciclo histórico que continuará con el Imperio Romano, se prolongará hasta finales de La Edad Media y que se caracterizará por *una absoluta falta de libertad política y de pensamiento*.

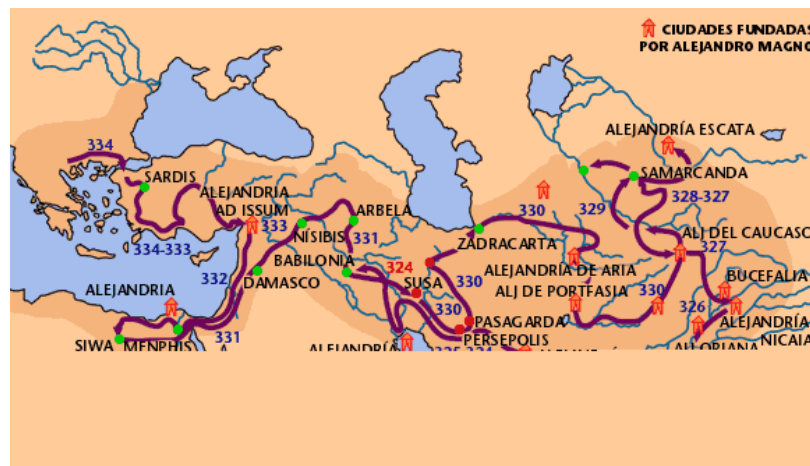
Las características del nuevo periodo pueden resumirse así:

- Si la cultura griega clásica se centró en la *pólis* -y más concretamente, en la reflexión sobre el sistema de gobierno más conveniente- la sociedad helenística se centrará exclusivamente en la *monarquía*, es decir, en el concepto de "*monarquía imperial*". Casi todos los filósofos de esta época -a partir del s. -IV a.C- elaboran alguna teoría sobre la monarquía, y algunos

apuntan incluso a la idea de **un rey sabio con absoluto poder sobre todo el mundo como única forma posible de gobierno**. El pueblo consideraba al rey/emperador (primero, a Alejandro, después, a sus sucesores, los diádocos, y finalmente, a los emperadores romanos) como *representante de la divinidad* - o incluso como un auténtico Dios- y le rendía culto. La felicidad y el bienestar de los ciudadanos ya no eran vistos como fruto de la democracia, sino como beneficios conquistados por el rey para sus súbditos. Al rey le llamaban "bienhechor" (*evergetes*) e incluso "salvador" (*sotér*). **Ya no está de moda el ideal del hombre libre propio de la época anterior. La libertad ahora se entiende más bien como libertad «interior» (según los estoicos), pues el único hombre verdaderamente libre es el rey o soberano: de él emana toda ley y representa al poder divino.**

- La ciudad sufre importantes modificaciones. Se fundan numerosas e importantes ciudades como parte de la política *helenizadora*, entre ellas la citada Alejandría, en Egipto. Griegos y extranjeros conviven en estas ciudades, aunque bajo la lengua, cultura y costumbres griegas. El clima económico en general, empieza siendo próspero y en todas partes se nota la presencia de una *burguesía* acomodada y culta, una "clase media" celosa de sus privilegios. **Sin embargo, ya no se puede hablar de auténtica democracia: ni siquiera las clases acomodadas pueden cuestionar el poder real o imperial.** Además, al rey se le tienen que pagar tributos y por todas partes debe soportarse la presencia vigilante de un representante real o de la guardia real. La corte y la burguesía son los más beneficiados en todo este sistema. El alto nivel de vida de la burguesía explica la importancia y extensión de las preocupaciones culturales: se multiplican las escuelas, también las mujeres reciben educación y los más ricos envían a sus hijos a estudiar a Atenas, en contacto con los mejores sabios y oradores del mundo conocido. Pero se trata de una "minoría culta" entre grandes masas de población campesina sometida y esclavizada: la sumisión de ambas al poder establecido es total.
- **El contacto con las culturas orientales supone una transformación de la religiosidad popular: junto al culto al rey se introducen tradiciones orientales, extrañas al racionalismo griego, especialmente de Asia Menor (culto de Atis y Cibeles) y de Egipto (cultos a Isis y Osiris). Los ciudadanos ya no se sienten arropados por su pequeña ciudad-Estado, donde todos se conocían. Ahora son «ciudadanos del mundo»o "cosmopolitas" y buscan en las religiones soteriológicas (que prometen la salvación en otra vida) o en una filosofía ética su seguridad personal.** En efecto, mientras que las masas populares se entregan completamente a los nuevos cultos, las clases acomodadas y cultas , ricas pero privadas de libertad, buscan un consuelo en la filosofía. **Por eso la filosofía pierde su empuje: ya no se preocupa tanto de comprender el mundo o de cambiar la sociedad como de buscar un ideal de "sabiduría práctica"(el ideal del "sabio") que permita a los ciudadanos alcanzar un nivel mínimo de felicidad privada y personal en la nueva situación. Dicho de otro modo, a partir de este momento, la filosofía se centrará en las cuestiones de mayor interés personal: la ética y la felicidad (*estoicos, epicúreos*). En la cultura, ya no domina la razón (sino que vuelve a recuperar terreno la fe) y desaparecen las referencias clásicas tradicionales.**

- **Atenas sigue siendo el centro de la filosofía, pero otras ciudades le disputan el liderazgo cultural y científico. Alejandría, con sus impresionantes Museo y Biblioteca, era el modelo a seguir. La especialización científica es la norma del período alejandrino: más que grandes teorías filosóficas sobre el universo se persigue la explicación de diversos aspectos parciales de la realidad, muchas veces con un sentido mucho más especializado que el que la ciencia griega había tenido nunca. Sus logros iniciales serán impresionantes y la producción científica se mantendrá con un alto nivel durante varios siglos, hasta que comience a decaer ya durante el periodo romano. El Museo y la Biblioteca de Alejandría constituyen, pues, dos grandes hitos en la historia del progreso humano cuya final desaparición no dejaremos nunca de lamentar. Pero no deja de ser un hecho indiscutible que allí, más que filosofía se producía ciencia empírica, y además, como acabamos de decir, cada vez de peor calidad.**



El imperio helenístico en tiempos de Alejandro

b) El imperio Romano: Roma toma el relevo



El primer emperador: Octavio Augusto

- **En definitiva, de nuevo se cumplía una ley histórica que ya conocemos bien: cuanto mayor es el poder político y la opresión económica, menor resulta la libertad de pensamiento y de crítica, se busca más algún tipo de refugio espiritual en falsas soluciones individuales, como la religión: y si esto era válido respecto de un imperio racionalista y civilizador como el de Alejandro (quien, a fin de cuentas, no dejaba de ser un griego cultivado, educado por el mismísimo Aristóteles) lo será mucho más respecto del poder que tomó su relevo histórico: la Roma Imperial que, en el siglo I A.C, después de haber conquistado todo el occidente del mar mediterráneo (Italia, Sicilia, La Galia, Hispania) y de haber derrotado su mayor rival comercial (Cartago) se lanza sobre los despojos orientales del imperio alejandrino, a los que convierte sin muchas dificultades en nuevas provincias romanas aprovechándose de las disputas entre los diádocos (generales del ejército de Alejandro).**
- Roma -al igual que muchas polis griegas- había comenzado siendo una pequeña **república patricia** con vocación expansiva en la parte occidental del mediterráneo (no controlada por los griegos: Italia, La Galia, Hispania, el norte de Africa) pero, a partir del momento en el que se lanza a la conquista de Oriente ya **no puede gobernar sus vastísimos dominios sin transformarse en un imperio tiránico y vorazmente rapaz: desde el siglo I en adelante (principado de Octavio Augusto) Roma se va convertir en el imperio más grande de la antigüedad, sustentado económicamente en la rapiña, la explotación de las riquezas ajenas y la esclavitud de las provincias conquistadas.** En efecto: son los grandes latifundistas de provincias -protegidos por el emperador- los que se van a beneficiar del poder militar del imperio, arruinando a los pequeños campesinos y artesanos italianos -que se convierten en una plebe subsidiada por el Estado, amorfa y totalmente incapaz de rebelarse-
- **Las desigualdades sociales no dejan de acrecentarse durante los aproximadamente cinco siglos que duró el Imperio. Y con ellas, el glorioso**

legado cultural griego comienza su inexorable declive: aunque los romanos van a asimilar casi todas las conquistas artísticas, científicas y culturales del helenismo, apenas van a aportar nada nuevo a ese legado (si acaso, sólo en el terreno del derecho y de la ingeniería civil y militar). Por su espíritu, los romanos eran un pueblo de mentalidad castrense, siempre dispuestos a obedecer las órdenes de sus superiores sin rechistar: como buenos soldados que eran no veían con buenos ojos la crítica, la discusión racional, las sutilezas teóricas o los refinamientos del arte. Más que la teoría, adoran la práctica. Y así, si Roma va a asimilar la religión y la superior cultura helénicas, no ocurrirá lo mismo con la ciencia natural ni con la filosofía política de los griegos, por las que los romanos no manifestaron apenas interés: ambas cosas presuponen la libertad de crítica y si algo faltaba en el imperio era eso: capacidad de oponerse a un poder que parecía invencible.

- **Debido a ello, se acentúan las tendencias místicas y evasivas que ya apuntaban el período helenístico. Privados de la posibilidad de hacer algo en política para mejorar su vida y su posición socio- económica, la mayoría de los ciudadanos romanos -especialmente los más pobres- no podían encontrar mejor consuelo que retornar a esotéricas prácticas religiosas de origen oriental que les prometiesen la felicidad que les estaba negada en este mundo en un más allá después de la muerte (culto de mitra, cristianismo etc.) o bien -en el caso de los más ricos- refugiarse en filosofías éticas a-políticas que proponían retirarse a la intimidad de la vida privada, así como diversas técnicas prácticas para conseguir, si no la felicidad propiamente dicha, sí el alivio del sufrimiento: surgen así el estoicismo y el epicureísmo, dos corrientes filosóficas que, a pesar de tener su origen en Grecia, tendrán una gran aceptación entre la población romana cultivada. De hecho, estoicismo y epicureísmo serán las dos únicas grandes aportaciones del pensamiento romano a la historia de la filosofía.**

c) RESUMEN DEL PERIODO HELENISTICO Y ROMANO

El período helenístico abarca desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta la invasión de Macedonia por los romanos (148 a.C.). Las ciudades griegas pierden su independencia y Atenas su hegemonía comercial, política y en menor medida la cultural. A las Ciudades-Estado (polis independientes) les suceden, el Imperio de Alejandro, primero y las monarquías helenísticas después. Finalmente, toda Grecia cae en manos del Imperio Romano, que abarca todo el mundo mediterráneo y durará desde el siglo I al V. Desde un punto de vista político, económico y cultural, no hay grandes diferencias entre esos tres períodos: lo único destacable es que la concentración de poder y la progresiva jerarquización de la sociedad son cada vez mayores. La sumisión

al poder es total, pues las posibilidades de rebelarse contra el orden establecido con éxito son mínimas. El ciudadano se convierte en súbdito. Con el Imperio Romano desaparece por completo cualquier atisbo de libertad política. Hay una situación continua de inestabilidad e inseguridad, un "malestar" cultural que produce una gran desconfianza hacia todo lo relacionado con la sociedad y con la política (la población siente nostalgia del mundo natural frente al refinamiento y la hipocresía sociales y se manifiesta como a-política). Al tiempo que se difuminan las barreras nacionales o tribales (cosmopolitismo) se acentúan las diferencias entre clases sociales y con ellas, las tendencias evasivas de la población: mientras el populacho se refugia en las religiones de "salvación", las clases cultas cultivan filosofías prácticas que predicán diferentes recetas para conseguir la felicidad individual al margen de la sociedad. Lógicamente, en una situación tan poco favorable para la libertad de pensamiento, la filosofía y la ciencia clásicas entran decadencia: mientras la primera tiende cada vez más al escepticismo (pirronismo) e incluso al misticismo (neoplatonismo), la segunda cae en una especialización estéril que no es capaz de generar nuevas teorías arriesgadas y originales sobre el mundo natural. Poco a poco, la racionalidad individual pierde terreno frente a la fe colectiva.

• **Rasgos de la filosofía en este período:**

Es una práctica habitual dividir la filosofía griega en dos periodos correlativos: la filosofía griega clásica y la filosofía helenística. Según esta división el periodo clásico comienza con Tales y se extiende hasta la muerte de Alejandro Magno en el año -323, y el segundo periodo, el helenístico abarca desde ese año hasta el final de la República romana, en el año -31. Cada uno de estos periodos tiene sus propias características, sus personajes y sus escuelas.

Para nuestros propósitos consideramos que una división más adecuada (solo para intentar una mejor explicación) es la que toma a Sócrates como un cruce de caminos. Antes de él están los presocráticos, y a partir de él se pueden considerar dos tendencias: Por un lado la tendencia oficial, cuyas grandes figuras son Platón y Aristóteles junto con sus seguidores y escuelas. Por otro lado una tendencia más marginal y variada pero menos conocida, que comienza con ciertos discípulos de Sócrates llamados "socráticos menores", cruza parte del helenismo y continúa durante la época romana y contiene algunos de los momentos más transgresores de la filosofía. De esta última tendencia es de la que vamos a ocuparnos aquí.

El periodo helenístico se caracteriza por la extensión del mundo y la cultura griegas debido a las conquistas de Alejandro Magno. Este importante cambio influyó decisivamente en la forma de pensar y de afrontar las cosas de los griegos. Lo que antes estaba centrado en la polis y sobre todo en Atenas, ahora se repartía por extensos lugares, y los ciudadanos empezaban a considerarse cosmopolitas y no solo politas. Los centros de influencia seguían siendo las ciudades, pero Atenas tenía que compartir su importancia con Alejandría, Antioquia, Pérgamo o Esmirna, ciudades que se esforzaban en atraer a todo el mundo cultural.

Pero, como hemos dicho, la época helenística también fue un periodo de profunda crisis, motivada por diversos factores, entre los cuales se pueden considerar como importantes: la fragmentación del extenso imperio de Alejandro Magno, la desaparición de la polis como lugar autónomo, una fuerte recesión económica, etc..

Factores que provocaron un giro decisivo en el hombre helenístico, que se va alejando de las cuestiones cívicas y sociales para volverse más hacia sí mismos. Este giro, en el que la polis pierde su importancia y la gente empieza a sentirse como una pequeña parte de un gran imperio con un vasto territorio, implica también el cambio hacia una nueva forma de entender las cosas.

Los filósofos buscan otros caminos para conseguir que el individuo pueda ser feliz al margen de la colectividad. Por ello además de buscar el conocimiento teórico, buscan sobre todo la aplicación práctica del mismo, la que les proporcione otra forma de entender los cambios y que les pueda conducir hacia la felicidad. El concepto de felicidad (eudaimonía) tiene hoy en día un significado muy diferente al que tenía en otros tiempos donde se entendía como un paso para alcanzar un estado, como un logro personal.

*La renuncia a participar en la vida pública y en los sucesos mundanos es un requisito necesario para la **independencia** del filósofo, que trata de reducir al mínimo cualquier necesidad externa a sí mismo y **conseguir el máximo de autosuficiencia (autarquía)**.*

Sócrates ha sido el filósofo que a lo largo de la historia, e incluso hoy, ha tenido los partidarios más acérrimos y los enemigos más radicales. Ha sido interpretada de múltiples formas, así como calificado de todo en uno y otro sentido: sin embargo en su tiempo tuvo muchos seguidores. Aunque, como sabemos, Sócrates se pasaba el día charlando y dialogando, no le gustaba escribir, así que la mayor parte de lo que conocemos es por otros personajes de la época, principalmente por Platón, en sus diálogos. Esto es lo que ha dado pie a las diversas interpretaciones de su doctrina. Durante este período helenístico, y a partir de la enseñanza "abierta" del maestro Sócrates, surgen una variedad de movimientos filosóficos de cierta importancia y a los que las historias de la filosofía suelen tratar, cuando los tratan, con cierta prisa: primero fueron megáricos, cirenaicos o cínicos y después escépticos, epicureos o estoicos, entre los más conocidos. Hoy en día esto más bien parece una especie de catálogo de gentes no muy recomendables y con unas connotaciones ciertamente negativas, sin embargo en otro tiempo las cosas eran diferentes.

Todos ellos tienen en común una nueva forma de ver y de relacionarse con el mundo, desde el convencimiento del hombre solo, autosuficiente, que ya no siente ninguna preocupación por lo social, porque al desaparecer la polis asume que es inútil intervenir en tan vastos territorios, y se siente desarraigado y cosmopolita. Los filósofos de esta época se desentienden de la política y de sus deberes ciudadanos que ya no entienden ni comparten y se esfuerzan en buscar soluciones individuales para conseguir la felicidad al margen de la colectividad. Por esto, a las escuelas que surgen en este periodo se las ha llamado, a veces, "escuelas de felicidad" (soteriológicas), porque lo que buscan es precisamente conseguir la felicidad y compartirla con todos aquellos que se acerquen a sus doctrinas.

Como hemos dicho antes, las primeras, cronológicamente hablando, son las que se han denominado injustamente "escuelas socráticas menores", porque sus fundadores fueron discípulos de Sócrates de menor transcendencia histórica que Platón y Aristóteles, y porque de la diferente interpretación de sus palabras surgen las diferentes escuelas o movimientos de este período. Sin embargo se sabe poco de ellas,

ya que se apartan del lado oficial establecido, y eran consideradas y aún hoy lo siguen siendo, como transgresoras. Concretamente, hablamos de:

- *La escuela cínica fundada por Antístenes y Diógenes, quien toma la provocación y el atrevimiento por algo habitual, para conseguir la ataraxía mediante el ejercicio y la ascesis.*
- *La escuela Cirenaica, de Arístipo de Cirene, basada en las sensaciones, sobre todo en el placer, por lo que reciben también el nombre de hedonistas.*
- *La escuela de Megara, fundada por Euclides de Megara, la escuela de Elis fundada por Fedón de Elis (a quién Platón dedica uno de sus diálogos) y la escuela de Eretria fundada por Menedemo de Eretria, son una muestra de la vitalidad del pensamiento de Sócrates, transmitido e interpretado por una serie de gentes inquietas.*

A pesar de lo poco que se sabe de estas escuelas, su importancia en aquella época fue notable, y además parte de su filosofía y de sus actitudes pasaron a las escuelas posteriores, más evolucionadas e influyentes, como fueron escépticos, estoicos y epicúreos. Además en esta época seguían funcionando la academia de Platón y el liceo de Aristóteles, y con el paso del tiempo surgió la escuela o movimiento neoplatónico de Plotino, que también se considera propio del período helenístico. Como se ve, tanto por la cantidad como la diversidad, las escuelas en esta época tuvieron una importancia fundamental y algunas sobrevivieron varios siglos ya en el mundo romano.

Dentro de la diversidad, varias escuelas fueron consideradas ya en su tiempo muy transgresoras tanto en su vertiente social como en la filosófica, es decir, tanto por su actitud personal como por su pensamiento y sus ideas y esas son las que nos interesan aquí, nos referimos a cínicos, escépticos y epicúreos. Hay que tener en cuenta el peso negativo que estos conceptos vienen arrastrando casi desde su origen y que no han perdido aún en nuestros días. Los pensadores de estas escuelas sospechaban que en los discursos oficiales, o en los ofrecimientos de los poderosos, no se encontraba nada de valor para el ser humano, sospechaban que la felicidad había que buscarla en otra parte y que no iba a ser nada fácil. Para ellos, lo primero era liberar a los seres humanos del miedo y de la ignorancia.

En general, se puede decir que, pese a sus diferencias, todas estas escuelas comparten los siguientes rasgos:

- *Cambia el concepto de «hombre»: Aristóteles hablaba de un «animal cívico», porque sólo la pólis era autosuficiente y sólo en ella podía realizarse plenamente. Hundida la pólis, el ser humano es entendido más bien como «animal social», cuyo marco de referencia es la naturaleza y la humanidad, reclamando para sí la autosuficiencia y autonomía que antes se reconocía a la ciudad.*
- *Por la inestabilidad de la época, la seguridad personal y la felicidad individual se convierten en las grandes aspiraciones del momento.*

- Se busca la seguridad tomando como referencia las leyes inalterables de la **Naturaleza**, del Cosmos. Se elabora una nueva Física y una nueva Ética de carácter naturalista y cosmopolita.

- La filosofía estoica y epicúrea de la época sistematiza buena parte de su doctrina, pero queda **subordinada a los fines prácticos** de la existencia: «sabio» **no es sólo "el que sabe" sino «el que sabe vivir y ser mínimamente feliz».**

- La filosofía ahora se concibe como un saber unitario, dividido en lógica, física y ética, pero con una **finalidad fundamentalmente moral**. La especulación abstracta carece de valor.

-Se abandonan las grandes teorías filosóficas sobre el origen del universo y , a la vez que la religión recupera buena parte del terreno perdido, se tiende cada vez más a una especialización científica de orientación predominantemente práctica.

- En esta época florecen numerosas escuelas. Hay muchas influencias mutuas pero también muchas polémicas. Eso explica el eclecticismo que vendrá a continuación.

1. EL ESTOICISMO: LA STOA

El término proviene del griego stoa, que significa 'pórtico'. Se refiere a la galería de columnas que decoró Polignoto en Atenas (Stoa Poikíle, 'Pórtico de las Pinturas') y en la que, hacia el año 300 a.C., Zenón de Citio fundó su propia escuela filosófica, que desplazó a la Academia platónica y al Liceo aristotélico, y que durante cinco siglos dominó el pensamiento clásico.

El estoicismo puede considerarse como un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo que surgieron, se desarrollaron y cristalizaron como escuela en la antigüedad grecorromana y que se han manifestado de forma constante, aunque con diversa intensidad, a lo largo de la historia del pensamiento occidental. El estoicismo tiene, por tanto, un doble significado de escuela filosófica grecorromana y de constante histórica.

No resulta fácil explicar las razones históricas de la larga pervivencia del estoicismo en las mentes antiguas, tanto griegas como romanas, pero parece que una de estas razones puede ser que no se trató de una filosofía elitista, reducida a un grupo de iniciados, sino de una filosofía de amplia difusión, es decir, de una filosofía social. En su conjunto, el estoicismo aparece como algo más que como una escuela y una secta. Puede decirse, con María Zambrano, que significa "la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega", "el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse". Ello no quiere decir que el estoicismo sea un sincretismo al modo neoplatónico (véase neoplatonismo). Es cierto que, como los neoplatónicos, los estoicos trasladaban al plano filosófico el afán común de salvación y la expresión de esta salvación en la forma de vida del sabio. Pero

mientras los neoplatónicos tendían a una filosofía religiosa propia exclusivamente de los elegidos que, teniendo conciencia de la crisis, pretendían sobreponerse a ella, los estoicos miraban continuamente hacia el hombre común: "El aprendizaje de la actitud ante la muerte, el sostenerse y resistir en el mar embravecido de la existencia, podían transmitirse a todos, y si de hecho no ocurrió así en una proporción análoga a como ocurrió en el cristianismo, se debió a que, a pesar de todo, el estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica" (Ferrater Mora).

1.1. Caracteres generales del estoicismo.

A pesar de que la filosofía estoica está referida principalmente a la ética, a la práctica de la vida virtuosa, la necesidad de superar el temor obliga a buscar un fundamento a la moral. No basta aconsejar al hombre una conducta ascética, una vida virtuosa. Todo ello carecería de sentido sin saber, primero, qué es la naturaleza en la que el hombre está inmerso. De este modo, la ética estoica supone una física, en la que se trata de dar esta visión de conjunto de la naturaleza como fundamento teórico para la práctica. Pero como este fundamento teórico puede estar sujeto a error, la física supone un tratado de conocimiento (la lógica) que garantice, mediante un criterio de verdad, la validez de las afirmaciones especulativas. De este modo, la filosofía estoica se configura en tres partes mutuamente interdependientes: Lógica, Física y Ética.

Ese carácter coherente y sistemático es quizás la característica más sobresaliente del estoicismo, desde el punto de vista de su fundamento, y la base de sus ulteriores doctrinas. Así lo ha visto y resumido Anthony A. Long: "Los estoicos se preciaban de la coherencia de su sistema filosófico. Estaban convencidos de que el universo puede ser reducido a una explicación racional, y de que él mismo es una estructura racionalmente organizada. Aquella facultad que habilita al hombre para pensar, proyectar y hablar -que los estoicos llamaban logos- está literal y plenamente incorporada en el universo. El ser humano individual, en la esencia de su naturaleza, comparte una propiedad que pertenece a la Naturaleza en el sentido cósmico. Y porque la Naturaleza cósmica abraza todo lo existente, el hombre individual es una parte del mundo, en un sentido ajustado y cabal. Sucesos cósmicos y acciones humanas no son, por tanto, acontecimientos de dos órdenes completamente diferentes; en un último análisis, unos y otros son igualmente consecuencias de una cosa: el logos. Puestas las cosas de este modo, la Naturaleza cósmica o Dios (ambos términos se refieren a lo mismo en el estoicismo) y el hombre se relacionan, uno con otro, en lo íntimo de su ser como agentes racionales. Si un hombre reconoce plenamente las implicaciones de esta relación obrará de una manera cabalmente acorde con la racionalidad humana más depurada, cuya excelencia está garantizada por su voluntaria conformidad con la naturaleza. Esto es lo que es ser sabio, un paso más allá de la mera racionalidad, y el fin de la existencia humana es una completa armonía entre las propias actitudes y acciones de un hombre y el curso efectivo de los acontecimientos. La filosofía natural y la lógica están en fundamental e íntima relación con este fin. En orden a vivir de acuerdo con la Naturaleza, un hombre debe conocer qué hechos son verdaderos, en qué consiste su verdad y cómo una proposición verdadera se relaciona con otra. La coherencia del estoicismo se halla basada en la creencia de que los sucesos naturales están tan causalmente relacionados unos con otros que es posible establecer acerca

suyo una serie de proposiciones que habilitarán al hombre para proyectar una vida completamente en unidad con la naturaleza o Dios".

La doctrina estoica se presenta, pues, dividida en tres partes: la Lógica, la Física y la Ética. La lógica estoica se desarrolló en dos direcciones: la lógica formal (véase lógica matemática) y la teoría del conocimiento (véase en la voz conocimiento). Los extraordinarios desarrollos estoicos de la lógica formal se dieron especialmente en el campo de la lógica de proposiciones, en el que llegaron a establecer las bases del cálculo proposicional, como lo muestra su doctrina de los indemostrables. En la teoría del conocimiento, los estoicos elaboraron la doctrina del alma como un encerado sobre el cual inscriben las cosas externas las impresiones ("fantasías") que el alma puede aceptar o negar, dependiendo de ello la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una comprensión (catalepsia). La certidumbre absoluta o evidencia es una "impresión comprensiva" (fantasía cataléptica).

La física estoica consiste en considerar que el mundo es esencialmente corporal, lo cual no significa que se nieguen ciertas realidades que se llaman "los incorpóreos". Para los estoicos, lo real es pleno y continuo, pero lo rodea el vacío. El sustrato que llena el cosmos es el espíritu. Propiedad fundamental del espíritu es la tensión, por medio de la cual tiene lugar la cohesión de la materia. Ello llevó a los estoicos a suponer que ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico, y a la vez a establecer la ley de necesidad universal o causalidad para relacionar las interacciones dentro del conjunto. Siguiendo la filosofía de Heráclito, los estoicos consideraban el fuego como principio del cosmos, de él nacieron los cuatro elementos y a él vuelven en una sucesión infinita de nacimientos y destrucciones. El fuego es el principio activo, dinámico, que se opone a la pasividad que gradualmente van adquiriendo los cuatro elementos al alejarse de él. El universo es un compuesto de elementos reales y racionales. Sus diversas partes se mantienen unidas gracias a la tensión producida por el alma universal que todo lo penetra y vivifica.

La ética estoica, sin entrar en su diversidad, puede resumirse en tres ideales. En primer lugar es ideal estoico vivir en conformidad con la naturaleza. Este ideal presenta un gran problema, ya que según la física estoica la naturaleza está determinada por el Logos universal y en ella no parece haber sitio para la libertad y para la ética. ¿Cómo puede haber una ética sin libertad? Esta paradoja de los estoicos es indudable y los intentos para solucionarla han sido siempre problemáticos. Vivir conforme a la naturaleza consiste en adoptar dos actitudes. Una actitud negativa, que significa acomodarse a la naturaleza en su totalidad, conformarse, amoldarse a la ley universal, aceptar el destino como viene (ya que no puede venir de otra manera, es la mejor posible). Todo esto es propio del sabio y de aquí nace el principio estoico fundamental: "¡Sufre y abstente!". La actitud positiva significa vivir conforme a lo natural del hombre, su principio constitutivo más propio, la razón. Vivir conforme a la razón es vivir una vida virtuosa. El obrar recto se sigue del recto saber. La ética estoica exige, de este modo, una ascesis de severa abstención: hay que superar los instintos y las pasiones para conseguir un auténtico vivir racional.

Ideal del sabio estoico es también ser autosuficiente. El sabio es el hombre libre de afectos y pasiones. Su libertad es absoluta, ya que puede aceptar el destino tal y como viene guiado por su razón. Pero puede también, en el caso de creerlo oportuno, quitarse la vida, con lo cual prueba que su libertad es total. Desde este punto de vista el sabio es invencible. Su invencibilidad reside sobre todo en la total superación del temor. El estoico desprecia la vida porque radicalmente no depende de él. Sólo cuenta para él la libertad interior, aquella a la que no puede llegar la dureza del mundo ni la

de los otros hombres. De ahí su autosuficiencia. Finalmente, es ideal del sabio estoico la fraternidad humana. Los estoicos no se limitaron a una autárquica y en cierto modo egoísta autosuficiencia. Por la comunidad de todos los hombres en el Logos universal, llegaron a la conclusión de una universal fraternidad humana. Así, los estoicos defendieron un ideal de Humanidad: la consiguiente filantropía y amor a todos los hombres, sustentados en ese parentesco universal.

1.2.El desarrollo del estoicismo grecorromano.

La historiografía clásica ha dividido el desarrollo del estoicismo grecorromano en tres períodos: el estoicismo antiguo, el estoicismo medio y el estoicismo nuevo. No obstante, el estoicismo no se limitó a estos periodos. Muchas de sus doctrinas penetraron en autores no formalmente estoicos, como los neoplatónicos (hay no poco de estoicismo en Plotino), y en numerosos autores cristianos entre los que se encontraban muchos de los santos Padres (véase patrología) y Boecio.

a) El estoicismo antiguo.

El chipriota Zenón, nacido en Kition (Citio) en torno al año 336 a.C., llegó a Atenas hacia el año 315 y fundó su escuela en la Stoa Poikilé ("Pórtico de las Pinturas") de esa ciudad, hacia el año 300. El estoicismo desplazó a la Academia platónica y al Liceo aristotélico en la hegemonía de la filosofía griega durante siglos, gracias en gran parte a las virtualidades que para la explicación del mundo tenía el concepto de logos de su fundador, Zenón. Para Zenón, y a partir de él para la escuela estoica, el hombre, "animal-que-habla-y-razona", es el ser que, por medio del logos que en él obra, está íntimamente unido al logos universal y es consciente de formar parte de "la comunidad de los racionales". Aunque la historia de la escuela comenzara con Zenón, fue Crisipo quien consolidó la obra de aquél hasta un punto que hace verosímil el famoso dictamen de Diógenes Laercio: "si no hubiera habido Crisipo no habría habido Stoa". Además de Zenón y Crisipo, pertenecieron también al estoicismo antiguo Aristón de Quíos, Cleantes, Herilo de Cartago (siglo III a.C.), Dionisio de Heraclia (siglo III a.C.), Perseo (Parsaio) de Citio (siglo III a.C.), Esfero (Sfero) de Bósforo (siglo III a.C.), Apolodoro de Seleucia (siglo II a.C.), Boeto (Boezo) de Sidón (entre los siglos II y I a.C.), Arquidemo de Tarso (siglo II a.C.) y Zenón de Tarso.

La doctrina del conocimiento estoica, a la que Crisipo daría la forma común, aparece ya en Zenón. Su base fue el nominalismo de los cínicos que desde Antístenes concedían realidad sólo a las cosas particulares y, por tanto, afirmaban que todo conocimiento debía proceder de la percepción. Zenón y, tras él, Cleantes sostuvieron que toda representación es una "impresión" que las cosas dejan en el alma. De las percepciones derivan los recuerdos, y de éstos la experiencia. Por inferencias a partir de los datos de la percepción se forman los conceptos generales. Su valor objetivo depende de que convengan a los objetos percibidos. De esta objetividad deriva la seguridad y la resistencia a los argumentos contrarios, mediante las cuales se distingue la ciencia de la opinión (dóxa). Ésta, a diferencia de la ciencia, consiste en aceptar una representación como imagen de la realidad sin someterla a examen. Se atribuye también a Zenón la invención del término katálepsis o conciencia de captación de lo

real propia de los conceptos de la ciencia. La phantasia kataleptike (representación dotada de esa conciencia) es el criterio de verdad.

Zenón defendió, además, una de las tesis más características de toda la tradición estoica, según la cual sin la seguridad del saber científico sobre la naturaleza es imposible fundamentar la acción moral, es decir, que la lógica es el fundamento de las otras partes de la filosofía. Este fundamento lo tomó Zenón de la filosofía de Heráclito: todos los seres se integran en el mismo Cosmos como manifestaciones de una misma sustancia originante que siempre ha sido, es, será. Se trata de una física monista y materialista, con el logos como fundamento de toda realidad. Sólo es real "la materia corpórea", pero Zenón distingue la materia en sí misma, pasiva y sin cualidades, de la fuerza racional que la penetra y vivifica proporcionándole sus cualidades. La perfección y la finalidad de la estructura del mundo muestran además que esa causa-fuerza es la más perfecta y benéfica razón, es decir, Dios. Pero Dios entendido como espíritu de fuego que lo penetra todo y es como el alma, inteligente, racional y dotado de providencia. Ésta origina y determina racionalmente cuanto acontece y la unidad que da a la naturaleza la hace bella y armónica. El hombre no escapa a esta conexión y el acierto del sabio consiste en aceptar voluntariamente la ordenación armónica del cosmos.

Para salvar la objeción que el problema del mal representaba contra esa armonía del sistema monista estoico, Crisipo argumentó que las propias imperfecciones individuales posibilitaban la perfección del todo. Incluso a la muerte del hombre, su alma, como parte del fuego divino, subsiste tras la muerte y se reintegra en aquello de lo que procede sin que nada pueda hacer pensar en una inmortalidad personal. Aceptar esta reintegración en la naturaleza es una de las exigencias del ideal del sabio estoico. Tampoco perturbaciones del orden natural o fallos del plan divino, como las catástrofes naturales, las deformaciones congénitas, los monstruos inviables, constituían una objeción contra la providencia, ya que forman parte de un plan más amplio en el que el restablecimiento de la armonía resulta apreciable. Crisipo dio también una respuesta conciliatoria a la objeción que hacía incompatible el determinismo natural con la libertad humana responsable. ¿Cómo puede ser "responsable" quien no puede decidir en sentido distinto al de lo que tiene que ser? Para Crisipo, la decisión humana, atada a la cadena ineludible de causas, es en sí libre, en cuanto puede conformarse a la propia naturaleza. Es libre quien en sus juicios y en sus obras decide de acuerdo con la razón, cuando, ante los sucesos que solicitan su elección, no se siente forzado ni mecánicamente ni instintivamente, sino que obra de acuerdo con lo que lógicamente se impone a su razón.

Referida a la regulación moral de la conducta humana, esta filosofía de la naturaleza en la que todo está sujeto a una ley universal que el hombre, por participar conscientemente en ella, conoce y puede hacer suya, significa vivir en conformidad con su naturaleza racional. Los seres racionales deben considerar valioso solamente lo razonable, lo que el logos muestra como relación con la naturaleza y con los demás hombres y las determinaciones y deberes que se siguen de tal conocimiento. El atenerse así a lo razonable es la virtud, y en ella está la felicidad, pues ella es autosuficiente, no depende de los otros ni de otra cosa. Para el sabio, vida, salud, honor, posesiones, placer, son indiferentes, ya que no son en sí y por sí, bienes, como no son en sí y por sí males la muerte, la enfermedad, las afrentas, la pobreza o el dolor. Ni aquéllos han de ser buscados ni éstos rehuidos por sí mismos; sólo la conducta racional asegura la propia satisfacción.

Los estoicos fueron también defensores de la solidaridad y de la vida activa al proclamar el parentesco natural de todos los hombres. De la radicación en la razón universal estoica resultó una nueva definición del hombre como "animal comunitario", en vez del "animal político" aristotélico, pues para los estoicos la polis es la koiné physis; de ahí surgió una consecuente concepción del hombre como ciudadano de la comunidad de los racionales. El cosmopolitismo tendió a ocupar el lugar de los "deberes del ciudadano" porque la polis había perdido su antiguo sentido y faltaba un sustitutivo concreto y sólido como llegaría a serlo el Imperio romano. Para el estoicismo antiguo, todos los seres humanos son parientes con igual origen y destino, sujetos a la misma ley que no es ninguna de las leyes positivas, miembros del mismo cuerpo no encarnado en institución alguna, acreedores meramente como hombres a la común buena voluntad. Crisipo formuló la idea de un solo Estado y una sola ley soberana, código moral de la humanidad.

b) El estoicismo medio.

La época del estoicismo medio puede caracterizarse históricamente como la entrada del estoicismo en el naciente Imperio Romano y el ingreso de Roma en el estoicismo. Cronológicamente, correspondió al siglo y medio de formación del Imperio creado por la Roma republicana, y sus maestros fueron, como los fundadores, griegos o greco-asiáticos. Características sistemáticas de este estoicismo medio son: una tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales; presencia de rasgos platónicos, pitagorizantes y tendencias escépticas moderadas en la teoría del conocimiento; una fuerte tendencia al panteísmo (o a un politeísmo jerarquizado); tendencia a dar mayor importancia a los problemas humanos y morales que a los físicos; gran influencia sobre el mundo intelectual y político romano, sobre todo por medio del círculo de Escipión Emiliano.

El primer maestro del estoicismo medio fue Panecio de Rodas, discípulo de los últimos escoliarcas de la Stoa, Diógenes y Antipatro. A su muerte, Atenas perdió la condición de foco central de la escuela. El segundo maestro, Posidonio de Apamea (Siria), nació hacia 135, una decena de años después de la destrucción de Cartago y de la reducción de Grecia a provincia romana. Fue discípulo de Panecio en Atenas; desde el 97 se estableció en Rodas, acudió a Roma en dos ocasiones, vivió en sus últimos años la guerra entre César y Pompeyo y murió en el año 50, año en que César culminó la conquista de las Galias. Figuras menos importantes del estoicismo medio fueron: Hecatón de Rodas (siglo II a.C.), discípulo de Panecio, que se interesó por cuestiones morales e influyó mucho sobre el desarrollo del estoicismo romano; Dionisio de Cirene (siglo II a.C.); Mnesarco de Atenas (siglo II-I a.C.), discípulo de Panecio; Asclepiodoto, Gemino y Fenias (Fainias), discípulos de Posidonio y miembros de la llamada "escuela de Rodas", que fue continuada por Jasón de Nisa y que se considera puente al nuevo estoicismo. Novedad importante de la filosofía de Panecio fue su desinterés por la lógica, tan presente en el estoicismo antiguo, sustituida por una atención mayor hacia los problemas de la ética y su fundamentación físico-teológica. La concepción de la naturaleza (physis) de Panecio a partir de su origen divino se basa en la distinción de tres tipos de teología: la de los poetas, la de los filósofos y la de los estadistas. Rechazó la teología de los poetas, como un trivial infantilismo necio que "desfigura tanto los dioses que ni siquiera pueden compararse a hombres honestos". La teología de los filósofos la concibió, igual que haría el resto de la escuela estoica, como el

desplazamiento de la idea de "lo divino" desde la representación de dioses a la idea de la divinidad única e ilimitada. Explicó entonces a los dioses desde la teoría de Evemero, que los relacionaba con beneméritos hombres eminentes de un pasado remoto, aunque advirtiera que el pueblo es incapaz de apreciar el verdadero sentido de "lo divino" y necesita de dioses que no pierdan demasiado encanto si se humanizan como sucede con el evemerismo. Por eso era necesaria la teología del Estado, cuya religión percibiera el modo de veneración a los dioses en el culto oficial y sirviera de apoyo a la educación y control del pueblo (la "virtud política"). Caracteriza a Panecio, y en general al estoicismo medio, el compromiso entre los dogmas morales y las exigencias de la vida real. Así, Panecio mitigó el ideal de la apathéia, hasta preferir el nombre de euthymía (calma de ánimo, espíritu sosegado) para el objetivo moral del sabio. Describe la vida humana como un conflicto entre el logos rector y los impulsos irracionales (afectos, sentimientos, pasiones). Los afectos no pueden, ni deben ser extirpados, sino dominados, de forma que puedan ser útiles a la vida racional. Distinguía Panecio en el hombre dos naturalezas, la común y la individual. Esta última la consideraba determinada por el carácter propio, por la herencia, el medio y la profesión, de modo que dependía a su vez de lo común o social. La dualidad de naturaleza permitía fundamentar una dualidad de deberes: los comunes a todos y los propios de cada individuo. El cultivo de la personalidad armónica ofrecía una propuesta práctica más concreta que el desencarnado ideal del sabio estoico, y la virtud de la grandeza de ánimo (megalopsychía) adquiría un aspecto claramente personal sin mengua de su validez universal ni de su fundamento social. Humanidad y humanismo concuerdan por primera vez claramente en una ética de la personalidad que es también ética social.

Posidonio de Apamea puso de nuevo en primer plano de la reflexión filosófica el conocimiento teórico, abandonado por Panecio, e insistió en el saber sobre la experiencia como refuerzo a las doctrinas metafísicas de la escuela estoica. Este saber empírico lo adquirió antes de establecerse en Rodas en extensos viajes en los que acumuló conocimientos como naturalista, geógrafo e historiador, que integró en un sistema filosófico unitario. En él concibió la naturaleza como una estructura graduada que, ajustada en su conjunto y detalle por el logos divino, asciende hasta el hombre en innumerables transiciones, desde las formas inorgánicas, pasando por las vegetales y animales, hasta otros seres superiores al hombre, los daimones, "seres de luz y fuego" que llenaban el aire. Su ética se caracterizó por una ordenación de los deberes en la que la ética social predomina sobre la individual: los referidos al común origen natural, los correspondientes a la comunidad humana y, por último, los familiares.

c) El estoicismo nuevo.

También llamado "estoicismo romano" o "estoicismo imperial", tuvo como principales figuras a Musonio, Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, aunque también destacaron Hierocles, Lucio Anneo Cornuío y Flavio Arriano. Hubo además en este periodo un número considerable de escritores y pensadores de menor relevancia doctrinal, como Atenodoro de Tarso (siglo I a.C.), Antipatro de Tiro (siglo I a.C.), Apolonio de Calcedonia o Nicomedia (siglo II), Aulo Persio Flacco y Marco Anneo Lucano, sobrino de Séneca.

Para Musonio, la virtud no consistía sólo en el saber teórico, sino también en el ejercicio práctico, "como la medicina o la música". Para él, la vida conforme a la naturaleza significaba el ejercicio de las virtudes, que debían culminar en el amor a los

seres humanos ("filantropía") con especial insistencia en los deberes especiales para con la familia y en la equiparación de mujer y hombre, sin olvidar sus diferencias. Con esas premisas, y defraudado por las esperanzas en el Imperio romano fomentadas por Panecio, insistió en que el Estado real debía inspirarse en el modelo de la ciudadanía universal, a cuya construcción quiso contribuir personalmente con una marcada y militante actitud pacifista.

Epicteto fue el discípulo más importante de Musonio. Hijo de un esclavo y vendido a un cortesano de Nerón, sus dotes intelectuales y morales le valieron su emancipación. Sus obras principales fueron el *Enchiridion* ('Manual') y las *Diatribas*. En su filosofía, Epicteto siguió fielmente las directrices estoicas de Zenón: la Lógica es la condición previa de la recta conducta, necesaria para la Física, como ésta lo es para la Ética. El sabio debe meditar sobre "los elementos del logos, cómo es cada uno de ellos, cómo armonizan entre sí y las consecuencias que de ello derivan". El hombre debe aceptar su condición y no querer lo que no depende de él, ni sufrir por lo que acontece según ley natural. La metáfora de un banquete quizás ilustra bien la filosofía de Epicteto. La vida humana es como en un banquete: si se pone ante ti algún plato, puedes meter la mano y tomar tu parte; si sólo te pasa por delante, no lo detengas ni metas la mano en él temerariamente; aguarda, apacible, a que vuelva a ti. Epicteto no rechazó la vida política, pero no se encuentra en él ningún pensamiento político, ni siquiera esbozos de ética social.

La figura del emperador Marco Aurelio contrasta con la de Epicteto por la lejanía de sus condiciones sociales, emperador y esclavo, y porque, mientras que Epicteto llevó una larga vida retirada y pacífica, Marco Aurelio persiguió a los cristianos en el interior del Imperio. No obstante, la actitud moral de Epicteto fue de mayor dureza, aunque la ejerciera más que nada contra sí mismo, que la de Marco Aurelio, quien tenía una naturaleza apacible y un talante conciliador, patente en su lucha contra los cristianos, tan distinta a la de otros emperadores. Marco Aurelio mantuvo el mismo talante tolerante respecto al resto de las escuelas filosóficas, ya que fomentó en Atenas las actividades de las otras tres grandes escuelas (la Academia, el Liceo y el Jardín de Epicuro) y aprobó la idea académica de que sólo puede alcanzarse una verdad probable. Aunque todas las doctrinas estoicas de Zenón están presentes en Marco Aurelio, su doctrina repite la de Epicteto. El tono de la escritura del discípulo es menos dogmático, la exigencia de *apathéia* se expresa más suavemente, el humanismo y el ideal de la humanidad reaparecen con su mayor brillo, pero las líneas del sistema y la finalidad ética son prácticamente iguales.

La lógica fue la base de su sistema, aunque a él no le interesara su desarrollo. Al considerar la física como fundamento de su ética, Marco Aurelio afirma que nada se hará bien en lo humano si no se considera en relación con lo divino y reconoce el mundo como un solo organismo, compuesto de una sola sustancia, una sola alma, una sola ley y una sola razón común a todos los seres racionales. La *apathéia* es una consecuencia del básico consentimiento con el orden natural. Los hombres son una pequeña parte del todo; pero, al ser copartícipes en el logos, su insignificancia no mengua su dignidad, sobre todo cuando sabe unirse en acorde a la gran sinfonía de la naturaleza y la racionalidad. Puesto que el hombre forma parte de un mismo cuerpo político y está hecho para la cooperación, su principal deber en el mundo es hacer gala de un pensamiento justo y llevar a cabo acciones para la comunidad.

El estoicismo de Séneca difiere profundamente del resto de los estoicos. Aunque hablaba a menudo de "nuestros estoicos", también repetía la expresión "no hablo en lengua estoica" y afirmaba que habían dicho "muchas cosas dignas de ser cortadas a hachazos". Despreció la lógica estoica: "los silogismos no crean héroes". La física

también era secundaria: la recta conducta no puede resultar del conocimiento de la verdadera estructura de la realidad, aunque defendió que la convicción moral debe buscar el apoyo en las ideas metafísicas. Sí creyó seguir al estoicismo en su ética, aunque diferenciándose de aquel profundamente.

La ética estoica era una "rígida y viril sabiduría". Pero además era, sobre todo, sabiduría racional, lo cual significaba la aceptación de una imagen sistemática del mundo de la cual derivaba la conducta recta: una acción buena era buena porque se ajustaba a un orden cósmico conocido. En Séneca, sin embargo, buena conducta era lo que proponía con su ejemplo el hombre fuerte, mientras que lo real era algo que había que vencer más que comprender racionalmente. De ahí que el ideal moral de Séneca no fuera el hombre sabio, sino el hombre fuerte. De ahí también que la fuente originaria de la ética senequista no fuera un sistema de conocimientos teóricos de la naturaleza, sino el sentimiento de dignidad de la persona y del poder de la voluntad moral. Un sentimiento tan vivo que le llevaba a decir en su tratado *Sobre la Providencia* algo que hubiera resultado escandaloso en un estoico: "si nos llamara la naturaleza, de la que recibimos el primer préstamo, le diremos: toma mi alma mejor que tú me la diste; no vuelvo la espalda ni me escondo; dispuesto tienes por mí, que lo quiero así, lo que me diste sin yo enterarme: llévate". La naturaleza no es, por tanto, la razón de la vida moral, sino acaso un ejemplo ideal por su sobriedad e impasibilidad, y, sobre todo, la antagonista del hombre bueno, "palenque" para su lucha. La naturaleza golpea y hiere inevitable y constantemente, y ante ella el hombre fuerte debe mantenerse invicto; puesto que hace sufrir, la obligación del hombre fuerte es vencer al sufrimiento.

La dignidad y la posible grandeza de todo hombre radicaban precisamente en la posibilidad de determinarse a sí mismo y mantener firme su camino sin dejarse vencer: "A nadie está vedada la virtud, a todos es accesible, a los libres y a los libertos y a los esclavos, a los reyes y a los desterrados. No hace acepción de familia ni de patrimonio, con sólo el hombre se contenta". Todos los hombres son naturalmente iguales. Las diferencias de poder, riqueza o condición social, las sanciones externas, honores o castigos, no son pertinentes para juzgar la calidad humana. Nadie expresó con la rotundidad de Séneca el respeto debido a la humanidad: "el hombre es una cosa sagrada para el hombre" (Carta, 95, 33). De aquí nacía el rechazo de Séneca de las patrias particulares: ¡qué ridículas son las fronteras de los hombres! (Cuestiones Naturales, prefacio, 9).

d) El neoestoicismo.

El impacto del estoicismo no quedó confinado en la antigüedad grecorromana. Muchos de los padres de la iglesia fueron más profundamente influidos por el estoicismo de lo que ellos mismos reconocían, y desde el Renacimiento hasta los tiempos modernos el efecto de la enseñanza moral estoica en la cultura occidental ha sido muy amplio. Algunas doctrinas estoicas reaparecieron en las obras de los grandes filósofos como Spinoza o Kant. Por ello puede considerarse también el estoicismo como la repetición en la historia de la cultura occidental de un conjunto de doctrinas que el estoicismo antiguo desarrolló de forma detallada y madura. En este sentido, tuvo gran importancia el llamado "neoestoicismo" surgido en Europa desde el Renacimiento, especialmente en Italia y España, a partir de los intentos de revitalización del pensamiento antiguo y que está representado por autores como Telesio, Cardano y Vives. Este estoicismo se caracteriza por la radicalización del humanismo cosmopolita del estoicismo nuevo, que sólo ocasionalmente había estado presente en el estoicismo antiguo. Fueron importantes autores de esta corriente G. du Vair, Justus Lipsius, C. Schopp o Scioppius, Thomas Gataker y Daniel Heinsiu (1580-1655).

En España, el estoicismo constituyó junto a la filosofía escolástica el movimiento filosófico que tiñó todo el espíritu del siglo XVII. El desengaño, característica que marca toda la cultura barroca, encuentra su mejor aliado en esta filosofía que trata de conjugar los principios estoicos con los cristianos. Por ello se encuentran aspectos neoestoicos en algunos de los más importantes ingenios de esta época: Mateo Alemán, Cervantes, Calderón, Gracián, Quevedo, etc.

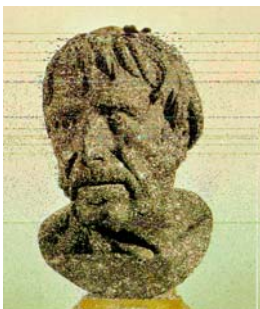
Los dos autores más representativos del nuevo estoicismo español fueron Quevedo y Mártir Rizo.

e) El estoicismo como actitud.

El estoicismo ha sido considerado como un conjunto de actitudes últimas del ser humano ante ciertas situaciones de la vida. La persistencia de la actitud estoica en Occidente señala que es tal vez una de las raíces de su vida o, al menos, una de las actitudes últimas que el hombre occidental adopta cuando, aparecida una crisis, busca un camino para acomodarse a ella, un ideal provisional que tenga en lo posible la figura de una postura definitiva.

De modo particular, el estoicismo ha sido tenido como una de las características constantes del espíritu popular español (Ángel Ganivet) a lo largo de su devenir y especialmente visible en ciertas épocas históricas. El tema es difuso y con frecuencia la retórica patrioterica ha impulsado una literatura superficial del tema. No obstante, "aparecen abundantes motivos para esta consideración. La serenidad, la entereza y naturalidad con que el pueblo español atraviesa los trances amargos que con tanta prodigalidad le ha deparado el destino coinciden con la idea que comúnmente se tiene de la moral estoica -nervio y justificación de toda su doctrina-. Y cuantos hayan escuchado el lenguaje anónimo de Castilla y de la escueta Andalucía, habrán tenido la sensación de escuchar, vivo y como brotando de su frente, el lenguaje cortado y llano de Séneca sobre el abismo de la diferencia idiomática. Y si algún nombre de sabio vive todavía perenne en la memoria de nuestro pueblo, como encarnación de la sabiduría misma, es éste el de Séneca, que ninguna avalancha ha borrado ni es fácil que borre. El estilo de nuestra vida sobria, vida de hombres silenciosos enteros y pensativos, sentados a la puerta de su casa o caminando a solas con sus pensamientos bajo el alto cielo español, parece estar de acuerdo con esta doctrina estoica que el mundo olvida y recuerda alternativamente en forma digna de ser notada. Parece, por tanto, que existiera un canon moral, y lo que sería más significativo: un estilo de manifestarse aún más allá de la moral Estilo coincidente con la idea común de estoicismo" (María Zambrano).

RESUMEN DEL ESTOICISMO



*Fue fundado por **Zenón de Kitión** (Chipre, 336-264 a.C.), quien abrió en 306 su escuela en Atenas, en un lugar llamado Stóa poikilé (Pórtico pintado, de ahí el nombre de estoicismo). La doctrina estoica fue sistematizada por Crisipo (280-210), uno de sus discípulos. El estoicismo tuvo diversos períodos después. El **estoicismo medio** comenzó cuando Zenón de Tarso sucede a*

Crisipo. A partir del 135 el estoicismo penetró en Roma e influyó en importantes personajes como Escipiano, Pompeyo y Cicerón. El estoicismo de la época imperial tuvo como figuras destacadas al cordobés Séneca (4a.C.-65 d.C.), tutor de Nerón; Epicteto (50-130) y Marco Aurelio (121-180). Son autores fundamentalmente interesados en los temas morales. Es en las obras de estos últimos autores donde encontramos las doctrinas estoicas de toda la escuela, junto con textos de Cicerón, Plutarco, Diógenes Laercio y otros. Aunque el estoicismo utiliza muchos materiales procedentes de filósofos anteriores (Heráclito, Platón, Aristóteles, los cínicos...) también aporta muchos elementos originales. Dio lugar a una síntesis nueva, muy sistemática y coherente, cuya influencia se mantuvo durante muchos siglos. Volvió a ponerse de moda en los siglos XVI y XVII en Europa, influyendo en Descartes, Kant y Hegel, por ejemplo.

1. La Física

Se inspira sobre todo en Heráclito. Habla del mundo como un todo unitario (monismo) y armonioso, regido por la necesidad inflexible de la ley universal (determinismo). El orden natural será así el único refugio capaz de proporcionar racionalidad en un marco social caótico.

En vez de hablar de cuatro causas como Aristóteles, propusieron sólo dos principios: la materia (pasivo) y el logos universal (activo, de naturaleza corpórea, no inmaterial). Sólo lo que tiene cuerpo (lo material) es real. El estoicismo es una doctrina estrictamente materialista. La materia carece de cualidades y es pasiva. Al principio activo -Razón universal- le llaman Dios. El universo es un todo animado y divino (panteísmo). Todos los acontecimientos están férreamente determinados por una cadena causal inexorable. A esa necesidad que rige el cosmos le llaman los estoicos «destino» o «providencia». Es un orden necesario, pero totalmente racional.

El mundo es un ser animado y armonioso, que posee vida propia. Tiene un ciclo vital que termina con una gran conflagración universal, envuelto en fuego, tras la cual todo vuelve a comenzar de nuevo. Cada ciclo posterior repite exactamente el anterior: habrá un nuevo Sócrates y un nuevo Platón, y cada uno tendrá los mismos amigos y conciudadanos.

Sólo existen individuos concretos, todos diferentes. A cada individuo le caracteriza una tensión interior, una estructura o manera de ser irrepetible. Lo universal carece de realidad. Pero todos los individuos están ligados entre sí, y el mundo es una gigantesca armonía de correlaciones e interdependencias.

Una misma ley lo rige todo. Los estoicos aportaron el concepto de «ley natural» y de «providencia». Para quien acepta este concepto no tiene sentido hablar de mal en el mundo: nada de lo que sucede puede ser un «mal», aunque lo parezca. Puede que para considerarlo un bien haya que contemplarlo con más perspectiva, pero con la suficiente distancia histórica incluso lo que ahora parece mal veremos que apunta hacia un bien. Los neoplatónicos, S. Agustín, los escolásticos y Leibniz volverán sobre este asunto afirmando algo parecido.

Para los estoicos, el ser humano es una parte del universo sometido al mismo orden que las restantes cosas del cosmos. El **alma** humana es corpórea, mortal y procede de los padres.

En contra de Platón y de acuerdo con Aristóteles, los estoicos afirman que la única fuente de conocimiento son los sentidos (**empirismo**) y que la representación sensible es una copia de la realidad (**realismo ingenuo**). Sólo las representaciones «claras y distintas» (Diógenes Laercio) nos garantizan un conocimiento verdadero.

2. La Ética

Constituye el núcleo fuerte de la doctrina estoica. Mientras la Física enseña a conocer la Naturaleza, la Ética enseña a **vivir de acuerdo con la naturaleza**.

«El fin supremo del hombre es vivir conforme a la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la virtud, ya que la naturaleza nos conduce a la virtud. [...] La virtud del hombre feliz y el buen orden de la vida nacen de la armonía del genio propio de cada uno con la voluntad del que todo lo gobierna. Diógenes dice expresamente que el fin supremo consiste en obrar con prudencia en la elección de las cosas conformes a la naturaleza. [...] La virtud es una disposición del ánimo conforme a la razón y elegible por sí misma, no por medio o deseo de algún bien exterior. En ella consiste la felicidad...» (Diógenes Laercio, VII, 85-90).

El bien moral del ser humano, por lo tanto, consiste en vivir de acuerdo con la Naturaleza global y con la propia naturaleza (que es una parte de la primera). Esto equivale a vivir de acuerdo con la razón, porque así descubrimos la Razón universal que rige todo el orden natural. Es sinónimo de vivir en armonía con el conjunto del universo. Hacer lo que exige la razón no es otra cosa que realizar el deber. Kant será quien mejor articule filosóficamente esta ética de la razón y el deber.

La **virtud** es la disposición permanente a vivir de acuerdo con la razón y el deber. Para los estoicos la virtud no admite grados: o se es virtuoso o no; y quien tiene una virtud las tiene todas.

Toda tendencia natural es buena, porque la propia naturaleza es norma de conducta. Cuando la naturaleza humana se desvía, entonces surge la **pasión** (πάθος, páthos), que Zenón define como una conmoción del alma contraria a la recta razón y a la Naturaleza. Cicerón la entiende como «una tendencia demasiado vehemente, que se aleja del equilibrio natural. Crisipo señaló cuatro pasiones básicas: **dolor** (ante un mal presente), **temor** (ante un mal futuro), **placer** (ante un bien presente) y **deseo sensual** (ante un bien futuro). Ante la pasión, el deber exige **autodominio** (ἀπάθεια, apátheia = impassibilidad). Los estoicos entendían la pasión sobre todo como un error del juicio, que nace de una falsa opinión. Proponían un estadio de imperturbabilidad, de serenidad intelectual, conocido como **ataraxía** estoica. En palabras de Epicteto: «No te dejes dominar por la imaginación. Si aguardas y te contienes, serás más fácilmente dueño de ti mismo».

Para los estoicos, el **sabio** (σοφός) es el que vive según la razón y está libre de pasiones. Pero lo consideraban un ideal prácticamente inalcanzable, al que sólo

*Sócrates, Antístenes y Diógenes se aproximaron. Para facilitar la aproximación, al menos, a ese ideal del sabio desarrollaron los estoicos una teoría de las **conductas convenientes**, o deberes de aquellos que no han alcanzado la sabiduría y tienen que contentarse con una virtud menos excelente. La **libertad** consiste en el sometimiento y aceptación de la necesidad, en la abstinencia absoluta ante las pasiones y los placeres.*

2. EL EPICUREÍSMO

Sistema filosófico fundado por Epicuro y defendido y perpetuado por sus seguidores, según el cual el placer es el fin supremo del hombre; pero no el placer estrictamente sensual, sino aquél que se obtiene mediante el cultivo del espíritu y la práctica de la virtud.

a) Concepto epicúreo de filosofía.

La filosofía de Epicuro no fue un eclecticismo intelectual, como a veces se ha dicho, sino una auténtica actitud personal, que era una respuesta práctica a experiencias que buscaban el camino para alcanzar la felicidad y la confianza en los hombres. Epicuro concibe la filosofía, en la línea práctica de las filosofías postaristotélicas, como el medio o camino para lograr la felicidad, entendida ésta como liberación de las pasiones. Mediante la filosofía, el hombre se libra de todo deseo inquieto y molesto, de las opiniones irrazonables y vanas, y de las turbaciones que de ellas proceden. El valor de la filosofía reside, pues, en dar al hombre un "cuádruple remedio": libertar a los hombres del temor de los dioses, demostrando que por su naturaleza feliz no se ocupan de los asuntos humanos; libertar a los hombres del temor a la muerte, demostrando que no es nada para el hombre: "cuando existimos nosotros la muerte no existe, cuando existe la muerte no existimos nosotros" (Carta a Meneceo, 124); demostrar la accesibilidad del límite del placer, es decir, el fácil logro del placer mismo; demostrar la lejanía del límite del mal, es decir, la brevedad y la provisoriedad del dolor.

b) Las partes de la filosofía.

Epicuro distinguió tres partes de la filosofía: la canónica, la física y la ética. La canónica trata de los criterios necesarios para discernir la verdad del error y está expuesta en un libro intitolado Canon; la física, cuyo objeto es el verdadero conocimiento de la Naturaleza de las cosas; y la ética, que tratará de la moralidad y felicidad que debe lograrse en esta vida. Dado que la canónica se concebía en relación tan estrecha con la física, puede decirse que las partes de la filosofía eran para el epicureísmo solamente dos: la física y la ética. En todo el campo del conocimiento, el fin que se ha de tener presente es la evidencia; "la base fundamental de todo es la evidencia", decía Epicuro.

c) La canónica.

Epicuro incluía dentro de la canónica a la lógica o teoría del conocimiento. La llamó así por que la consideraba dirigida a ofrecer un canon, un criterio, una regla para orientar al hombre hacia la felicidad. El criterio de verdad está constituido para Epicuro por las sensaciones, las anticipaciones y los sentimientos. Las sensaciones se producen en el hombre por el flujo de los átomos cuando se separan de la superficie de las cosas (Demócrito). Este flujo produce en los hombres imágenes semejantes a las cosas que las producen. De estas imágenes nacen las sensaciones y de las sensaciones nacen las "representaciones fantásticas" que resultan de la combinación de dos imágenes diversas (por ejemplo, el centauro, combinación de caballo y hombre). Las anticipaciones son las representaciones genéricas (conceptos) originadas de las sensaciones repetidas y conservadas en la memoria. Se llaman anticipaciones porque sirven para anticipar las sensaciones futuras. Los sentimientos están constituidos por el placer o el dolor.

Las sensaciones son siempre verdaderas. No pueden ser refutadas por sensaciones homogéneas, que las confirman, ni por una sensación distinta que, procediendo de otro objeto, no puede contradecirla. La sensación es el criterio fundamental de verdad. Pero como los conceptos o anticipaciones provienen de sensaciones, también son verdaderos y, junto con la sensación, constituyen el criterio de verdad. El tercer criterio de verdad es el sentimiento, que por constituir una norma práctica está fuera del campo de la lógica; es decir, el placer o el dolor, que constituye la norma para la conducta práctica de la vida y por eso está fuera del campo de la lógica. El error no está en las sensaciones y en los conceptos sino en la "opinión". Ésta es verdadera si queda confirmada por el testimonio de los sentidos; en caso contrario, es falsa.

d) La física.

La física de Epicuro pretende excluir de la explicación del mundo cualquier causa sobrenatural y liberar de esta manera a los hombres del temor de estar sometidos a fuerzas desconocidas y de misteriosas intervenciones. Ello requería una física materialista (véase materialismo), que excluyera la presencia en el mundo de toda "alma" o principio espiritual, y mecanicista (véase mecanicismo), que se valiera en sus explicaciones únicamente del movimiento de los cuerpos excluyendo toda clase de finalismo. Epicuro adoptó, con pocas modificaciones, la física de Demócrito por ser la física que en la antigüedad reunía esas dos condiciones de materialismo y mecanicismo.

Los principios fundamentales de la física epicúrea tal como aparecen expuestos en la Carta a Heródoto pueden resumirse en los siguientes: 1º) Nada nace de nada; el todo es eterno e inmutable, todo lo componen los átomos y el vacío; los cuerpos son átomos o agregados de átomos; el todo es infinito. 2º) Los átomos eternos, permanentes e inmutables; tienen forma, extensión y peso. 3º) El mundo no se originó del caos, sino que todo fue siempre lo que es ahora. 4º) La percepción verdadera es la que se produce a través de los sentidos. 5º) La naturaleza de los cuerpos celestes no es distinta a la del mundo nuestro. 6º) El alma es mortal, se compone de átomos sutiles y es corpórea. En la misma carta aparecen señaladas también las afirmaciones más importantes de Epicuro sobre alma: 1º) El alma es un elemento material aun cuando los átomos que la forman son más sutiles que los que forman el cuerpo. 2º) Son átomos suaves, lisos,

redondeados y ligeros. 3º) Algunos, los más sutiles, están alojados en el pecho; los otros se distribuyen por el resto del cuerpo. 4º) El alma necesita del cuerpo para percibir las sensaciones y para realizar su función principal, la intelectiva. 5º) Entre los espacios que dejan los átomos del cuerpo se hallan intercalados los sutiles y veloces átomos del alma. 6º) Cuando el cuerpo muere, también el alma perece.

Con estos principios, Epicuro pretende liberar al hombre de las tres causas más importantes de su intranquilidad personal. En primer lugar, no hay que temer al destino, ya que no existe. Para Epicuro, todo lo existente es corpóreo porque sólo los cuerpos pueden actuar o padecer una acción. Incorpóreo sólo es el vacío, pero el vacío no actúa ni padece, sino que sólo permite a los cuerpos moverse a su través. Todo nacimiento o muerte no es más que agregación o disgregación de cuerpos. Todo cuerpo esta compuesto de corpúsculos indivisibles (átomos) que se mueven en el vacío. En el vacío infinito, los átomos se mueven eternamente chocando y combinándose entre sí. Sus formas son diversas, pero su número, aunque indeterminable, no es infinito. Su movimiento no obedece a ningún orden providencial ni finalista.

En segundo lugar, no hay temer a la muerte, ya que el alma no sobrevive al cuerpo. El alma está compuesta de partículas corpóreas difundidas por todo el cuerpo. Las partículas son más finas y redondas que las demás y, por lo tanto, más móviles. Las facultades del alma son cuatro: la sensación, la imaginación, la razón y el sentimiento. Al morir el individuo, los átomos del alma se separan y cesa toda posibilidad de sensación; la muerte es "privación de sensaciones". Por eso es necio temerla: "El más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando existimos nosotros no existe la muerte y cuando existe la muerte, nosotros no existimos" (Carta a Meneceo, 125).

En tercer lugar, "Dios no se ha de temer": "La divinidad o quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es Impotente; y la divinidad no puede serlo. Si puede y no quiere, es envidiosa, y la divinidad no puede serlo. Si no quiere y no puede, es envidiosa e impotente y, por consiguiente no es la divinidad. Si quiere y puede (que es lo único que le corresponde), ¿de dónde viene la existencia del mal y por qué no lo suprime?" (Fragmento, 374). Para Epicuro los dioses existen ("Los dioses existen, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es evidente", Carta a Meneceo, 123), pero no hay que temerlos, ya que viven plenos y felices en los espacios intercósmicos sin preocuparse para nada de los hombres y mucho menos de premiarlos o castigarlos. La base del primer principio del tetrafármaco consiste para Epicuro en estas tres afirmaciones: los dioses existen, no hay que temerlos y no intervienen.

Epicuro afirma la existencia de los dioses basándose en que los hombres poseen la imagen de la divinidad y esta imagen, como cualquier otra, no puede haberse producido en ellos más que por flujos de átomos emanados de las mismas divinidades. Los dioses tienen forma humana, mantienen entre si una amistad análoga a la humana y habitan en los espacios vacíos entre mundo y mundo (intermundos), pero no se preocupan ni del mundo ni de los hombres, ya que cualquier cuidado de este género sería contrario a su perfecta dicha. En efecto, ocuparse de los seres humanos les impondría una obligación y ellos no tienen obligaciones; antes bien, viven libres y felices. El motivo de que el hombre sabio venera a los dioses no es el temor, ni la esperanza de sus recompensas o la admiración de su excelencia, sino la mera satisfacción que obtiene de la contemplación serena y desinteresada de esos modelos de eterna felicidad, que producen alegría en los hombres y a los que el hombre aspira.

Eliminada del mundo la acción de la divinidad, el orden en el mundo se explica por las leyes que regulan el movimiento de los átomos y que constituyen la necesidad que preside todos los acontecimientos del mundo natural

e) La ética.

La ética epicúrea se basa en la búsqueda de la felicidad entendida como placer: "el placer es el principio y el fin de la vida feliz", dice Epicuro. El placer es el único criterio con el cual se valoran todos los bienes. Hay dos clases de placeres: "el placer estático", que consiste en la privación del dolor, y el "placer en movimiento", que consiste en el gozo y en la alegría. La felicidad consiste solamente en el placer estático o negativo, "en el no sufrir y no agitarse", en la ausencia de turbación y de dolor. Epicuro dice explícitamente que "la cumbre del placer es la simple y pura destrucción del dolor". El verdadero bien no es el placer violento, sino el estable de la aponía y de la ataraxia. La aponía es "el no sufrir en el cuerpo" y la ataraxia es "el no estar turbados en el alma" por la preocupación de la necesidad corporal. Del carácter negativo del placer se deriva necesariamente la elección y la limitación de las necesidades. Éstas pueden ser naturales o inútiles. Entre las primeras las hay necesarias e innecesarias. Algunas son necesarias para la felicidad, otras para la salud del cuerpo, otras para la vida misma. Sólo los deseos naturales y necesarios deben satisfacerse; los demás deben abandonarse y rechazarse. El cálculo y medida de los placeres y la prudencia en la elección son para el epicureísmo la única vía hacia la felicidad. "A cada deseo es menester preguntarse ¿Qué sucederá si se satisface? ¿Qué pasará si no se le atiende? Sólo el cuidadoso cálculo de los placeres puede conseguir que el hombre se baste a sí mismo y no se convierta en esclavo de las necesidades y de la preocupación por el mañana. Pero este cálculo sólo puede deberse a la prudencia. La prudencia es todavía más preciosa que la filosofía, porque de ella nacen todas las demás virtudes y sin ella la vida no posee dulzura, ni belleza, ni justicia" (Carta a Meneceo, 132).

Hay que hacer una advertencia sobre la con frecuencia malévolamente confusión entre epicureísmo y hedonismo vulgar. Tres aspectos especialmente, resaltados por Abagnanno, se oponen a esta confusión. En primer lugar, el culto a la amistad característico de la teoría y práctica del epicureísmo: "De todo cuanto la prudencia nos ofrece para la felicidad de la vida, lo mayor es con mucho, el logro de la amistad" (Máximas Capitales, 27). La amistad nació de la utilidad, pero es un bien por sí misma. El amigo no es quien busca siempre lo útil, ni tampoco quien no lo busca nunca, ya que el primero considera la amistad como un tráfico de ventajas, y el segundo destruye la confiada esperanza de ayuda que constituye gran parte de la amistad (Sentencias Vaticanas, 39, 34). En segundo lugar, la exaltación de la prudencia. Sería mejor que la fortuna hiciera siempre próspera a la prudencia; pero es siempre preferible la prudencia desafortunada a la insensatez afortunada (Carta a Meneceo, 135). Aunque la justicia sea sólo una convención que los hombres han establecido entre sí para utilidad común, esto es, para evitar el hacerse daño recíprocamente, es muy difícil que el prudente se deje llevar a la comisión de una injusticia, aun estando seguro de que su acto permanecerá oculto y de que, por tanto, no le acarreará ningún daño. "Quien haya alcanzado el fin del hombre, aunque nadie esté presente, será igualmente honrado" (Fragmento, 533). Finalmente, una máxima de Epicuro en la que el placer se erige de hecho en fundamento y en justificación de la solidaridad entre todos los hombres resulta especialmente significativa para entender su oposición al placer groseramente

entendido: "Es no sólo más bello, sino también más placentero, hacer el bien que recibirlo" (Fragmento, 544).

f) La rebelión de Epicuro.

La concepción política de Epicuro fue un intento de superar la situación sociopolítica de su época. Como sabemos, el espíritu cívico de la ciudad inventora de la democracia griega (Atenas) había desaparecido para siempre tras el éxito del imperialismo macedonio. En los años 323 y 322, tan significativos para la historia del helenismo, Epicuro estaba cumpliendo en la ciudad de sus padres su servicio militar como efebo. Dentro de este contexto sociopolítico, el pensamiento político de Epicuro significó el rechazo total a todos los últimos intentos de salvar y de garantizar organizaciones nuevas del Estado. Fue la negación total de lo político como estructura. Se le ha acusado de apolítico, de despreciar el Estado y de caer en una evasión de la sociedad para regresar hacia formas primitivas, casi salvajes, de los primeros hombres. Pero el movimiento protagonizado por Epicuro debe entenderse como un intento de superar la crisis recuperando al hombre como única y auténtica base de todo lo político. Por ello su apoliticismo, en principio, tiene por objeto denunciar cómo las estructuras, el Estado, se habían contrapuesto, o puesto por encima de los individuos, hasta el punto de negar a éstos en favor de una forma concreta de organización. El punto concreto más inmediato de este ataque era Platón, quien, buscando lo fijo y universal y siguiendo a su maestro Sócrates frente al escepticismo y al individualismo de los sofistas, había llegado a desfigurar lo concreto y real, los individuos, polarizándose hacia un estado totalitario. Epicuro reaccionó contra tal desvarío: la obsesión por crear modelos de convivencia y organización había llegado a anular, a alienar, a negar a los hombres.

Pero Epicuro no pretendía volver simplemente a la naturaleza, a una situación idílica pero irreal y ya superada, sino que admite una evolución necesaria e indispensable para alcanzar un estado propiamente humano: "Pues desde que aparejaron casas, pieles y fuego, y la mujer unida al hombre se alojó en una morada [...] y conocieron la prole procreada por ellos, entonces, por primera vez, comenzó a suavizarse el género humano" (Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V, 925). Las etapas anteriores emparejaban al hombre con el animal e impedían la aparición de lo propiamente humano. Únicamente cuando se remontaron todos los momentos primarios de subsistencia y de aislamiento "el género humano se sometió más espontáneamente a las leyes y al rigor del derecho, pues se hallaba cansado de pasar la vida en la violencia y se encontraba debilitado por las hostilidades" (Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V, 1145).

Epicuro consideró necesaria la convivencia e incluso la regulación de tales relaciones y, como Aristóteles, mantendría que el hombre es un ser sociable; pero negó que la sociabilidad hubiera de tomar la forma en un Estado con leyes y poder coercitivo, con autonomía frente a los individuos. Si así fuera, el Estado sería la negación de los hombres. La imposición de constituciones, la detentación del poder por grupos, el ejercicio de la fuerza, etc. significan la destrucción de la naturaleza humana y de la unión entre los hombres. Para el epicureísmo, habría un Estado natural nacido de las propias necesidades que van surgiendo en el desarrollo de la propia humanidad. Aquí radica, justamente, el sentido y el esfuerzo de Epicuro: son los individuos, por pactos entre sí, los que determinan una forma de relación. Es un contrasentido otorgar la norma de justo o injusto a una organización burocrática, a un conjunto de leyes, al

ejercicio de la fuerza activa contra y sobre los individuos. El impulso natural del hombre hacia la polis solamente puede concretarse, según Epicuro, mediante un pacto: "La justicia no tiene existencia por sí misma, sino que se halla siempre en las relaciones recíprocas, en cualquier lugar y tiempo en que exista un pacto de no producir ni sufrir daño. Entre los animales que no pudieron hacer pactos para no provocar ni sufrir daños, no existe justo ni injusto; y así lo mismo sucede entre los pueblos que no pudieron o no quisieron concluir pactos para no dañar ni ser dañados. El derecho de naturaleza es signo de la utilidad de no producir ni sufrir recíprocamente daño" (Sentencias principales). Epicuro defiende que el lazo entre los hombres es un pacto establecido entre ellos para evitar el daño mutuo, pacto que ha de cimentarse sobre la amistad. Por ello, el epicureísmo abogaría por una especie de Estado natural nacido del contrato entre los hombres y, al mismo tiempo, trataría de diferenciarlo claramente de ese otro Estado más evolucionado con aparato propio de normas impositivas y poder coercitivo.

Con todo, el epicúreo vive en la ciudad acatando las leyes, pero rechazando todo cargo público o político. Se retira al Jardín para dedicarse a la filosofía y al cultivo de la amistad, desengañado de una sociedad que, sometida a los vaivenes de su época, no ha sabido encontrar el camino, el verdadero camino de la felicidad.

g) El epicureísmo.

*Los continuadores y divulgadores de la doctrina de Epicuro fueron sus discípulos Metrodoro, Polieno, Colotes, la cortesana Leoncion y Hermarco. Este último fue nombrado por deseo expreso de Epicuro en su testamento su sucesor y administrador de la Casa y del Jardín. El testamento, reproducido por Diógenes Laercio, muestra el interés del filósofo por la pervivencia de su escuela en Atenas. A Hermarco de Mitilene le sucedieron como directores Dionisio, Basílides y Apolodoro. Esta sucesión muestra la continuidad de la escuela en Atenas, a la vez que el epicureísmo iba aumentando en otras ciudades. Hermarco escribió obras como *Correspondencia acerca de Empédocles*, en veintidós libros; *Acerca de las matemáticas*, *Contra Platón* y *Contra Aristóteles*. Metrodoro de Lampsaco, el discípulo preferido de Epicuro, había escrito un tratado *Contra Demócrito*. Colotes, Polieno, la cortesana Leoncion y otros discípulos inmediatos escribieron tratados aclarando puntos de la doctrina epicúrea, aunque ninguno hiciera una aportación original a la doctrina del maestro. Epicuro exigía de sus seguidores estricta observancia de sus enseñanzas; y la escuela epicúrea se mantuvo fiel a la doctrina original durante todo el tiempo de su duración hasta el siglo IV después de Cristo.*

*Desde el principio fueron corrientes las polémicas entre epicúreos y miembros de otras escuelas. A medida que se fue extendiendo el epicureísmo, los ataques de cirenaicos, escépticos y estoicos (véase estoicismo) contra los caracteres empíricos de la doctrina se endurecieron, y la negación de la providencia, del alma del mundo, del destino universal y, sobre todo, del entramado de supersticiones en el que la adivinación tenía un importante papel. El primer y más violento ataque hacia Epicuro estuvo basado en el calumnioso testimonio del epicúreo renegado Timócrates, que en su obra *Delicias* acusó a Epicuro de disoluto, glotón, propagador de escandalosas fiestas nocturnas, amante de prostitutas, ignorante, plagiaro y repetitivo. La obra de Timócrates está, probablemente, en la base de toda la tradición de escritos anti-epicúreos producida por los estoicos y otros filósofos rivales que llegaron a hacer de Epicuro "el más calumniado probablemente de los personajes de la historia antigua" (De Witt). Los*

estoicos, cuya escuela había sido fundada por Zenón en "el pórtico" años después de que Epicuro fundara "el jardín" y que habían compartido algunos principios comunes, extremaron la polémica con los epicúreos avanzando en una dirección contraria a la de aquéllos, primero en la ética, y luego en la física, lógica y teoría del conocimiento. Esta evolución de la doctrina estoica, alejándose de sus orígenes cínicos, mitigando su materialismo básico y comprometiéndose en una ideología política, acentuó el enfrentamiento con el epicureísmo. Los epicúreos, a pesar de los ataques, mantuvieron una extraordinaria fidelidad a las tesis de su maestro en una ortodoxia favorecida por la coherencia de la propia doctrina.

Filodemo de Gadara, poeta epicúreo del siglo I nacido en Siria, viajó a Atenas y de allí fue a establecerse a Herculano. Logró reunir una excelente biblioteca de textos epicúreos y él mismo escribió una serie de obras sobre temas tradicionales en la escuela epicúrea: *Contra los solistas, Sobre Epicuro, Acerca del buen rey según Homero, Sobre la piedad, Sobre la muerte, Sobre los dioses, Sobre los vicios, Sobre la conversación, Sobre la libertad de palabra, Sobre la música, Sobre la riqueza, Sobre los poemas o Poética, Sobre la gratitud, Sobre la providencia, Sobre los signos y las apariencias, Retórica y Cartas*. Las excavaciones arqueológicas han permitido conocer los restos carbonizados, parcialmente legibles, de esos volúmenes de la biblioteca de Filodemo, que también tenía algún ejemplar de obras de Epicuro, por ejemplo, algunos volúmenes de su *Acerca de la Naturaleza*. Los fragmentos de los papiros de Herculano revelan la polémica que se desarrollaba entonces en el interior mismo de la escuela epicúrea, así como entre la propia escuela y otras corrientes filosóficas de la época.

El epicureísmo se divulgó en los círculos latinos por los escritos de Amafinio y Catio a comienzos del siglo I a.C. A mediados del mismo siglo, con Sirón y Filodemo, gozó de cierta aceptación en medios intelectuales de Campania. Simpatizaban con el epicureísmo destacados políticos como Pisón, Mesala, Manlio Torcuato, Vibio Pansa o el mismo César; hombres de negocios como Pomponio Ático, el amigo de Cicerón; y poetas como Virgilio y Horacio. El principal expositor y traductor de las tesis de Epicuro en el mundo latino fue Lucrecio.

Cicerón, aunque académico por su formación y por su talante escéptico, simpatizante del estoicismo humanista de Panecio y Posidonio, y desdeñoso y receloso hacia la filosofía de Epicuro, dejó escritos algunos apuntes importantes sobre diferentes principios epicúreos. En varias de sus obras (en *De natura deorum* y en *De linibus*, sobre todo), Cicerón expuso en boca de algún personaje, presentado como adepto de la escuela, testimonios muy importantes sobre ciertos puntos de la teoría epicúrea; por ejemplo, sobre el consenso general en el conocimiento de los dioses, el discurso sobre el fin natural del placer, algunas noticias acerca de la física y el éxito del epicúreo C. Amafinio en Italia.

Tito Lucrecio Caro nació entre 99 y 94 a.C. y murió entre 55 y 50 de esa misma centuria, una época terriblemente agitada por las guerras civiles y por la pujanza económica y militar de Roma, que se convierte en la metrópolis de un gran imperio mediterráneo entre grandes convulsiones sociales (los Gracos, Espartaco, Sila y Mario, Cicerón, Pompeyo, César, etc., pertenecen a esa época). Con su *De rerum natura*, realizó una obra de gran valor poético y una fiel exposición del epicureísmo. Los seis libros de la obra de Lucrecio (inacabada) se dividen en tres partes, respectivamente dedicadas a la metafísica, a la antropología y a la cosmología, cada una de las cuales comprende dos libros. En el primer libro y en el segundo se trata de los principios de toda la realidad, de la materia, del espacio y de la constitución de los cuerpos sensibles. En el tercero y cuarto se trata del hombre. En el quinto y sexto, del Universo y de los fenómenos físicos más importantes. Lucrecio no pretendió ser original sino

sólo exponer en su lengua materna el atomismo epicúreo, dulcificando mediante los encantos de la poesía la seca doctrina de su maestro e iluminando los conceptos más difíciles: "sobre asunto tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con el hechizo de las Musas" (IV, vv. 8-9).

Se ha considerado a Lucrecio como el primero en hacer del latín una lengua filosófica e incluso, quizás exagerando, el fundador de la cultura de Occidente. Lo cierto es que Lucrecio amplió el horizonte teórico del epicureísmo especialmente en su antropología. La denuncia implacable de los males provocados por la religión es más lucreciana que epicúrea. En sus teorías sobre el progreso, la evolución del hombre o el desarrollo de la cultura, en los que se extiende a lo largo del libro V, se vincula directamente con Demócrito y Hecateo de Abdera. Los temas de este libro V del poema son los siguientes: 1. El origen del mundo: su naturaleza mortal (vv. 64-131). 2. El mundo es imperfecto. Contra el optimismo cósmico y el mito de la Edad de Oro (vv. 195-234 y 907-924). 3. Teoría de las destrucciones cíclicas (vv. 323-350). 4. El principio epistemológico de la pluralidad de explicaciones (vv. 525-534 y 727-730). Ejemplo de los eclipses de Sol y de Luna (vv. 751-771). 5. La tierra, madre de la naturaleza viviente. La evolución biológica hasta la aparición de la especie humana (vv. 783-820). 6. El hombre primitivo: de la vida salvaje al pacto social (vv. 925-1027). 7. La aparición del lenguaje: ni origen divino, ni obra de un primer hombre (vv. 1028-1090). 8. Teoría de la sociedad. El derecho y la justicia (vv. 1105-1160). 9. Sobre la religión. Naturaleza de los dioses (vv. 146-155 y 165-175). Contra la teología astral (vv. 110-126). Males de la religión (vv. 1163-1240). 10. La idea de progreso. Desarrollo técnico (descubrimiento de los metales; artes textil y agrícola) y evolución cultural (música, escritura y poesía): vv. 1241-1457. 11. Modelo epicúreo de vida: (vv. 11 18-1119 y 1430-1435).

Lucrecio descubre al hombre como producto del mundo natural en el que despliega su polifacética creatividad. La filosofía del hombre, la antropología, prevalece en Lucrecio por encima de su estética literaria. Nada más lejos de su escritura que buscar en la poesía el arte por el arte. El hombre aparece descrito en dramática estampa como el más desvalido de los seres al nacer. "El niño, como un marinero arrojado por las crueles olas, yace desnudo en el suelo, sin habla, carente de toda ayuda para la vida, una vez la Naturaleza con grandes esfuerzos, lo ha hecho salir desde el seno materno a las riberas que baña la luz" (vv. 222-225). Lo que de verdad le importa es dar a conocer el modelo de vida epicúreo, que no es otro que "vivir parcamente, con ánimo sereno" (vv. 11 18-1119). En una dirección claramente ilustrada y crítica, Lucrecio traza en este libro V el marco de su antropología: es "pura locura" pretender que el mundo es obra de los dioses (vv. 156-165); ni hubo una Edad de Oro al comienzo de los tiempos sino que "aquella raza de hombres [...] arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas" (vv. 195-209, 925 y 932), ni "un hombre asignó, en un momento dado, nombres a las cosas y de él los demás aprendieron los primeros vocablos" (vv. 1041-1043). La aparición y posterior perfeccionamiento de las distintas artes y técnicas fue posible gracias al esfuerzo de los hombres primitivos, lentamente, y a veces por imitación de la naturaleza que les rodeaba. Lucrecio rechaza tanto las supersticiones de la religión popular como la teología astral de inspiración platónica (vv. 1198-1202 y 122-125) y propone, en su lugar, una religiosidad nueva, purificada de la ganga de la ignorancia o de intereses mezquinos: la piedad consiste para él "en ser capaz de mirarlo todo con mente serena" (v. 1203).

Referencias al epicureísmo se encuentran en su rival, la escuela de los estoicos, en concreto en Séneca y Marco Aurelio. Séneca cita con frecuencia a Epicuro en sus obras, especialmente en las *Cartas a Lucilio*, y habla con elogio de las máximas

epicúreas, de las cuales selecciona y traduce algunas. Sin embargo, su aprecio es limitado. Ignora la física y la concepción más general de la Naturaleza propia al sistema (materialismo, atomismo, hedonismo sensualista), mientras escoge las sentencias morales que mejor le sirven para su ética, que subraya siempre la independencia del individuo, la búsqueda personal de la felicidad en un marco social hostil, el papel salvador de la dedicación a la filosofía, la importancia de la moderación, la amistad, etc. Se ha señalado que el conocimiento que Séneca tiene del texto de Epicuro parece provenir de algunos manuales, y no de una lectura directa, y que parece también desconocer los escritos de Lucrecio. Si bien la filosofía de Marco Aurelio se encuentra muy lejos de las tesis de Epicuro, alguna vez alude a la cosmovisión epicúrea oponiéndola a la estoica, pero no tratando de argumentar lógicamente contra las tesis epicúreas, sino prefiriendo atenerse a la doctrina estoica porque le parece más digna de sí mismo, como romano y emperador. No obstante, cuando estableció en Atenas las primeras cátedras oficiales de filosofía, consideró que los epicúreos debían estar representados junto a los académicos, aristotélicos y estoicos.

En el siglo segundo después de Jesucristo hubo un epicúreo, conocido a partir del siglo XIX, llamado Diógenes de Enoanda. Enoanda era una pequeña ciudad de la provincia romana de Licia, situada a unos 50 km de la costa, frente a Rodas. Diógenes mandó erigir un largo muro con columnas en el ágora de su ciudad y cubrir el pórtico con inscripciones de textos epicúreos. En 1884, una expedición arqueológica francesa dirigida por Holleaux y Paris encontró los restos de estos textos, excavados y publicados por V. Cousin en los años siguientes. El contenido, distribuido en columnas que cubrían grandes extensiones de un muro de unos tres metros y medio de alto y unos cuarenta y cinco de largo, aproximadamente, puede dividirse en cinco secciones: dos tratan de física, una de ética, otra sobre la vejez y la última comprende algunas máximas y una carta juvenil de Epicuro a su madre, así como el testamento y la explicación de los motivos de dedicar tal inscripción pública. Diógenes quiso ser enterrado al pie de tal monumento.

Autor de *Vida y opiniones de los filósofos antiguos*, dividida en diez libros y redactada a comienzos del siglo III, Diógenes Laercio fue un historiador curioso y erudito que manejaba las obras de otros doxógrafos helenísticos. Impuso a su obra una ordenación que quiere ser sistemática, y no cronológica, y dejó para tratar el epicureísmo el último libro, el décimo, en la creencia de que era esta filosofía el mejor colofón de su historia. Diógenes Laercio es el testimonio básico para conocer a Epicuro, por haber recogido al final de esta obra sus Máximas Capitales, salvándolas así de la destrucción y el olvido.

El emperador Juliano el apóstata y San Agustín señalaron la práctica desaparición en su tiempo de los epicúreos. Juliano escribió hacia el 368 una misiva, en su condición de Pontifex Maximus, a Teodoro, Gran Sacerdote de Asia, en la que le manifiesta: "Que no haya un libro de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya hicieron muy bien los dioses al haberlos destruido, de modo que la gran mayoría de sus libros ya se ha perdido". San Agustín escribió, unos decenios después, sobre la escasa vigencia de aquellas escuelas filosóficas paganas contra las que habían combatido otros pensadores cristianos, como Orígenes, Clemente, Lactancio o Tertuliano. Tanto estoicos como epicúreos estaban ya reducidos al silencio y sólo en las disputas escolares se les mencionaba.

En la Edad Media, el epicureísmo fue prácticamente desconocido. El adjetivo epicureus sirvió para aludir a vagas denotaciones de ateísmo, materialismo, afición a los placeres

terrenos, etc., y adquirió unas connotaciones peyorativas que lo lastraron durante largos siglos.

Con el Renacimiento llegó una nueva etapa histórica en el aprecio del epicureísmo. Los hechos fundamentales que hicieron posible este cambio fueron el redescubrimiento del texto íntegro de Diógenes Laercio, que hicieron circular en Italia los primeros humanistas como Francisco Filelfo, Antonio da Massa o Francesco Barbaro, vertido pronto al latín por Antonio Traversari (antes de 1432), y el descubrimiento de un códice del poema de Lucrecio, traído a Italia desde Alemania por Poggio Bracciolini en 1417. Pronto el humanismo renacentista realizó los primeros ensayos intelectuales en favor de la doctrina epicúrea del placer. El primero es una epístola de Cosimo Raimondi de Cremona titulada *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos*, en la que ataca sobre todo a los estoicos, "filósofos ásperos e inhumanos, con los sentidos embotados y obtusos, muertos a cualquier reclamo de la alegría", y defiende el gozoso sentido de la vida epicúreo. En la misma línea de rechazo del ascetismo estoico está el tratado de Lorenzo Valla, *De Voluptate (De vero bono)*, en el que se defiende la bondad intrínseca del placer, de la alegría mundana, de la santidad de esa voluptas en el ámbito bello de la creación divina. Erasmus en su diálogo *Epícureus* hace que dos interlocutores llamados Spudaeus y Hedonius defiendan las tesis estoicas y epicúreas acerca de los objetivos de la conducta humana. Hedonius defiende que la verdadera santidad coincide con la afirmación de una vida feliz y alegre, en el marco de la moderación epicúrea afín a la virtud cristiana. Más tardíamente, el escéptico Michel de Montaigne también apreció la moderación y el saber vivir de Epicuro en sus *Ensayos*. La tesis epicúrea de que el Universo es infinito y que mantiene un movimiento eterno, renovándose constantemente, repercutió en Giordano Bruno. En *De l'infinito universo e mondi*, escrito en 1584, Bruno defendió con entusiasmo los principios de la cosmología epicúrea.

Aspectos parciales del epicureísmo, como el atomismo, resurgieron también en épocas posteriores. De modo más propio puede hablarse de una renovación epicúrea o de una tendencia neop epicúrea en los siglos XVII y XVIII, en concreto, a partir de 1600 se inició una restauración de las teorías atomistas de Demócrito y Epicuro. Esta tendencia tuvo representantes en varios países, incluyendo España, pero es conocida sobre todo por los nombres de Bérigard, Maignan y Gassendi. De ellos solamente Gassendi y los gassendistas pueden ser considerados neop epicúreos en toda su extensión, pues su doctrina abarcaba no sólo la física atomista, sino también la ética dentro del espíritu del epicureísmo antiguo. Con las obras de Pierre Gassendi *De vita et moribus Epicuri* (Lyon, 1647), su traducción con comentario del libro X de Diógenes Laercio (Lyon, 1649) y su *Syntagma Philosophicum* (Lyon, 1658) se entró en una nueva etapa de los estudios epicúreos por la amplitud de los trabajos dedicados al epicureísmo y por la actitud de acercamiento al filósofo y a sus escritos con el intento filológico por establecer las líneas básicas y los detalles del pensamiento de Epicuro. Gassendi, contra el aristotelismo y el cartesianismo, defendió las teorías del atomismo griego, aunque no aceptó todas las consecuencias del materialismo antiguo como, por ejemplo, la negación de la Creación y de la Providencia, o de la inmortalidad del alma humana. Pero su defensa de Epicuro está apoyada en el sólido estudio de textos, en la comparación y crítica de las fuentes antiguas y en un serio intento de comprensión. Sus comentarios a Epicuro revelan el espíritu crítico y el afán filológico de comprensión característicos de los estudios históricos modernos, y su adhesión a los principios de la física atomista aparece como un signo de notable independencia intelectual.

El epicureísmo se difundió también en los círculos intelectuales europeos de finales del siglo XVII y en el XVIII: hedonismo, materialismo, atomismo, teoría del contrato social,

negación de la providencia divina, etc., son ideas que aparecen en diversos lugares de las corrientes ilustradas. Algunos enciclopedistas, como Bayle y La Mettrie fueron ardientes partidarios de Epicuro; otros escritores de la época, como Voltaire y Vico, lo criticaron duramente. Gabriel Albiac ha llamado la atención acerca de cómo en la libre Holanda de comienzos del siglo XVII, el término "epicureísmo" llegó a tener más el significado de coartada excluyente en lo religioso que de categoría teórica históricamente determinada. Su codificación es invariablemente la ofrecida por un pasaje canónico de la Mishná, san. X.1: "Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito: todo tu pueblo está formado de justos, heredará la tierra por siempre, una rama de mi plantación, obra de mis manos para que yo sea glorificado (Is. 60, 21). Éstos son los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo y los epicúreos. R. Aquiba afirma: también el que lee libros extraños [...] Abá Súl dice: también el que pronuncia el nombre de Dios con sus letras". Una de esas filosofías designadas como "epicúreas" por el rechazo especulativo que hacía de la inmortalidad del alma se encuentra en la obra de Uriel da Costa. El primer refutador de Da Costa, Semuel da Silva, parece haber sido el primero también en lanzar contra da Costa la acusación de epicureísmo, que fue sistemáticamente esgrimida en los años siguientes tanto contra el propio Da Costa como contra la generación más joven, la de Juan de Prado y el propio Espinosa: "Sepa aquel que negare la inmortalidad del alma que muy cerca está de negar al mismo Dios, porque quien nada teme ni espera en la otra vida, no tiene temor de Dios, y donde éste falta, no hay reconocimiento de Dios, porque el temor de Dios es la puerta de la sabiduría y conocimiento de Dios... Y, en fin, si las almas acaban juntamente con los cuerpos, viva y triunfe Epicuro". En rigor, Uriel da Costa carecía de una formación "epicúrea" que pudiera considerarse mínimamente consistente. Lucrecio le era desconocido y sus raíces religiosas lo alejaban aún de las tesis del materialista griego.

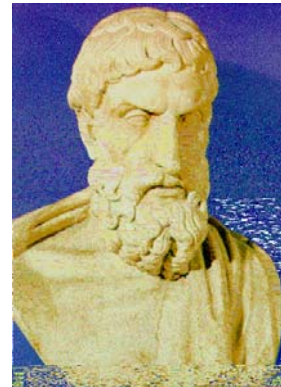
Kant conoció el epicureísmo a través de las versiones latinas, y suele citarlo en oposición al estoicismo como ejemplo de una alternativa extremada que el filósofo crítico debe procurar rehuir: el "empirismo dogmático" opuesto al "dogmatismo racionalista". Kant elogia el empirismo gnoseológico en el que se apoya la teoría física de Epicuro, pero rechaza las consecuencias morales negativas que a su modo de ver conlleva el epicureísmo desde el punto de vista moral. Epicuro, según Kant, no supo advertir la distancia entre ignorar y negar, y la continuidad dogmática de su escepticismo y su materialismo iniciales le impidió postular una ética del deber. Kant advirtió la oposición radical del epicureísmo al idealismo platónico y la conexión íntima que había en él entre física y ética.

Hegel, en sus Lecciones de Historia de la Filosofía (1833), rechazó con rotundidad la filosofía de Epicuro: "Las obras de Epicuro no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado. Los filólogos, al menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas". Especialmente indignante le resultaba a Hegel la teoría del conocimiento epicúrea: "No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno". El empirismo epicúreo, su confianza en lo sensible, en las sensaciones y en lo material como base de lo verdadero y real, el atomismo y sus consecuencias antimetafísicas, su negación del Espíritu y de la Razón como algo objetivo, merecen de Hegel el desprecio más categórico. No obstante la corrección que la ética de Epicuro hace del hedonismo vulgar sí recibe la comprensión y el elogio de Hegel.

K. Marx presentó su tesis doctoral bajo el título *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza entre Demócrito y Epicuro* (1843). En el prólogo escribió: "En este trabajo creo haber resuelto un problema de la historia de la filosofía griega que permanecía sin solventar hasta hoy". La cuestión central de ese estudio es el problema de la orientación diversa de cada uno de los dos filósofos a partir de sus distintas posiciones sobre el conocimiento y el movimiento atómico. Mientras Demócrito, con su desconfianza en el conocimiento sensible, aboca a un escepticismo racionalista, al que acompaña un interés por los descubrimientos científicos y un cierto determinismo, Epicuro se desvía de ese sistema en varios puntos muy significativos: la confianza en los sentidos configura su materialismo, la admisión de un movimiento espontáneo de los átomos (el clinamen descrito por Lucrecio) le lleva a admitir un margen de libertad en un universo material y azaroso, y la conexión entre esa teoría de la naturaleza y la ética le permite rechazar todo determinismo moral y predicar una serenidad de vida que no conoció el inquieto Demócrito.

RESUMEN DE EPICURO

Epicuro fue uno de los grandes filósofos de la antigüedad, aunque sus ideas fueron poco o mal comprendidas fuera de su círculo de discípulos y apenas se han conservado fragmentos de sus más de cincuenta obras (las conocemos a través de Diógenes Laercio, Cicerón y Séneca). Fuera de Roma, el epicureísmo tuvo uno de sus más ilustres representantes en Lucrecio, autor del poema filosófico *De rerum natura*. El epicureísmo alcanzó su máxima difusión durante los primeros siglos del cristianismo, atrayendo enormemente a pensadores como San Agustín. Después fue cayendo paulatinamente en el olvido, rodeado de malentendidos. Sólo en el s. XVII se volverían a poner de moda algunas de sus ideas, a través de Pedro Gassendi (1592-1655).



El epicureísmo tenía una **finalidad** claramente **práctica**: los epicúreos entendían la filosofía como una medicina del alma. La filosofía no se estudiaba para adquirir cultura, sino para ser feliz.

1. La Física epicúrea se inspira en Demócrito y es materialista. Los dos principios básicos en esta física son: «nada nace de la nada» y «el Todo consiste en átomos y vacío, y es infinito». Los cuerpos son «sistemas de átomos». El número de átomos es infinito, como lo es el espacio vacío, por lo que admitían la posibilidad de que existiera un número también infinito de mundos como el nuestro, que nacen y perecen, aunque el conjunto del universo es eterno e imperecedero.

- Los **átomos** sólo tienen propiedades: tamaño (variable, pero siempre invisibles e indivisibles) y peso. Se mueven en el vacío por su peso, aunque entre ellos pueden producirse choques y desviarse de su trayectoria, por lo que resulta muy difícil predecir su posición. Su doctrina, por lo tanto, es menos determinista que la de Demócrito, pero sigue siendo **mecanicista**: nada en la naturaleza sucede en orden a un fin. Todo es causa del movimiento al azar de los átomos, sin que haya intervención divina alguna en el origen o funcionamiento de los mundos. Los **cuerpos**, resultado de la agregación de átomos, poseen **cualidades reales** (color, textura, etc.), resultado de su estructura atómica.

• El **alma** es material y mortal. Es un agregado de átomos muy sutiles que se extiende por todo el cuerpo. La **percepción** sensible se reduce al tacto (percibir es entrar en contacto con una emanación de átomos por parte del objeto que percibimos) y el **pensamiento** es una especie de sensación reflexiva producida por la superposición de sensaciones inmediatas. El alma sigue al cuerpo en su destino, y por eso es mortal.

• Epicuro admite la existencia de los **dioses**; los considera seres inmortales y antropomorfos, que viven en los espacios intermundanos, felices y sin intervenir para nada en la marcha del mundo. Para Epicuro, blasfemar no es negar que los dioses existan, sino aceptar los caracteres que la gente común les atribuye. Todas las teorías de Epicuro tienen una **intención ética**. Intentaba **eliminar los mitos y las supersticiones** para conseguir que los hombres pudieran vivir felices y sin miedo. Por eso polemizó **contra la religión popular** y la teología astral de Platón. Negaba que la Naturaleza tuviese carácter «divino» o que hubiera sido creada por los dioses para provecho del ser humano. No creía que los dioses pudieran intervenir en los acontecimientos naturales. Consideraba que los fenómenos de la naturaleza podían ser explicados por causas naturales, más verosímiles y aceptables que los mitos. Afirmó que los dioses no tienen por qué inspirar miedo: «es absurdo pensar que seres tan perfectos y felices puedan experimentar sentimientos de ira o venganza. Y nada hay detrás de la muerte: el alma se disipa con el cuerpo y no debe sentirse amenazada por los horrores de ultratumba».

• Respecto al **conocimiento**, Epicuro sólo considera reales las cosas que pueden ser captadas por los sentidos, única forma válida de conocimiento. Se hicieron famosos sus tres criterios de verdad:

1. **La sensación:** Es una especie de contacto directo con los objetos o cuerpos que percibimos, pues mediante los sentidos captamos los átomos que proceden de los objetos exteriores. Siempre es verdadera y posee una evidencia absoluta. El error no procede de la sensación, sino del juicio sobre la sensación, que puede ser corregido por sensaciones posteriores.

2. **La anticipación:** Es una especie de imagen general producida por la acumulación de sensaciones semejantes. Podemos evocarla mediante las palabras, para anticipar así objetos lejanos o futuros. Para ser verdadera, la anticipación debe estar confirmada por la sensación, aunque algunas expresiones sugieren que podía incluir anticipaciones de cosas bastante alejadas de la sensación («proyecciones»).

3. **La afeción:** Placer y dolor son las respuestas inmediatas del cuerpo a la sensación, y por eso fiables.

2. **La Ética:** La ética epicúrea es una ética hedonista, absolutamente novedosa en el mundo griego.

«Parte de nuestros deseos son naturales, y otra parte son vanos deseos; entre los naturales, unos son necesarios y otros no; y entre los necesarios, unos son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Conociendo bien estas clases de deseos es posible referir toda elección

a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque en ello consiste la vida feliz. Pues actuamos siempre para no sufrir dolor ni pesar, y una vez que lo hemos conseguido ya no necesitamos de nada más. [...]

Por eso decimos que el placer es el principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural, y a partir de él hacemos cualquier elección o rechazo, y en él concluimos cuando juzgamos acerca del bien, teniendo la satisfacción como norma o criterio. Y puesto que el placer es el bien primero y connatural, no elegimos cualquier placer, sino que a veces evitamos muchos placeres cuando de ellos se sigue una molestia mayor. Consideramos que muchos dolores son preferibles a los placeres si, a la larga, se siguen de ellos mayores placeres. Todo placer es por naturaleza un bien, pero no todo placer ha de ser aceptado. Y todo dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Hay que obrar con buen cálculo en estas cuestiones, atendiendo a las consecuencias de la acción, ya que a veces podemos servirnos de algo bueno como de un mal, o de algo como de un bien.

La autosuficiencia la consideramos como un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco, sino para que cuando no tenemos mucho nos contentemos con ese poco; ya que más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y porque todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada, una vez que se elimina el dolor de la necesidad. [...]

Por ello, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos -como creen algunos que ignoran, no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina-, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbado en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes [...] dan la felicidad, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección o rechazo y extirpa las falsas opiniones de las que procede la gran perturbación que se apodera del alma.

El mayor bien es la prudencia, incluso mayor que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, ya que enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas» (Carta a Meneceo).

Las ideas de Epicuro fueron mal comprendidas por diversos motivos, entre ellos la ambigüedad inherente al término «hedoné», cuya mejor traducción sería «gozo», en lugar de «placer», puesto que Epicuro no entendía por placer sólo el meramente corporal. Cuando afirmaba que «la raíz de todo bien es el placer del vientre» (Us., fr. 409), simplemente daba a entender que las necesidades básicas deben estar mínimamente cubiertas. En otros fragmentos parece identificar el placer con la ausencia de dolor. Y cuando afirma: «Salto de gozo alimentándome de pan y agua» mostraba su verdadera actitud, consistente en saber gozar de lo que es natural y moderado, sin pretender ir más allá.

Epicuro distingue entre placeres naturales y necesarios, placeres naturales pero no necesarios, y placeres que no son ni naturales ni necesarios. Pensaba que sólo los primeros hacen realmente feliz a un ser humano, y que las personas prudentes intentan escapar de los demás. Con estos matices a sus ideas Epicuro se opone a doctrinas hedonistas como la de Aristipo de Cirene, quien proponía buscar placeres «en movimiento», activos, y que no consideraba placer la mera ausencia de dolor. Pero Aristipo ya sufrió las críticas de Platón y Aristóteles -consideraban placeres supremos los intelectuales, propios del alma- y Epicuro no quiso merecer los mismos reproches.

*Epicuro habla de un **nuevo hedonismo: la felicidad está en los placeres -goces- del cuerpo, siempre que sean naturales, moderados y sin excesos**, disfrutados con serenidad. También da mucha importancia a los placeres del alma (la amistad y los recuerdos agradables, p.ej.), e incluso afirma que pueden ser superiores a los del cuerpo, porque los corporales sólo se disfrutaban en el presente, mientras que los del alma abarcan el pasado, el presente y el futuro.*

Epicuro tiene una concepción del «sabio» muy distinta de la que tienen los estoicos: "sabio" no es quien se abstiene de todo placer, sino el que sabe gozar moderadamente de lo natural y necesario. Prefería la soledad o la compañía de unos pocos amigos íntimos en lugar del ambiente cosmopolita que los estoicos consideraban ideal para desenvolverse. Entendía que los procesos naturales no estaban sometidos a un determinismo férreo, como pensaban los mecanicistas, porque los átomos se mueven libremente en el vacío y esta ausencia de necesidad hace posible que cada persona pueda ser dueña de su destino. No temía a la muerte ni vivía angustiado pensando en el final de la vida. Creía que los dioses no intervienen para nada en la vida de los hombres y que por esa razón era absurdo pensar en la posibilidad de un castigo presente o futuro, resultado de la cólera divina. Los placeres naturales, que eran lo importante para él, eran fáciles de conseguir y también el dolor podía ser vencido con la actitud adecuada. Un ideal de vida así resultaba especialmente atractivo en una época de terrores e histerias colectivas como la de Epicuro.

3. EL ESCEPTICISMO O PIRRONISMO

La palabra "escepticismo" deriva del verbo griego skevptomai, que significa "mirar cuidadosamente (una cosa o en torno de uno mismo), vigilar, examinar atentamente". De ahí que "escéptico" signifique originariamente "el que mira o examina cuidadosamente", y escepticismo sea entonces la tendencia a mirar cuidadosamente antes de pronunciarse sobre algo o antes de tomar una decisión. La actitud escéptica se caracteriza, por tanto, por la cautela o circunspección. Charles B. Schmitt descubrió que el término latino scepticus (que hizo surgir el francés sceptique, el inglés sceptic y el español escéptico), apareció por primera vez en la traducción latina de Diógenes Laercio de 1430, y en dos traducciones latinas, no identificables, de Sexto Empírico, del siglo anterior.

El carácter peculiar del escepticismo antiguo dentro del conjunto de las doctrinas acerca del conocimiento fue fijado por el propio Sexto Empírico, cuando clasificó las doctrinas filosóficas en tres tipos: la de aquellos que creen haber descubierto la verdad o dogmáticos (como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos); la de aquellos que

suponen que no puede ser aprehendida la verdad (como los académicos); y la de aquellos que siguen investigando (como los escépticos). De ahí que el escéptico sea llamado también cetético (xhhtikhv) por su afán de indagación, efético (ejfektikhv) por la suspensión del juicio producida por la indagación y aporético (ajporhtikhv) por el hábito de dudar y la indecisión que tal hábito acarrea. Cuando el escéptico lo es de veras, se convierte en pirrónico, nombre que se le dio por ser Pirrón el que llevó el escepticismo a sus últimas consecuencias.

El escepticismo como doctrina filosófica tiene, según escribe Ferrater Mora, dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, el escepticismo es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista práctico, el escepticismo es una actitud que encuentra en la negativa a adherirse a ninguna opinión determinada, en la suspensión del juicio (ejpoch), la salvación del individuo y la paz interior.

Desde otros puntos de vista se han distinguido también varias clases de escepticismo. Así, el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en general como a la de un conocimiento determinado. En el primer caso, estamos ante un escepticismo lógico, también llamado escepticismo absoluto o radical. Cuando el escepticismo se refiere sólo al conocimiento metafísico, se habla de un escepticismo metafísico. En el terreno de los valores, se distingue también un escepticismo ético, que niega la posibilidad de un conocimiento moral, y un escepticismo religioso, negador de la misma posibilidad del conocimiento en el terreno religioso. Finalmente, hay que distinguir entre el escepticismo metódico y el escepticismo sistemático. Aquel designa un método; éste, una posición de principio. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de este modo todo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro.

El escepticismo ha adoptado siempre en sus distintas formulaciones una postura gnoseológica diametralmente opuesta a toda forma de dogmatismo. Mientras que el dogmatismo considera la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto como algo comprensible por sí mismo, el escepticismo niega radicalmente esta posibilidad y afirma que es imposible para el sujeto aprehender el objeto. Para el escepticismo el conocimiento, en el sentido de una aprehensión real del objeto, es imposible y por ello el hombre no debe pronunciar ningún juicio sino abstenerse totalmente. El dogmatismo desconoce en cierto modo el sujeto, el escepticismo no ve el objeto. La vista del escéptico está tan fija exclusivamente en el sujeto, en la función del conocimiento, que ignora por completo la significación del objeto. Al observar cómo todo conocimiento está influido por la índole del sujeto y de sus órganos de conocimiento, así como por circunstancias exteriores (medios, círculo cultural), escapa a su vista el objeto, que es, sin embargo, tan necesario para que tenga lugar el conocimiento, puesto que éste no es sino relación entre un sujeto y un objeto.

Aunque suele confinarse el escepticismo como escuela filosófica al mundo antiguo, ha habido corrientes filosóficas escépticas, y no sólo argumentos de carácter escéptico, hasta nuestros días. Ahora bien, dentro de una posible historia general del escepticismo en Occidente hay, además de la antigüedad, ciertos períodos de intenso cultivo y difusión de tendencias escépticas. Uno de estos períodos es el que abarca los siglos XVI

y XVII. Es el período que va de Erasmo a Descartes. Es característico de tal período que el escepticismo, o mejor dicho, el pirronismo, fuera elaborado y discutido como consecuencia de la cuestión planteada por la Reforma Protestante: hallar un criterio de verdad religiosa. Pero el tratamiento del criterio de verdad religiosa fue examinado en dicho período (1500-1650) no sólo teniendo en cuenta las cuestiones específicas suscitadas por la Reforma acerca de la validez de las enseñanzas de la Iglesia, la interpretación de las Escrituras o la supuesta iluminación por Dios, sino también teniendo presentes los argumentos de los antiguos escépticos, en particular los de Pirrón, tal como fueron expuestos por Sexto Empírico, cuyas obras comenzaron a ser difundidas a partir de la publicación, en 1562, de una versión latina de las *Hypotyposes*, a la que siguió, en 1569, una reimpresión junto con una versión latina de *Adversus Mathematicos* (1621). Entre los autores que cabe mencionar del período en cuestión destacaron especialmente Montaigne, Charron y Francisco Sánchez.

Cuando el escepticismo se estudia con independencia de la situación histórica y atendiendo a su significación epistemológica, aparece como una cierta tesis sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento. Según el escepticismo, el sujeto no puede nunca aprehender el objeto, o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Los antiguos escépticos habían insistido en los obstáculos que se oponen al conocimiento seguro, y los escépticos de todos los tiempos han indicado que si hubiese conocimiento seguro no habría cambios en el contenido del conocimiento. Dilthey observó que es la llamada "anarquía de los sistemas filosóficos" la razón principal del escepticismo, aunque a mucha mayor profundidad que las conclusiones escépticas basadas en la contraposición de las opiniones humanas, alcanzan las dudas surgidas de la progresiva elaboración de la conciencia histórica. El escepticismo es entonces un escepticismo relativo a toda realidad. Pero puede hablarse de escepticismo parcial, acorde con la realidad a la cual se aplique. En este caso hay tipos de escepticismo: metafísico, religioso, ético, etc. Algunos autores manifiestan que un tipo de escepticismo parcial no merece el nombre de escepticismo y que sólo el escepticismo como concepción del mundo merece tal nombre.

Es indudable que la indagación escéptica ha desempeñado un cometido histórico notable: aparta a las escuelas filosóficas contemporáneas de su estancamiento dogmático estimulándolas incesantemente a la indagación de los fundamentos de sus postulados.

De conformidad con la orientación general de la filosofía postaristotélica, el escepticismo tiene por objeto la consecución de la felicidad como ataraxia ("imperturbabilidad"). Pero mientras el epicureísmo y el estoicismo ponen la condición de la misma en una doctrina determinada, el escepticismo sitúa tal condición en la crítica y la negación de cualquier doctrina determinada, en una indagación que ponga en evidencia la inconsistencia de cualquier posición teórico-práctica, las considere a todas como igualmente engañosas, y se abstenga de aceptar ninguna. La tranquilidad del espíritu, en la cual consiste la felicidad, se consigue, según los escépticos, no ya aceptando una doctrina, sino rechazando cualquier doctrina. La indagación es el medio para alcanzar esta denegación y, por consiguiente, la ataraxia.

De ello resulta el cambio radical, e incluso la decadencia profunda, que el concepto de la investigación sufre por obra del escepticismo. Si se compara el concepto escéptico de la indagación (como instrumento de la ataraxia), con el concepto socrático y platónico

de la investigación, el cambio y la decadencia resultan evidentes. Para Sócrates y Platón, la primera exigencia de la investigación es la de hallar su propio fundamento y su propia justificación, la de organizarse y articularse internamente, la de profundizar en sí misma para reconocer las condiciones y los principios que la hacen posible. La investigación escéptica no busca esta justificación en sí misma. Le basta llevar al hombre a rechazar cualquier doctrina determinada y llegar así a la ataraxia. Por esto se nutre casi exclusivamente de la polémica contra las demás escuelas y se aplica a refutar los diversos puntos de vista, sin dirigir nunca la mirada a sí misma, al fundamento y al valor de su procedimiento.

La estrecha alianza de lo teórico y de lo práctico en el escepticismo antiguo no significa que un aspecto no se distinga del otro. Aun en el caso de que se considere el escepticismo como una actitud más bien que como una doctrina, debe reconocerse que muchos escépticos acumularon argumentos con el fin de mostrar lo juicioso y razonable que es terminar por suspender el juicio. Los escépticos fueron con frecuencia empedernidos disputadores cuya misión era, paradójicamente, mostrar la inanidad de toda discusión.

Se ha considerado a veces a los sofistas como los primeros escépticos, o como los precursores de los escépticos, pero en realidad Diógenes Laercio, al investigar la genealogía del escepticismo, busca bastante antes de la época de la ilustración griega (siglo V) las profundas raíces del escepticismo. Incluye como predecesores de este movimiento a Homero, porque nunca dogmatizaba sino que en ocasiones ofrecía diferentes respuestas a las mismas preguntas; a Jenófanes, por afirmar que ningún hombre conoció ni conocería nunca la verdad; a Heráclito, por haber exhortado a no hacer conjeturas sobre las cosas supremas; a Zenón de Elea, por negar el movimiento; y a Demócrito, por haber rechazado las cualidades secundarias de las cosas al tiempo que mantenía que, en realidad, nada se sabe, ya que la verdad yace en un abismo.

La escasez de informaciones relativas a la historia de la escuela escéptica obliga por tanto a recoger con reservas casi todas las afirmaciones sobre ella. Puede considerarse como probable que la escuela escéptica se constituyese hacia el año 100 a.C. Como orientación filosófica, esa escuela no representaba una novedad en el mundo helenístico. Todos sus integrantes se declararon herederos de la tradición filosófica iniciada por Pirrón de Elis a finales del siglo IV a.C., y se llamaron a sí mismos indistintamente escépticos o pirrónicos. Incluso se plantea el problema de si esa dependencia no habría que entenderla en el sentido estricto de una organización estable, mantenida desde Pirrón hasta Sexto.

Todos los demás datos de que se dispone inducen a pensar que la organización donde el antidogmatismo de Pirrón halló continuación durante los siglos III Y II a.C. fue la Academia; primero, por obra de Arcesilao de Pitane; después, con un enfoque bastante distinto al de Pirrón, por obra de Carnéades de Cirene. Posiblemente la lista de dirigentes escépticos que elaboró Diógenes Laercio sólo represente a pensadores independientes de los siglos III Y II a.C., afectos a las corrientes pirrónicas, que ni estaban integrados en la Academia ni llegaron a constituir una organización paralela. Cicerón, por ejemplo, no conocía ninguna corriente antidogmática fuera de la Academia.

Cicerón dejó una amplia y autorizada exposición de esas enseñanzas en las Cuestiones Académicas, escritas dos años antes de ser asesinado. El gran escritor latino poseía un conocimiento muy directo de la doctrina de Carnéades, pues su primer maestro de Filosofía había sido Filón de Larisa (Tesalia), discípulo y sucesor de Clitómaco. Filón había abandonado la dirección de la Academia y se había instalado en Roma, en el año 88 a.C., por no simpatizar ya con el antidogmatismo académico y ser partidario de una postura más ecléctica; pero las teorías de Carnéades seguían ocupando un lugar destacado en sus enseñanzas. Por otra parte, en el año 79 a.C. (un año después de morir Filón), Cicerón inició un viaje de tres años por Grecia y Asia Menor, y durante su estancia en Atenas se detuvo en la Academia, dirigida por Antíoco de Ascalona (sur de Palestina). Antíoco había sido discípulo de Filón en la Academia; pero habiendo cambiado sus convicciones y viéndose más próximo a las tesis estoicas que a la doctrina de Carnéades, prefirió separarse de Filón e instalarse en Alejandría. Cuando Filón abandonó la Academia, Antíoco regresó a Atenas y se hizo cargo de la dirección de la Academia. De esta forma, Cicerón tuvo oportunidad de contrastar su indudable admiración por el pensamiento de Carnéades con alguien como Antíoco, realmente capacitado para entablar esa discusión. De hecho, las Cuestiones Académicas muy posiblemente sean un remedo de esas discusiones, ya que la figura de Antíoco desempeña un papel fundamental en esta obra.

No hay por tanto, propiamente hablando, una escuela escéptica antigua, sino más bien una corriente de opinión de carácter muy general que discurre por muy diversas sendas y vericuetos, cada uno de las cuales dio lugar a alguna especie de secta o sección filosófica. Por ello puede decirse que esta gran corriente se desparramó en la Antigüedad por cuatro cauces principales: un escepticismo práctico o pirronismo, con Pirrón y su discípulo Timón de Fliunte; el probabilismo académico de Arcesilao y Carnéades; la sistematización erudita de Enesidemo y de Agripa; y el empirismo de Sexto Empírico.

b) El escepticismo medio o académico de Arcesilao y Carnéades.

La segunda etapa en la historia del escepticismo griego está marcada, no por los pirrónicos, sino por la Academia. Se llama Academia Nueva, según la denominación dada por Cicerón, al período de esta escuela fundada por Platón que va desde Arcesilao hasta Filón de Larisa (escolarca entre los años 110 y 88 aproximadamente). La Academia Nueva representa la evolución interna en la época helenística de los gérmenes escépticos presentes en la vieja Academia platónica; como escribió Cicerón: "llaman a esta Academia Nueva aunque pienso que es antigua, si en verdad contamos a Platón entre los miembros de aquella Academia antigua". Platón había sostenido constantemente que no puede haber ciencia del mundo sensible. La ciencia concierne al mundo del ser, no al mundo de los sentidos, respecto al cual solamente se pueden lograr opiniones probables. Pero la especulación en torno al mundo del ser no interesaba ya a los filósofos de este período, que pedían a la filosofía que se convirtiera en instrumento de los fines prácticos de la vida. Y así, de la doctrina platónica conservaba actualidad sólo la parte negativa, aquella precisamente que negaba validez de ciencia al conocimiento del mundo sensible y reducía tal conocimiento a mera opinión probable. Decisiva influencia tuvieron también en esta Academia el

escepticismo radical de Pirrón y la polémica con los filósofos estoicos, aunque sea difícil descubrir los elementos concretos que aportaron a ella puesto que sus principales representantes, Arcesilao y Carnéades, no escribieron nada.

Arcesilao (318-242 a.C.) no fue ateniense de nacimiento. Procedía de Pitane, en Etolia, y primero estudió con un matemático, Autólico. En Atenas fue alumno de un teórico musical, Janto, y estudió en el Liceo ateniense con Teofrasto y más tarde en la Academia con Crantor, Polemón y Crates, del que fue sucesor como director de la escuela. Según un testimonio de Cicerón, no manifestó ninguna opinión propia, sino que se limitó a discutir las opiniones que los otros manifestaban. Arcesilao sintió al parecer vivamente que la Academia hubiera perdido el entusiasmo original hacia una investigación desapasionada y no dogmática. Por eso, durante su larga permanencia al frente de la Academia (273-242 a.C.) hizo que ésta recuperara el prestigio perdido y que renaciera el platonismo, pero no en el aspecto de su teoría de las ideas, sino en el uso del método dialéctico. Se nos dice que fue el primer académico que alteró el sistema transmitido por Platón y que, por medio de preguntas y respuestas, lo volvió más polémico. En realidad el Platón que se recupera con Arcesilao es el primer Platón, el Platón de los diálogos socráticos en los que la dialéctica se reducía a su función crítica. El método filosófico de Arcesilao es el procedimiento socrático puesto al día para dar cuenta del estado de la filosofía en el siglo III a.C. Quiso remedar a Sócrates, pero para ir más allá que el mismo Sócrates. Si Sócrates afirmaba que el hombre nada podía saber, aparte de esto precisamente, el no saber nada, Arcesilao incluso negaba que esto se pudiera afirmar con seguridad. Por Sexto Empírico sabemos que sus principales críticas fueron dirigidas a su coetáneo Zenón de Citio, fundador de la Stoa. Arcesilao negaba que hubiese una representación cataléctica, porque negaba que hubiese una representación que no pudiera ser falsa. Por eso la función del sabio no es la de dar su asentimiento a una representación cualquiera, sino abstenerse de todo asentimiento, imponer la epokhé (duda, suspensión del juicio) respecto de todo; pero no respecto de la acción: la acción no necesitaba de la representación cataléctica, por lo que Arcesilao afirmaba que la norma de lo que se debe elegir o evitar es el buen sentido o la razonabilidad, que es la base de la prudencia

Qué fuera la epokhé en Arcesilao lo mostró Diógenes Laercio cuando escribió que éste "fue el primero en suspender el juicio debido a las contradicciones de los argumentos opuestos; fue también el primero en argumentar en uno u otro sentido sobre una cuestión; y el primero, asimismo, en cambiar el tradicional discurso platónico para hacerlo más herístico". Es decir, el punto de partida de Arcesilao fue argumentar en favor y en contra de cualquier tesis para comprobar que en este proceso dialéctico de búsqueda de la verdad, ni la percepción sensible ni la razón garantizan el conocimiento de las cosas. Puesto que no existe un criterio de verdad que nos permita afirmar o negar nada en nuestros juicios, hay que suspender el juicio (epokhé) respecto de todo. Este escepticismo gnoseológico, al que llegó la Academia con Arcesilao, motivó su identificación sin más con el pirronismo. Pero, como se ha visto, tal identificación no es lícita. Arcesilao llegó a la epokhé por el camino de la dialéctica platónica, y no por la vía del pirronismo. La identificación entre Academia Nueva y pirronismo fue una valoración discutible hecha por el pirronismo tardío.

Como ha escrito Anthony A. Long, Arcesilao puede considerarse, a pesar de la poca información de que disponemos sobre él, una figura bastante importante en la historia de la filosofía. Con su reto a los estoicos y a los otros dogmáticos, restauró para la filosofía una función crítica en trance de perderse, pues ni los académicos ni los peripatéticos contemporáneos podían defender propiamente los puntos de vista

positivos, originales de sus escuelas, y arrojar al mismo tiempo dudas sobre los fundamentos del conocimiento. Arcesilao agudizó la conciencia de los problemas que rodeaban a las teorías de las escuelas. Se ha supuesto alguna vez, sobre la base de afirmaciones de San Agustín y Sexto Empírico, que Arcesilao limitaba su escepticismo a la crítica de los estoicos y a otras escuelas, mientras él se adhería a un platonismo ortodoxo dentro de la Academia. Pero muchos autores han rechazado esta opinión, pues Cicerón lo presenta como un filósofo cabalmente honesto y sólido que consideraba la suspensión del juicio como una actitud honrada y digna de un sabio. A Arcesilao le sucedieron como escolarcas de la Academia Lecides de Cirene (241-224), Telekles (224-216), Evandros (216-?) y Hegesinos de Pérgamo. Todos ellos son hoy poco más que un conjunto de nombres.

Carnéades de Cirene (214-129 a. C.) fue un escolarca discípulo de Hegesinos con el que la Academia Nueva logró otro nuevo período de gran esplendor. Fecha clave en la carrera de Carnéades fue el año 155 a.C., al ser uno de los filósofos escogidos, junto al estoico Diógenes de Babilonia y al peripatético Critolao, para representar a Atenas como embajador en Roma. Fue en esta ocasión cuando Carnéades impartió sus famosas lecciones en pro y en contra de la justicia que Cicerón resumió en *De República*. Al igual que Arcesilao, Carnéades consagró su atención a una dura crítica del estoicismo antiguo, y consideró su propia tarea el combatir vigorosamente las teorías de Crisipo. También siguió la moda, inaugurada por Pirrón y Arcesilao, de no escribir sobre filosofía, pero gracias, sobre todo, a Cicerón y a su alumno Clitómaco, Carnéades está relativamente bien documentado.

Su tarea filosófica representa una continuidad respecto a Arcesilao, aunque con originalidad propia en algunos puntos, una mayor elaboración constructiva y una crítica más sistemática al estoicismo. Así, desde el punto de vista gnoseológico, Carnéades rechazó por inconsistente el criterio estoico de verdad y defendió la *epokhé* como única alternativa válida. En el plano teológico atacó la idea estoica de divinidad, los argumentos sobre su existencia y su teoría de la providencia conducente a la conclusión absurda de que Dios no puede o no quiere cuidar de los seres humanos.

En ética, Carnéades se opuso al destino o hado estoico (*heimermene*) arguyendo que de las tres clases de determinismo (causal, gnoseológico y lógico), las dos primeras son falsas mientras que el determinismo lógico (ya que es verdad que un acontecimiento dado ocurrirá) es verdadero pero anodino, puesto que su verdad depende de mi acción y no al contrario. Frente a sus adversarios los estoicos, que le argumentaron con la imposibilidad de toda fundamentación de la acción humana, al no poder existir un criterio para poder distinguir el bien y el mal, Carnéades respondió que el asentimiento que la acción moral requiere puede darse sin necesidad de admitir un criterio moral objetivo. Para decidir lo que el hombre debe hacer basta que se guíe por la impresión convincente o persuasiva (*pithané phantasía*), es decir, las impresiones o representaciones no pierden su carácter subjetivo, y por tanto de verdaderas o falsas, por motivar la acción. No obstante hay para Carnéades una gradación en el convencimiento según el tipo de acción de que se trate: "en cosas de poca monta, usamos como regla la impresión simplemente convincente; en cosas más importantes, la impresión contrastada; y en lo que se encamina a la felicidad, la impresión examinada a fondo".

c) El escepticismo erudito de Enesidemo y de Agripa.

La tercera fase del escepticismo está representada por Enesidemo de Cnosos (siglo I a.C.). Aunque nada se sabe de su vida, se le conoce por los Discursos pirrónicos recogidos en la Biblioteca del bizantino Focio y por las referencias de su lejano

sucesor Sexto Empírico. Dirigió la escuela escéptica durante un período cuyos límites no son conocidos con precisión, pero que pueden centrarse en torno al año 50 a.C. Se sabe que Enesidemo dedicó una de sus obras principales al influyente romano L. Tuberón, gran amigo de Cicerón. Éste no menciona a Enesidemo, pero en las Académicas (libro II, 11) habla de que el antidogmatismo de la Academia, después de haber sido abandonado por Filón y Antíoco, estaba renaciendo en los últimos años (es decir, hacia el 45 a.C.); muy probablemente sea ésa una referencia indirecta y no muy precisa al resurgimiento del pirronismo, en particular a la obra de Enesidemo, de la que Cicerón debió de tener alguna referencia por su amigo Tuberón.

Aunque como escéptico Enesidemo hallaba a los estoicos demasiado dogmáticos, proponía, al modo de los estoicos y siguiendo en esto a Pirrón, una doctrina de la felicidad y la ataraxia. Inspirándose en Heráclito, tomó como punto de partida la inestabilidad y el perpetuo devenir de las cosas. Afirmaba que no podía conocerse la verdad de las cosas ni por los sentidos, ni por la razón, ni por la unión de la inteligencia y los sentidos. Enesidemo oponía dialécticamente nociones contrarias como agente y paciente, generación y corrupción, movimiento y sensación, signo y significado, bien y mal. Sus escamoteos, mediante los cuales negaba, por ejemplo, la posibilidad de la generación, o sea, la producción de un ser vivo por otro, recuerdan las paradojas de Zenón de Elea contra la realidad del movimiento.

Con sus diez famosos tropos de la duda, concluye que no se pueden conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino tal como aparecen en las representaciones y que, por tanto, no se debe afirmar ni negar que las cosas son de esta o de otra manera, sino suspender el juicio. Los diez tropos fueron los siguientes:

1º) Por la diversidad entre los animales. Hay gran variedad de seres vivientes dotados de órganos de conocimiento muy distintos, y no puede saberse cómo se representan ellos los objetos, ya que cada animal ve las cosas a su manera, conforme a su constitución y a sus órganos cognoscitivos.

2º) Por la diversidad de los hombres. Puesto que los hombres difieren entre sí tanto por el alma como por el cuerpo, hay infinita variedad de opiniones entre ellos. Ninguno ve las cosas de la misma manera, y las mismas cosas influyen de modo diverso por la misma diversidad de los hombres.

3º) Por la diversidad de constitución de los distintos órganos sensitivos. Esta diversidad es la causante de la diversidad de impresiones que produce en nuestros sentidos un mismo objeto. Así hay pájaros agradables a la vista y desagradables al oído, o una misma pintura parece con relieve a la vista y lisa al tacto

4º) Por las circunstancias que acompañan a la percepción de un objeto. Las cosas aparecen distintas, conformes a las disposiciones fisiológicas, psicológicas o patológicas en que se halla el sujeto: en la vigilia y en el sueño, en la juventud y en la vejez, en la salud y en la enfermedad, en la alegría y en la tristeza.

5º) Por el lugar, la posición y la distancia. Dado que todos los fenómenos están sujetos al lugar, a la posición y a la distancia, hay que suspender el juicio. Así, una vara dentro del agua parece quebrada y fuera recta, una torre cuadrada parece redonda desde lejos, el cuello de las palomas varía de color según su posición, un barco visto de lejos en el mar parece inmóvil, una luz ardiendo en pleno día no se ve, etc.

6º) Por las mezclas de varias cosas. No hay ninguna sensación pura, sino que siempre está mezclada con otras procedentes de diversos objetos. Así, los perfumes son más

intensos en el baño caliente y al sol que en frío, el sonido es distinto en el aire puro y en el viciado, los cuerpos son más ligeros en el agua que en el aire, etc.

7º) Por la cantidad y la distinta disposición de las partes componentes. Así, cada grano de arena aisladamente parece tosco y áspero al tacto pero un montón de arena es suave, las medicinas son beneficiosas en pequeñas cantidades pero nocivas en grandes, el vino fortalece en pequeña cantidad pero debilita en gran cantidad, etc.

8º) Por las diversas relaciones en general. Todo es relativo respecto del sujeto que juzga (hombre, animal, una circunstancia, un sentido) así como de las cosas percibidas conjuntamente (una mezcla, un lugar, una composición, cantidad, posición).

9º) Por la frecuencia o rareza de los acontecimientos. Las cosas impresionan más cuando son más raras y menos frecuentes, por ejemplo impresiona más un cometa que el sol. Las cosas que escasean parecen preciosas y las que abundan vulgares.

10º) Por la diversidad de educación, leyes, costumbres, creencias, mitos y opiniones dogmáticas de los filósofos. Hasta tal punto influyen el medio ambiente y la educación en los juicios, que las opiniones varían según los países. Así, por ejemplo, para un judío es mala la sangre de los animales y para un griego es buena.

De modo imprevisto y después de tanta negación, Enesidemo sorprende ofreciendo una metafísica inspirada en Heráclito: el aire, identificado con el número, el tiempo y la noche, es la sustancia del mundo, de cuya diferenciación en elementos opuestos brota el universo que percibimos. El movimiento es de dos clases: o alteración cualitativa o traslado en el espacio. La razón entra en el cuerpo con el resuello y usa los sentidos como ventanas para averiguar lo que pasa dentro, es decir, para percatarse de lo que sentimos. El carácter universal de la razón explica la posesión de un común modelo de verdad entre todos los individuos. La contradicción entre estas tesis y las de los tropos es tan clara que se han intentado varias explicaciones. Alfonso Reyes apunta tres: que Enesidemo evolucionara y cambiara de ideas, pasando de heracliteano a escéptico o viceversa; que simplemente quisiera explicar, sin comprometerse en ella, la ajena doctrina de Heráclito; o bien que usara de Heráclito como mera ilustración sobre el flujo del acontecer, que arrastra a la mente y a los objetos del conocimiento y ni siquiera permite saber lo que es, sino solamente lo que ha sido.

Entre los sucesores directos de Enesidemo sólo tiene importancia Agripa (siglo I), a quien se atribuyen otros cinco tropos demoledores para demostrar que no se debe afirmar ni negar nada, sino suspender el juicio. Son los siguientes:

- 1º) Por la discordancia de opiniones entre los hombres.*
- 2º) Por la regresión al infinito. Una prueba necesita de otra y esta de otra, así hasta llegar al infinito. Por tanto nunca se llega a un principio firme para apoyar sobre él la demostración.*
- 3º) Por la relatividad universal. Un mismo objeto aparece de distintas maneras conforme a la condición y disposición de la persona que juzga y a su relación con otros objetos. Por eso toda afirmación sólo tiene un valor relativo.*
- 4º) Por la hipótesis. Los dogmáticos, para evitar el proceso infinito, toman como punto de partida una hipótesis arbitraria sin demostrarla, y desde ella comienzan sus razonamientos.*

- 5º) *Por el peligro del dilema (círculo vicioso). Para demostrar una proposición se echa mano de otra, que se prueba por la primera. Así, se prueba A por B y B por A.*

d) El escepticismo de Sexto Empírico.

Las informaciones sobre esta Nueva etapa del pirronismo son bastante fragmentarias, lo que explica las desavenencias en la forma de interpretarlas. El principal problema es establecer la época en que Sexto se hizo cargo de la escuela y escribió su obra. La mayoría de los estudiosos fija esa época en torno al año 200 a falta de datos concluyentes. Se supone que Sexto accedió a la dirección de la escuela escéptica en los últimos años del imperio de Trajano, y que dirigió la escuela en un período que puede acotarse entre los años 110 y 140. Eso significa que la vida de Sexto se habría desarrollado en una de las épocas de mayor influencia del estoicismo: después de Séneca (4 a.C.-65 d.C.), antes del reinado de Marco Aurelio (161-180 d.C.) y coincidiendo con la vida de Epicteto (50-130 d.C.), lo que se aviene perfectamente con el destacado papel que el estoicismo juega en su obra.

Con esas fechas para Sexto, la cronología probable de los dirigentes escépticos se ha fijado del siguiente modo: Ptolomeo de Cirene funda la escuela, finales del siglo I a.C.; Heraclides de Tarento, hasta el 70 a.C.; Enesidemo de Cnosos, hasta el 35 a.C.; Zeuxipo, hasta el 10 a.C.; Zeuxis de Laodicea, hasta el 20 d.C.; Antíoco de Laodicea, hasta el 40 d.C.; Teodas de Laodicea y Menódoto de Nicomedia, hasta el 80 d.C.; Heródoto de Filadelfia, hasta el 110 d.C.; Sexto Empírico (de Apolonia, en la Cirenaica), hasta 140.

De Sexto Empírico se han conservado dos escritos: los Esbozos pirrónicos en tres libros, compendio de filosofía escéptica, y Contra los matemáticos, entendiéndose por matemáticos los cultivadores de gramática, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música. Contra estas ciencias van dirigidos los libros I al VI de esta obra; los libros VII al XI van dirigidos contra los filósofos dogmáticos (lógicos, físicos y éticos). Estos escritos de Sexto son importantes no sólo porque representan el compendio de todo el escepticismo antiguo, sino también porque son fuentes preciosas para el conocimiento de las mismas doctrinas que combaten.

En el libro I de los Esbozos, Sexto define la originalidad de la actitud escéptica frente a las demás escuelas. Los dogmatistas (platónicos, aristotélicos y estoicos) afirman creyendo poseer la verdad y la certeza. Los académicos (Arcesilao y Carnéades), que niegan que sea posible el conocimiento verdadero de las cosas en sí, pero se atienen a la probabilidad, no son verdaderos escépticos, ya que el verdadero escéptico ni niega ni afirma nada: no se pronuncia en ningún sentido, ni en contra ni a favor. El escepticismo consiste en rechazar cualquier dogmatismo del tipo que sea, ya que en toda cuestión puede sostenerse lo mismo la afirmación que la negación por haber tanta verdad o falsedad, igual peso (ijsosqevneia), en lo uno que en lo otro. Para Sexto Empírico: "Escepticismo es, en general, aquella facultad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios; mediante el escepticismo, por el que entendemos el igual peso que caracteriza a la oposición entre situaciones de hecho y argumentos, llegamos, primero, a la suspensión del juicio y, luego, a estar libres de inquietud". El punto de partida del escepticismo, continúa Sexto Empírico, es el afán de liberarse de la inquietud. Debe suponerse que este motivo condujo a ciertos hombres a buscar un criterio en referencia al cual pudieran fijarse la verdad y la falsedad y, aunque fracasaron en esta búsqueda, consiguieron su finalidad última: "descubrir la liberación

de la inquietud, como por azar, a consecuencia de suspender el juicio (acerca de la incompatibilidad propia de las apariencias y de los juicios)". De aquí procede la absoluta quietud y serenidad del escéptico, que llega a una ataraxia muy superior, la prometida por el estoicismo ya que éste, por ser dogmatista, vive en el temor de que surja otro argumento o razón que trastorne su certeza. El escéptico se ajusta a las leyes y costumbres ordinarias sin darles importancia; no se adhiere a nada ni se incorpora a ninguna secta; no es más que un observador (*skeptikov*), un buscador (*zhthtikv*), un preguntador (*ajoretikov*) que ni niega nada, ni afirma nada, ni define nada, sino que suspende todo juicio.

La razón de esta imposibilidad está en que los filósofos discrepan totalmente entre sí, ya que no hay ninguna doctrina que sea sostenida unánimemente por todos. No hay ninguna infalibilidad humana. Además, si se analizan los medios de conocimiento propuestos por los estoicos (como la sensación, el signo, la demostración, el silogismo, las definiciones, etc.), todos están viciados de la misma debilidad y ninguno de ellos conduce a la verdad. No hay ni criterio, ni signo, ni demostración para alcanzar la verdad.

No hay criterio para discernir lo verdadero de lo falso porque para juzgar de este criterio nos haría falta otro, y así hasta el infinito. El criterio no puede ser el mismo hombre, ya que o afirma las cosas con demostración o sin ella. Si se hace con demostración, ésta deberá ser juzgada por alguien. Si se hace sin demostración, entonces el juicio no vale. El criterio tampoco puede ser el de los sentidos, ya que sus testimonios son variables y discordantes; ni el entendimiento, porque si éste no se ve a sí mismo, menos podrá ver las cosas que son distintas de él; ni tampoco la representación, porque ésta es distinta de los objetos y no podemos saber si corresponde exactamente con ellos o no.

Tampoco hay signo para conocer la verdad ni demostración para alcanzarla. No hay demostración en el sentido de que de unas premisas evidentes pueda llegarse al conocimiento de una conclusión no manifiesta. Lo consiguiente está en relación con lo antecedente: de premisas evidentes se sigue una conclusión evidente; de premisas oscuras se sigue una conclusión oscura; pero de premisas evidentes no se puede llegar a una conclusión no manifiesta.

Ni la inducción ni el silogismo son tampoco medios para alcanzar la verdad: una proposición universal del tipo todo hombre es animal, se fundamenta en que todos los hombres particulares son animales; con uno solo que no lo fuera ya no sería válida esa afirmación, por tanto en el silogismo "todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es animal", se incurre en un círculo vicioso porque la validez de la premisa mayor depende precisamente del hecho de que Sócrates es animal; si no supiéramos previamente que Sócrates es animal no podríamos afirmar que todo hombre es animal.

RESUMEN DEL ESCEPTICISMO

Pirrón de Elis (360-270) fundó una escuela que tuvo escasa duración pero que dio origen a una corriente de pensamiento, el escepticismo, representativa de muchas posiciones y planteamientos posteriores en filosofía. Aunque ya en los sofistas había pensadores típicamente escépticos -Gorgias, por ejemplo-, fue Pirrón quien asumió el escepticismo como posición filosófica radical. Se oponía así a los filósofos que él consideraba «dogmáticos», aquellos que se creían seguros de haber encontrado la

verdad, porque él entendía la filosofía como una búsqueda o indagación (σέψις, sképsis) continua, que nunca termina, porque la búsqueda filosófica es una lucha permanente contra los dogmáticos que creen haber hallado la verdad definitiva ("fundamentalistas").

Pirrón atribuye a nuestras sensaciones sólo un valor relativo (sólo nos muestran «el modo como aparecen» las cosas ante nuestros sentidos, pero no las cosas tal como son en sí mismas. Todas nuestras opiniones se basan en la tradición y son convencionales. Por eso no hay razones para considerar a una más verdadera que su contraria. La única actitud sensata sería **suspender el juicio** (ἄποψις, epoché) y no decir nada (ἄφασια, aphasía). Desde esta concepción de la verdad, Pirrón propone una **ética de la imperturbabilidad** (ataraxía): ya que no podemos saber nada con certeza acerca de las cosas del mundo, lo apropiado es mantener una absoluta indiferencia ante las cosas, para que ninguna percepción o vana opinión perturbe nuestro ánimo. Intentando responder a los mismos problemas que afrontó el estoicismo y el epicureísmo, Pirrón propuso que sólo el escéptico puede ser feliz y substraerse a las angustias de la vida.

4.LOS CINICOS:

1. La risa:

La risa abundante y reiterada garantiza una vida saludable, si bien no la eternidad.

El cinismo es una de las manifestaciones más radicales de la filosofía y también de las más incomprendidas. Los cínicos consideran que la forma de vivir es parte fundamental de la filosofía e inseparable de su manera de pensar. Sin embargo, no todos los integrantes de este movimiento tienen las mismas actitudes externas ni los mismos comportamientos, por lo que a veces se habla de filosofía cínica, otras veces de actitud cínica y otras simplemente de locura.

El término cínico es uno de esos términos que han ido perdiendo su significado original y transformándose en otro distinto al que tuvo en sus orígenes. Tanto es así que hay algunas propuestas para usar los términos quínico o kínico, con el fin de diferenciar claramente el concepto de cínico en su sentido original del que se usa hoy en día, es decir, diferenciar en concepto de cínico en sentido filosófico, de su sentido popular. Filosóficamente de lo que se trata, es de retomar o de pensar de un modo nuevo y diferente algunos temas antiguos, ya que el paso del tiempo ha cambiado completamente su significado, su origen y desarrollo han sido velados, para llegar a significar hoy, poco más que un insulto.

El cinismo es una filosofía teórica y una práctica, pero también una forma de vida, aunque esta característica se empezó a perder enseguida, es una filosofía que pretende alcanzar la felicidad mediante la sabiduría y la ascesis. Uno de los rasgos que diferencia al cinismo de otros movimientos es precisamente la importancia que dan a la ascesis, la práctica continua del ejercicio mental y físico, como camino para conseguir

un estado de ánimo apropiado para alcanzar la autosuficiencia, que les libere de los imprevistos y les endurezca para permanecer impasibles ante "adversarios existenciales" como el hambre, el frío o la pobreza, que no dependen de ellos. Esta actitud les emparentaba con el estoicismo, aunque su desvergüenza les volvía a alejar.

Se pueden distinguir dos fases en el movimiento cínico: la primera fase se desarrolló básicamente en Grecia, durante los siglos -IV y -III, la segunda fase se desarrolló en las grandes ciudades del imperio romano: Roma, Alejandría y Constantinopla, y duró desde los siglos I a V. El nombre de cínicos tiene dos orígenes diferentes asociados a sus fundadores. El primero viene del lugar donde Antístenes solía enseñar, que era un gimnasio llamado Cinosarges, que se puede traducir como el perro blanco o el perro veloz. El segundo origen tiene que ver con comportamiento de Antístenes y de Diógenes, que se asemejaba al de los perros, por lo cual la gente les apodaba con ese nombre (kinicós). Está comparación viene por el modo de vida que habían elegido estos personajes, por su idea radical de libertad, su desvergüenza y sus continuos ataques a las tradiciones y los modos de vida sociales. Sin embargo detrás de todo esto, el cinismo pretendía dar una respuesta individual a la incertidumbre que se vivía en este periodo de crisis cultural, manifestando su malestar y descontento, y también librarse de los caprichos de la fortuna, guiando al individuo hacia la felicidad. Este camino no era fácil así que se necesitaba un entrenamiento, una disciplina para conseguir una plena autonomía moral y a ser posible también física. Era característico de los cínicos la transgresión continua, tanto de los valores tradicionales, como de las normas sociales.

Los cínicos tomaron como modelos a la naturaleza y los animales, los adoptaron como ejemplos de autosuficiencia y basándose en ello propusieron un modelo de comportamiento ético que consideraban fundamental para alcanzar la felicidad, aunque esto solo era posible mediante una rigurosa disciplina física y mental. Proponen la necesidad de la autoafirmación individual frente a una sociedad alienante y coaccionadora.

El cinismo es una forma de vivir, pero también de pensar y de expresarse, y como no se han conservado las obras de los primeros cínicos, hoy son conocidos en gran parte por dichos y anécdotas (chreiai), que fueron transmitidos en forma de colecciones, la más usada es la de Diógenes Laercio, referencia fundamental para el estudio no solo de los cínicos, sino de gran parte de la filosofía anterior a su autor. Utilizaron recursos literarios diversos donde no faltan la parodia, la sátira, la anécdota o la burla, pero siempre de forma escandalosa y provocadora.

Invalidar la moneda en curso.

Según la tradición antigua, Diógenes se vio obligado a abandonar Sinope, porque su padre o él mismo (o ambos), se dedicaron a invalidar monedas, estropeándolas con un punzón. A raíz de todo esto su padre fue encarcelado y Diógenes tuvo que huir, o bien fue exiliado, no se sabe con certeza.

Relacionado con este asunto se formó la leyenda de que Diógenes fue a consultar al oráculo de Delfos, y recibió como respuesta a su pregunta el enigmático consejo de invalidar la moneda, que se acabó convirtiendo en la consigna cínica, y en metáfora de buena parte de su comportamiento. Lo cual podría ser considerado un antecedente

lejano de la importante consigna nietzscheana sobre la transvaloración de los valores. Invaldar los valores y cambiarlos por otros fué uno de los retos que asumieron los cínicos y que persiguieron con insistencia.

La libertad radical.

La libertad radical es libetal de pensar, de acción y de palabra. El cínico se diferenciaba de los demás por su desvergüenza radical, por adoptar modos de vida que escandalizaban a su sociedad, por predicar la autosuficiencia, la libertad de palabra y la austeridad como cosas necesarias para alcanzar la tranquilidad de ánimo y con ello la felicidad.

Se proclamaban cosmopolitas y liberados de cualquier obediencia a las instituciones, convenciones o leyes, ya que estas son siempre locales, y ellos se consideraban ciudadanos del mundo. En cualquier sitio se encontraban en su casa.

2. La diferencia.

***... y que como los perros,
unas veces movían el rabo
y otras veces mordían.***

El sabio cínico considera que para alcanzar la felicidad es necesario la libertad, la autosuficiencia y el desapego. Los cínicos no estaban dispuestos a conceder que la felicidad dependiera de cuestiones ajenas a sí mismos, la libertad está en el centro de la forma de pensar cínica y se refiere a la libertad de acción y a la libertad de expresión.

Una parte importante de la tradición cínica se ha transmitido en forma de anécdotas (chreia), lo cual no es de extrañar considerando cierta aversión por la escritura de algunos de sus miembros, y la importancia de las "performances" o acciones públicas características de los cínicos. Hay varias colecciones de estas anécdotas, algunas de las cuales fueron recopiladas por Diogenes Laercio en su libro.

Las acciones más representativas son las atribuidas a Diógenes, tales como masturbarse o defecar en público, mear encima de alguien, escupir a la gente o hablar en favor del incesto y del canibalismo. Sin embargo todos estos hechos solo tienen validez porque son actos deliberados de protesta contra las costumbres sociales y morales y porque los cínicos primitivos creían que era una forma de enseñanza realizada mediante el ejemplo personal y comprometido.

Las acciones.

La teoría cínica proviene de la práctica y su fundamento se encuentra en la exigencia de libertad frente a todo aquello que pueda esclavizarle. Como parte de esta libertad radical se encuentra la libertad de palabra (parrhesia). Esta libertad de expresión es un rechazo de la polis y de la autoridad, porque va directamente contra sus propias normas, asumiendo la posibilidad de recibir severos castigos, incluso el exilio. La libertad de palabra utilizaba formas que habitualmente llegaban a ser ofensivas.

Junto con la libertad de palabra, otra característica del cínicos es su desvergüenza (anaideia). Aceptaban el apodo de perros porque lo tomaban precisamente como el símbolo de su falta de vergüenza. Como parte de esta desvergüenza asumían el desprecio por las convenciones y el placer.

El cínicó adopta un estilo de vida que representa su independencia y proclama la necesidad de autosuficiencia (autarkeia) para conseguirla. Pero para lograr esta autosuficiencia es preciso vivir de una manera sencilla, con deseos que puedan ser satisfechos fácilmente y con las únicas pertenencias que uno pudiera "salvar en caso de naufragio". Los cínicos concedían un gran valor a la austeridad y a la frugalidad y en esto se asemejaban a los estoicos.

Otra cuestión fundamental para el cinismo era la práctica de ejercicio físico, porque la disciplina (askesis) le fortifica frente a las adversidades imprevistas y aumenta su resistencia a vivir en la intemperie. Acostumbrarse a cuidar se sí mismos, sin criados, seguir dietas sencillas y vestir un simple manto y un bastón.

Los cínicos proponen también una vida conforme a la naturaleza, tomando a los animales como ejemplo de autosuficiencia. Los animales tienen pocas necesidades y se adaptan rápidamente a la situación en que se encuentran. Diógenes vivía en la polis, como si fuera un perro, con un comportamiento escandaloso para un ser humano, pero no todos los cínicos llevaron el compromiso a tales extremos.

La imperturbabilidad (apatheia) es el ideal del sabio cínicó, que vive alejado de todo lo que le produce perturbación o angustia y es capaz de adaptarse con indiferencia a las circunstancias.

Y por último el cosmopolitismo cínicó, que está relacionado con la libertad de no pertenecer a ningún país, ni estar obligado por las leyes, porque son regionales y lo que vale en un sitio no vale en otros. También está relacionado con la oposición a la polis, porque la naturaleza no tiene fronteras ni leyes.

El paso del tiempo.

Con el paso del tiempo el comportamiento y la vida provocativa de los primeros cínicos fue dando paso a un escándalo verbal y escrito. Teoría y práctica están inseparablemente unidas en el cinismo, pero la importancia de una y otra no es la misma, se dejarán a un lado el manto y el bastón, y lo que queda es la escritura cínicá, pero la vida ciudadana.

3. PRINCIPALES FILOSOFOS CINICOS

Presentamos en esta página a los principales filósofos cínicos: Antístenes, Diógenes de Sinope, Crates de Tebas, Metrocles e Hiparquía de Maronea, Onesícrito de Astipalea, Otros cínicos menos conocidos, y finalmente exponemos, solo en números, el catálogo integral de cínicos de M.-O-Goulet-Cazé.

3.1. Antístenes

Antístenes fue el prototipo de sabio austero y solitario, con una confianza radical en el ser humano individual y una desconfianza total en las instituciones de cualquier clase. Fue uno de los filósofos más relevantes de su época, discípulo directo de Sócrates, tuvo a su vez una influencia decisiva en algunas de las escuelas que se formaron en este periodo, tanto por sus teorías, como por su actitud y su forma de vida. Es considerado precursor de la escuela cínica a través de Diógenes y de Crates, y de la escuela estoica a través de otro de sus seguidores, Zenón de Citio. Antístenes nació en Atenas, entre los años -450 y -445 y murió en el año -366 (fechas aproximadas dependiendo de las fuentes). Participó en la batalla de Tanagra, con unos 20 años, de ahí la posible datación de su nacimiento. Su padre fue un ciudadano ateniense y su madre una esclava tracia, este mestizaje le impedía conseguir la ciudadanía ateniense, pero no parece que esto le importunara demasiado, incluso ironizaba al respecto diciendo que también la madre de los dioses era extranjera. Comenzó su andadura filosófica como discípulo del famoso sofista Gorgias, que como todo sofista cobraba por enseñar, por lo cual se podría deducir que Antístenes o bien gozaba de una posición económica desahogada o que él mismo ejercía de sofista y cobraba por esto. En este mismo tiempo se inició también en los misterios órficos. Sin embargo, su principal aprendizaje fue con Sócrates, de quien se hizo discípulo y amigo hasta la muerte de éste. Antístenes estuvo presente en uno de esos raros momentos estelares de la filosofía que fue la muerte de Sócrates, mientras discutían sobre la inmortalidad del alma y esperaban a que llegaba el momento de beber la cicuta que le causaría la muerte. La tranquilidad del viejo maestro en tan decisivos momentos causó una profunda impresión en todos los que estaban allí presentes y es muy probable que esto influyera en la insistencia posterior de Antístenes en la ataraxía. Un buen día Antístenes decidió prescindir de todo lo superfluo y fundar su propia escuela. Lo hizo en un gimnasio en las afueras de Atenas llamado cinosarges, que quiere decir el perro blanco (perro raudo o veloz, según otras versiones), dando lugar a la duda de si de esta circunstancia deriva el nombre de la escuela cínica. El cambio es tan radical que se manifiesta también externamente, viste ahora un manto, un zurrón y un bastón, indumentaria que se convierte en el uniforme del cínico. Prescinde de una manera decisiva de todo lo que no puede llevar encima, con la intención de librarse de los caprichos de la fortuna y regir su propio destino. El objetivo es alcanzar la felicidad y esto se consigue si uno depende solo de sí mismo. Lo fundamental para el cínico es la autarquía, es decir la independencia de todo condicionamiento exterior, la autosuficiencia, que puede aprenderse pero que requiere un esfuerzo. Antístenes pone como ejemplo al héroe Heracles (Hércules). Atrás queda todo aquello que considera que ya no le pertenece al sabio, la familia, el dinero, la fama y sobre todo sus antiguos pensamientos. En cierta ocasión afirmó que la mayor dicha era sin duda, morir feliz. Antístenes vivía según su propia ley, la que él mismo eligió para sí, de acuerdo con la areté personal que libremente asumió. Las leyes establecidas, las convenciones sociales no eran para este sabio, que como todos los cínicos despreciaba las normas, las instituciones, las costumbres y todo lo que representa una atadura para el hombre. Predicaba una vuelta a la naturaleza como revulsivo a la domesticación social y cultural que se imponía en las ciudades. Poseía una amplia cultura y escribió numerosos libros, Diógenes Laercio los agrupa en 10 volúmenes y nos da el título de casi 60 escritos, de los cuales actualmente tan solo se conservan 2 breves fragmentos (Sobre Ajax y Sobre Ulises).

3.2. Diógenes de Sinope

La figura de Diógenes enseguida pasó a ser una leyenda de provocación y la imagen del sabio cínico por excelencia, de aspecto descuidado, burlón y sarcástico. Su forma de vida perruna, su estilo agresivo, su comportamiento siempre en contra, le diferencian sin confusiones. Vivía en un tonel, buscaba a plena luz del día con un candil, nada menos que al hombre, se masturbaba en público, comía carne cruda, escribía libros a favor del incesto y del canibalismo. Si alguien es el prototipo de transgresor, ese es Diógenes de Sinope. Nació en Sinope (Asia Menor) entre los años -413 y -400 y murió en Corinto en el año -323. Este mismo año es probable que murieran también Aristóteles y Alejandro Magno. Su padre era banquero y cuenta Diógenes Laercio que un buen día decidió consultar al oráculo y recibió como respuesta "invalidar la moneda en curso", que como todas las respuestas de los oráculos era enigmática, dicha respuesta tenía al menos tres sentidos: falsificar la moneda, modificar las leyes o transmutar los valores. Diógenes no quiso elegir e hizo las tres cosas, el resultado fue la expulsión y el destierro de Sinope. Ellos me condenan a irme y yo les condeno a ellos a quedarse, fue su irónico comentario. Forzado por estas circunstancias deambuló por Esparta, Corinto y Atenas, en esta ciudad frecuentó el cinosarges y se hizo discípulo de Antístenes, optó por llevar una vida austera y adoptó la indumentaria cínica, como su maestro. Desde sus comienzos en Atenas mostró un carácter apasionado, llegando Platón a decir de él, que era un Sócrates que se había vuelto loco. Pone en práctica de una manera radical las teorías de su maestro Antístenes. Lleva al extremo la libertad de palabra, su dedicación es criticar y denunciar todo aquello que limita al hombre, en particular las instituciones. Propone una nueva valoración frente a la valoración tradicional y se enfrenta constantemente a las normas sociales. Se considera cosmopolita, es decir, ciudadano del mundo, en cualquier parte se encuentra el cínico como en su casa y reconoce esto mismo en los demás, por tanto en mundo es de todos. La leyenda cuenta que se deshizo de todo lo que no era indispensable, incluso abandonó su escudilla cuando vio que un muchacho bebía agua en el hueco de las manos. Conoció a algunos de los filósofos y gobernantes de la época, se cuenta la anécdota de que estando un día en las afueras de Corinto, se le acercó a Alejandro Magno y ofreció concederle lo que quisiera, a lo que el filósofo respondió simplemente: apártate a un lado que me quites el sol. Esta anécdota pretende reflejar claramente que el sabio no necesita nada de los poderosos, que está por encima de las riquezas materiales y de la ambición del poder. Esta actitud crea una radical separación con los políticos. Todo esto es posible pero se necesita un duro entrenamiento (ascesis). Diógenes, como todos los cínicos recomienda el entrenamiento para adquirir la areté, ejercitarse tanto física como mentalmente para endurecerse y llegar a la impassibilidad y a la autosuficiencia. La independencia se consigue con el esfuerzo, como el viejo héroe Heracles, que sirve de ejemplo a los cínicos, porque vive conforme a su propia valoración de las cosas y no según normas ni convenciones impuestas desde fuera. Escribió algunos libros, que se han perdido, pero todos los indicios hacen suponer que eran de carácter breve y en forma de máximas o sentencias agudas e irónicas, según sus comentaristas. Su muerte, como no podía ser de otra manera, también es motivo de anécdotas. Según algunos murió por su propia voluntad, suicidándose mediante la contención del aliento, dueño de su destino y del momento de su muerte. Según otros murió de las mordeduras de un perro, esta vez de los de cuatro patas o de una indigestión por comer pulpo crudo. Y cuentan también otros que aún resuena el eco de las carcajadas del sabio de vez en cuando y que sus amigos

levantaron un monumento en su honor, que consistía en una columna coronada por un perro de mármol.

3.3. Crates de Tebas

Crates era un ciudadano adinerado y de buena posición social, que renunció a toda su fortuna para hacerse filósofo cínico. Fue discípulo de Diógenes y maestro de Zenón de Citio, el que luego fundara una de las tendencias más importantes de la filosofía antigua, el estoicismo. Crates, a diferencia de su maestro, era un hombre amable y tranquilo, que le valió el sobrenombre de "el filántropo", así como el de "abrepuestas" porque la gente le llamaba a sus casas para pedirle consejo y charlar con él. Nació en Tebas aproximadamente en el año -368, pero enseguida se marchó a Atenas, para hacerse seguidor de Diógenes, murió hacia el año -288. Como todos los cínicos predicaba la autarquía y la sencillez dando ejemplo con su vida y sus actos, y aunque de estilo menos agresivo que sus predecesores, su actitud es la misma que los demás. Para Crates la filosofía le libera de su esclavitud externa, en cuanto a la familia, la propiedad o las contumbres sociales y le libera también de esclavitud interna, de sus opiniones, manteniendo su radical libertad individual. Para conseguir vivir feliz, es suficiente con lo mínimo, es esencial la frugalidad y la distancia con las instituciones y las leyes. Crates escribió bastantes obras de literatura en las que consiguió mantener un buen nivel y además las escribió casi siempre en verso, sus obras consisten en una mezcla de poemas medio broma y medio serio, y parodias que escondían mensajes éticos. Pretendía propagar los principios de Diógenes, de una manera atractiva, y probablemente de esta manera consiguió llegar a una audiencia bastante amplia. Protagonizó uno de los escándalos más curiosos de la filosofía antigua: su historia de amor con Hiparquia, filósofa cínica como él.

3.4. Metrocles e Hiparquia de Maronea.

Fueron dos hermanos que provenían de una familia rica de Maronea. Metrocles tuvo desde muy temprano inquietudes filosóficas y gracias a que tenía bastante dinero pudo dedicarse a ello sin problemas. Fue discípulo de Teofrasto y luego también de Jenócrates. Pero no se sintió satisfecho hasta que encontró a Crates y se hizo discípulo suyo y abandonó sus pertenencias. Fue conocido como un experto en la anécdota breve, con ánimo de memorizar y utilizar como guía. Poco más se sabe de su vida, salvo que por su mediación, su hermana Hiparquia conoció a Crates del que se enamoró pero al principio este amor no fue correspondido y ante esta situación le amenazó con suicidarse, al final y en contra de las normas sociales de la época mantuvieron una relación cínica, que incluía el mantenimiento de relaciones sexuales en público. Hiparquia es una de las pocas mujeres filósofas de la antigüedad (pero no la única), y desde luego fue la única cínica. La dureza de tener que abandonar todas sus pertenencias, vestir el manto cínico, llevar una vida como la de sus compañeros y ser uno más no debió ser nada fácil, dadas las costumbres de la época. Sin embargo su relación con su Crates, debió ser de los más cordial y compartían todo de igual a igual, incluido la filosofía.

3.5. Onesícrito de Astipalea.

Su vida transcurrió aproximadamente entre los años -380 a -300. Fue otro de los discípulos importantes de Diógenes y el más viajero. Acompañó a Alejandro Magno en una expedición a la India, donde entró en contacto con los gimnosofistas hindúes, a los que define como sabios o santones medio desnudos y a los que comparó con los cínicos griegos. Su vida no fue la un auténtico cínico al estilo de sus predecesores, pero su actitud y la propagación del cinismo hizo que Diógenes Laercio le incluyera en su libro y su nombre figure en cualquier lista de cínicos.

3.6. Otros cínicos menos conocidos.

Diogenes Laercio aún menciona a otros tres filósofos en la lista de cínicos y a los que trata más brevemente: Mónimo de Siracusa, que fue discípulo de Diógenes, Menipo de Gadara, discípulo de Crates, Menedemo de Lampsaco y dos más en otras partes de su libro: Bión de Boristenes (-335 a -245) que fue vendido como esclavo, y acabó en Atenas estudiando filosofía con Crates y Estilpon de Megara (-360 a -280) que pasó por la escuela cínica (es probable que fuera alumno de Diógenes) y por la megárica donde llegó a encabezarla. De los filósofos posteriores a Diógenes Laercio, solo destacaremos a Luciano de Samosata que fue una mezcla de cínico y de epicúreo, escribió numerosas obras, casi todas de carácter satírico, así como diálogos en algunos de los cuales intervienen filósofos cínicos.

Estos fragmentos están tomados del libro de Diógenes de Laercio, y muestran algunas opiniones paradigmáticas que ilustran el carácter de algunos de los cínicos antiguos mas significativos.

FRAGMENTOS DE DIÓGENES LAERCIO SOBRE LA FILOSOFIA CINICA

Antístenes.

Cuando le preguntaron qué es lo que había aprendido de la filosofía, respondió: ser capaz de hablar conmigo mismo.

Al preguntarle qué cosa era lo mejor para los hombres, dijo: morir felices.

Decía que por todo equipaje se debería llevar sólo el que en caso de naufragio, pudiera nadar con él.

Las opiniones que más le gustaba repetir eran: que la arete se puede aprender. Que la arete es suficiente en si misma para la felicidad. Que el sabio es autosuficiente, pues también son suyos los bienes de los demás. Que el sabio no vive según las leyes establecidas, sino según su propia arete.

Diocles le atribuye también lo siguiente: para el sabio ninguna cosa le es extraña o imposible. Es más útil pelear con pocos buenos contra muchos malos, que con muchos malos contra pocos buenos.

Hay que prestar atención a nuestros enemigos, porque son los primeros en descubrir nuestras debilidades.

La virtud del hombre y de la mujer son la misma.

Diógenes de Sinope.

Cuando Diógenes llegó a Atenas, quiso ser discípulo de Antístenes, pero fue rechazado, ya que éste no admitía discípulos, y ante su insistencia Antístenes le amenazó con su bastón, pero Diógenes le dijo: no hay un bastón lo bastante duro para que me aparte de ti, mientras piense que tengas algo que decir.

Cuando fue puesto a la venta como esclavo, le preguntaron qué era lo que sabía hacer, contestó "mandar, mira a ver si alguien quiere comprar un amo".

Cuando le invitaron a la lujosa mansión le advirtieron de no escupir en el suelo, acto seguido le escupió al dueño, diciendo que no había encontrado otro sitio más sucio.

Cuenta una anécdota que Alejandro Magno dijo en cierta ocasión, que de no haber sido Alejandro, le hubiera gustado ser Diógenes.

Argumentaba así: todo es de los dioses, los sabios son amigos de los dioses, los bienes de los amigos son comunes, por tanto todo le pertenece al sabio.

Una vez, que estaba tomando el sol, se paró frente a él Alejandro y le dijo: pídemelo lo que quieras. Diógenes contestó: no me quites el sol.

Iba por la calle en pleno día, con la lámpara encendida, diciendo busco un hombre.

En cierta ocasión que se masturbaba en medio del ágora, comentó: ojalá fuera tan fácil librarse del hambre, frotándose la tripa.

En un banquete, algunos para hacerle una broma le echaron huesos como si fuera un perro, él fue y les meó encima, como un perro.

En otra ocasión, un individuo muy supersticioso le amenazó: de un puñetazo te romperé la cara, Diógenes replicó: de un estornudo a tu izquierda te haré temblar.

Cuando le preguntaron cuál era el vino que más le gustaba, dijo: el de los demás.

En otra ocasión le preguntaron por qué la gente daba limosna a los pobres y no a los filósofos, a lo que respondió: porque piensan que pueden llegar a ser pobres, pero nunca a ser filósofos.

Dijo que de la filosofía había sacado el estar preparado para cualquier eventualidad.

Dijo también considerarse ciudadano del mundo (cosmopolita).

5.EL NEOPLATONISMO.

1. Sistema filosófico que toma como punto de partida la doctrina de Platón: el neoplatonismo está considerado como un sincretismo filosófico-religioso.

2. Escuela filosófica radicada en la Alejandría de los siglos II y III d. C., cuya principal orientación pretende la conciliación de la doctrina de Platón con todo el pensamiento antiguo: las figuras más representativas del neoplatonismo son Plotino y Longino.

a) El neoplatonismo primitivo

Como corriente filosófica, el neoplatonismo corresponde a las primeras centurias de nuestra era (entre los siglos III y VI, más exactamente) y tuvo su mejor caldo de cultivo en la Escuela de Alejandría con Ammonio Saccas (siglo III). La filosofía neoplatónica es el resultado de la fusión de varias tendencias filosóficas, en las que son piezas fundamentales el corpus de Aristóteles, junto al pensamiento de Pitágoras (es el neopitagorismo y su doctrina numérica) o de Zenón de Elea, que se adhieren a un sustrato platónico especialmente poderoso, en el que no sólo pesan las obras del propio filósofo sino la de exégetas y comentaristas de la talla de ese gran pensador judío que fue Filón de Alejandría. Aunque el padre de esta corriente habría sido el mentado Saccas o Sacas, el representante más importante fue Plotino en el siglo III. Las enseñanzas de éste las dio a conocer su discípulo Porfirio, quien las ofreció a modo de seis Enéadas. Jámblico, editor de Porfirio, fundó la escuela siriaca en el siglo IV; por esa misma época, Edesio de Capadocia dio vida a la escuela de Pérgamo, en la que sobresalió Juliano el Apóstata.

En pleno siglo V, el neoplatonismo manifestaba aún su vigor, según se comprueba en Plutarco de Atenas y la de su discípulo más aventajado, Proclo, a quienes hay que unir los nombres de Damascio o Prisciano (Esta información puede completarse con la sección correspondiente en la entrada Filosofía griega.) El fin de esta corriente habría tenido lugar tras el cierre de la Escuela de Atenas por Justiniano en el año 529, aun cuando su huella permanecería clara en el ámbito cultural helénico, en Bizancio, y se podrá percibir, con mayor o menor nitidez, en el arte y el pensamiento occidentales entre el fin del Mundo Antiguo y el temprano Medievo.

Por otra parte, la pujanza de esta corriente de pensamiento influyó poderosamente en el arte y, sobre todo, en la literatura del momento, como se comprueba en los relatos idealizantes de la época, del tipo de los que nos ofrece la triunfante novela griega de aventuras o novela bizantina. Las parejas de amantes perfectos, bellos y castos, características de estas obras reflejan, ya de entrada, el neoplatonismo estético imperante desde los primeros siglos de nuestra era en el Mediterráneo Occidental; por otra parte, la exégesis y, particularmente, la interpretación alegórica a que fueron sometidos algunos de estos títulos (así la interpretación de Filipo, en el siglo V, de las Etiópicas de Heliodoro) reflejan idéntica ideología.

Aun cuando los valedores de esta corriente entraron en conflicto abierto con los cristianos (como vemos en el caso de Porfirio), el pensamiento común que sublimaba la idea del Uno o Dios, y que coincidía en ocasiones en conceptos como el de la creación, la inmortalidad o el más allá, llevó a su hermanamiento en el Pseudo-Dionisio y, sobre todo, en un autor de gran peso sobre todo el Medievo: Agustín de Hipona, más conocido como San Agustín.

b) Plotino:

Uno de los místicos más fervientes de su época, Plotino transformó el platonismo en una cosmovisión religiosa y mística. Fue el más alto exponente del neoplatonismo, y su pensamiento ha influido en la historia de la filosofía hasta nuestros días.

b.1. Vida y obras.

Filósofo neoplatónico, nacido en Alejandría, discípulo de Ammonio Saccas, fundador del neoplatonismo, hasta que decidió seguir al emperador Gordiano en una expedición contra los persas para tener así la oportunidad de conocer mejor la filosofía y la sabiduría orientales. En el año 244 fundó una escuela en Roma y se ganó el aprecio de los romanos gracias a su altruismo y nobles miras. Conocemos las obras de Plotino por la recopilación que hizo su discípulo Porfirio, quien las agrupó en seis secciones, formadas cada una por nueve tratados, de donde le viene el nombre de Enneadas. Las Enéadas agrupan la doctrina de Plotino en orden sistemático, en este orden: primera Enéada, ética; segunda, física y cosmogonía; tercera, cosmología, en el sentido amplio del término (trata también el problema del tiempo, la eternidad, y la contemplación de lo Uno); cuarta, los escritos sobre el alma; quinta, de la inteligencia y las ideas; y, por último, la sexta trata de los temas relacionados con los géneros del ente, del ser y del bien.

b.2. Lo múltiple y lo Uno.

El sistema filosófico de Plotino gira todo en torno a la noción del Uno. El Uno supera toda realidad, todo ser y todo pensamiento. El Uno coincide con el Bien. Intrínseca también al Uno es su capacidad generadora, por su propia perfección. Genera pluralidad, pero sin menguar ni perder nada de sí, sino por proceso de emanación, como el sol que ilumina sin perder energía. De esta emanación lo primero que procede es el Espíritu (nous), que es eterno y próximo al Uno, equivalente a las Ideas de Platón, o al logos de Filón. Vuelto reflexivo el nous, sin desvincularse del Uno, y como el demiurgo platónico, produce el Alma del mundo, de la que derivan las almas individuales. El Alma toma realidad en las cosas del mundo, pues en el alma moran las ideas que son susceptibles de "encarnarse" en el mundo sensible. La materia se reduce a una sombra (como el sol que ilumina y pierde su intensidad hasta convertirse en sombra).

Vemos, pues, tres grados en línea descendiente a partir del Uno, grados que aun siendo coeternos, varían en perfección. Esta degradación termina en un cuarto orden, que es el ocupado por la materia. La materia es elemento negativo o ínfimo, produce la multiplicidad y es causa del mal. De Plotino se puede decir que llega a un panteísmo de la emanación. Pero es un panteísmo especial, porque el Uno permanece substancialmente íntegro, a pesar de su donación.

b.3. El retorno al Uno.

El hombre debe recorrer a la inversa el proceso ascendente, mediante pasos graduales, hasta unirse con el Uno, del que en última instancia emanó. Esta ascensión o liberación del alma encadenada, se realiza en tres grados o etapas. El primer grado consiste en la adquisición de las virtudes, hasta llegar a su autodomínio. El segundo grado consiste en su comunicación intuitiva con el Espíritu. Por último, el tercero se logra en el éxtasis, es decir, la unión mística con el Uno, instante supremo de perfección.

Con Plotino se rompe el intelectualismo griego, para dar paso a la metafísica de la voluntad, y en particular fluyen de aquí los conceptos que ayudarán a Agustín a mirar a Dios como amor. El Uno de Plotino no se concibe ya como Primer Motor inmóvil, sino necesariamente "extravertido" por amor de su perfección. Dios ya no es mirado como un arsenal de ideas, sino, sobre todo, como voluntad amorosa. El mundo tampoco es fríamente producido, sino donado por la divinidad, producido de sí mismo, en lugar de creado de la nada.

RESUMEN DEL NEOPLATONISMO

Neoplatonismo, denominación colectiva de las doctrinas filosóficas y religiosas de una escuela heterogénea de pensadores especulativos que buscó desarrollar y sintetizar las ideas metafísicas de Platón sobre todo en lo relacionado con su teoría de las formas. Esta síntesis se produjo de modo especial en Alejandría con el judaísmo helenista, ejemplificado por el filósofo Filón de Alejandría, entre otras tendencias. La doctrina conservó en esencia su carácter griego. Por extensión, el término se aplicó a teorías metafísicas similares expuestas durante la edad media, el renacimiento y en épocas modernas. La doctrina neoplatónica es una variante de monismo idealista para el que la realidad última del universo era lo Uno, perfecto, incognoscible e infinito. De este Uno emanan varios planos de realidad, siendo el nous (inteligencia pura) el más elevado. Del nous deriva el alma universal, cuya actividad creadora origina las almas inferiores de los seres humanos. El alma universal se concibe como una imagen del nous, del mismo modo que el nous es una imagen de lo Uno; de esta forma, tanto el nous como el alma universal, a pesar de su diferenciación, son de la misma sustancia, es decir que son consustanciales con lo Uno.

El alma universal, no obstante, al constituirse como un puente entre el nous y el mundo material, tiene la opción de preservar su integridad e imagen de perfección o bien de ser sensual y corrupta por entero. La misma elección está abierta a cada una de las almas inferiores. Cuando, por la ignorancia de su verdadera naturaleza e identidad, el alma humana experimenta un falso sentido de distancia e independencia, se vuelve presumida de un modo manifiesto y cae en hábitos sensuales y depravados. El neoplatonismo mantiene que la salvación de esa alma es posible gracias a la virtud de la libertad de la voluntad que le permitió elegir su camino de pecado. El alma debe invertir ese curso, trazando en sentido contrario los sucesivos pasos de su degeneración, hasta unirse otra vez con el origen de su ser. La reunión verdadera se consuma a través de una experiencia mística en la que el alma conoce un éxtasis total.

En un sentido doctrinal, el neoplatonismo se caracteriza por la oposición categórica que se plantea entre lo espiritual y lo carnal, elaborada a partir del dualismo platónico de idea y materia, oposición que se produce mediante la hipótesis metafísica de agentes mediadores, el nous y el alma universal, que transmiten el poder divino de lo Uno a todo, mediante una aversión al mundo de los sentidos, y por la necesidad de la liberación de una vida de sensaciones a través de una rigurosa disciplina ascética.

4. EL DESARROLLO DE LA CIENCIA EN EL PENSAMIENTO HELENÍSTICO.

4. 1. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

El período helenístico arranca, como sabemos, en el reinado de Alejandro Magno (s.IV a.C). Muchos son los cambios sociales que lo definen, pero para lo que nos ocupa se podrían resumir en uno: La unidad social y política propia de la

ciudad-estado griega declina en favor de la del Imperio (primero de Alejandro, luego de sus "herederos" y finalmente de Roma). Esta nueva organización trae consigo el asentamiento de los ya insinuados valores del cosmopolitismo y el individualismo, que caracterizarán las escuelas filosóficas dominantes (estoicismo y epicureísmo). El Imperio rompe la incomunicación entre oriente y occidente para entronizar en su lugar al ciudadano del mundo.

Si las personalidades tienen incidencia en los cambios históricos es innegable que la de Alejandro ocupa un lugar destacado en los ya referidos. Sabemos que propició el cosmopolitismo y el mestizaje con un énfasis, que haciendo abstracción de sus innegables convicciones, tenía su fundamento en la necesidad de cohesionar su vasto y heteróclito dominio territorial, así como su ambición por agrandarlo con nuevas adquisiciones, para lo cual era ya necesario superar la periclitada fórmula del ejército de clanes y adoptar en su lugar el ejército profesional, cuya escala de mandos no atendía a la etnia o al origen social, sino a los méritos y al valor demostrado en la batalla.

La influencia de Alejandro se deja sentir además en la ciencia. No en vano había tenido por preceptor a Aristóteles. Culto e inquieto, poseía un espíritu científico que le empujaba a interrogarse por casi todas las cosas. De cada lugar que conquistaba recogía muestras de plantas y animales, cartografiaba sus costas, tendía puentes... Los médicos y filósofos locales, fueran de Persia o la India, pasaban a engrosar su innumerable acompañamiento y a disfrutar de su protección... Uno de sus proyectos más osados fue construir una ciudad en Egipto atendiendo a una referencia de Homero. La ciudad debería ser un crisol de culturas y en ella debería erigirse un centro de investigación que diera cobijo intelectual a todo científico. Para que los navegantes precisaran su emplazamiento en la noche una llama visible desde la lejanía (el faro) orientaría su ruta. Desgraciadamente no pudo asistir a su culminación, pero el proyecto fue terminado por uno de sus generales, Ptolomeo, que se hizo con el reino de Egipto y en su honor denominó a la ciudad Alejandría.

El Museo era ese centro de investigación, la pieza matriz de la que nacería la famosa Biblioteca. Su nombre lo señala como lugar de encuentro con las artes, encarnadas en las nueve musas, pero por extensión también con las ciencias. El Museo constaba de diferentes espacios y funciones. Poseía un observatorio astronómico, un parque zoológico, un jardín botánico y una sala de disección, además de las salas de lectura y estudio. Más de cien profesores, en nómina del estado, impartían sus conocimientos a los privilegiados estudiantes, entre los cuales se encontraban siempre los hijos de los reyes de Egipto. Los Ptolomeos no sólo habían apadrinado a los científicos más destacados de su tiempo, sino que también habían llevado a cabo una ambiciosísima política de adquisición de libros. Compraron bibliotecas enteras, obras clásicas, los últimos tratados de las ciencias... no importaba la lejanía o el precio, no se escatimaron gastos. Todo barco que atracaba en el puerto de Alejandría era registrado en busca de algún libro. En caso de encontrarse, la obra era confiscada y únicamente era devuelta a su propietario una vez realizada la correspondiente copia. Para mantener ese ritmo de adquisiciones fue necesario contratar los servicios de un ejército de escribas. Tenemos noticias que atestiguan que estando próxima su creación, durante el reinado de Ptolomeo I, los fondos de la Biblioteca se podían estimar en más de 500.000 volúmenes. Una de las adquisiciones de la que tenemos constancia es la compra de la biblioteca personal del filósofo Aristóteles por Ptolomeo II. Pero

la Biblioteca de Alejandría no bebía únicamente de fuentes clásicas, fue el primer ejemplo de lo que se ha dado en llamar biblioteca universal. Sus libros tenían las más variadas procedencias, los había de autores egipcios, judíos, persas, griegos, indios...

Alejandría supuso un cruce de culturas, especialmente entre la griega y egipcia, mezcla que se delataba hasta en su religión sincrética. En este contexto cosmopolita se inscribe la bulliciosa actividad intelectual desarrollada en torno a la Biblioteca y el Museo alejandrinos. Los monarcas en su labor de grandes mecenas no se limitaron a acumular el saber de su tiempo contratando a científicos y adquiriendo todo tipo de libros, sino que además supieron propiciar las condiciones para que la ciencia de su tiempo tuviera un desarrollo espectacular. El período de esplendor alejandrino se puede cifrar en los dos primeros siglos, admitiendo algunas excepciones. Lo que resulta casi seguro, es que la decadencia va asociada a la caída del reino bajo la dominación romana y dicha decadencia es extensiva a la misma ciencia. Las investigaciones naturales ceden protagonismo a la didáctica, la filosofía idealista y la religión. Materias todas, que bajo los reyes Ptolomeos habían sido consideradas secundarias.

Los romanos no mantuvieron la metodología jónica y alejandrina. Hicieron uso de sus resultados, pero no se imbuyeron de su espíritu. A ello contribuyo, sin duda, el hecho de que la ciencia alejandrina tuviera un marcado acento teórico, desvinculada de una práctica que se reservaba al trabajo de los esclavos. Muy pronto su sociedad comenzó a acusar una esclerosis, ante la falta de experiencia y el carácter autoreferencial de las investigaciones, fenómeno que culmina en el período cristiano. Así, el emperador Teodosio, en el año 391 después de Cristo, tras numerosas peticiones por parte del obispo Teófilo, aprueba la destrucción del Museo y de todo su contenido, acto que supuso la quema de todos los libros considerados paganos (término laxo aplicable a casi cualquier texto).

4. 2. CARTOGRAFÍA Y ASTRONOMÍA

Eratóstenes, en el s.III a.C, calculó experimentalmente el diámetro de la Tierra mediante la observación de la diferencia en la longitud de la sombra de un palo , entre las ciudades de Alejandría y Siena, separadas ambas por una distancia que previamente había medido. Con este dato dedujo a continuación la circunferencia de la Tierra con un margen de error muy escaso. Obvio es señalar que para que todos esos cálculos fueran posibles, Eratóstenes debía sostener previamente que la Tierra era un cuerpo celeste de forma esférica, concepción que siglos después sería tildada de herética. Eratóstenes, además de físico y matemático, fue un gran cartógrafo, poseemos de él varias referencias que hacen alusión a la calidad de sus mapas. El esplendor alejandrino había supuesto un mayor conocimiento de el mundo y no únicamente por conectar lugares antes ignorados, sino también por aumentar la precisión y exactitud de los, hasta entonces, deficientes mapas cartográficos. Eratóstenes perfeccionó los mapas, pero no se limitó a eso sólo. Casi dos mil años antes que Colón, afirmó deductivamente que si se navegaba hacia el oeste desde España se debería arribar a la India.

Otro de los grandes científicos de la época alejandrina fue Aristarco de Samos. Aristarco dedujo, merced a los datos obtenidos en los eclipses, que la Tierra era

más pequeña que el Sol, por lo cual era imposible que éste girase alrededor de aquella. El sol era una roca enorme e incandescente, que permanecía inmóvil, ajena al movimiento. La Tierra giraba sobre su eje a la par que lo hacía alrededor del Sol. La trayectoria descrita por la Tierra sobre su propio eje explicaba la existencia de los días y las noches y la que describía en torno al Sol daba cuenta de las estaciones. Normalmente asociamos estas ideas con el nombre de Copérnico, pero ya Galileo afirmaba que Copérnico había sido el restaurador, que no el inventor, del heliocentrismo. Aristarco rompió una concepción secular proponiendo una teoría argumentada y deducida, que sin embargo chocaba con innumerables prejuicios religiosos y filosóficos, así como con las observaciones aparentes que podemos percibir cotidianamente. No es extraño que muy pronto su teoría fuera relegada por otras que devolvían el protagonismo perdido a la Tierra.

Entre los partidarios de esta postura se encuentran astrónomos alejandrinos meritorios también, aunque no por su geocentrismo. Hiparco ordenó las constelaciones cartografiándolas en un mapa. Su preocupación se centró en las estrellas afirmando acertadamente que nacen, se mueven y perecen y calculando su brillo y, en función de él, su magnitud y posición. Ptolomeo (s II a.C) fue un geógrafo y astrónomo afamado. Su posición geocéntrica absoluta, amén de sus concepciones astrológicas, perduraron hegemonícamente hasta el siglo XV. Ptolomeo manifiesta en su teoría una acusada influencia neoplatónica, que no se detecta únicamente en el geocentrismo, sino que también se expresa en la perfección geométrica de los movimientos celestes. Se trata de salvaguardar la perfección ideal o matemática en contra de la observación, para lo cual se postulan toda una serie de movimientos correctores ad hoc. Así los astros no sólo giran entorno a la Tierra, sino que además lo hacen alrededor de un punto comprendido en dicha área. A su vez ello conlleva sucesivas correcciones respecto a la trayectoria solar y la posible regularidad de la velocidad de los astros, que se fuerza uniforme desde un punto denominado ecuante.

4. 3. LA MECÁNICA

El ejemplo de **Arquímedes** (s III a.C) es ilustrativo de uno de los males de la cultura clásica que heredó, en gran medida, la cultura helenística. Los griegos tenían como algo impropio de los sabios y científicos el fabricar máquinas, ya que el trabajo que éstas desarrollaban bien lo podían ejecutar los esclavos. Si a ello se añade la literatura filosófica, sistematizada en Platón, en contra de la aplicación sensible o práctica del conocimiento verdadero, se entenderá la escasez de logros en la materia. Arquímedes construyó diversos artilugios, pero siempre lo hizo por amistad o agradecimiento. Para corresponder al rey alejandrino su generoso mecenazgo, fabricó una máquina, la coquea, que permitía elevar el agua con un mínimo de esfuerzo. Aún podemos observar este instrumento en muchas zonas de Egipto. A su primo Hierón II, rey de su natal Siracusa, le proporcionó incontables maquinarias de guerra, con las cuales resistió durante largo tiempo el asedio de los romanos. Estableció un método práctico, basado en el famoso principio físico que lleva su nombre, para determinar los pesos específicos de los cuerpos por encargo del mismo monarca (dicho método fue especialmente apreciado por los comerciantes en metales preciosos). La única máquina que construyó sin ser de encargo, fue un planetario mecánico, que acabó formando parte, como uno de los

tesoros más valiosos, del botín de guerra capturado por los romanos tras la toma de Siracusa en la cual pereció. La síntesis de sus investigaciones podrías ser esta: En matemáticas continuó los estudios de la geometría euclidiana e ideó un sistema de numeración que evitara que cada número fuera designado mediante una palabra. En mecánica estudió las leyes de la palanca (Ej la coclea), estableciendo el equilibrio de un plano dispuesto en dos puntos con pesos iguales, inclinándose sin embargo en caso de desigualdad en la distancia (hacia el extremo más alejado). Además, establece los principios de la hidrostática para calcular los pesos de los metales según el volumen de agua desalojado.

Sería interminable enumerar la lista de nombres ilustres, sobre los que tenemos, apenas, algunas referencias de sus interesantes trabajos relativos a la mecánica. Sabemos, por ejemplo, que había un hombre llamado Herón de Alejandría, que inventó engranajes complejos, aparatos de vapor y que escribió un libro, titulado "Autómata", que trataba sobre robots. También sabemos que Cesibio estudió la compresión del aire y el agua, elaborando un órgano de agua y un propulsor de objetos cuyo mecanismo era el aire comprimido.

4. 4. LAS MATEMÁTICAS

Las matemáticas tuvieron un desarrollo espectacular que se puede circunscribir casi exclusivamente en Alejandría. Euclides (s III a.C) llevó a cabo un trabajo de sistematización de la materia en su obra "Los elementos". Para ello utilizó el cálculo axiomático, método basado en axiomas o principios indemostrables de suyo evidentes a partir de los cuales se siguen necesariamente otras afirmaciones concatenadas estructuralmente. Para tal método son necesarias tres categorías: definiciones, axiomas y postulados específicos de cada ciencia. Las líneas de argumentación del cálculo axiomático son la reducción al absurdo y el método de "exhaustion". La geometría de Euclides ha permanecido vigente hasta principios de nuestro siglo en que Einstein la pone en entredicho con su teoría de la relatividad.

Otros destacados matemáticos son: Apolonio de Pérgamo, que demostró las formas de las secciones cónicas, esto es, la elipse, la parábola y la hipérbola, que después adquirirían una importancia capital para explicar el movimiento de los astros. Hiparco que principia los estudios de trigonometría. Y Diofanto descubridor del álgebra, que empero, ante la falta de una simbología adecuada, quedó larvada hasta su desarrollo con los árabes...Sin embargo la ausencia de un correlato práctico impide el progreso en esta disciplina, que ya con los romanos pierde el esplendor y el prestigio alcanzado en el mundo griego.

4. 5. LA MEDICINA Y LA BIOLOGÍA

El campo de la medicina había sido considerablemente allanado por Hipócrates, que independizó la disciplina de sus ritos religiosos y le otorgó un estatuto deontológico propio. El racionalismo de Hipócrates apuntaba una etiología natural y social de la enfermedad en estrecha relación además con la propia naturaleza del paciente. La teoría de los cuatro humores de Hipócrates era un estudio taxonómico de las enfermedades que tenía como coordenadas los cuatro elementos, los 4 humores (bilis, sangre, flema y artrabilis), las cuatro cualidades

(seco, cálido, húmedo y frío), las 4 estaciones y los 4 temperamentos (bilioso, sanguíneo, flemático y melancólico).

La medicina helenística adoptará su teoría y principios esenciales y además incrementará su patrimonio especialmente por las prácticas de disección y vivisección del Museo alejandrino, sin parangón histórico hasta el siglo XVI. Herófilo de Caledonia delimitó, merced a numerosas disecciones, que el cerebro era la sede de la inteligencia y de las sensaciones, oponiéndose a la concepción secular aristotélica, que afirmaba que la sede de tales funciones recaía en el corazón, y restaurando así la concepción de Alcmeón de Crotona.

Otro nombre destacado de la medicina alejandrina fue Eristrado de Chios, cuyos principios metodológicos son acordes con el mecanicismo. Para Eristrado la digestión se debe a la acción mecánica de los músculos del estómago y el miedo al vacío en la absorción de sustancias en el intestino. Consideraba Eristrado que las venas transportaban sangre mientras las arterias transportaban aire. El error era fruto de tomar los bronquios como la traquea por arterias, además de que en los seres muertos la sangre de las arterias se traslada a las venas. Quizás su aportación más importante fue la teoría del fluido vital, que creía que con el aire entraba en el organismo una sustancia, el pneuma, que era el responsable de la vida. Dicha concepción prevaleció casi secularmente en la medicina.

En la última época alejandrina despunta Galeno (s. II d.C), cuya autoridad no fue cuestionada hasta el renacimiento, quedando su nombre como sinónimo de médico. La autoridad de Galeno no deriva tanto de sus aportaciones como de su impulso regenerador de la disciplina médica desde una perspectiva no sólo profesional, sino también ética e incluso filosófica. Acusó a sus colegas de ignorancia, de carecer de criterios lógicos para aportar un diagnóstico, de corruptos, adoradores del dinero y faltos de estudio y preparación. Sus críticas también se encaminaron contra la división que entonces padecía la medicina en tres escuelas. Una dogmática racionalista, que excluía la experiencia. Otra empírica, que tomaba la misma como único valor. Y una tercera, la más denostada por él, que explicaba todo fenómeno por el flujo y la estricción. Galeno aspiraba a sintetizar tanto la experiencia como la razón, términos que no consideraba contradictorios y mucho menos excluyentes.

La obra de Galeno es extensa y en su mayor parte de signo enciclopédico. Reunió los estudios alejandrinos de anatomía, restaurando la práctica de la disección. Y también sistematizó la teoría hipocrática de los cuatro humores, que atribuye la enfermedad al desequilibrio entre los mismos. Aunque su mayor aportación es la teoría del calor innato y del pneuma. Además del necesario equilibrio de los humores, de la acción digestiva, el sistema circulatorio etc existe la facultad atractiva y la repulsiva, que atrae lo apropiado y repele lo perjudicial para el organismo, posibilitando la acción sinérgica de los diferentes órganos del cuerpo y sus respectivas funciones.

La obra de Galeno posee una dimensión filosófica innegable. Se aprecia la influencia neoplatónica y aristotélica, constatable esta última en el carácter teleológico de la naturaleza y en particular del organismo en su conjunto. El acento moral de su obra posibilitó su aceptación por la iglesia, que la fosilizó al considerarla acabada, paradigma que serviría de coartada para impedir las investigaciones posteriores en la medicina, aunque naturalmente de ello no se puede culpar a Galeno.

BLOQUE II. LA FILOSOFIA MEDIEVAL



CUADRO SINCRÓNICO DE LOS SIGLOS IX AL XI (ALTA EDAD MEDIA)

	S.IX	S.X	S.XI
HISTORIA	<p>800: coronación de Carlomagno</p> <p>812: victoria de los búlgaros contra Bizancio</p> <p>814: reinado del emperador Luis el Piadoso</p> <p>815: 2º período Iconoclasta en el I. de Oriente.</p> <p>820: los normandos en la Galia</p> <p>843: tratado de Verdún.</p> <p>846: saqueo de Roma por los sarracenos</p> <p>871: reinado de Alfredo el Grande</p> <p>878: daneses en Inglaterra</p> <p>888: deposición del último emperador carolingio, Carlos el Godo.</p> <p>895: invasión de los húngaros</p> <p>900: muerte de Alfredo el Grande</p>	<p>902: los árabes conquistan Sicilia</p> <p>910: fundación de Cluny</p> <p>929: Califato en Córdoba</p> <p>936: Otón I, rey de Germania</p> <p>962: Otón el Grande</p> <p>969: los fatimíes en Egipto</p> <p>993: Otón II</p>	<p>1002: Muere Otón III</p> <p>1039: Enrique III de Alemania</p> <p>1054: Cisma de oriente. Ruptura definitiva entre las iglesias de oriente y de occidente.</p> <p>1075: lucha de las investiduras</p> <p>1098: el Císter</p>

CULTURA	833: se amplía la mezquita de Córdoba 881: primera aparición de la palabra "feudo".	910: fundación del monasterio de Cluny 929: Califato en Córdoba 935: Hroswitha o Roswitha, poetisa alemana que escribió el «Theophilus» 997: Fulberto funda la Escuela de Chartres.	1000: movimiento de construcción de iglesias en Occidente El feudalismo y el vasallaje 1005: muere el monje Nilo de Grotaferrata (renovación erística). 1017: Santa Sofía de Kiev 1023: quema de herejes maniqueos en Orléans
CIENCIA	820: Tratado del matemático Al-Khwarizmi	Introducción de los números árabes	El poeta matemático Omar Khayyam. medicina árabe.
FILOSOFÍA	865: Escoto Erigena: « De divisione naturae»	Filosofía árabe y judía 905: muere Alfarabi	1033: Anselmo de Canterbury, primer pensador escolástico 1037: muere Avicena 1070: muere ibn Gabirol 1091: nace Bernardo de Claraval (mística)

I. EL CRISTIANISMO Y LA EDAD MEDIA:

0.INTRODUCCIÓN:

En general, se puede decir que, tras el corto intervalo de libertad e independencia política vivido por Atenas tras las guerras contra los Persas en el siglo V, todo el mundo griego se deslizaba imperceptiblemente hacia la unificación despótica e imperialista del mundo conocido. La paradoja es que, como sabemos, no fue la propia Grecia, sino Roma la que recogió los frutos de tanta sangre derramada en pos de la unidad. El siglo V fue un Como sabemos, con la decadencia del Imperio, la nueva religión se hace cada más fuerte, especialmente entre las clases bajas y medias. El cristianismo se verá obligado a autoafirmarse tanto frente a un entorno hostil externo (el paganismo) como frente a amenazas internas (herejías) en el modo de pensar sobre Dios (dentro de éstas amenazas podemos incluir a los gnósticos o místicos, los maniqueos y los arrianos, herejías que estudiaremos más adelante)¹. Pero la Iglesia poco a poco se consolida, constituye una comunidad

¹ Las herejías y, en general, todo tipo de disidencias son un fenómeno que acompaña al cristianismo casi desde el momento mismo en que se constituye la iglesia como poder oficial. También lo es la intolerancia de esta y la obsesión por reprimir las creencias heterodoxas. La unidad de la fe y de las prácticas del culto fue un principio fundamental de la cristiandad medieval, que a partir del siglo XI se vió reforzado cuando Occidente, en plena expansión, chocó contra el Islam (en España y, más tarde, en Tierra Santa), contra los paganismos y, a partir de 1054, con el cisma griego, surgen disidencias religiosas y herejías que llegan a afectar a la estabilidad social y ponen en peligro el

independiente y fuerte frente a la decadencia del Imperio romano y los ataques de los bárbaros y se convierte con el tiempo en un "Estado dentro del Estado". Esta situación se consolidará poco a poco: de hecho, cuando se producen las invasiones germánicas, la Iglesia será el único poder que sobrevivirá a la catástrofe, vertebrando la unidad cultural de Europa y las esperanzas de un retorno al viejo poder Imperial (esperanzas que se mantienen hasta bien entrado el Renacimiento, todavía con el Imperio de Carlos V).

A diferencia de lo que había ocurrido con la filosofía griega, que había centrado su reflexión en torno a la determinación del objeto (la naturaleza), la filosofía medieval centrará su interés en Dios. La filosofía helenística había dado una orientación práctica al saber, dirigiéndolo hacia la felicidad del hombre. Es el caso del estoicismo y del epicureísmo, que habían colocado a la ética en el vértice del saber. Ya hemos visto que a lo largo de los primeros siglos de nuestra era, la progresiva expansión del cristianismo y otras religiones místicas irá provocando la aparición de otros modelos de felicidad o "salvación individual", que competirán con los modelos filosóficos. Así, frente a la inicial hostilidad hacia la filosofía manifestada por algunos de los primeros padres apologistas cristianos, sus continuadores encontrarán en la filosofía, especialmente a partir del desarrollo del neoplatonismo de Plotino, un instrumento útil, no sólo para combatir otras religiones o sistemas filosóficos, sino

poder establecido. En el interior de los límites de la cristiandad, las actitudes cambiaron también con respecto a los judíos (que llevaban conviviendo con los cristianos desde final de la época romana), al tiempo que la Iglesia tuvo que hacer frente a nuevas herejías. Esta época, especialmente a partir del siglo XIII, se caracterizó por el endurecimiento de los comportamientos y por la puesta en marcha de un sistema de exclusión social que afectó también a los pobres, los leprosos, las prostitutas y los sodomitas. La primera cruzada estuvo acompañada de numerosas campañas antijudías de los cristianos. El Cuarto Concilio de Letrán (1215) proporcionó una base jurídica a la exclusión de los judíos y les impuso el llevar una señal distintiva (rueda, rodela). A comienzos del siglo XIV, los judíos fueron expulsados del reino de Francia, y en 1492, de los reinos de Castilla y Aragón. A comienzos del siglo XI, el nacimiento de herejías populares fue en parte el fruto de los éxitos de la Iglesia, de la divulgación de sus enseñanzas y de la exigencia moral de una reforma de las costumbres y de la sociedad. El eco que hallaron entre los laicos fue tanto más grande cuanto que las tensiones sociales, surgidas del desarrollo material de Europa, permitían aspirar a una mayor justicia. Ahora bien, la Iglesia era con mucho la institución más rica y más poderosa de la cristiandad. Las herejías medievales fueron diversas, pero tuvieron en común el deseo de una vuelta a la letra del Evangelio, al precepto de pobreza y al espíritu apostólico; criticaron a la Iglesia instalada en el mundo, el monopolio sacerdotal de lo sagrado y especialmente de la predicación; todas ellas deseaban despojar a la religión de los ritos y las creencias que se le habían agregado en el curso de la historia: culto de la Virgen y de los santos, creencia en el purgatorio, etc. Los primeros focos de herejía aparecieron en Francia y en el Norte de Italia alrededor del año 1000. A fines de siglo, el movimiento comenzó por acompañar y terminó por desbordar violentamente la reforma eclesiástica. En el siglo XII aparecen heresiarcas diseminados por todo occidente. El grupo más importante, el de los valdenses, nació en Lyon, en las inmediaciones del año 1170, y a pesar de las persecuciones, proliferó en Italia e incluso en Europa central. Más que una verdadera herejía, el catarismo fue una religión diferente, inspirada en los bogomilos de los Balcanes y fundamentada sobre un dualismo doctrinal (la distinción, desde los orígenes, de los dos principios opuestos del Bien y del Mal) y ético (la prohibición para los "perfectos" o cátaros de comprometerse con la materia). La conciencia del peligro que representaban los cátaros fue el motivo de la creación de la Orden de los Dominicos, de la cruzada contra los albigenses y de la fundación de la Inquisición (confiada en 1232 a esos los predicadores). Pero a fines de la Edad Media, las herejías multiplicaron su vigor, afectando incluso a la orden franciscana y se asociaron cada vez más a las reivindicaciones y a las revueltas sociales: así, las enseñanzas de John Wyclif en Inglaterra y de Jan Huss en Bohemia instigaron a la sublevación de los husitas de Bohemia contra el Imperio y la Iglesia. Tanto el inglés como el checo son considerados como predecesores de la reforma luterana.

también para comprender, o intentar comprender, los misterios revelados. Surge de ahí una asociación entre filosofía y cristianismo o, más en general, entre filosofía y religión, que pondrá las bases de la futura filosofía medieval, entre los cristianos, los musulmanes y los judíos.

En efecto, en la filosofía griega hemos encontrado algunos filósofos como Sócrates, Platón, los estoicos y en el neoplatonismo de Plotino, si no una influencia directa en la conformación del corpus doctrinal cristiano, sí al menos algunas orientaciones espirituales afines al cristianismo que se anticipan a sus ideas en lo que supone una nueva conciencia ética frente al mundo y frente a los demás hombres, así como en la esperanza respecto a otra vida mejor. Para poder evaluar correctamente la simbiosis de cristianismo y filosofía griega que se va a producir a lo largo de mil años - toda la Edad Media- habrá que repasar sucintamente las diferencias radicales que existen entre estas orientaciones espirituales.

El concepto de Dios para la filosofía griega y romana, puede resumirse en los siguientes rasgos: según esta Dios,

- *Es el fuego divino para Heráclito.*
- *Es el Ser para Parménides*
- *Es inteligencia ordenadora para Anaxágoras*
- *Es la idea del Sumo bien para Platón*
- *Es el primer motor para Aristóteles.*
- *Es el que reside en todas las cosas para los estoicos.*
- *Es el único ser realmente existente para Plotino.*

Pues bien, además y por encima de todas estas cosas, para los cristianos, Dios es el Creador Omnipotente de todo el universo a partir de la nada ("ex nihilo") y esto (es decir, el creacionismo judío) es un rasgo no por absurdo (recordemos que no es racional afirmar que algo puede surgir "de la nada"...) menos interesante y original de la nueva mentalidad: a los griegos jamás se les hubiera ocurrido afirmar una cosa así... El creacionismo supone que entre Dios y el hombre se establece una gran distancia. El ser humano tiene por cometido cumplir la voluntad de Dios, que Este ha revelado por su palabra divina. Por otra parte, y esto es radicalmente nuevo, el Dios cristiano es el Dios misericordioso y redentor. Por tanto, frente a la "soberbia" de la filosofía griega, es decir, para Sócrates, los epicúreos y los estoicos, que entendían se podía buscar la felicidad con las solas y únicas fuerzas del individuo, el cristianismo plantea que ésta sólo puede alcanzarse mediante la gracia divina que reciben de Dios. No existe como en Platón, una parte inferior del alma humana mortal y otra parte superior inmortal, sino que todo el hombre con su alma es inmortal y podrá renovarse al "renacer" en Cristo. Esta idea de ser un hombre nuevo por la gracia divina, según San Pablo, es el dogma principal de todo el cristianismo. Dicho de otro modo, en el pensamiento cristiano se afirma rotundamente la trascendencia del hombre y del mundo, es decir, que hay un más allá fuera de esta vida (Dios, el paraíso). Esto supone una diferencia radical frente a los griegos, que buscaban la meta del hombre o el sentido de la vida dentro del mismo mundo en que vivían (un "telos" inmanente), no fuera. Y también hay una importante diferencia en cuanto a la cuestión de la verdad y la aceptación de los demás dioses. Si en el concepto griego en general existían muchos y variados, el cristianismo excluye todos excepto el verdadero. Obviamente, este carácter

exclusivista del concepto Dios (Yahvé es un dios celoso...), proviene de las creencias monoteístas judías. Pero, por otro lado, al colocar los primeros padres de la Iglesia - que a su vez eran los únicos sabios y hombres estudiosos en los primeros siglos del medioevo- la verdad de la fe como la más alta de todas y establecer que en caso de oposición de la fe frente a los resultados del pensamiento debe subordinarse éste a la fe, se inicia ya el sometimiento de la filosofía a la teología que será la característica de la filosofía cristiana... : la filosofía se convierte en la sierva de la Teología (en la "ancilla Theologiae"). Obviamente, se trata del mayor atentado contra la racionalidad conocido por la historia, además de un terrible retroceso a épocas oscuras de una irracionalidad casi animal, de un fanatismo ciego e ignorante sin paragón : cabe preguntarse, sin embargo, si la filosofía no sobrevivió durante estos mil años gracias al refugio que la religión le prestó en épocas oscuras, y que le permitió al menos existir, aún con cortapisas...

Resumiendo: el tema fundamental de reflexión pasará a ser la divinidad, quedando subordinada la comprensión e interpretación del mundo, del hombre, de la sociedad, etc al conocimiento que se pueda obtener de lo divino. La fe, que suministra las creencias a las que no se puede renunciar, tratará de entrar en diálogo con la razón. La inicial sumisión de la razón exigida por la fe, dejará paso a una mayor autonomía propugnada, entre otros, por Santo Tomás de Aquino, que conducirá, tras la crisis de la Escolástica, a la reclamación de la independencia de la razón con la que se iniciará la filosofía moderna.



Algunos de los centros de actividad y difusión de la filosofía medieval

1. Introducción: Contexto histórico. Los orígenes del cristianismo en el Imperio Romano.

- *Los modelos éticos estoicos y epicúreos de la edad clásica tuvieron mucho éxito entre las clases dominantes, en especial en Grecia. Pero las clases acomodadas, con cultura suficiente como para comprender estas filosofías eran un parte muy pequeña de la población: la mayoría de la gente era muy pobre e inculta y, por tanto, muy influenciable por todo tipo de cultos religiosos, especialmente los provenientes de las provincias orientales del imperio. Tampoco se extendieron estas ideas a los no griegos, que eran llamados barbaroi (bárbaros), un término que adquirió connotaciones peyorativas. Y mucho menos a las provincias del imperio romano. En cuanto a los esclavos, la actitud de griegos y romanos hacia los mismos puede resumirse en la calificación de 'herramientas vivas' que les aplicó Aristóteles. De hecho, puede afirmarse sin ningún tipo de dudas, que si los romanos apenas manifestaron interés en el desarrollo de una ciencia empírica ello se debió a que su sistema económico esclavista (dependiente de amplios contingentes de mano de obra esclavizada) hacía innecesario el desarrollo de ingenios de tipo mecánico que facilitasen las tareas agrícolas, artesanales etc.*
- *En parte debido a estas razones, y una vez que decayeron las religiones paganas, las filosofías contemporáneas no consiguieron ningún refrendo popular y gran parte del atractivo del cristianismo ante las masas de clase media y baja se explica por su simplicidad (era una religión fácil de comprender para la población de baja extracción, que sólo podía encontrar consuelo a sus sufrimientos y a su impotencia en la solidaridad y en la promesa de una vida eterna más feliz) y sobre todo, por la extensión de la ciudadanía moral a todos, incluso a los esclavos, pues para el cristianismo todos los hombres son hijos de Dios y, por tanto, iguales ante él, independientemente de su posición social, su raza, su cultura, o su nacionalidad.*
- *Es por ello por lo que, ya mucho antes de la caída del Imperio, la inmensa mayoría del populacho, tanto en Roma como en las provincias acabó adoptando la fe cristiana: tanto que, ante los hechos consumados, los últimos emperadores romanos se ven obligados a convertirla en la nueva religión oficial del Imperio, al comprender que el cristianismo podía convertirse en una herramienta muy útil para la unificación política de su vasto territorio, así como para mantener bajo control a las masas: en efecto, no es sólo que la mayoría del pueblo al que gobernaban hubiese cambiado de fe, es que la nueva religión al insistir en la no-violencia y el "amor a los enemigos" –dicho de otro modo: en la sumisión a los poderes establecidos y en la resignación ante el sufrimiento y las injusticias- así como en la promesa de una vida eterna más allá de la muerte, representaba un potente instrumento ideológico para justificar al poder político y prevenir posibles sublevaciones. En el 313, el emperador Constantino consuma el cambio de fe: con el Edicto de Milán decreta la libertad religiosa, suprime la*

persecución de los cristianos (por cierto, al precio del compromiso de los obispos para que sus fieles se subordinasen a su autoridad y comenzasen a servir como soldados del ejército) y poco después él mismo se convierte a la nueva religión.

- *Así, en contra de lo que suele creerse, no sólo no es cierto que el cristianismo fuese uno de los factores de disgregación del Imperio, causantes de su hundimiento, sino que constituyó su tabla de salvación durante un tiempo (la realidad es que los últimos siglos del Imperio se conocen incluso con el nombre de "Imperio Cristiano") hasta que la grave crisis económica (debida a la escasez de mano de obra esclava causada por la incapacidad del Imperio para realizar nuevas conquistas) unida a las invasiones bárbaras provocó su definitiva caída hacia el siglo V D.C. Con la caída del último emperador, Rómulo Augustulo, el esplendoroso mundo clásico greco-romano se hunde para siempre en las tinieblas y entramos en ese nuevo periodo histórico que llamamos "Edad Media" ("Media" por ser considerada como un intervalo oscuro entre dos épocas luminosas: el mundo clásico de la antigüedad greco-romana y su "renacimiento" en época moderna...) y en el que la decadencia cultural, social y económica unida al despotismo político y religioso extremaron la falta de libertad de pensamiento y de crítica y devolvieron a la humanidad casi al estado en que se encontraba en el Neolítico.*
- *En cualquier caso, mucho antes de que la civilización clásica llegase a su definitivo colapso, lo cierto es que el advenimiento del cristianismo marcó una revolución en la ética, al introducir una concepción religiosa del bien de origen hebraico en el pensamiento occidental de raíz helénica. De hecho, se puede decir que toda la actual cultura occidental es el fruto del cruce de estas dos tradiciones: el mesianismo monoteísta judío y el racionalismo filosófico griego.*

2. Los orígenes del cristianismo en la tradición hebrea.

- *En efecto, el cristianismo en un principio, no fue más que una desviación o secta del judaísmo ortodoxo surgida en el siglo I, que se caracterizaba por afirmar que el Mesías que tanto había esperado el pueblo judío para librar a Israel de sus enemigos ya había llegado.*
- *Históricamente, el pueblo judío había sido una de las etnias más oprimidas por los grandes imperios de la antigüedad (Egipto, Babilonia, Grecia etc) y su impotencia para luchar contra sus poderosos amos les había llevado a adoptar una extraña creencia monoteísta según la cual Dios les había elegido como su pueblo predilecto para establecer con ellos una alianza : si le adoraban y cumplían sus leyes estrictamente, un día Dios les libraría de todos sus enemigos enviándoles un Mesías (una especie de "caudillo" enviado por Yahvé) al mando de un poderoso*

ejército celestial de ángeles guerreros. Cuando nace Jesús, la situación de opresión creada por los invasores romanos se había vuelto literalmente insoportable: no es extraño que la tradición mesiánica tuviese tanta fuerza que, en el espacio de un siglo, surgieran en el pueblo varios "Mesías" incitando a la rebelión abierta contra el poder. Posiblemente, Jesús fue uno más de esos líderes político-religiosos judíos en una época en la que no se acostumbraba a separar política y religión.

- *Sin embargo, gracias a ciertos judíos "cristianizados" pero de cultura helénica (y por tanto familiarizados con la mentalidad greco-romana y sus filosofías -especialmente la platónica-, como San Pablo), el cristianismo se va a transformar en una doctrina misteriosa apta para el consumo de los ciudadanos no judíos del imperio (los gentiles): según San Pablo, Jesucristo no era sólo el Mesías sino la auténtica "encarnación" de Dios mismo, y no vino a traer un mensaje de guerra contra los enemigos de Israel sino de paz y amor para todos los hombres, única condición exigida a los que quieran disfrutar de la vida eterna. Al mismo tiempo, según esta interpretación "platonizante" del mensaje de Jesús ("platonizante" porque es muy improbable que un judío hubiese sostenido la idea de que el alma es inmortal, dado que ni en la cultura judía ni en la griega era común la creencia en un más allá) el ser humano se compondría de un alma espiritual "buena" encerrada en un cuerpo material "malo", al que debe intentar dominar por todos los medios para que, tras la muerte, reciba su recompensa y pueda habitar en el paraíso: sin embargo, debido a su profunda corrupción, el hombre es dependiente por entero de Dios y no puede alcanzar la bondad por medio de la voluntad o de la inteligencia, sino tan sólo con la ayuda de la gracia divina. La primera idea ética cristiana descansa en la regla de oro: "Lo que quieras que los hombres te hagan a ti, házselo a ellos" (Mt. 7,12); en el mandato de amar al prójimo como a uno mismo (Lev. 19,18) e incluso a los enemigos (Mt. 5,44), y en las palabras de Jesús: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 22,21). Al parecer, Jesús creía que el principal significado de la ley judía descansa en el mandamiento "amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo" y no tanto en el cumplimiento estricto de los ritos y las costumbres del viejo judaísmo (Lc. 10,27).*
- *En general, y desde un punto de vista puramente ético, el cristianismo primigenio se caracterizaba por valorar especialmente no sólo el "amor" sino también virtudes como la misericordia, el perdón, la solidaridad con los pobres y con los que sufren, pero también la fe ciega, el ascetismo, la glorificación del sufrimiento, la represión de los instintos, la condena de todo placer o voluptuosidad, la sumisión o "mansedumbre", el sacrificio y el martirio, virtudes estas que los filósofos clásicos de Grecia y Roma apenas habrían considerado importantes o que sencillamente, habrían considerado ajenas a todo su modo de sentir y de pensar: en general, la cultura pagana rendía culto al cuerpo y al placer, consideraba natural la existencia de la esclavitud y, en definitiva, era orgullosamente individualista, crítica y muy racionalista: jamás hubiera considerado como un valor la fe ciega y fanática con que los cristianos creían en su*

Dios sin admitir ningún tipo de crítica o razonamiento, y que les llevó incluso a dejarse matar por sus ideas cuando el Imperio, asustado por el inaudito éxito de este tipo de creencias, comenzó a perseguirlos sistemáticamente.

- *Aunque es difícil discernir qué partes del mensaje cristiano fueron parte de la predicación original de Cristo y qué partes fueron añadiéndose después, lo cierto es que las principales novedades del cristianismo en el terreno doctrinal con respecto a las ideologías del mundo antiguo pueden resumirse así:*

*-**Monoteísmo:** mandato del amor a un solo Dios verdadero...*

-a su hijo, es decir, a Jesús, Dios encarnado y crucificado para comunicar al hombre la “buena nueva” (“evangelion”): el Mesías que tanto esperaban los judíos ya ha llegado y trae la salvación espiritual a todos los hombres (no sólo a los judíos) por medio del mensaje del amor...

-... al prójimo: esto último significa, por un lado, “solidaridad” (el cristianismo se dirige ante todo a los pobres, a los que considera los “elegidos de Dios” a quienes está reservado el reino de los cielos) y “amor a toda la humanidad” (todos los hombres son hermanos y deben tratarse como tales) pero también por otro, “amor incluso a los enemigos”, es decir, condena de todo tipo de agresividad –e incluso de la legítima rebeldía ante la opresión- ,

-creencia en la absoluta libertad de la voluntad humana para elegir entre el Bien y el Mal, la cual sólo esta limitada por...

-la corrupción intrínseca de la naturaleza humana (que, siguiendo la tradición hebraica se considera contaminada por el pecado original : esta concepción, por otra parte se relacionó con la convicción –de raíz claramente platónica- de que la materia, y en especial el cuerpo humano con sus apetitos y necesidades egoístas, es el principio de toda maldad e imperfección, por tanto se recomienda la templanza o moderación de los instintos (represión de los deseos egoístas, de la sexualidad etc), se condena la voluptuosidad (el placer aparece como el mayor de los males) y se exige una ascesis muy similar a la platónica para acceder a la santidad: en general, se cree que el sufrimiento es grato a los ojos de Dios. Lógicamente, la santidad es un estado reservado a muy pocos: de hecho, sólo a aquellos que, ayudados por la gracia divina, consiguen superar la maldad de su naturaleza.

-fe en la existencia de un alma espiritual e inmortal (por cierto, otra creencia de raíz platónica, pues como ya hemos dicho, ni los griegos ni los judíos creían en la inmortalidad del alma) que sobrevivirá al cuerpo y será premiada o castigada en otra vida después de la muerte por sus pecados

-desprecio del mundo real y material (que no “vale nada” en comparación con la vida eterna) y profunda condena del cuerpo y de todo lo relacionado con él (los deseos “egoístas”, la sensualidad, el placer, los sentidos etc)

-desprecio del pensamiento racional y científico en beneficio de una fe ciega en los dogmas, textos sagrados y jerarquías de una iglesia sumamente jerarquizada a la que se considera infalible: para el cristianismo, la fe y los sentimientos irracionales (“el amor”) son muy superiores a los argumentos de la fría razón, de modo que en cualquier conflicto que pueda surgir entre estas, la segunda debe subordinarse a la primera. Por tanto, se condena de antemano todo intento de crítica de la ideología oficial así como todo intento de descubrir la verdad de las cosas con independencia de la autoridad eclesiástica.

3. El cristianismo y la filosofía griega.

La aparición en el ámbito cultural grecorromano del Dios del judeo-cristianismo supuso la entrada de nuevos motivos y problemas para la especulación sobre Dios, el origen del universo y en general, todos los problemas de los que se había ocupado tradicionalmente la filosofía. La tradición religiosa judeo-cristiana se basó en gran parte en los presupuestos filosóficos de la cultura helenista y a la vez aportó nuevas ideas que modificarían el esquema de pensamiento de la filosofía griega. La pretensión del cristianismo de establecer una síntesis entre la filosofía griega y las tradiciones bíblicas, entre la fe y el logos griego, y su presentación en los siglos II y III como una filosofía que reivindicaba un lugar en las discusiones de las diversas escuelas filosóficas de la cultura grecorromana, originaron una tensión interna en el propio cristianismo que afectó de forma decisiva a las imágenes griegas de Dios y su concepto de lo divino.

*El cristianismo conectó con las **tendencias monoteístas, espiritualistas y teleológicas** presentes ya en algunos presocráticos (Pitágoras, Anaxágoras), pero sobre todo en Platón y Aristóteles, escuelas por las que fue influido de una u otra forma en sus primeros siglos de vida. **De hecho, se puede decir que el cristianismo, como religión no es más que una nueva mitología surgida en los primeros siglos del Imperio como resultado de la síntesis de una de las tradiciones mesiánicas hebreas (la centrada en la figura histórica de Jesús de Nazareth) con una de las tradiciones filosóficas más arraigadas en el mundo greco-romano (la filosofía neoplatónica).***

*Es lógico que, ya desde su mismo nacimiento, la nueva religión se enfrentase de un modo problemático a la filosofía: **al mismo tiempo que reconocía sus orígenes platónicos, debía tomar distancia frente a ellos para diferenciarse como religión.** De ahí la constante polémica que van a sostener los primeros escritores cristianos (los llamados "Padres de la Iglesia") con la filosofía y la cultura clásicas. Pero de lo que no cabe la menor duda es que, pese a todas las discrepancias doctrinales, el dualismo*

platónico entre un mundo espiritual perfecto y divino y un mundo material imperfecto y corrompido caló muy hondo en la mentalidad de los primeros cristianos, educados, como el propio San Pablo, en la confluencia de ambas tradiciones. La incorporeidad de lo divino contribuyó decisivamente a devaluar la corporeidad del hombre y la idea platónica de un trasmundo divino tendió a desvalorizar la idea judeo-cristiana de una escatología mesiánica de la historia en favor de un más allá de ultratumba contrapuesto a un más acá histórico. Al pensar conceptualmente el Dios cristiano con los órganos mentales de la metafísica de Platón, de Aristóteles, de la Stoa (véase estoicismo) y del neoplatonismo, la razón griega dio lugar a la primera teología griega, la teología de los primeros Padres de la Iglesia

4. Confrontación cristianismo-filosofía.

Con el advenimiento del cristianismo se produjo una confrontación radical, desarrollada en varios niveles, entre esta doctrina y la filosofía griega, como consecuencia un replanteamiento del modo de abordar los problemas que hasta entonces había tratado la filosofía helénica. Las discrepancias más significativas, fuentes de antinomias, de arreglos, o de síntesis más o menos efímeras, se dieron con respecto a los temas **del tiempo, la verdad, la concepción de Dios, la concepción del hombre y la doctrina moral**

1. Concepción del Tiempo :

Un lugar primordial entre estas discrepancias lo ocupa la concepción del tiempo y de la historia. Mientras que para el helenismo el desenvolvimiento del tiempo es **cíclico (tiempo "circular")**, para el cristianismo tiene lugar de un modo rectilíneo (**concepción lineal del tiempo**). **Para los griegos, el mundo es eterno: no tiene principio ni fin, y tampoco lo tiene el propio Dios** -cuando afirman su existencia, como en el caso de Platón o Aristóteles-. El devenir cósmico en su integridad, y nuestro mundo de generación y corrupción, han de desenvolverse en círculo o según una sucesión indefinida de ciclos, en la que la misma realidad se hace y deshace de acuerdo a una ley inmutable.

Frente al helenismo, el mundo es concebido por los cristianos **como creado en el tiempo y como destinado a concluir en el tiempo, es decir como una línea recta con un "principio" (la creación) y un final (el juicio final)** El primer extremo se configura en el relato del Génesis acerca de la creación, y el otro en las perspectivas escatológicas del Apocalipsis con respecto al Juicio Final. Tanto el comienzo, como el tiempo intermedio, como el final, son únicos y están marcados por un acontecimiento central: la encarnación de Jesús para anunciar su mensaje de salvación a la humanidad, momento que marca un "antes" y un "después" en la historia; por ello, ese universo creado y único, que comenzó y que terminará en el tiempo, es un mundo finito, limitado por los dos cabos de su historia. El tiempo no es ni eterno ni infinito en su duración, y no habrá de repetirse jamás.

2. Concepción de la Verdad:

*El cristianismo representaba también, en segundo lugar, una actitud novedosa ante la verdad, diferente de la actitud filosófica griega. **La verdad cristiana se presentaba como la verdad en la historia, pero una verdad definitiva, cuyo fundamento y criterios de justificación se colocaban en un plano distinto y superior al de las doctrinas filosóficas con las que había de dialogar: el plano de la FE. La verdad cristiana no es pues, una verdad discutible o racionalmente criticable: no está sujeta a ni depende de argumentos racionales o de pruebas empíricas, como las demás teorías filosóficas o científicas. La Fe, para el cristiano, es muy superior a la razón y aprehende la verdad no parcialmente, sino de una vez, de modo completo y absoluto.***

Esta pretensión de "poseer la verdad absoluta" parecía ridícula y excesiva a los ojos de los griegos, acostumbrados como estaban a la crítica, la discusión, la provisionalidad de las diversas teorías, el libre examen e investigación de la naturaleza, así como a la convivencia pacífica de distintas escuelas filosóficas que, más que negarse unas a otras, se fructificaban con el diálogo: para ellos, era como si se hubiera retrocedido a los tiempos pre-filosóficos en los que nadie se atrevía poner en cuestión los viejos mitos. Y en efecto, así era: desde que triunfa la nueva religión la "revelación", la "tradicición" y la "autoridad" (es decir, los pilares sobre los que descansa todo fideísmo fanático) volverán a tener más peso en las discusiones que las pruebas de la lógica y la experiencia sensible.

Aunque el cristianismo no se negará completamente a dialogar con otras religiones, filosofías o ideologías -y tampoco desdeñará los intentos de demostrar por todos los medios (incluyendo los racionales) sus ideas sobre Dios y el mundo- siempre colocará a la fe por encima de la razón, sustrayéndose de ese modo a toda posible crítica.

3. Concepción de Dios:

*También en la concepción de Dios las diferencias eran notorias. La imagen bíblica de Dios se caracterizaba por el **monoteísmo**, el **creacionismo**, la **omnipotencia** y la **paternidad** (**Dios es padre de todos los hombres**), atributos que la filosofía griega nunca había llegado a concebir como propios de la divinidad.*

- **Monoteísmo:**

*Aunque algunos filósofos griegos se habían acercado bastante a la afirmación de la existencia de un único ser superior (Anaxágoras, Platón, Aristóteles), ninguno afirmó esta tesis -por lo demás, de origen netamente judío- con tanta radicalidad como el cristianismo. Lo normal era que se dejase siempre un lugar para la posible existencia de una pluralidad de dioses politeístas por debajo del ser supremo o que se obviase la cuestión como carente de interés (al fin y al cabo, nadie tomaba ya muy en serio los viejos mitos griegos). Hay que decir que lo mismo sucedió con los pensadores griegos más cercanos a la tesis contraria (el ateísmo): ni Demócrito, ni Lucrecio ni Epicuro negaron nunca totalmente la existencia de los viejos dioses, limitándose más bien a ponerla en duda o a ironizar de un modo cortés sobre el tema. En general, los filósofos no daban gran importancia a las creencias supersticiosas populares. **Por el contrario, el cristianismo polemizará agriamente con el politeísmo pagano, al que percibe como un rival en su lucha por conquistar el corazón del pueblo llano. No en vano el antiguo testamento afirmaba que Yahvé es un "dios celoso".***

En cualquier caso, el monoteísmo cristiano arrojó al panorama filosófico una serie de conceptos absolutamente nuevos sobre la divinidad, como por ejemplo, los siguientes:

1. **Transcendencia/inmanencia** (Dios es trascendente a su obra, no inmanente)
2. **Necesidad/ Contingencia:** (Dios es el único ser **necesario**, es decir el único ser que "forzosamente tiene que existir" o, lo que es lo mismo, que no puede dejar de existir. Todo lo demás es **contingente**, es decir "posible": puede existir o no existir dependiendo de la voluntad del creador)
3. **Esencia/Existencia:** Dios es el único Ser cuya esencia supone su existencia, es decir el único ser cuya definición incluye su existencia (ahora bien para entender esto es necesario haber comprendido el argumento ontológico de S. Anselmo, que veremos posteriormente)

- **Creacionismo:**

No obstante, la idea de la creación del mundo "ex nihilo" (a partir de la nada) resultaba si cabe aún más novedosa que el monoteísmo para el pensamiento griego. Es más, de hecho la consideraban como una idea absurda, un imposible lógico y metafísico, pues como habían afirmado con una lógica aplastante todos los filósofos anteriores desde los presocráticos: "de la nada, nada se genera". El pensamiento griego podía aceptar un panteísmo (la idea de que Dios crease el mundo a partir de su propia sustancia y/o de sus ideas, incluso la idea de que Dios y la naturaleza fuesen una misma cosa -neoplatonismo-) pero nunca el creacionismo: por eso, incluso cuando los griegos afirman la existencia de un ser superior niegan que este haya creado el mundo al principio de los tiempos y más bien tienden a afirmar la eternidad de la materia y de las formas o ideas (Platón/Aristóteles).

Por otra parte, la idea de un Dios trascendente a su obra (no inmanente, como en las concepciones panteístas de la divinidad) está en íntima conexión con el creacionismo: sólo un Dios que crea el mundo de la nada puede ser trascendente al universo y no confundirse con la naturaleza. Dicho de otro modo: una cosa es Dios y otra muy distinta su obra. En efecto, es necesario subrayar esa transcendencia porque, de lo contrario, se podría caer en el "error" de achacar al creador la imperfección de la criatura. Para el cristianismo, Dios no es responsable de las imperfecciones del mundo material (que son sólo aparentes, pues lo que es imperfecto a los ojos del hombre quizá no lo sea desde el punto de vista de la totalidad) ni mucho menos, de la existencia del mal (que se atribuye, bien a la acción de una divinidad "negativa" -Satanás-, bien a la corrupción del hombre o que incluso se interpreta como mera privación -ausencia de bien-)

- **Omnipotencia:**

Para los cristianos, Dios es todopoderoso, es decir, omnipotente. Esto significa que la voluntad de Dios no tiene límite alguno, ni siquiera los impuestos por la razón. La idea de omnipotencia está especialmente vinculada en el cristianismo a

los milagros, aspecto por el cual el Cristianismo chocaba frontalmente con la filosofía griega, ya que la necesidad con que los griegos caracterizaban el devenir del Universo hacía imposible una ruptura de su legalidad, y la posibilidad de una intervención arbitraria y frecuente de Dios en el Universo les parecía un atentado contra el orden y la racionalidad.

*El pueblo griego era un pueblo radicalmente **racionalista**: desde hacía mucho tiempo, desconfiaba de los milagros y creía que el universo era un cosmos ordenado por leyes inmutables, universales y necesarias. Tanto en sus tendencias panteístas (presocráticos) como en los pensadores más cercanos al monoteísmo (Platón y Aristóteles) Dios aparece como un ser eminentemente racional: el ser más sabio e inteligente, cuyas leyes sólo pueden ser las mejores posibles. Dios no interviene para nada en el mundo, ni siquiera lo "crea" en el sentido cristiano. Pero además sería absurdo que Dios suspendiese o alterase las leyes naturales, que son, no lo olvidemos, sus propias leyes, las leyes del entendimiento divino : ¿porqué iba a querer una cosa así?.Dicho de otro modo, para los griegos la voluntad de Dios tenía que estar forzosamente subordinada a su entendimiento: Dios no podría querer obrar cosas absurdas o irracionales.*

Para los cristianos, sin embargo, Dios es todopoderoso: no es sólo que pueda alterar sus propias leyes a voluntad (su voluntad es superior a su entendimiento, en el sentido de que es independiente y no está subordinada a él) sino que puede hacer cosas irracionales, totalmente absurdas desde el punto de vista racional. No hay límites a su voluntad: Dios puede incluso, crear el mundo de la nada, por incomprendible que esto parezca². Puede encarnarse en un hombre, sufrir en la cruz como un hombre, resucitar al tercer día...en definitiva, no hay nada imposible para él.

Si los griegos son racionalistas, los cristianos se van a caracterizar por su voluntarismo: la voluntad de Dios es superior a la razón .Y si Dios puede hacer cosas irracionales, el hombre no debe intentar comprenderlas: simplemente debe creerlas sin discutir las, debe sacrificar su razón a la fe, de la misma forma en que Abraham aceptó el absurdo mandato de sacrificar a su hijo. Al fin y al cabo, ya sabemos que la fe es siempre superior en valor a la razón.

La explicación de este voluntarismo irracionalista, de esta desvalorización de la razón está -aparte de en el ciego fanatismo fideista propio de una ideología que,

² Nótese que la idea de la "creatio ex nihilo" implica la degradación de la naturaleza: aunque el mundo natural es obra de Dios, Dios no se confunde con su obra. Así, aunque reciba algo de la perfección divina, la naturaleza no es "perfecta", o al menos, no se puede decir que sea tan perfecta como el propio Dios, es decir que sea "divina". Por el contrario, los griegos reverenciaban el mundo natural: la idea de naturaleza en el pensamiento griego aparecía íntimamente relacionada con la divinidad: la *physis* ("naturaleza") asumía o se identificaba incluso con lo divino, mientras que la postura de la cultura hebrea resultaba desde el principio diametralmente distinta. La naturaleza no es objeto de reverencia, no es "divina" sino que está desvalorizada y degradada: ha sido creada por Dios para uso y disfrute del hombre. Por tanto, es, sobre todo, un objeto de apropiación y explotación, el ámbito de dominio, de expansión desde la vocación dominadora del hombre, y sólo secundariamente se muestra también como algo cognoscible y como valiosa en sí misma.

como la cristiana, se hallaba al servicio del sistema político feudal- en la tradición monoteísta hebrea del antiguo testamento, en la que Dios no se manifiesta como un ser puramente espiritual y abstracto, como un "pensamiento que se piensa a sí mismo" (según la definición de Aristóteles") sino como un Dios "personal" con características y cualidades propiamente personales, individuales.

El dios del Antiguo Testamento no es el "Dios de los filósofos", un Dios abstracto, inmutable, perfecto y feliz: no, más bien es el Dios del "pueblo", un Dios con forma humana, con rasgos de carácter personales y casi se diría que "humanos" (e incluso "demasiado humanos"): un Dios que se siente sólo, que exige amor, adoración y respeto, que se encoleriza si no los obtiene, se alegra si los recibe e incluso "siente celos" de otros dioses. Un Dios, en definitiva, tan caprichoso como los dioses de las mitologías politeístas.

*No obstante, con el paso del tiempo, y a medida que el cristianismo se extendió a todas las clases sociales (incluyendo las más cultas) la imagen de Dios del cristianismo oficial se presentó cada vez en mayor conexión con la tradición filosófica y racionalista de Parménides, Platón y Aristóteles, que defendía la **inmutabilidad e impassibilidad de Dios**, aunque rechazara todo intento de divinización del mundo por su creación de la nada y por la trascendencia divina. Así, en la teología medieval cristiana, Dios aparecerá con casi todos los atributos del Ser de Parménides: un ser perfecto, único, inmutable, inmóvil, eterno etc. En una palabra: un Dios impassible e inmutable, omnipotente y omnisciente que conoce y prevé todo sin que sea afectado en absoluto por el mundo ni por la acción histórica del hombre. Pero al mismo tiempo se produjo un alejamiento del Dios bíblico de la tradición judeo-cristiana popular. Realmente había dos Dioses: por un lado el Dios racionalista de las clases cultas, por otra el Dios "caprichoso" del pueblo llano.*

La lejanía y la impassibilidad de la divinidad en los filósofos griegos y en buena parte de la teología medieval contrastaba fuertemente con la imagen veterotestamentaria de un Dios pasional que reaccionaba con misericordia, justicia o indignación ante los acontecimientos históricos, y era interlocutor y aliado de su pueblo elegido, así como con la imagen neotestamentaria del Dios que decide encarnarse en Cristo para salvar a la humanidad, imagen que acentúa la importancia del hombre y de la historia a los ojos de la divinidad. Desde el siglo II se dio una tendencia creciente a subrayar la impassibilidad de Dios y su lejanía del cosmos y de la historia bajo el influjo de la filosofía griega, y se rechazó que se pudieran atribuir a Dios sentimientos, ya que éstos implican un cambio que es incompatible con la idea de una divinidad inmutable. Pero el cristianismo nunca abandonó completamente la idea "voluntarista" del Dios "personal" hecho a medida del pueblo ignorante, lo cual supuso una fuente interminable de contradicciones y problemas para los teólogos³.

-
- ³ Por ejemplo, se planteó, un importante problema cristológico, pues la encarnación de Dios se convirtió en un difícil postulado, ya que afirmar la divinidad de Cristo tropezaba con el hecho de sus sufrimientos y sentimientos, difícilmente compatibles con el Dios de la filosofía griega. De ahí las tendencias a negar la divinidad de Cristo ([arrianismo](#)), el [docetismo](#) (sólo sufre en

- **Omnisciencia y Providencia divina:**

*En el cristianismo, la creencia en el hado o destino se mitiga y casi se abandona completamente la de los dioses caprichosos de la mitología griega y romana: el Dios cristiano puede obrar milagros, pero tampoco es que tenga una gran afición al tema. Sin embargo, hay una capacidad del Creador que lleva al pensamiento cristiano a graves contradicciones en cuanto al problema de la libertad: **Dios no sólo es omnipotente sino que también es omnisciente, es decir, lo sabe todo, incluso aquello que va a ocurrir en el futuro. Este conocimiento del porvenir es lo que llamamos "presciencia" u "omnisciencia". También se conoce como "providencia divina", que es, por decirlo así, la versión cristiana del destino, pues este no sería otra cosa que la voluntad de Dios, que lo ha creado todo y, por tanto, lo ha previsto todo. De hecho, se podría decir que si Dios no conociese el futuro, no sería un ser absolutamente perfecto.***

*No obstante, la "providencia divina" entra en clara contradicción con la afirmación de la libertad humana. La dificultad que se plantea es la siguiente: si **Él sabe cómo vamos a actuar, y actuaremos tal y como sabe que vamos a actuar, entonces no somos realmente libres, en el mundo no hay libertad, sino necesidad (San Agustín: El libre albedrío).** Sin remedio ocurre exactamente aquello que estaba previsto por Dios. Podríamos decir que el futuro está ya determinado en la mente de Dios y no puede por menos de suceder lo que Él prevé. Sin embargo, el cristianismo afirma con la misma rotundidad la libertad del hombre para elegir entre el bien y el mal⁴, lo cual, como hemos dicho al principio, supone una grave contradicción: en qué quedamos, ¿somos libres o no lo somos?. Tan grave es esta contradicción que, en el pensamiento cristiano han surgido dos tendencias irreconciliables acerca del problema: una que niega totalmente el libre albedrío por ser incompatible con la providencia divina (la calvinista)⁵ y otra que mantiene que se puede afirmar ambas cosas a la vez (la doctrina católica).*

*Pero además, esta cuestión del conocimiento del futuro plantea una duda aún más inquietante: **queda por saber si el mismo Dios es libre.** Él sabe lo que vamos a hacer, y sabe cómo nos va a juzgar. Cuando llegue el momento, estará obligado a actuar de un modo justo, cumpliendo exactamente aquello que Él sabía que iba a realizar. Por tanto, nuestra salvación o condena están ya previstas por Dios, y de nada sirven las obras que el hombre haga. El calvinismo sostendrá esta línea de pensamiento (la doctrina de la predestinación) y la llevará a extremos inaceptables para los católicos, señalando que desde el principio está claro quién se ha de salvar*

apariencia), o la solución intermedia de separación entre una humanidad que sufre y una divinidad impasible, cuando no se recurre a la doctrina estoica del sabio que asume con una soberanía impasible los sufrimientos y que controla sus emociones ([ataraxia](#)) para explicar la immanencia de la divinidad en la persona de Cristo.

⁴ Ver el apartado posterior "concepción cristiana del hombre"

⁵ El calvinismo defendió ideas claramente predestinacionistas en el sínodo de Westminster (1647), manteniendo que el hombre perdió su voluntad para encaminarse hacia el bien cuando pecó. Dios, con su designio eterno e inmutable, su amor y gracia, predestina algunos hombres para la salvación, mientras otros están sentenciados desde el principio. Por tanto, de nada sirven las buenas "obras" para salvarse. El hombre, debido a su naturaleza predestinada, no puede elegir entre el bien y el mal...

y quién se ha de condenar. La solución de San Agustín es la siguiente: es inadmisibles que Dios no sea libre, lo que ocurre es que El vive fuera del tiempo, para El no hay pasado, presente y futuro, Él puede verlo todo igual que nosotros vemos la parte izquierda, el centro y la derecha de un paisaje. "En Dios, las cosas no comienzan a ser ni dejan de ser, sino que son eternas." (San Agustín). Pero no parece que la solución sea muy convincente...

Para terminar este punto, habría que decir que el concepto de un Dios providente no es sólo una necesidad teológica, sino que también tiene implicaciones políticas. El cristianismo asumió la idea estoica de una providencia divina que gobierna todo y determina el curso de la historia entre otras cosas porque el fatalismo implícito a esta concepción era muy útil para condenar toda rebelión contra el orden político establecido: en efecto, para el cristianismo no sólo es un pecado intentar rebelarse contra la voluntad de Dios sino que es una actitud absurda e inútil.

- **Paternalidad:**

Para los cristianos, Dios es padre de todos los hombres. No es que esta concepción de Dios como padre autoritario (bondadoso y protector al tiempo que justiciero y castigador) esté ausente de la religión griega (Zeus también es "padre" en este sentido) pero la idea de que **todos los hombres son hijos de Dios por igual** era totalmente ajena al modo de pensar de los griegos e incluso de los judíos, pueblos racistas donde los haya.

La idea de la igualdad de todos los hombres es pues, básicamente cristiana e, indudablemente, constituyó uno de sus principales atractivos para las clases medias y bajas del imperio. Sin embargo, hay que decir que sus raíces se encuentran ya en el cosmopolitismo -ampliamente extendido entre las capas más cultas de la población grecorromana- defendido por estoicos y epicúreos desde los tiempos del imperio helenístico.

4. Concepción del hombre:

El cristianismo concibe al hombre como un ser compuesto de un alma espiritual eterna y un cuerpo material y mortal. Ya hemos dicho antes que esta concepción es de raíz pitagórico-platónica, más concretamente, neoplatónica, pues la idea de una sustancia espiritual eterna e inmortal es totalmente ajena tanto a la mentalidad grecorromana tradicional como a la hebrea. Mientras que en la tradición hebrea el alma humana era creada, material, mortal y no consustancial a la divinidad, en la tradición órfica, platónica y neoplatónica el alma, al ser divina y de naturaleza no-material es por naturaleza inmortal. Su salvación consiste en volver al seno de la divinidad (por ejemplo, al mundo de las ideas platónico) cosa que no ocurre en la tradición hebrea: no emprende un retorno a la divinidad porque no ha salido de ella. En la tradición hebrea el alma humana no preexiste al cuerpo, ya que los hebreos desconocían el mito órfico de la preexistencia, caída y transmigración. El pueblo hebreo no tiene ni la menor idea sobre una dualidad sustancial entre el alma, por una parte, y el cuerpo por otra, y lo mismo cabe decir

de las creencias religiosas griegas tradicionales. En general, ni griegos ni judíos creían en la supervivencia del alma tras la muerte y sólo la escuela de Platón afirmaba algo parecido.

El dualismo platónico entre ALMA y CUERPO, entre el espíritu y la materia, es decir entre un mundo espiritual perfecto y un mundo material imperfecto y corrompido fue transmitido al cristianismo por la escuela neoplatónica y totalmente asumido por la nueva religión desde el primer momento, si bien es cierto que adecuándolo a su particular visión teológica del mundo.

Semejante concepción proporcionaba una esperanza de resurrección muy atractiva para amplias capas de la población romana obligadas por la situación política a manifestarse sumisas y muy modestas en sus exigencias de satisfacciones materiales, compensándolas ilusoriamente de sus sufrimientos con el consuelo de una vida mejor en el más allá como "premio" a su mansedumbre. Al mismo tiempo, proporcionaba una base metafísica y psicológica muy sólida para su ética, una ética que se presenta con el subyugante mandato del "amor al prójimo" pero que implica la feroz represión de todos los impulsos corporales del ser humano (desde el sexo -el placer es impuro- hasta la agresividad -hay que amar a los enemigos hasta el punto de ofrecer la otra mejilla-) y que por ello mismo resulta imposible de cumplir en la práctica, generando, no sólo frustración sino también profundos sentimientos de culpabilidad.

En efecto, al sostener que el hombre posee una doble naturaleza espiritual y corporal, divina y animal, el cristianismo puede permitirse afirmar la falacia de que el hombre es totalmente libre para dominar, reprimir e incluso suprimir sus impulsos corporales, negando y condenando nuestra naturaleza animal y olvidando el hecho de que el hombre, ante todo y sobre todo, es un "ser de necesidades". No cabe duda de que el ser humano es un animal inteligente, capaz de contener temporalmente e incluso de reprimir sus impulsos, pero otra cosa muy distinta es afirmar la absoluta primacía del espíritu sobre la carne, así como la necesidad de suprimir todo impulso para alcanzar la santidad.

Una cosa es contener o reprimir los deseos y otra muy distinta "suprimirlos": la energía de los deseos, como bien dijo Freud, ni se crea ni se destruye, sólo se transforma y eso significa que el empeño en eliminarlos es algo que queda completamente fuera del alcance de todo ser humano. Una ética tan profundamente represiva, que pone tan alto el listón de la virtud y la perfección morales sólo puede provocar ansiedad, angustia, frustración y culpabilidad, amén de multitud de desequilibrios psíquicos. Eso, en el terreno personal. En el terreno político, sencillamente deja las cosas como están: asume la realidad del sufrimiento, la explotación y la miseria de este mundo corrompido como algo natural e inevitable, pero no hace nada por explicar sus causas sociales ni por cambiar la realidad para hacer soportable la existencia al máximo número posible de seres humanos; condena y culpabiliza tajantemente los impulsos egoístas del hombre en nombre de un ideal inalcanzable, pero no le enseña a conocerlos ni a satisfacerlos de la forma más sensata y menos lesiva para los intereses de la colectividad, contentándose con tabuizarlos por completo para después perdonar benevolentemente su desenfrenada transgresión.

4. Concepción de la moral:

*La principal innovación del cristianismo con respecto a las concepciones clásicas del hombre es su radical afirmación de la **libertad humana: el hombre siempre es libre de elegir entre el bien y el mal.** Por tanto, para el cristianismo, si alguien actúa mal no es tanto por ignorancia del bien (o por otros motivos ajenos a su voluntad) como por “**mala voluntad**”, de modo que es teóricamente posible hacer el mal “a sabiendas” de que está mal.*

Sin embargo, como sabemos, la mentalidad griega era totalmente ajena a la idea de libertad: los griegos eran fatalistas y/o deterministas y estaban convencidos de que el comportamiento humano siempre está determinado por fuerzas muy superiores a nuestra voluntad, como el destino (Homero), la voluntad de los Dioses, los instintos (sofística) o la propia razón (Sócrates, etc). En efecto, incluso para el propio Sócrates (tan cercano en muchos aspectos a la moral cristiana) el conocimiento de la definición objetiva y universal del bien (la idea del Bien común) era tan coactivo, es decir, tenía tanta fuerza que, una vez conocido, era imposible no ejecutarlo en la práctica, de modo que para él quien actúa mal no lo hace tanto por malicia como por desconocimiento del bien. Dicho de otro modo: tanto Sócrates como Platón negaron el papel que la voluntad libre juega en el comportamiento.

*Es más, el único autor griego que se acercó bastante al concepto cristiano del libre albedrío fue Aristóteles, con su insistencia en la necesidad de ejercitar y repetir voluntariamente ciertos hábitos de comportamiento como único medio para alcanzar la virtud. En efecto, para Aristóteles -como para el cristianismo- **no basta con conocer el bien: hay que querer realizarlo.** Pero Aristóteles no dejaba de ser un intelectualista: en su ética sólo es bueno y feliz el sabio, es decir, el que se deja guiar en todos sus actos por su razón y aprende a conducirse de modo prudente en la vida.*

Para el cristianismo, la sabiduría es irrelevante desde un punto de vista moral: un ignorante puede ser mejor persona que un individuo cultivado y racional. Y aunque el cristianismo siempre aceptó la tesis platónica de que la virtud consiste en el dominio de la razón sobre los instintos (es decir, en la represión de estos) su ética es más voluntarista que intelectualista. El bien no es tanto un objeto de conocimiento como el cumplimiento ciego de la voluntad divina, expresada en los mandamientos religiosos. Carece, por tanto de sentido, investigar en qué consiste el bien: es la fe lo que nos proporciona ese conocimiento. Y el creyente sólo tiene dos opciones: aceptarlo o rechazarlo, seguir la voluntad divina o alejarse de ella. La libertad del hombre es radical y sólo tiene dos límites: la corrupción intrínseca de la naturaleza humana que nos inclina al pecado y hace necesaria la intervención de la gracia divina para la salvación y la citada providencia divina (con todos los problemas que plantea esta contradicción y que ya hemos visto anteriormente).

En resumen, mientras que la filosofía griega era básicamente intelectualista (el pecado no es sino ignorancia) en el Cristianismo, el pecado no es ignorancia, sino el resultado de dos factores: la maldad humana que inclina al pecado y la libertad del individuo que cede a tal inclinación. Cobran así sentido pleno y dramático las ideas de culpa y arrepentimiento, de pecado y de redención., que eran totalmente ajenas a la mentalidad grecorromana.

RESUMEN: Transición de la religión cristiana a la teología.

Antes de entrar en el tema del cristianismo tenemos que echar un vistazo a la época que sigue al período clásico de la filosofía griega, la época de la filosofía helenístico-romana.

Con el reinado de Alejandro Magno se termina la época de la ciudad-estado libre e independiente. Durante su reinado y el de sus sucesores (los diadocos), que combatieron entre sí por la soberanía política, la libertad de las ciudades griegas va disminuyendo, al tiempo que la cultura griega se expande por todo el Mediterráneo hasta que se diluye cuando Grecia es absorbida como provincia romana.

Como consecuencia de la pérdida del marco humano de la ciudad independiente aparecen el cosmopolitismo y el individualismo, dos actitudes vinculadas estrechamente. El individuo ya no será parte activa de la ciudad; por eso sólo puede recogerse en sí mismo o en el pequeño círculo de sus amigos (individualismo) o expandirse en la totalidad de la humanidad y del cosmos (cosmopolitismo)(y también en este caso, no pudiendo el individuo proponerse una acción eficiente a la medida de la vastedad del todo al que pertenece, no le queda, para contribuir a la perfección del todo, sino preocuparse de la propia perfección de su círculo).

En este nuevo marco que produce desorientación y desasosiego en el individuo, la filosofía se va convirtiendo en una guía espiritual para orientación en la vida. Se extiende entonces una idea de la filosofía como sabiduría moral, como búsqueda de una regla para la vida capaz de dar al hombre la seguridad que ha perdido en la política. El interés de los filósofos de la época helenístico-romana será predominantemente ético-práctico y las especulaciones físicas y metafísicas serán relegadas a un segundo plano; no interesan ya por sí mismas sino sólo en cuanto que proporcionan una base y preparación para la ética. Los nuevos sistemas filosóficos toman prestados, sin más elaboraciones propias, la física y la metafísica de los antiguos (especialmente de los presocráticos), para concentrar sus esfuerzos en la cuestión moral. (El problema del ser y del conocer, que como hemos visto centraba los esfuerzos de la filosofía clásica no interesa ahora por sí mismo, sino sólo en la medida en que de su solución depende la del problema moral).

Al cristianismo hay que situarlo por de pronto en este contexto, y considerarlo en primer lugar como una respuesta a la desesperación; y precisamente como una respuesta hebrea a ese estado - con el anhelo de salvación y la religiosidad que caracteriza al pueblo judío.

En su origen, el cristianismo es un conjunto de creencias religiosas fundadas en una tradición que comporta la revelación de Dios al hombre y la encarnación de Dios en Cristo. Como religión, esencial, al cristianismo le es esencial, junto a ese conjunto de creencias, el aspecto pastoral: la predicación de amor y de salvación al hombre, una predicación que encuentra su modo de expresión en la parábola, la imagen poética, la reconvención moral, el salmo, etc. Como religión, el cristianismo podía haberse encerrado en el misterio de Dios y en el recuerdo de Cristo, y, por lo mismo, podía

haber dejado de lado la filosofía, (por diversidad de objeto y de método). Y así es, de hecho, al principio, cuando era más desnudamente una religión. San Pablo, por ejemplo, desdeña a la filosofía o sabiduría pagana:

“Los judíos exigen pruebas y los griegos buscan la sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles, pero para aquellos que han sido llamados, sean judíos o griegos, poder de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres”

En sus orígenes, el cristianismo, si tenía que vérselas con la filosofía (con la tradición racional griega), se sentía superior a ella y la despreciaba.

Ahora bien, esta actitud debió cambiar muy pronto. A medida que el cristianismo se iba difundiendo (primero entre los desheredados, después entre personas más cultas) surgía la necesidad de dialogar con los paganos. Con el fin de defender la religión cristiana contra los paganos, había que conocer las doctrinas de estos, y usar sus propias armas intelectuales. Surge entonces la literatura apologética. En el sentido técnico del término, una apología era un alegato jurídico, y las obras de la apologética cristiana eran alegatos para obtener del emperador romano el reconocimiento del derecho legal a existir en un imperio oficialmente pagano. Hubo de asimilarse el vocabulario más familiar a las clases ilustradas del imperio, y este vocabulario coincidía en buena parte con el filosófico de la época helenístico-romana.

Comienza con este episodio un proceso de asimilación o de fusión entre el espíritu cristiano y la tradición filosófica que se extiende a lo largo de toda la Edad Media. Este proceso, que implica los problemas de la relación entre razón y fe, ha sido objeto de una controversia entre los historiadores del cristianismo que podemos resumir en estas tres posturas:

- **-Unos piensan que la asimilación supone la pérdida del mensaje original de Cristo, aplastado por el peso enorme de la filosofía griega**
- **-Otros piensan que la filosofía medieval representa un intento legítimo de aclarar con las luces de la razón el misterio cristiano, fin para el que la filosofía griega sirvió de instrumento**
- **-Para otros la filosofía cristiana es un pseudo saber que, por un lado tergiversa la filosofía griega, y por otro lado fracasa en su intento de expresar la experiencia religiosa.**
- **Por fin, otros, entre los que nos contamos, creen que el cristianismo es el resultado de la extraña y problemática fusión de una tradición mitológica mesianica judía con el racionalismo platonizante helénico. Por eso, se trata de una fe confrontada desde su mismo origen a la falta de fe (a la razón) y en esa misma medida no podía dejar de ser una fe, en el fondo, muy filosófica, obligada a defender lo irracional con argumentos presuntamente racionales (los griegos paganos jamás sintieron la necesidad de demostrar la existencia de sus dioses).**

Aportaciones filosóficas del pensamiento cristiano:

Las principales novedades doctrinales del judeocristianismo frente al pensamiento griego son las siguientes.

- **La concepción lineal del tiempo**, herencia de la mentalidad judía, que ha solidificado como un antecedente de la conciencia histórica moderna o como una intuición del ser histórico del hombre. Frente a la concepción circular del tiempo griega, que toma por modelo del devenir el tiempo cíclico de la naturaleza observable, la concepción lineal tiene por trasfondo el acontecer histórico del hombre, donde nada se repite. El mundo tiene un punto inicial absoluto (la creación), un trazado, que es el suceder de las generaciones jugándose su destino, y un punto y se acabó, que es el juicio final. Esta concepción se refleja en el papel del Dios cristiano. Mientras que los griegos habían puesto a los dioses en relación con la naturaleza (ya sea como inteligencia ordenadora en Anaxágoras y Platón, o acto puro y motor inmóvil en Aristóteles, ya sea como Razón universal en los estoicos), el cristianismo pone a Dios en relación con el acontecer humano. (La misma naturaleza es reducida, en el cristianismo a escenario donde se desenvuelve el destino escatológico del hombre). Dios se ocupa directamente de los asuntos humanos.
- **La identificación de Dios con la verdad y la sustitución del ideal griego del sabio por el ideal del santo contemplativo.** Mientras que el filósofo griego poseía una verdad que había obtenido con el esfuerzo de su inteligencia (una verdad siempre relativa) el hombre cristiano se presentaba en posesión de la verdad definitiva y absoluta, a la que consideraba una gracia de Dios y a la que se adhería por la fe.
- **El monoteísmo**, que no había sido nunca postulado expresamente por la filosofía griega y que es una herencia de la religión judía.
- **La omnipotencia de Dios.** Los dioses de la filosofía griega no eran omnipotentes: estaban sujetos al orden necesario del mundo.
- **El creacionismo.** La idea judeocristiana de que Dios creó el mundo ex nihilo es extraña a la filosofía griega, la cual pensaba el mundo como eterno.

La idea cristiana del hombre (antropología) posee las siguientes características

- • **Que el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios.**
- • **Que el alma es inmortal (doctrina presente ya en Platón y en otros pensadores griegos).**
- • **Que los cuerpos resucitarán al final de los tiempos.**
- La concepción cristiana de la vida humana traía también una importante novedad en el ámbito de la doctrina moral. Como vimos en el tema anterior, la filosofía griega es básicamente intelectualista respecto de la moral. En cambio, **la moral cristiana no es intelectualista.** En el intelectualismo, el mal moral no es sino ignorancia; en el cristianismo el mal moral no es ignorancia, sino pecado, y el pecado es el resultado de dos factores: la maldad humana que inclina al mismo, y la libertad humana, que cede a tal inclinación.

5. Características principales de la Edad Media:

Con la caída de Roma y la aparición de nuevos pueblos que irrumpen dentro de los márgenes del Imperio (primero germanos y eslavos; procedentes del Norte y del Este de Europa, después árabes procedentes de los desiertos que bordeaban el Imperio Romano de Oriente) se va a producir la ruptura de la unidad mediterránea creada por el Imperio Romano y el completo colapso de la civilización grecorromana, que sólo logrará subsistir parcialmente en la zona oriental del antiguo imperio (la zona griega, que resiste mejor las invasiones).

Como hemos dicho ya, las consecuencias más importantes de esta ruptura fueron la fragmentación y decadencia de la cultura heredada de Roma y la aparición en el Mediterráneo de tres grandes conjuntos: el Imperio Romano de Oriente (Bizancio), el Islam y los reinos (cristianos en su mayoría) germánicos de Europa Occidental. De los tres mundos, sin lugar a dudas, Occidente es el más pobre e inculto, el menos desarrollado, el más "bárbaro", por decirlo así. Es también el que disfruta de un menor grado de unidad política, fragmentado en una serie de monarquías feudales débiles, en las que los verdaderos detentadores del poder no son los reyes, sino los diversos señores feudales, que hacen y deshacen a sus anchas en los territorios de su propiedad y se atreven incluso a disputar el poder real.

Es un mundo rural, desabastecido, analfabeto y, para colmo, en un estado de guerra casi permanente: no es extraño que semejante mundo apareciese a los ojos de los hombres modernos como la "Edad Oscura", un periodo "intermedio" (de ahí la expresión "Edad Media") entre la grandeza de la cultura clásica y el posterior esplendor renacentista, que merecería ser olvidado. Pero esto ocurre solo al principio, desde el siglo VI hasta el siglo X, periodo que se conoce como la "Alta Edad Media" y que se identifica con lo que llamamos "cultura del románico". Pero esto ocurre solo al principio, desde el siglo VI hasta el siglo X, periodo que se conoce como la "Alta Edad Media" y que se identifica con lo que llamamos "cultura del románico". En realidad, a partir del siglo X, el mundo feudal va experimentar una serie de transformaciones técnicas, económicas, sociales y culturales (por este orden de importancia) que van a alterar su fisonomía, no radicalmente, pero sí lo suficiente como para preparar el auge que experimentará el mundo occidental a partir del Renacimiento: la llamada "revolución agraria" del siglo XI mejora los rendimientos del campo, crea excedentes que pueden ser comercializados en los mercados, mejora el nivel de vida e incrementa considerablemente la población. Además, y esto es lo más importante, permite una cierta división del trabajo (surgen los primeros artesanos y comerciantes a tiempo completo) y, en definitiva, hace renacer la vida urbana y el comercio tanto local como internacional. Surge así una nueva clase social: la "burguesía", los habitantes de las ciudades, es decir, la sección más dinámica del llamado "tercer estado" (el "pueblo llano"): una clase a caballo entre la nobleza y el campesinado, que tiene una mentalidad bien distinta a la dominante en la Alta Edad Media, y que va hacer todo lo posible por liberarse del yugo de las relaciones feudales, así como de la mentalidad religiosa, ignorante y resignada del campesinado tradicional. Será esa burguesía, -con su talante emprendedor, realista, vitalista, amante de las ciencias y las artes, preocupada por las aplicaciones técnicas

del conocimiento, enamorada del lujo y la riqueza, pero también de la libertad...- , quien va a ir socavando las estructuras feudales hasta dar forma a la moderna sociedad capitalista, en la que la posición social de un hombre va no dependerá tanto de su origen como de su riqueza. Es un proceso lento, largo y tortuoso: realmente solo culminará cuando triunfe la revolución francesa, ya en el siglo XVIII. Sin embargo, comienza claramente en la "Baja Edad Media" (siglos X-XIV) y el ascenso de los burgueses será imparable: desde el siglo X en adelante, Europa va mejorando su nivel de vida, crece inexorablemente su población, comienza a dominar el comercio mediterráneo con Oriente, y, lo que es más importante, se va unificando políticamente en diversas naciones-estado (España, Francia, Inglaterra etc) con monarquías fuertemente centralizadas y bien organizadas, capaces de competir entre sí y con el enemigo común: el Islam. Es difícil resumir en pocas palabras los hechos y el espíritu de este período: baste decir que coincide en el tiempo con lo que llamamos "cultura del gótico" y con las primeras manifestaciones del pre-renacimiento (el "trecento" italiano). Finalmente, en los albores del siglo XV, cuando Bizancio ha desaparecido (Constantinopla cae en poder los turcos en el año 1453) y el poder del Islam comienza a declinar (el reino de Granada cae en 1492), Europa se prepara para la gran aventura de la colonización de nuevos mundos. Estamos ya a las puertas de la Edad Moderna: es la hora del Renacimiento y del comienzo del dominio europeo sobre medio mundo.

Durante el primer período, conocido como Alta Edad Media se desarrolla lo que conocemos como sociedad feudal, cuyas características son las siguientes:

5.1) Características de la organización feudal durante la Alta edad Media (s.V- S.XIII D.C aprox.)

El feudalismo, como sistema político y social, tiene las siguientes características:

1. EN LO ECONOMICO:

- *Se basaba en la tierra, en la gran propiedad nobiliaria (feudo o señorío) explotada con carácter extensivo y técnicas muy poco desarrolladas que exigían gran cantidad de mano de obra; los rendimientos eran muy bajos. Se trata de una economía de **subsistencia**, puramente agrícola y ganadera, en la que los rendimientos apenas bastaban para atender las necesidades de la población. Como hemos dicho ya, las escasas actividades artesanales son realizadas por los propios campesinos en su hogar cuando lo permiten las labores del campo, y apenas generan intercambios comerciales de importancia. Normalmente los campesinos trabajan las tierras del Señor en régimen de arriendo y utilizan todas las instalaciones del feudo (molinos, aperos de labranza etc) a cambio del pago de otras rentas. En general, el comercio está prácticamente "muerto" (salvo en el ámbito local y por medio del trueque) pues no existe apenas moneda y las vías de comunicación han desaparecido o son demasiado peligrosas.*
- *Tanto la agricultura como las actividades artesanales estaban orientadas al autoabastecimiento del feudo, a producir todo aquello que se necesitaba (alimentos, vestidos, instrumentos de trabajo y de uso cotidiano...). Esto no se lograba totalmente ya que había productos (especialmente los de lujo, muy*

solicitados por la nobleza) que era necesario normalmente importar de otros feudos o de tierras lejanas, es decir, de Oriente (sal, especias, metales, alimentos en años -de malas cosechas, etc.), pero la circulación comercial estaba reducida a ferias locales o mercados de pequeñas proporciones en los cuales la moneda no abundaba (pues no existía un estado fuerte que la acuñase) y se recurría frecuentemente al intercambio de productos por simple trueque.

- El trabajo no era realizado por esclavos sino por campesinos libres (colonos, villanos) o siervos de la gleba, es decir, personas que aun no siendo consideradas como un objeto **propiedad** del señor feudal -es decir, como un esclavo-, pues teóricamente eran **libres**, estaban sometidos a la voluntad de éste en muchos aspectos, por lo que se les consideraba en una situación intermedia entre la esclavitud y la libertad
- (Estos campesinos, tanto libres como siervos, estaban, de hecho, dominados por los señores de sus feudos, pero tenían ciertos **derechos legales** (teóricamente eran hombres libres) por lo que en este sentido el sistema supuso un cierto avance respecto al sistema **esclavista** propio del mundo clásico. Aunque sin igualdad económica no puede existir verdadera libertad, y aunque en la práctica las condiciones de vida de un siervo de la gleba no se diferenciaban gran cosa de las de un esclavo romano, no hay que subestimar este matiz: **la libertad jurídica del "cristiano" permitirá más adelante, cuando la recuperación económica lo vaya permitiendo, la emancipación de una parte del tercer estado (la burguesía).**

- **2. SOCIALMENTE:**

- **La sociedad feudal se divide entre clases o estamentos cerrados:**

-Nobleza terrateniente o latifundista: poseedora de las tierras, vive de las rentas proporcionadas por estas y se dedica al ocio y a la guerra de conquista. Son los verdaderos detentadores del poder a nivel local (en sus feudos) pues ha desaparecido toda autoridad de nivel supra-local o estatal y los reyes no son más que títeres en sus manos. Normalmente, la nueva nobleza feudal es el resultado del mestizaje entre el viejo patriciado romano y los jefes tribales bárbaros una vez que estos se han convertido al cristianismo

-El Clero: clase intermedia entre amos y esclavos, su jerarquía se recluta entre las viejas familias nobles en tanto que los humildes curas de aldea y buena parte de los monjes proceden de las clases campesinas, cuyos miembros más inteligentes son seleccionados para recibir una mínima educación que les permita ejercer su misión pastoral. En general, la estructura de la jerarquía eclesiástica también es feudal y el papel que el clero representa como clase dentro de la sociedad es muy importante desde el punto de vista ideológico: su función es la de adoctrinar, amedrentar y controlar a la población campesina.

-Los siervos de la Gleba: campesinos y ganaderos que trabajan las tierras del señor a cambio de rentas (una parte de la cosecha) o servicios personales de todo tipo. Constituyen la mayoría de la población.

- Se trata de una sociedad rural en la que la condición de cada persona está determinada por su relación con la tierra: los que poseen tierras suficientes

tienen libertad y poder; los que no, caen en la condición de siervos o de colonos sometidos a los terratenientes.

- *Estos últimos -guerreros o eclesiásticos- son una minoría y **viven en grandes castillos o conventos construidos como auténticas fortalezas defensivas**, mientras la gran mayoría de población esta formada por campesinos que se refugian en ellos en tiempos de guerra. Los términos "nobleza" y "caballería" son sinónimos: la aristocracia es el único grupo social que podía costearse el caballo y el armamento para la guerra y que tenía suficiente tiempo libre para adiestrarse en ella mediante los torneos o la caza (prácticamente sus únicas actividades en tiempo de paz). En general, los nobles son tan analfabetos, brutales e ignorantes como el pueblo, pero llevan una vida mucho mas cómoda a costa de la explotación, de los campesinos, dedicados a actividades puramente ociosas, como los banquetes y las fiestas sociales, animadas por trovadores que cantan las gestas de caballeros legendarios. **Sus principales valores morales son los mismos que los de todas las aristocracias que ha conocido la historia: el linaje, la fuerza física y la fama, a los que se añaden los deberes de fidelidad feudales y un cierto sentido religioso de la existencia (el ideal del caballero cristiano, siempre presto a defender la fe y -en teoría- a luchar por los débiles e indefensos: decimos que en teoría porque en la práctica las cosas eran muy distintas, como cabe suponer...).***
- *Las leyes son diferentes para los campesinos (tercer estado o pueblo llano) que para nobles guerreros y eclesiásticos quienes forman las dos capas sociales dominantes y gozan de importantes privilegios legales (no pagan rentas ni impuestos, tienen un gran poder político e influencias en la corte, son juzgados en caso de delito por tribunales especiales formados por miembros de su propia clase social, etc.). Se trata, pues, de una sociedad estamental "cerrada", formada por capas o grupos sociales con diferente trato jurídico y legalmente "estancos" para evitar el paso de un escalón social a otro (estados o estamentos). Más que clases son "castas": si se nace noble, se muere noble, si se nace plebeyo, se muere plebeyo. No hay movilidad social alguna.*
- *En ella se dan una gran cantidad de **relaciones de tipo personal** mediante las cuales el hombre medieval trata de asegurarse servicios que el Estado, por su gran debilidad no es capaz de prestarle (protección militar, fundamentalmente) o que la inseguridad general y la propia condición social le dificultan (sustento). Esas relaciones personales (de "dependencia" entre señor y vasallo, entre señor y siervo) son la esencia de lo que llamamos **el feudalismo**.*
- *Estas relaciones sociales de tipo feudal, -cuyas raíces encontrábamos ya en el clientelismo propio de los germanos- reciben el nombre de **vasallaje** y adquieren rasgos distintos según se establezcan entre nobles o entre un noble y los campesinos de su feudo. Entre los nobles, quien tiene pocas tierras se hace vasallo de un noble superior y le promete fidelidad y ayuda militar (la ayuda y el consejo) a cambio de tierras (beneficio) con las que crear su propio feudo. La entrada de un hombre libre en relación de vasallaje se efectuaba mediante dos solemnes ceremonias: el homenaje y la investidura . Los campesinos, por su parte, se relacionan con los nobles feudales comprometiéndose a trabajar una parcela de su feudo (los mansos), a cambio del pago de algún tipo de rentas, que podían ser **en especie o en trabajo**, es decir, entregándole una parte de lo que cosechen en ella o realizando gratuitamente una serie de trabajos para el señor feudal (también llamados corveas), como las tareas del*

servicio palaciego o guerrear en las huestes del señor cuando éste lo necesita. En general, los siervos se sometían en distintos aspectos a los señores a cambio de quedarse con parte de lo que cosechasen en la parcela y de ser protegidos militarmente en caso de ataque. No solo pagaban rentas derivadas del uso de la tierra, sino también por el uso de las instalaciones del feudo e incluso por la realización en sus dominios de actividades mercantiles (derechos de peaje en los caminos, derechos de mercado) o por la prestación de servicios judiciales en los litigios (como ya hemos dicho, los conflictos entre siervos eran resueltos normalmente por el señor feudal, actuando como juez). Como puede observarse, aunque se utilice el mismo termino de "vasallo", es muy distinta la situación de un vasallo noble que la de un vasallo campesino.

2. POLITICAMENTE:

- ***El feudalismo se caracteriza por la dispersión y división del poder político y la inexistencia de un Estado propiamente dicho. Los reyes no tienen fuerza económica ni política para organizarlo, ya que dependen en buena parte de los nobles guerreros. Cada uno de estos se comporta en su feudo como un reyzeuelo y ejerce en él funciones que corresponderían, si estuviese organizado, al Estado: defensa, administración de justicia, cobro de impuestos, etc. De hecho, no hay estado en el sentido moderno del término: el rey carece de ejército propio y permanente, pues no puede pagarlo (dependiendo en la guerra, más bien, del ejército compuesto por sus propios siervos así como de las mesnadas de sus vasallos, con las cuales no siempre podía contar). Tampoco hay moneda de curso legal, ni administración o burocracia estatal, ni un conjunto de leyes válidas para todo el territorio por encima de los usos y costumbres de cada región (derecho consuetudinario) o tribunales capaces de hacerlas cumplir; no existe ningún sistema fiscal organizado en beneficio del Estado por encima de las rentas feudales debidas por los siervos a los señores -a título particular-... En suma, no hay unidad política alguna ni autoridad reconocida a nivel supra-local. El rey no es más que un "primus inter pares", "el primero de los nobles", quienes, por lo demás, se consideran iguales a él en rango y posición: de hecho, no es raro que algunos de ellos, tengan más poder que él en la práctica, pues sus feudos son más grandes. En estas circunstancias, no es extraño que sus aristocráticos vasallos le traicionen con frecuencia, discutan su derecho a gobernar e incluso, le depongan por la fuerza. Por eso, en esta época son tan frecuentes los cambios de dinastía en todos los reinos europeos, los destronamientos, las felonías (traiciones de los vasallos) y los conflictos sucesorios en general. Tanto, que una historia del medioevo centrada en las cuestiones dinásticas suele acabar siendo un galimatías difícilmente digerible.***
- ***Con ámbitos de poder más amplios que los débiles reinos feudales, y teóricamente por encima de nobles y reyes, existirán dos poderes universales: el Emperador y el Papa, quienes pretenden imponer su autoridad conjunta sobre toda la cristiandad Occidental a partir del siglo IX (coronación, a manos del Papa, en el año 800, de Carlomagno, rey de los francos, como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico). En cuanto a los Papas, a partir del siglo IX se convierten, de hecho, en la cúspide de la pirámide de poder feudal ya que, además de gobernar como auténticos reyes los Estados Pontificios, gobiernan espiritualmente la Europa cristiana occidental. Tras la***

coronación de Carlomagno hacen reconocer su primacía espiritual sobre los territorios occidentales en general (en abierta rivalidad con Bizancio) y, más concretamente, su autoridad temporal sobre el llamado "patrimonio de San Pedro", es decir, los estados pontificios de Roma, sobre los cuales el Papa se comporta como un auténtico rey feudal). Son, pues, el único poder al que se respeta en todos los territorios europeos y, dada la confusión propia de la época entre poder político y poder religioso (teocracia), la influencia política de los papas será muy grande durante toda la Edad Media, (aunque también entro en decadencia a partir del siglo XIV, con el llamado "Cisma de Occidente"). Pero la corrupción generalizada en el seno de la Iglesia fue minando poco a poco su prestigio, debido, a la ingente acumulación de riquezas por parte del clero y **sobre todo, a la intromisión de emperadores, reyes y señores feudales en general, en el nombramiento de los altos cargos eclesiásticos.** En una época en la que era imposible separar la religión de la política y aún de la economía (los altos cargos eclesiásticos llevaban aparejado el dominio de grandes extensiones de tierra y, por tanto, un considerable poder político), es comprensible que la cuestión de las investiduras, es decir, de la asignación de esos cargos suscitara graves conflictos de intereses entre familias nobles o entre las altas jerarquías eclesiásticas y los señores terrenales.

- **De este modo, los dos poderes -Papado e Imperio-, aunque comenzaron siendo aliados, acabaron enfrentándose con demasiada frecuencia, al tratar de lograr la supremacía política en la Europa feudal (es la llamada "querrela de las investiduras ", conflicto iniciado en el siglo XI a raíz de la negativa de la Iglesia a reconocer la investidura de cargos eclesiásticos por los emperadores alemanes, como veremos después).**

- **CULTURALMENTE**

- *Se trata de una cultura rústica, no urbana (como corresponde a una sociedad agrícola) y muy marcada por los valores e intereses de guerreros y clérigos.*
- *Es una civilización **teocéntrica**, es decir, considera que Dios es el centro y lo que da sentido a todas las realidades de este mundo, que concibe como un todo ordenado, unitario y jerarquizado. **Todo gira alrededor de un Dios justiciero y autoritario que gobierna el mundo como un auténtico señor feudal. Esta vida no merece la pena, no es más que un mero trámite, un lugar de paso. Lo único verdaderamente importante es la salvación del alma y, por tanto, toda la cultura medieval se orienta a preparar al hombre para la muerte. Si el mundo parece injusto, sólo lo es a los ojos humanos: en realidad todo lo que ocurre sucede porque Dios lo quiere. Además, Dios delega su poder temporal en el emperador y en los reyes, (teocracia: la soberanía proviene de Dios, es decir, los reyes gobiernan porque esa es la voluntad divina) mientras cede la soberanía espiritual al Papa y a las jerarquías de la iglesia. Lógicamente, la soberanía espiritual se concibe como superior a la soberanía mundana: es el Papa, como cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo quien tiene derecho a orientar y guiar a los gobernantes políticos, lo cual no siempre será aceptado de buen grado por éstos. En cuanto a la ley, no hay más ley que la Biblia, la palabra de Dios, la ley divina de la que parten todas las leyes humanas y, en todo caso las diversas costumbres de cada zona. En resumen: hablamos de una visión del mundo muy adecuada a los intereses de las clases dominantes en el sistema feudal: la Nobleza terrateniente y el Clero. Por decirlo así, el***

catolicismo medieval era la ideología, el sistema de creencias y valores propio del feudalismo. Esto, por lo que respecta al orden social.

- *De las "cosas de la naturaleza", interesa sobre todo conocer lo que Dios ha querido manifestar por medio de ellas. Debido a esto, cuando se trata de buscar explicaciones al hombre y a la Naturaleza, se parte siempre de la fe. La vida se considera un mero lugar de paso hacia el más allá, un "valle de lagrimas" donde lo único que se puede hacer por mejorar la existencia humana es prepararse para la salvación del alma . Lógicamente, la ciencia experimental así como sus posibles aplicaciones técnicas se consideran absolutamente inútiles para este propósito (no merece la pena intentar conocer la verdad de un mundo que se considera esencialmente corrupto y maligno) y el pensamiento libre y racional algo diabólico y peligroso para la fe, algo que solo pueden permitirse los doctos y, aun así, con cuidado de no poner en cuestión las verdades reveladas. Todo el saber, aunque no esté directamente relacionado con la religión, depende así, de hecho, de la Teología. Así, la ciencia empírica natural es algo prácticamente inexistente en la Edad Media, salvo en lo referente a las ciencias puramente teóricas como las matemáticas, la lógica o la astronomía (el único tratado científico ampliamente difundido es el Timeo de Platón, fuente de todos los conocimientos astronómicos en este periodo...).*
- *Por otra parte, la filosofía no será más que la "ancilla Theologiae" (es decir, la "sierva de la Teología"...): la fe impone su supremacía indiscutible sobre la razón, la cual apenas puede hacer otra cosa que intentar demostrar racionalmente sus verdades (la existencia de Dios por ejemplo) sin atreverse nunca a ponerlas en duda o a criticarlas. En general, durante todo este periodo, la escolástica cristiana sigue los pasos de la corriente neoplatónica iniciada por San Agustín, muy adecuada al espíritu de la época por su idealismo místico. No se conservan ni se transmiten otros textos clásicos que no sean los diálogos de Platón (y no todos...) o los escritos de los Padres de la Iglesia. Los otros grandes textos de la cultura greco-romana han desaparecido: se olvidan, dejan de copiarse o incluso se prohíbe su lectura. Aristóteles todavía se desconoce en Occidente, pues sus escritos, traducidos y comentados por los árabes, no comenzarán a llegar a Europa hasta el siglo XIII.*
- *Hay que recordar que la lengua oficial de la Iglesia es el "latín": el pueblo no entiende el lenguaje del culto, un lenguaje que se ha vuelto "oscuro" y cuasi-sagrado, misterioso. Casi nadie sabe leerlo pero tampoco podrían haberse escrito versiones vernáculas de los textos sagrados o de cualesquiera otros escritos: las lenguas vernáculas todavía no se han desarrollado en un sentido moderno, carecen de una literatura propia y se consideran "vulgares": no son más que idiomas bárbaros (como los diversos dialectos del alemán) o degeneraciones del latín (como las lenguas romances). **Todo el patrimonio del saber y de la cultura está, por tanto, en manos de curas y frailes.** Por supuesto, está prohibido dar otra interpretación de la Biblia que no sea la de Iglesia Católica y no se fomenta en absoluto la educación de las clases populares, salvo por medio de los "sermones" dominicales, los ritos y toda la imagineria del culto: solo se educa a los jóvenes que van a ingresar en un monasterio o que se van a ordenar como sacerdotes.*
- *La Iglesia juega en la cultura de la época un papel fundamental por distintos factores: su poder económico, la fuerte cristianización de la sociedad, su*

*importancia como instrumento de manipulación ideológica del pueblo y el hecho de que los grupos sociales no eclesiásticos no contaban con condiciones tan propicias para el desarrollo de la actividad cultural (el pueblo llano apenas podía dedicarse al cultivo del espíritu en una época en que la supervivencia resultaba tan difícil). De todos modos, es justo decir que, a pesar de todo la Iglesia, y sobre todo los **monasterios**, se convirtieron en los principales focos culturales de la época -por no decir que en los únicos- y contribuyeron a la creación y expansión de la primera cultura unificada y verdaderamente internacional de la Europa Occidental: **la cultura románica**. Ahora bien, para entender esta cultura hay que comprender bien qué significó históricamente el monacato:*

- ***El monacato en la Alta Edad Media:*** *Es una forma de ascetismo religioso (retirada de la sociedad, que corrompe el alma, para entregarse a la vida interna). Pero el monacato medieval fue mucho más que eso, pues a su papel religioso hay que añadir su influencia cultural, social y política. La vida monástica tenía sus antecedentes en los eremitas del desierto y en los anacoretas, muy extendidos en Oriente. En Europa occidental estas prácticas tuvieron poca importancia. En cambio, arraigó más el **cenobitismo** (vida en común). La vida monástica prosperó muy pronto en Irlanda, pero el gran impulso al monacato medieval lo dió **San Benito de Nursia** (480-547). Después de diversas experiencias escribió su Gobierno para monjes, conjunto de normas validas para la comunidad que había fundado en Montecassino (Italia), pero que pronto se convirtió en la regla monástica por excelencia del occidente europeo (también llamada regla de la **orden "benedictina"**). Según esta regla, los monasterios serían dirigidos por un abad, el cual sería elegido por los monjes y estaría dotado de una autoridad absoluta. Los monjes hacían voto de castidad, pobreza y obediencia, y empleaban su tiempo en la oración litúrgica comunal, la oración mental individual y el trabajo físico (su lema era "ora et labora"). El monasterio se concebía como un lugar de apartamiento, refugio sólido que condujera a la Ciudad de Dios. Los monasterios benedictinos jugaron un papel decisivo en la sociedad europea altomedieval. Se diseñaban imitando a los castillos señoriales como si fueran auténticas fortalezas, con muros muy gruesos y sin apenas huecos (o vanos), con esa típica solidez del arte románico. En todos ellos había, además de un claustro y un huerto (recuérdese que el lema de los monjes era "ora et labora"), una biblioteca y un escritorio, donde los monjes amanuenses copiaban a mano los escasos textos clásicos que habían sobrevivido. Las escuelas monacales transmitían la escasa cultura que había en la época. Por su parte, era frecuente que los monjes más destacados e inteligentes salieran de los monasterios para desempeñar otros cargos, bien como obispos o como ayudantes de los monarcas en la administración del reino.*

5.2) Los cambios y transformaciones del feudalismo durante la Baja Edad Media (S.XIII-XIV):

En general, todas las características reseñadas suelen aplicarse indiscriminadamente a todo el período medieval y en cierta medida son extensivas a toda la época. Sin embargo, en un sentido estricto sólo son válidas para describir lo que hemos llamado "Alta Edad Media". En efecto, la llamada "Baja Edad media" es un período bien distinto, con cambios políticos, económicos y sociales que anticipan el posterior mundo renacentista y que justifican un tratamiento aparte. Si hasta el siglo X se puede decir que Europa es un continente "sin ley" en el que los jefes tribales bárbaros luchan entre sí para establecer y consolidar las primeras y débiles monarquías, siempre atemorizados por la presencia invasora de musulmanes y bizantinos (las dos únicas grandes unidades políticas que sobreviven a la fragmentación del Imperio), se puede decir que hacia el año 1.000 de nuestra era dos poderes luchan por conseguir la hegemonía: los Papas de un lado, los Emperadores germánicos, de otro.

Tras los impresionantes éxitos unificadores de Carlomagno, el imperio romano-germánico entra en una fase de crisis, que se alterna con períodos de cierta estabilidad bajo el gobierno de algunos príncipes alemanes (Francia se había separado del imperio). Otón I, vencedor de los húngaros en la batalla de Lechfeld (955), recibió en Roma, de manos del Papa, la corona Imperial, a cambio de la cesión de los derechos pontificios sobre el patrimonio de la Iglesia y sobre la Italia del sur en poder de los bizantinos. Pero el emperador obtuvo el derecho de controlar la elección del Papa y la tutela de la Iglesia alemana; por su parte, los prelados alemanes fueron ampliamente asociados al ejercicio y a los beneficios del poder Imperial. Sin embargo, el Emperador, al contrario, por ejemplo, del rey de Francia, no poseía un dominio que le fuera propio; es más, el principio electivo (es decir, el hecho de que fuera elegido por una asamblea de nobles alemanes y no como resultado de un derecho dinástico) cuestionaba su poder en cada sucesión. Los príncipes, la mayor parte eclesiásticos, elegían al Emperador en el seno de una de las familias ducales. Los Emperadores intentaron la designación de sucesor durante su vida, lo que aseguró cierta continuidad dinástica. Pero, al contrario de Francia, el Imperio no estaba en manos de una dinastía única, lo que lo habría reforzado ante el papado. Este, al promover una reforma general de la Iglesia y de la cristiandad, denegó al Emperador el derecho de intervenir en la elección del pontífice y el derecho de investidura eclesiástica. Con el emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII el conflicto (denominado históricamente "la querrela de las investiduras") alcanzó su punto crítico. Por estos mismos años, Europa se caracterizó por una inversión de las tendencias en todos los campos: un auge demográfico y agrícola sin precedentes dió a este área geográfica una clara ventaja sobre sus vecinas; al proporcionarle una poderosa fuerza de expansión, le permitió adquirir un asentamiento territorial que, en líneas generales, se ha conservado hasta la actualidad.

El imperio era todavía el eje de Europa. En teoría reunía Italia y Alemania, a las que en el siglo XI se agregaron Provenza y Borgoña. En el año 1.000, el Emperador Otón III y el Papa Silvestre II (Gelberto de Aurillac, uno de los mayores sabios de su tiempo), todavía soñaban con "resucitar el imperio romano". Tras el cisma que en 1.054 dividió en dos partes a la cristiandad, por un lado el cristianismo romano, por el otro el cristianismo "ortodoxo" de Bizancio, -fraguado ya mucho tiempo atrás por la incompreensión cultural y lingüística, y por diferencias dogmáticas-, los límites de las dos obediencias cristianas quedaron establecidos y desde entonces no se moverían. No obstante, la cristianización de Europa central impidió asimismo la expansión hacia el

este de los pueblos germánicos, cuya única salida fue, en el siglo XIII, la conquista violenta de la Prusia pagana por los caballeros teutónicos. Hacia el año 1.000, también los pueblos escandinavos se convirtieron al cristianismo. En la península Ibérica, la disgregación del califato de Córdoba y la instauración de los reinos de taifas (1031) facilitaron la expansión de los reinos cristianos, en particular el de León y el de Castilla, que, unidos de nuevo bajo Alfonso VI, conquistaron Toledo (1085). No obstante la intervención de los almorávides, cuyo exilio solicitaron los reinos de taifas, detendría la "reconquista" cristiana, que no recobraría su impulso hasta el siglo XIII.

Un fenómeno importante de la época fueron las Cruzadas a Oriente, las cuales además de un contenido fuertemente religioso, impulsaron el espíritu aventurero, pero también el intercambio cultural, el progreso científico y el auge del comercio entre Oriente y Occidente. La expansión de Occidente no tardó en afectar al equilibrio de las fuerzas que dominaban el mundo mediterráneo: al oeste, la cristiandad latina; al noreste, el imperio bizantino; al Sur, el islam, desde la Península Ibérica hasta el Próximo Oriente, conquistado gradualmente por los turcos seljúcidas, que impidieron a los peregrinos cristianos el acceso a los Santos Lugares. Desde el siglo XI, la Reconquista española había logrado familiarizar a los caballeros franceses o borgoñones que participaban en ella con la idea de la "guerra santa". Al mismo tiempo, el llamamiento a la reforma religiosa exaltaba los valores cristianos: el movimiento de la Paz de Dios, que pretendía apaciguar la violencia guerrera en el interior de la sociedad, permitió también orientarla hacia los infieles, con el fin de liberar el sepulcro de Cristo. En una sociedad traspasada por intensas corrientes escatológicas, "tomar la cruz" significaba identificarse con el Redentor y aceptar, con la confianza de la salvación, revivir sus sufrimientos y su martirio en el lugar mismo en que vivió su Pasión. La primera cruzada fue predicada por el Papa Urbano II, en Clermont (1095). A su llamada, los caballeros del norte de Francia y de Flandes, se pusieron en marcha, precedidos -por la ruta del Danubio- por una multitud de gentes más humildes, muchas de las cuales, víctimas de los avatares del trayecto y del ataque de los turcos, perecieron en el camino.

Paralelamente al fenómeno de las cruzadas, surge una corriente cristiana que adquirirá gran importancia en el ámbito cultural e incluso a veces en el político; es la institución del monacato, que será la principal fuente de donde surgirán los teólogos y filósofos más importantes de su época. Con un modo de vida distinto del de los laicos y de los clérigos que vivían dentro de la propia sociedad, el monaquismo fue una expresión característica del cristianismo desde sus primeros siglos de vida. Entre los siglos XI y XIII se renovó profundamente y se adaptó a las transformaciones de la economía y de la sociedad; aparecieron nuevas órdenes, a imagen de una sociedad señalada por una división cada vez mayor de funciones y oficios. Dicho fenómeno permitió una unificación sistemática de la cristiandad por medio de redes de congregaciones independientes de las fronteras políticas y lingüísticas, de hecho, las comunidades de monjes fueron muy importantes en el desarrollo e intercambio de ideas a lo largo y ancho de la cristiandad. No hay que olvidar que, al final de la última etapa de la Edad Media, se formó una especie cosmopolitismo en el orden del saber, el cual se transmitía a través de organizaciones supranacionales: eran los monasterios de las distintas Ordenes, distribuidas en diferentes enclaves de Europa. Desde aquellos, las novedades se transmitían a otras zonas con similar prontitud a como se produce hoy a través de la red de

comunicación. Ya en los albores de la Edad Moderna, Américo Vespuccio (acompañante de Colón en su tercera expedición), cuando quiso transmitir su sospecha de que se encontraba ante el Nuevo Mundo mandó un informe con sus conclusiones a un monje, quién desde su refugio en las montañas de los Alpes suizos lo comunicó a las cortes europeas... "justo es que a esas tierras desconocidas le demos el nombre de América"...

La familia benedictina experimentó dos reformas considerables: la de Cluny en 910 y la de Cister, en esta abadía de Cluny tenían a su cargo a más de 1.100 prioratos y abadías afiliadas, situadas principalmente en España, Francia e Italia. También originarios de Borgoña, los "monjes blancos" del Cister se multiplicaron rápidamente a partir de la abadía de Citeaux. En 1153, la orden contaba con 350 casas, y con 530 en 1200. Los cistercienses hacían hincapié en la ascesis y la humildad, más que en las liturgias, como hacían los cluniacenses. Siguieron las ordenes hospitalarias y militares: los Templarios (1118- 1314), la orden del Hospital de San Juan de Jerusalén (1113), origen de la Orden de Malta, los Caballeros Teutónicos y los Caballeros Portaespadas, instrumentos de penetración germánica en Prusia. En la península Ibérica la lucha contra los musulmanes potenció la formación de otras órdenes militares: la de Calatrava (1158) en Castilla, la de Alcántara (1177) en León y la de Ivora (1176), más tarde convertida en Orden de Avis, en Portugal, todas ellas sometidas a la regla cisterciense; bajo la regla agustiniana se constituyó, a su vez, la Orden de Santiago (1170). **Al mismo tiempo, la necesidad de desarrollar el apostolado entre los laicos, la urgencia de una lucha más eficaz contra las nuevas herejías, la promoción del valor espiritual de la pobreza, en reacción contra el desarrollo de la economía monetaria y el enriquecimiento de los monasterios y de la Iglesia, condujeron a la creación de las órdenes mendicantes:** en el siglo XIII: los predicadores -fundados por Santo Domingo para luchar contra los cátaros- siguieron la regla de los canónigos de San Agustín; los menores, fundados por san Francisco, pusieron el acento en la pobreza, lo que fue motivo de cismas dentro de la orden. Los carmelitas y los eremitas de San Agustín completaron las citadas órdenes mendicantes.

Pero lo más característico de este período es el Renacimiento de las ciudades en occidente. Europa Occidental conoció entre los siglos X y XIII mutaciones materiales y sociales muy profundas, las más importantes antes de la revolución industrial del XIX. Al basarse esencialmente la sociedad medieval en la explotación de la tierra, cabe buscar en la expansión de la producción agrícola los factores primordiales de esas transformaciones. El inicio en Europa de una fase climática más seca y fría, propicia al cultivo de cereales; el fin de las invasiones escandinavas y húngaras; la protección más efectiva de los trabajadores. Y sobre todo, la difusión de instrumentos más eficaces (arado de vertedera, doble enganche, rastra, molinos de agua y más adelante, de viento) supuso la aparición de técnicas agrarias más productivas: la rotación trienal de los cultivos, por ejemplo, se extendió en el siglo XIII a las tierras más fértiles. Los rendimientos cerealistas se multiplicaron por 5 o por 6. Sin embargo, el auge de la producción se debió menos a la intensificación de los cultivos que a una extensión de las superficies cultivadas, propiciada ésta por las rotaciones o la desecación de las zonas pantanosas, incluso con la conquista del litoral, y auspiciada además por la explosión demográfica, motor esencial de la conquista del suelo. La población de Europa habría llegado probablemente a duplicarse en tres siglos, hasta alcanzar unos 60 millones de habitantes. Esta población creciente se asentó en nuevos pueblos y aldeas o en las ciudades, cuyo desarrollo se reactivó por vez primera desde la baja antigüedad: al núcleo de las

viejas ciudades episcopales se añadieron los puertos o los burgos artesanales y mercantiles; en otros lugares, surgieron de la nada "villanuevas" o "Villafrancas". La ciudad generó nuevas formas de organización profesional (oficios), política (municipio, consejo) y religiosa (cofradías), que los "burgueses", (recurriendo a veces a la violencia), obtuvieron por la fuerza de los señores laicos o eclesiásticos de los que intentaban emanciparse. La economía urbana controlaba cada vez en mayor medida la de las zonas rurales, pero estaba vinculada preferentemente a los intercambios con zonas más distantes. El comercio se vió favorecido en primer lugar por una circulación monetaria creciente, que estimuló la acuñación de los dineros de plata, necesarios para las transacciones importantes, y más adelante la acuñación del oro. Los intercambios entre dos zonas económicas capitales comunicaron a la totalidad de la economía europea: por un lado, los puertos italianos (Pisa, Génova, Venecia) que comerciaban por mar con Levante; por otro, las ciudades pañeras del norte de Europa (Gante, Ipres, Brujas). Los comerciantes de esas dos zonas complementarias se reunían anualmente en las ferias de Campaña. Por otra parte, la conquista del reino musulmán de Sevilla por Fernando III de Castilla y la consiguiente quiebra del control musulmán sobre el estrecho de Gibraltar permitieron el enlace marítimo entre Flandes y el Norte de Italia y el incremento de los intercambios regulares entre ambas regiones. Los mercaderes recurrieron en estas a técnicas comerciales y financieras nuevas, tal como la letra de cambio que permitía soslayar la prohibición eclesiástica del préstamo con interés o "usura". Sin embargo, a fines del siglo XIII, se inició un declive de la economía y de la población, que continuaría en el conflictivo siglo XIV.

Resumiendo: los siglos posteriores al siglo X (s. XI-XV), es decir, lo que llamamos la "Baja Edad Media" implican varios cambios importantes que anuncian el declive de la sociedad feudal y su progresiva transformación en una sociedad capitalista, proceso que culminará en el Renacimiento. En realidad, a partir del siglo X, el mundo feudal va experimentar una serie de transformaciones técnicas, económicas, sociales y culturales (por este orden de importancia) que van a alterar su fisonomía, no radicalmente, pero sí lo suficiente como para preparar el auge que experimentará el mundo occidental a partir del Renacimiento: la llamada "revolución agraria" del siglo XI provoca los siguientes cambios:

A. EN LO ECONOMICO:

1. **-mejora los rendimientos del campo** gracias a ciertas innovaciones técnicas (arado de vertedera, rotación trienal, extensión del barbecho etc). La economía abandona el nivel de la pura subsistencia para entrar en una fase de producción intensificada. Ya no se produce sólo para consumir sino cada vez más para "vender" y obtener un beneficio.
2. **-crea excedentes que pueden ser comercializados en los mercados** lo que reactiva el comercio, mejora las vías de comunicación, permite la recuperación de la moneda como "patrón universal" de intercambio y revitaliza las ferias mercantiles de las ciudades. **En definitiva, hace renacer la vida urbana y el comercio tanto local como internacional.**

B. EN EL PLANO SOCIAL

3. *-mejora el nivel de vida e incrementa considerablemente la población (Europa experimenta un considerable crecimiento demográfico).*
4. *-Además, y esto es lo más importante, permite una cierta división y especialización del trabajo (surgen los primeros artesanos y comerciantes a tiempo completo: al sobrar alimento, ciertos individuos pueden liberarse de las tareas del campo para dedicarse a producir íntegramente bienes de "consumo", es decir productos manufacturados artesanales que se venden como mercancías en los mercados a cambio de un beneficio, lo cual les resulta mucho más lucrativo)*
5. *-Aparece una nueva clase social que va alterar la estructura de la vieja sociedad feudal: la nueva burguesía enriquecida, una clase a caballo entre la nobleza y el campesinado y muy crítica con el clero tradicional. Los burgueses se hacen cada vez más ricos gracias al comercio e intentan liberarse de los yugos feudales y eclesiásticos. Se organizan en gremios para defender sus intereses comerciales y forman las primeras comunas libres o "ayuntamientos", liberadas de toda obligación hacia los señores feudales y eclesiásticos. Al principio la burguesía es débil, pero poco a poco se irá fortaleciendo al aliarse con la monarquía para debilitar a la nobleza financiando un ejército estable y una administración común al servicio de los intereses nacionales por encima de los intereses locales de tipo feudal.*

C. EN EL PLANO POLÍTICO:

- *-Aumento del poder de los reyes y creación, en los reinos europeos de organismos de gobierno complejos por encima del poder feudal: A partir sobre todo del siglo XIII los reyes europeos van logrando, gracias a varios factores, políticos, económicos, sociales, militares y culturales, imponerse políticamente al resto de los señores feudales. Se inicia así un proceso de fortalecimiento del poder real que producirá en el siglo XV las monarquías "autoritarias" y en el XVII culminará con las monarquías "absolutas"(especialmente España, Portugal, Francia, Inglaterra etc) . Surge así el moderno concepto de ESTADO-NACION, identificado con una monarquía cada vez más fuerte e independiente de los poderes universales (Imperio y Papado). Sólo cuando estos poderes hayan declinado por completo podrán emerger por completo esas naciones: las más importantes son Francia, España, Inglaterra y Portugal, las cuales van culminando sus procesos de unificación y centralización durante todo este periodo. El Imperio Alemán e Italia (que en este momento no es un país, sino un conglomerado de feudos dependientes del Emperador Alemán o de los reyes franceses y aragoneses, junto con los estados pontificios -Roma- o repúblicas comerciales independientes como Venecia) aunque económicamente importantes, permanecerán fragmentadas hasta el siglo XIX, (en parte, como hemos dicho, debido al interés de sus vecinos en que no se*

unificasen o, como en el caso de Italia, a los intereses expansionistas de Francia y España).

D. EN EL PLANO ESPIRITUAL Y CULTURAL:

6. *En el terreno espiritual, la citada "burguesía", los habitantes de las ciudades que se dedican al comercio y la artesanía, será la sección más dinámica del llamado "tercer estado" (el "pueblo llano"): es una clase que tiene una mentalidad bien distinta a la dominante en la Alta Edad Media y que va hacer todo lo posible por liberarse del yugo de las relaciones feudales, así como de la mentalidad religiosa, ignorante y resignada del campesinado tradicional. Su mentalidad se caracteriza por los siguientes rasgos:*

-individualismo: creen en el esfuerzo y talento individual para salir adelante en la vida por los propios medios.

-racionalismo: valoran la inteligencia y la cultura, así como el cultivo de las ciencias y las técnicas para mejorar las condiciones de la existencia humana.

-espíritu crítico y cierta rebeldía: no se dejan engañar tan fácilmente como los campesinos y son mucho menos sumisos que estos hacia el orden feudal

-materialismo: Ya no creen que este mundo sea un mero lugar de paso hacia el más allá. Desean tener satisfechas sus principales necesidades materiales y ser lo más felices posible en este mundo sin esperar a la vida del más allá. Creen que ambas cosas no son incompatibles y que el sufrimiento no tiene porqué ser algo grato a los ojos del Señor. No están tan obsesionados por la muerte y la salvación del alma.

-pragmatismo: valoran el espíritu práctico más que el misticismo contemplativo.

-realismo: no creen que la naturaleza sea un mundo de engaño e imperfección, sino más bien algo "divino" y valioso en sí mismo, creado por Dios para la felicidad del hombre

-empirismo: se fían más de sus sentidos y valoran más todo lo relacionado con el cuerpo.

Todos ellos anuncian, en mayor o menor medida las características de la nueva mentalidad "moderna" capitalista y burguesa que surgirá en Europa a partir del Renacimiento. Pero ya están presentes en parte en lo que llamamos la "cultura del gótico". El estilo "gótico" que empieza a sustituir por en las ciudades al rústico "románico" se caracteriza en pintura y escultura por su mayor realismo (que ya no busca tanto expresar contenidos simbólicos como "representar" lo más fielmente posible la realidad) y en arquitectura por la construcción de edificios de culto más amplios (que alberguen al creciente número de fieles) y que expresen la importancia de la ciudad y de las clases adineradas que la dirigen : nos referimos a las Catedrales, que desde el siglo XIII se construyen en el estilo importado de Francia y que se distingue del románico por las nuevas técnicas constructivas, que buscan ante todo llenar de luz los templos, elevar las dimensiones y la altura de estos (para mayor gracia de Dios y para mayor orgullo de los burgueses que las construyen: cada catedral gótica

será, por decirlo así, un estandarte de la riqueza y el poder de la ciudad en que esta situada) y rivalizar en poder, lujo y magnificencia con los de las ciudades vecinas.

- 7. Los burgueses se han hecho a sí mismos: con su esfuerzo, su talento y su inteligencia han conseguido salir de la miseria rural y de la servil sumisión al poder feudal. Es lógico que sean individualistas, rebeldes, que no den ningún valor a la herencia, el linaje o a las relaciones de dependencia y vasallaje, que valoren más la inteligencia que la fuerza, la razón que la fe mística, la práctica que la teoría abstracta y metafísica. Como su riqueza y su poder dependen de su inteligencia y de sus conocimientos técnicos es normal que se esfuercen en aumentar su cultura y que desprecien la ignorancia fomentada por el poder religioso. También es normal que sean más críticos con la corrupción de la jerarquía eclesiástica, a la que ven cada más como los garantes ideológicos del poder de la nobleza. Los burgueses bajomedievales siguen siendo cristianos, siguen creyendo en Dios, pero su cristianismo es un cristianismo cada vez más crítico y anticlerical, más "humanista" y antropocéntrico: ya no creen que el mundo sea un valle de lágrimas, que la vida sea una preparación para la muerte, que un Dios al que se supone "bueno y misericordioso" haya creado un mundo infernal de miseria y sufrimiento con un orden social inalterable en el que unas personas son superiores a otras por naturaleza y en el que los gobernantes tienen un mandato divino para dirigir la iglesia y la sociedad. Dicho de otro modo: aunque nadie cuestiona todavía la fe, cada vez son más los que critican a la iglesia y al poder oficiales.**
- 8. Así la autoridad tradicional de la Iglesia comienza a entrar en crisis y son muchos los síntomas que lo demuestran: la aparición de las ordenes mendicantes para combatir la creciente desconfianza de las masas urbanas hacia todo lo relacionado con el clero, la aparición de múltiples herejías como signo del descontento hacia la jerarquía oficial etc Aunque la religión sigue teniendo un papel primordial en la cultura de la época, lo cierto es que comienzan a manifestarse cambios en la sensibilidad religiosa de los europeos que están en relación con los cambios en otros aspectos: la mentalidad urbana, materialista y realista de la burguesía difícilmente cuadra con el espiritualismo místico de la Iglesia, a la que objeta cada vez más el abismo que separa su teoría de su práctica real: es decir, sus inmensas riquezas, su corrupción, su apoyo a los poderosos, su abandono de la pureza evangélica. Muchas veces la crítica no es realizada directamente por el pueblo, sino por curas humildes y monjes de baja extracción social que se hacen eco del malestar general. Por otra parte, la mentalidad burguesa está mucho más abierta al espíritu práctico de las ciencias y las técnicas que a la mentalidad mística feudal. Como hemos dicho antes, el aumento del nivel de vida hace que las masas burguesas ya no soporten de buena gana el sufrimiento, la miseria y la humillación en aras del paraíso prometido: ya no se considera el mundo como un "valle de lágrimas" sino que se intentan mejorar las condiciones de la existencia terrenal por medio de las artes, los oficios y las técnicas artesanales.**

El burgués sigue siendo cristiano, pero ante todo busca la felicidad en esta tierra y no en el "otro mundo": trata de vivir con mayor comodidad, de enriquecerse. Al mismo tiempo que se valora cada vez más la inteligencia y la cultura, se empieza a abandonar la visión del mundo universalista, espiritualista, teocéntrica y sumamente jerarquizada que presenta la Iglesia, se discute incluso la supremacía del Papa y ciertos dogmas y preceptos eclesiásticos... Paulatinamente, como hemos dicho, y a través de los sabios musulmanes, van penetrando en Europa las ideas del filósofo griego Aristóteles, que favorecen el estudio de la naturaleza y del hombre, todavía supeditados a la fe pero cada vez más estimados en sí mismos. Pero, además, al fortalecerse las diversas monarquías europeas, los reyes tratan de poner a la Iglesia de sus respectivos países a su servicio, por encima incluso de la autoridad del Papa. En suma: la Iglesia entra en una grave crisis que culminará en los movimientos de reforma protestantes del siglo XVI pero cuyo momento más difícil puede situarse ya en el siglo XIV, cuando los reyes franceses no aceptan un Papa italiano y pretenden colocar en el trono de San Pedro a uno de sus propios súbditos (el llamado Cisma de Occidente)

9. *Como consecuencia de todo ello se produce una profunda renovación cultural: la nueva mentalidad urbana unida a las nuevas necesidades de una sociedad en crecimiento continuo y cada vez más compleja provoca la aparición de las escuelas urbanas y el nacimiento de las universidades como alternativa a los viejos monasterios en la labor de ampliación y difusión del saber. La cultura altomedieval, como hemos dicho ya, refugiada en los monasterios, estaba en manos de los eclesiásticos. Allí habían funcionado las únicas escuelas existentes, en las que se enseñaba el latín y se conservaban unos cuantos textos del pasado clásico. Pero a partir del siglo XI se produjo en Europa un notable renacimiento intelectual centrado inicialmente en las escuelas urbanas y después en las universidades. El florecimiento de las ciudades hizo de estas el lugar idóneo para el desarrollo de las actividades intelectuales, las cuales, por otra parte cada vez eran más necesarias para el correcto funcionamiento del organismo social (la nueva sociedad no sólo necesita teólogos sino también médicos, matemáticos, astrónomos, doctores en leyes etc) Así las escuelas urbanas, episcopales (cada obispo debía de mantener en su diócesis al menos una escuela) o exclusivamente municipales, relevaron a las monacales en su papel de centros activos de la vida cultural. Muy pronto esas escuelas se transformarían en universidades. En las ciudades se concentraban numerosos estudiantes, ávidos de aprender. En ese medio surgió la figura del maestro profesional, al que seguían sus alumnos, incluso de una ciudad a otra. Las escuelas urbanas alcanzaron su apogeo en el siglo XII. Con el renacer de los estudios en las ciudades se pusieron en práctica nuevos métodos de trabajo intelectual y se despertó el interés por otro tipo de conocimientos, no solo los teológicos. En cuanto a los estudios propiamente dichos, al lado de los relacionados con la Teología hay que señalar, como novedades, los jurídicos y los de tipo médico, mucho más prácticos que aquella. Precisamente una de las razones del renacimiento intelectual del siglo XII fue la necesidad del poder público de contar con un personal preparado, conocedor del Derecho romano, que fuese capaz de aportar su formación jurídica a las tareas administrativas de unos estados que se iban haciendo cada vez más fuertes y organizados. Lo mismo ocurrió con los estudios de medicina,*

*muy influidos por los conocimientos médicos de las culturas orientales, transmitidos por los árabes. El nuevo espíritu práctico se refleja en el interés por los conocimientos del mundo clásico conservados por la refinada civilización islámica: por todas partes surgen escuelas donde se traducen del árabe o del hebreo al latín los textos de la tradición.*⁶

10. Por otra parte, la misma teología no dejó de verse afectada por la nueva mentalidad: surgió un espíritu crítico y racionalista, cobró gran fuerza la dialéctica (no en sentido platónico, sino entendida como arte de la argumentación correcta, es decir, los estudios de lógica) y se planteó, por primera vez en la Edad Media, el problema del papel de la razón en la búsqueda del conocimiento. El auge de los estudios de lógica es muy revelador de un cierto cambio de actitud frente a la racionalidad: aunque sigue sometida a la fe, ya no se la desprecia sino que se la empieza a ejercitar... En el siglo XIII nacieron las primeras universidades. El término Universitas hacía referencia a la corporación que agrupaba, para la defensa de sus intereses, a los maestros y a los estudiantes, profesores y escolares de las escuelas urbanas deseosos de liberarse de la tutela a la que estaban sometidos (especialmente de los obispos). Estas corporaciones lucharon para conseguir su autonomía, encontrando su principal apoyo en los pontífices. Así nació, a principios del siglo XIII, la mejor universidad de occidente, la de París. Y seguidamente, casi todas las demás: en Italia, la de Bolonia, en Inglaterra las de Oxford y Cambridge; en Castilla, la de Salamanca. Rasgos comunes a todas las universidades eran el empleo de la lengua latina y la utilización del método escolástico (exposiciones magistrales de diversas materias por parte del profesor). La gran novedad del pensamiento europeo del siglo XIII fue la irrupción del aristotelismo, que llegó a la cristiandad a través de los musulmanes. Sicilia y España fueron los puntos básicos en donde se llevó a cabo la traducción de las obras del gran pensador griego, cuyas obras habían permanecido desconocidas durante toda la Alta Edad Media.

RESUMEN DE LA EDAD MEDIA:

-
- ⁶ **NOTA SOBRE LA FILOSOFIA ARABE Y JUDIA EN LA EDAD MEDIA :** Desde la consolidación del cristianismo, que abarca desde el siglo IV hasta el Renacimiento, la filosofía árabe influyó profundamente en Occidente. Buscó una síntesis entre el pensamiento griego y la religión musulmana o cristiana. En el siglo X la España musulmana era el país más rico y habitado de Europa. Merced a las traducciones y comentarios de los estudiosos islámicos, se extendió al resto de Europa el conocimiento del pensamiento griego, principalmente de Aristóteles. La obra de los árabes fue muy diversa en el terreno intelectual; obra de médicos, juristas, matemáticos. Fue una cultura profundamente humanista. En las escuelas de la España mora enseñaban conjuntamente con una tolerancia digna de admiración, musulmanes, cristianos y judíos, como en la Escuela de Traductores de Toledo. Las grandiosas bibliotecas contenían libros de las tres religiones así como traducciones y comentarios de la filosofía pagana. En relación con el desarrollo islámico, el judaísmo generó también una filosofía. También como la islámica buscó fundir pensamientos de su religión con la filosofía griega. Averroes árabe y Maimónides judío, ambos nacidos en Córdoba, son admiradores y estudiosos de Aristóteles.

*El acontecimiento más importante de la Edad Media de cara al futuro de la humanidad es la aparición de una nueva clase social (la burguesía), que acabará alterando toda la estructura de la sociedad feudal. Se puede decir que los últimos siglos de la Edad Media preanuncian ya lo que va a ser el mundo moderno. Será esa burguesía, -con su talante emprendedor, racionalista, realista, práctico, vitalista, amante de las ciencias y las artes, preocupada por las aplicaciones técnicas del conocimiento, enamorada del lujo y la riqueza, pero también de **la libertad...**-, quien va a ir socavando las estructuras feudales hasta dar forma a la moderna sociedad capitalista, en la que la posición social de un hombre ya no dependerá tanto de su origen como de su riqueza. Es un proceso lento, largo y tortuoso: **realmente solo culminará cuando triunfe la revolución francesa, ya en el siglo XVIII**. Sin embargo, comienza claramente en la "**Baja Edad Media**" (siglos X-XIV) y el ascenso de los burgueses será imparable: desde el siglo X en adelante, Europa va mejorando su nivel de vida, crece inexorablemente su población, comienza a dominar el comercio mediterráneo con Oriente, y, lo que es más importante, se va unificando políticamente en diversas naciones-estado (España, Francia, Inglaterra etc) con monarquías fuertemente centralizadas y bien organizadas, capaces de competir entre sí y con el enemigo común: el Islam. En el terreno espiritual y cultural, durante la baja edad media aunque Europa sigue bajo el peso de la tradición religiosa, la razón empieza a tomar posiciones frente a una fe fanática que no admite críticas: se critica la corrupción de las jerarquías eclesiásticas, surgen por doquier movimientos heréticos que predicán el retorno a un cristianismo más puro, en las universidades termina el monopolio del saber teológico y se empiezan a estudiar disciplinas más prácticas etc. Incluso en las mismas facultades de Teología se abandona poco a poco el misticismo platonizante y se empieza a asimilar el aristotelismo -convenientemente depurado de toda conclusión peligrosa para la fe-, una filosofía mucho más realista y empirista que la anterior. Es difícil resumir en pocas palabras los hechos y el espíritu de este período: baste decir que coincide en el tiempo con lo que llamamos "**cultura del gótico**" y con las primeras manifestaciones del pre-renacimiento (el "trecento" italiano). Finalmente, en los albores del siglo XV, cuando Bizancio ha desaparecido (Constantinopla cae en poder los turcos en el año 1453) y el poder del Islam comienza a declinar (el reino de Granada cae en 1492), Europa se prepara para la gran aventura de la colonización de nuevos mundos, que enriquecerá a toda Europa catapultando a los mercaderes a las más altas cimas del poder social, casi a la altura de la misma nobleza. Estamos ya a las puertas de la Edad Moderna: es la hora del **Renacimiento** y del comienzo del dominio europeo sobre medio mundo.*

6. Etapas de la filosofía cristiana y Medieval

La filosofía cristiana y medieval puede dividirse a grandes rasgos, en las siguientes etapas:

1. Imperio Romano: La PATRISTICA; Los Padres de La Iglesia (S. II- V D.C)

- **A) 1º Periodo: APOLOGETICA.**
- **B) 2º Periodo: Apogeo de la patrística. Desarrollo y conceptualización de los principales dogmas del cristianismo en polémica contra las diversas herejías de la época.**
- **C) 3º Periodo: Decadencia. Recopilación del saber antiguo.**

2. La Edad Media: La ESCOLÁSTICA; Los Doctores de la Iglesia.

A) La alta Edad Media (S.V-XIII): El platonismo cristiano.

-SAN AGUSTÍN DE HIPONA.

-SAN ANSELMO DE CANTERBURY.

B) La Baja Edad Media (S.XII-SXV)

- (s.XIII): El aristotelismo cristiano: Sto. TOMAS DE AQUINO

- (s. XIV-XV) La crisis de la escolástica y El nominalismo de Guillermo de Ockham

7. LA APOLOGETICA Y LA PATRISTICA:

1. Concepto de "Padre de la Iglesia"

En general, se entiende por Apologetas y "Padres de la Iglesia" a un conjunto de escritores cristianos que viven bajo el imperio romano y que se sitúan temporalmente entre los siglos II y V de nuestra era. Tradicionalmente se ha delimitado el concepto de "Padres de la Iglesia" con cuatro notas o rasgos característicos:

-En primer lugar, sus obras contienen doctrina orthodoxa, es decir, que su teología está en comunión doctrinal con la Iglesia. La autoridad de los Padres de la Iglesia no se funda exclusivamente en su importancia literaria, sino sobre todo en su doctrina sobre la tradición eclesiástica como fuente de la fe. Es tanta

su importancia para la expresión dogmática de la fe, que la Iglesia católica en el concilio Vaticano I consideró que la doctrina unánime de los Padres, unanimis consensus Patrum, es norma infalible de fe. --

-En segundo lugar, sus vidas han debido ser santas, santitas vitae, es decir, han debido tener el reconocimiento y la veneración como vidas ejemplares por el pueblo fiel.

-En tercer lugar, deben tener el reconocimiento, no necesariamente expreso, por parte de la Iglesia, approbatio ecclesiae.

-Finalmente, el carácter de antigüedad, antiquitas, es decir, deben pertenecer al periodo de la antigüedad eclesiástica.

Esta última característica, la antigüedad, es la que diferencia a los Padres de la Iglesia de los Doctores de la Iglesia. En el concepto de "Doctor de la Iglesia", la "doctrina eminente" suple a la antigüedad. La elevación expresa de Padres de la Iglesia a Doctores de la Iglesia pretende destacar y honrar su extraordinaria importancia como transmisores sobresalientes de la fe y de la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, la mayoría de los Doctores de la Iglesia pertenecen a un periodo posterior (de la Edad Media en adelante).

2. ¿Qué es la APOLOGETICA CRISTIANA?

En la religión católica, la apologética es una rama literaria híbrida entre la teología de la Revelación y la teología natural, cuyo objetivo es la demostración de la verosimilitud del catolicismo y su defensa de los ataques procedentes de otras creencias. El canal más habitual para la expresión de las apologías fue la lengua escrita, por lo que también es habitual que se la denomine "literatura apologética". A cualquier apología hay que ponerla en relación con la fijación de dogmas por parte de la jerarquía eclesiástica, que es considerado como el momento en el cual un credo está preparado para asentar sus bases espirituales en leyes religiosas.

Durante la historia del cristianismo, la apologética era prácticamente desconocida durante los primeros tiempos, en los que la clandestinidad y la propagación a través de pequeños embriones familiares hacían innecesaria la defensa escrita de las verdades reveladas. Fue con la extensión del culto, hacia el siglo II de nuestra era, cuando los ataques del cristianismo a otros credos y sectas, así como la lucha de éstas contra los futuros dogmas católicos, provocaron el comienzo de la redacción de obras apologéticas. No sólo la dicotomía ataque-defensa explica la producción de apologías, sino también, sobre todo en los primeros siglos de su existencia, el diálogo entre diversas corrientes de opinión en el seno de la propia doctrina católica. Poco a poco, las corrientes de opinión, y también la jerarquía ortodoxa, radicalizaron sus visiones hasta el cisma, del cual surgieron las diferentes herejías del cristianismo, atacadas por los apologistas en sus exposiciones

3. Relaciones de los apologetas con la filosofía pagana:

"Apología" significa, pues, "defensa". Los primeros padres son llamados "apologetas" porque consideran que su misión es defender la fe frente a los ataques que sufría por parte romana en los primeros siglos de su existencia. En general, la actitud de los primeros pensadores cristianos (es decir, de lo que llamamos los padres eclesiásticos) ante la filosofía fue bastante negativa: enfrentados a las acusaciones de los polemistas anticristianos y perseguidos por el Estado, su postura es radical: No hay más verdad que la del evangelio y esta es muy superior a la razón.

De los numerosos escritores apologetas del cristianismo destacaron San Justino y Tertuliano. Cada uno de ellos representa además la posición enfrentada que se adoptó en aquellos siglos con respecto a la cuestión de las relaciones entre el Evangelio y la filosofía pagana. San Justino, como en general casi todos los llamados Padres de la Iglesia, manifiesta una actitud favorable para con la filosofía y afirma que los filósofos griegos llegaron a conocer muchas verdades, aunque es en el cristianismo en donde encuentran su complemento. La doctrina cristiana trasciende la filosofía, no se puede simplemente reducir a ella; pero algunas de sus verdades han sido entrevistas y aun profesadas por filósofos anteriores. La verdad, venga de donde venga, merece siempre respeto y adhesión, porque a fin de cuentas toda verdad tiene su origen en el Verbo divino, que se manifiesta en unos por vía natural y en otros por la vía sobrenatural de la revelación.

Sin embargo, no todas las posturas fueron tan moderadas y conciliadoras. La posición de Taciano, Hermias o Tertuliano respecto a la filosofía fue, por el contrario, muy adversa. De la filosofía, según este último, nada puede esperar un cristiano si no es peligro para su fe, ya que toda filosofía, incluida la de Platón, es un semillero de herejías. El Evangelio se basta para justificarse y no necesita de filosofía ninguna, y llegó a afirmar, en su radicalismo, frases como "certum, quia impossibile; credo, quia absurdum", sin dudar en afirmar que las verdades de los filósofos no son sino grandes errores, y las virtudes de los paganos, grandes vicios.

En cualquier caso, estas posturas fideístas extremas pronto dejaron paso a otras más abiertas: la mayoría de los padres de la Iglesia no dudarán en utilizar para sus fines los conceptos filosóficos griegos más afines a su fe religiosa, interpretando a Sócrates y a Platón como "cristianos antes de Cristo" e incluso afirmando de modo interesadamente tergiversado que la sabiduría helénica fue tomada por los pensadores griegos directamente de los profetas del Antiguo Testamento.

Al periodo de los apologetas y, especialmente, tras la transformación de la Iglesia en religión oficial del Imperio, siguió un período caracterizado por el desarrollo y conceptualización de los principales dogmas de la Iglesia, una labor necesaria para construir un único corpus de doctrinas oficial en una época caracterizada por la dispersión de las primeras comunidades cristianas en el seno del mundo romano, la cual propiciaba la proliferación de diversas tendencias e interpretaciones de la verdad evangélica, no siempre compatibles entre sí (herejías). En cualquier caso y, a medida que se descomponía el viejo imperio, lo cierto la patrística fue degenerando, perdiendo originalidad y brillantez hasta convertirse en un saber meramente compilatorio (sus últimos autores se dedicaron simplemente a recopilar los textos cristianos de los siglos anteriores a fin de evitar su pérdida). Con el final del Imperio

(siglo V d.C.) se da por terminado este periodo y comienza el periodo escolástico medieval.

4. Períodos de la apologética cristiana:

4.1. La apologética patristica (siglos I-III)

Hay que señalar que los primeros y anónimos apologetas del cristianismo fueron los miles de mártires que perdieron la vida en las persecuciones fomentadas por el Imperio Romano, en especial durante el primer siglo de nuestra era. De igual modo, las propias predicaciones de Cristo y los Apóstoles pueden considerarse apologéticas, sobre todo cuando su discurso versaba acerca de los supuestos errores de la religión judía. Tras la ruptura de las relaciones intelectuales entre diversas corrientes de opinión del cristianismo y del judaísmo, debido a la suspensión del concilio de Jerusalén (50 d.C.), la primera figura apologética reconocida del cristianismo fue Ignacio de Antioquía, al que se puede considerar como el inventor de la Iglesia católica a tenor de la exacerbada defensa del cristianismo que hizo en sus escritos, hacia finales del siglo I.

Con todo, las primeras letras apologéticas comenzaron a redactarse en el siglo II; se trataba de escritos redactados, mayoritariamente, como epístolas que se mandaban a los emperadores romanos o altos cargos imperiales para defender al cristianismo de las acusaciones que, sobre la impiedad y sus depravadas costumbres, les hacían los paganos y politeístas. Es el caso de las cartas (hoy perdidas) que Cuadrato, obispo de Atenas, y el filósofo Arístides dirigieron alrededor del año 126 al emperador Adriano. Sí se han conservado, en cambio, las de Apolinar, obispo de Hierápolis, y las de Teófilo de Antioquía, ambas dirigidas a Marco Aurelio. El primer gran apologeta de este período fue Justino Mártir (100-165), quien, además de enviar varias epístolas a los emperadores Antonino y Marco Aurelio, escribió la primera sistematización contra los errores de otras religiones: Diálogo con Trifón. En su opinión, la humanidad había pasado por tres períodos: sin ley (antes de Moisés), con ley (tras la época de Moisés) y, desde el nacimiento y propagación de las enseñanzas de Jesucristo, el período de la Gracia. Contemporáneo de Justino Mártir fue Hegesipo, un furibundo acusador de las sectas gnósticas del cristianismo primitivo. (Véase gnosticismo).

Tres autores completan la primera época de la literatura apologética cristiana: Minucio Félix (con su obra Octavio), Ireneo, obispo de Lyon (150-215) —cuya obra, De adversus haereses, fue el primer intento de fijación dogmática de la ortodoxia—, y, finalmente, Tertuliano (150-222), uno de los primeros Padres de la Iglesia occidental. Los ataques de Tertuliano fueron especialmente dirigidos a la influencia de la filosofía helénica sobre el cristianismo, y sus palabras se pueden ver reflejadas en sus dos obras más importantes: el Apologeticus y el De præscriptione hæreticum. Durante los siglos II y III, la escuela teológica de Alejandría, la más importante fuente canónica del cristianismo imperial tardío, tomó el mando de la apologética católica. El primer gran representante del pensamiento alejandrino fue San Clemente (150-215), con sus obras Paidagogos (un tratado moral) y, especialmente, el Stromateis, compuesto por sucintas reflexiones acerca de la filosofía del cristianismo, que Clemente distinguía perfectamente del sofismo, el gran enemigo espiritual del catolicismo y no los filósofos griegos. Con las obras de los otros dos grandes padres alejandrinos, Cirilo —varias epístolas contra el emperador Juliano el Apóstata— y Orígenes (185-254), prácticamente se puede dar por concluida la sistematización de las bases teóricas de la apologética cristiana. También durante los primeros años del siglo III tuvo lugar la redacción, por parte de un discípulo de Ireneo de Lyon llamado Hipólito de Roma (200-

235), de la *Refutatium omnium hæresiorum*, diez volúmenes en los que los herejes eran atacados conforme a dos criterios: no sólo la tradicional verosimilitud doctrinal, sino, a partir de Hipólito y los tratados alejandrinos, también la tradición apostólica.

4.2. La apologética filosófica hasta San Agustín (siglos IV-V):

La situación de la apologética cristiana sufrió un vuelco durante el siglo IV, cuando el mal llamado Edicto de Milán (313), firmado por los césares Constantino y Licinio, otorgó la libertad de culto en territorio imperial. Precisamente fue Lactancio —en cuya obra *De mortibus persecutorum* se recoge el texto del 313—, el más destacado apologeta de esta primera época, junto con las obras de Arnobio (*Disputationum adversus gentiles libri VII*) y San Cipriano (*De idolorum vanitatem*). La aprobación del credo niceno-constantinopolitano en el concilio ecuménico de Nicea (325) fue la primera formación del dogma católico, especialmente fuerte ante la querrela cristológica que el arrianismo representaba. A partir de ese momento, la apologética cristiana se hizo más filosófica, rayando en las complejas disquisiciones teóricas y espirituales inherentes a la formulación doctrinal. (Véase cristología).

Un testigo de excepción del concilio niceno se convirtió en el más destacado apologeta del siglo IV: Eusebio de Cesárea. Escribió una inmensa *Historia eclesiástica* en la que, además de la descripción historiográfica, investigaba una curiosa comparación entre el cristianismo y el resto de las doctrinas que, en clave filosófica, siempre sancionaban positivamente al credo recién fijado. Otras obras importantes de Eusebio fueron su tratado contra el arrianismo (*De adversus arrianus*) y la más conocida apología de la Trinidad católica (*De Trinitate*). Esta especulación apologética-filosófica contó con destacados participantes, como Nicetas de Remesiana, Hilario de Poitiers, Epifanio de Salamina y Filastrio de Brescia, aunque los más sobresalientes fueron dos hispanos que vivieron y escribieron durante el transcurso de los siglos IV al V: Aurelio Prudencio (con dos importantes obras, la *Psycómachia* y el *Apoteosis*) y Paulo Orosio (autor de la *Historiarum adversus paganus libri VII*, todo un tratado apologético en contra de los herejes). La culminación del proceso filosófico de la literatura apologética llegó con San Agustín de Hipona (360-430), contemporáneo de Prudencio y de Orosio. Tanto en sus tratados contra los herejes como, principalmente, en su monumental *De civitate Dei*, el sabio de Hipona centralizó el dogma católico como único y verdadero, marcando el camino de la apologética cristiana medieval: los ataques contra las herejías ya no serían parte de la apologética, sino que el cristianismo estaba totalmente preparado para competir, a nivel filosófico, con otras doctrinas como el islamismo o el judaísmo, y no con desviaciones sectarias.

7. Las corrientes y los problemas principales de la filosofía medieval.

7.1. Corrientes principales:

Como hemos visto, se puede decir que el cristianismo ya desde su nacimiento se ve enfrentado a la filosofía, es decir, a la razón y a la falta de fe. Es una religión muy filosófica, y no ya sólo porque esté muy influida en sus orígenes por la filosofía platónica sino porque, aun poniendo a la fe por encima de toda consideración, no renuncia del todo a intentar demostrar concluyentemente sus creencias. A diferencia de otras religiones - no parece, por poner un solo ejemplo, que a los antiguos creyentes griegos de la religión pagana les preocupase mucho demostrar la existencia de sus dioses-, el cristianismo es una religión corroida por la duda: necesita estar seguro de que su fe es cierta e incommovible. No es extraño, pues que los dos problemas filosóficos que más preocuparon a los filósofos medievales fueran :

- a) el de la demostración de la existencia de Dios*
- b) y el de las relaciones entre la fe y la razón.*

Lógicamente, ambos problemas estaban muy relacionados: la existencia de Dios, al igual que todos los demás dogmas de la Iglesia, es una verdad de fe, que no admite discusión (de hecho, en todo el periodo medieval nadie se atreve a ponerla en duda) pero parece conveniente intentar demostrarla racionalmente. Ahora bien, como veremos, a medida que los teólogos cristianos vayan descubriendo la debilidad de sus presuntas pruebas irán regresando sobre sus pasos:

- 1. Al principio, nadie dudaba de que la fe y la razón llegaban por sí solas a las mismas conclusiones (S. Agustín),*
- 2. Más adelante, sentirán la necesidad de distinguir límites bien claros entre ambas para evitar que la razón se extralimite y acabe poniendo en duda las verdades de la fe (Sto. Tomás).*
- 3. Finalmente, para salvaguardar la fe de las dudas -primero- e incluso de los ataques cada vez más radicales de la razón -después- no tendrán más remedio que retirarse a posiciones irracionalistas y reconocer que la fe y la razón siguen caminos separados, es decir que los intentos de demostrar racionalmente las verdades de la fe están condenados al fracaso, pero afirmando una vez más la superioridad de la fe frente a la razón. (Guillermo de Ockham)*

Son tres las principales corrientes filosófico-teológicas que, partiendo de planteamientos griegos, atraviesan la filosofía de la Edad media e intentan una

asimilación del pensamiento filosófico antiguo para "racionalizar" las verdades fundamentales del cristianismo.

-La primera (es decir, el platonismo cristianizado) coincide con el período que hemos llamado "Alta Edad Media" (s.V-XIII) o "cultura del románico" y se apoya directamente en Platón, del que los monjes medievales no sólo tienen un mayor conocimiento (tras el derrumbe de la cultura greco-latina prácticamente se conservaron y transmitieron todos sus textos) sino que resulta especialmente adecuado a las características del modelo feudal puro por su idealismo místico.

*-La segunda (el aristotelismo tomista) corresponde al periodo bajomedieval (S. XIII-XIV: "cultura del gótico") y ya no se desarrolla en los monasterios, sino en las universidades de las ciudades renacidas al calor de la revolución de los siglos XI- XII: es una filosofía más realista, racionalista y pragmática, más adecuada a la nueva cultura urbana y burguesa que comienza a desarrollarse en Europa para la que el racionalismo empirista aristotélico empezaba a resultar más atractivo que el misticismo platónico. De otro modo no puede explicarse la conmoción que representó en estos siglos el redescubrimiento de la filosofía de Aristóteles gracias a los árabes, auténtica revolución que conmovió los cimientos de la fe cristiana tradicional, al poner en cuestión dogmas tan indiscutidos como la "creación" del mundo (para Aristóteles el mundo no era creado, sino eterno) o la inmortalidad del alma (para Aristóteles el alma era mortal). Tanto, que la Iglesia se vio ya entonces en la obligación de prohibir la lectura de las obras de Aristóteles, así como las de sus comentaristas árabes. Sin embargo, el mal estaba hecho y no había mejor forma de conjurarlo que enfrentándose directamente a él: **será Sto. Tomás de Aquino el encargado de la penosa labor de "neutralizar" a Aristóteles, asimilando del aristotelismo todo aquello que no contradecía las verdades fundamentales de la fe y refutando o prohibiendo todas sus conclusiones sospechosas de herejía**. No obstante, en un principio la filosofía aristotélica tropezó con muchas dificultades: su plena aceptación por el cristianismo fue obra de San Alberto Magno y fundamentalmente de Santo Tomás de Aquino, quienes, en dialogo constante con las corrientes platónicas cristianas (es decir, con el Agustínismo) del periodo precedente, adaptaron el pensamiento aristotélico a los dogmas de la Iglesia. Dominicos ambos (los pensadores mas destacados del siglo XIII eran miembros de las ordenes mendicantes), Santo Tomás nos ha legado una obra clara y precisa, **en la que la razón ya juega un papel fundamental, pero siempre en perfecta armonía con la fe**. Desde entonces, y hasta nuestros días, la "Summa Teologica" de Santo Tomás se considera como la auténtica "filosofía oficial" de la Iglesia, es decir, la solución racional más adecuada a los problemas planteados por la fe cristiana, al menos en la perspectiva de las altas jerarquías eclesiásticas.*

-La última gran corriente del pensamiento medieval se da ya en el S.XIV y en Inglaterra: es el nominalismo de Guillermo de Ockham que inicia ya la crítica teológica de la escolástica tomista al demostrar que las presuntas pruebas de la existencia de Dios presentadas por las corrientes anteriores son más que discutibles. El nominalismo refleja la crisis en que entró la

Iglesia oficial a finales de la Edad Media pues Ockham predica la imposibilidad de racionalizar la fe, la necesidad de separarla tajantemente de la razón y la conveniencia de regresar a una fe pura, despojada de todo elemento racional. Al mismo tiempo, Ockham exige un retorno a un cristianismo más primitivo y auténtico, menos corrompido por el poder de las jerarquías y sobre todo, más democrático (al parecer llegó a proponer que la Iglesia dejase de estar dirigida por el Papa y que se gobernase democráticamente por medio de los concilios): en otras palabras, Ockham cree ya en la necesidad de separar la religión de la política. Su voluntarismo, su irracionalismo y su hipervaloración del sentimiento religioso subjetivo anuncian en parte las ideas de Lutero. Pero, en cualquier caso, estas filosofías ya daban muestras de los profundos cambios producidos en la mentalidad religiosa, algo más realista, más crítica, más abierta al pensamiento racional y a las ciencias naturales que en siglos precedentes

7.2.El problema de la existencia de Dios y el problema de la relación entre la fe y la razón.

-a) Periodo de los "Padres" de la Iglesia:

La controversia acerca de la preponderancia de la razón sobre la autoridad de la fe, o de la fe sobre la razón, o entre dialéctica y mística, se había planteado ya en los tiempos de los apologistas del cristianismo con dos posturas irreconciliables. Para unos, la razón humana, herida y debilitada por el pecado original, nada podía, abandonada a sus propias fuerzas, en orden a la consecución de la verdad; como nada podía la voluntad en orden a la práctica del bien sin la ayuda de la gracia; para otros, la razón no sólo se mueve con seguridad en la esfera de las verdades naturales, sino que es capaz de penetrar en el orden sobrenatural y descubrir y comprender por sí misma los más altos misterios de la revelación.

-b) En el platonismo cristiano:

San Agustín, por no ser un filósofo en sentido estricto, no se preocupó jamás de trazar fronteras entre la razón y la fe, ya que pensaba que ambas tenían como misión el esclarecimiento de la verdad que, como creyente, identificaba con la fe cristiana. Tanto S. Agustín como sus seguidores (S.Anselmo etc) creerán que se puede demostrar la existencia de Dios de un modo puramente a priori, es decir, a partir de meros conceptos o ideas mentales y de un modo tan lógico y evidente que no podía admitir discusión alguna. Dicho de otro modo, para ellos, la razón humana, bien utilizada, debe llegar por sí sola a las mismas conclusiones que la fe.

Por ejemplo, S. Agustín cree que el mejor argumento que puede darse para probar la existencia de un Ser superior es la existencia de esas extrañas ideas innatas (las ideas matemáticas, por ejemplo) en nuestra alma: dado que no hemos podido abstraerlas de

los sentidos, alguien ha debido ponerlas ahí y ese alguien, lógicamente, sólo puede ser Dios.

El objetivo, por tanto, era tratar de comprender la verdad cristiana con la colaboración tanto de la razón como de la fe, según un itinerario espiritual en el que, primero, la razón ayudaba al hombre a alcanzar la fe, luego la fe orientaba e iluminaba a la razón y, finalmente, la razón contribuía al esclarecimiento de los contenidos de la fe.

*A principios del siglo XI resurgió el problema de las relaciones entre la fe y la razón con la controversia entre dialécticos y antidialécticos, y continuó en el siglo XII con la oposición entre racionalistas y místicos. Escoto Erigena había establecido una identidad entre teología y filosofía, entre razón y fe, basándose en que ambas proceden del mismo principio; pero en estos siglos surge la oposición entre ambas: unos confiaban en que la dialéctica y la razón nos llevan al conocimiento de lo divino; otros se oponen a ello, y afirman que sólo la fe, la autoridad y la contemplación mística nos conducen al recto camino del conocimiento de Dios, por lo que, en general, éstos rechazaron el cultivo de las ciencias profanas como inútiles y peligrosas. **Hay hombres que adoptaron una posición conciliadora, como San Anselmo de Canterbury y Abelardo. La solución anselmiana al problema se hizo célebre bajo la fórmula "fides quaerens intellectum", es decir, "la fe busca al entendimiento" para hacerse inteligible. Frente al antiguo "creo porque es absurdo" de Tertuliano, San Anselmo pretende creer para entender, aunque llevará esta postura demasiado lejos al pretender hacer demostrable y comprensible todo contenido de fe y al tratar de unificar filosofía y teología sin indistinción, al estilo agustiniano.***

San Anselmo propondrá un argumento para demostrar la existencia de Dios (el famoso argumento ontológico) a partir de su esencia (es decir a partir del concepto innato que, según él, todos tenemos de Dios como el "ser más grande que uno puede imaginar" o como el "ser más perfecto que puede haber") auténticamente impecable desde un punto de vista lógico. Tanto, que durante mucho tiempo parecerá tan evidente e indiscutible como un teorema matemático a las mentes más preclaras de la teología y la filosofía (incluyendo, ya en el S.XVII al propio Descartes, quien no dudará en recuperarlo para su metafísica)

b) En el aristotelismo cristiano:

El problema de las relaciones entre la razón y la fe volverá a plantearse agudamente en el siglo XIII a consecuencia de la llegada del aristotelismo a Occidente y de la teoría averroísta de la doble verdad. La más eminente respuesta al problema la dio Santo Tomás de Aquino sobre bases muy distintas de las que había partido el agustinismo, es decir, a partir del aristotelismo. La teoría empirista del conocimiento de Aristóteles ofrecía un punto de partida y un instrumento poderoso para un nuevo planteamiento de las relaciones entre la fe y la razón. Frente al neoplatonismo agustiniano, que estimaba que el objeto propio y adecuado de nuestro conocimiento eran las realidades inmateriales (las ideas innatas en nuestro espíritu), la teoría aristotélica afirmaba la prioridad de la experiencia sensible en el proceso del conocimiento y mantenía que el objeto proporcionado al entendimiento no eran las realidades inmateriales, sino el ser de las realidades sensibles materiales.

Las consecuencias que de eso se extraían eran que el edificio de la filosofía debía construirse de abajo (realidades sensibles) hacia arriba, y que el conocimiento que se alcanzara de Dios debía ser por fuerza imperfecto y analógico. Dicho de otro modo: para Sto Tomás la demostración de la existencia de Dios sólo podía ser a a, es decir, partiendo de hechos de experiencia sensible, no de presuntos conceptos innatos. Así propone sus famosas 5 vías para demostrar la existencia de Dios, vías que siguen un mismo esquema y que puede resumirse como sigue:

Esquema de las vías tomistas:

1.Punto de partida: un hecho de *experiencia* (metafísicamente interpretado). Por ejemplo, el hecho de que todas las cosas del mundo están en movimiento.

2.Desarrollo:

- a) *todo debe tener una causa (principio de causalidad) y por tanto, también el movimiento*
- b) *como no puede haber una serie infinita de causas entonces...*
- c) *deber haber una causa primera (en este caso un primer motor, como ya afirmó Aristóteles en su física)*

3.Conclusión: esa causa primera es y no puede ser otra que **Dios**.

El conocimiento natural de Dios tenía, por tanto, unos límites dentro de los que se movía la razón, y la fe cristiana proporcionaba un conocimiento más allá de esos límites. Pero estos límites no debían interpretarse como si entre los contenidos de la razón y los contenidos de la fe no existieran elementos comunes, ya que había contenidos de fe que no son en absoluto de razón, pero también verdades que pertenecían a ambos ámbitos (preambula fidei). Para Santo Tomás había, por tanto, una neta distinción entre razón y fe, sin mengua de una armónica relación entre ambas. La razón y la fe tienen objetos, métodos y criterios distintos, y cada una en su propio campo es autónoma y autosuficiente. Pero no puede haber contradicción entre razón y fe, ya que Dios es autor y origen de toda verdad, tanto de la verdad natural como de la sobrenatural. La razón ayuda a la fe demostrando aquellas verdades que son supuestos necesarios del hecho de la revelación, ilustrándola, defendiéndola y refutando los argumentos que se presentan en contra, y mostrando la posibilidad racional de los misterios. La fe ayuda a la razón adelantándose a ella para la segura posesión de urgentes verdades que son necesarias para orientar la vida humana en sus propios fines, confirmando con la autoridad divina esas mismas verdades para depurarlas de errores, y sirviendo de criterio extrínseco de corrección, cuando la razón del creyente yerra.

El problema de las relaciones entre la fe y la razón continuó siendo una cuestión fundamental en el pensamiento del siglo XIV. El averroísmo había sostenido que la razón y la fe ofrecen informaciones no sólo distintas, sino también contradictorias sobre los mismos contenidos, como por ejemplo acerca de la inmortalidad personal o el origen del mundo. Santo Tomás rechazó esa propuesta, ya que la verdad era única, y la

razón y la fe no podían mantener afirmaciones incompatibles; sus afirmaciones sobre contenidos comunes no debían ser contradictorias, y las relaciones entre ambas debían ser armónicas.

c) En el nominalismo de Ockham:

El nominalismo del siglo XIV eliminó esta zona de coincidencia entre razón y fe. Mientras que para Santo Tomás la razón y la fe eran fuentes de información distintas que proporcionaban, en algunos casos, informaciones comunes, para Guillermo de Ockham eran fuentes distintas con contenidos también distintos. Aquellas proposiciones que Santo Tomás consideraba comunes a la fe y a la razón son consideradas ahora como indemostrables racionalmente (por ejemplo, la existencia de Dios, cuyas presuntas pruebas Ockham critica despiadadamente, no porque no crea en Dios, sino porque no cree que la razón humana pueda probar nada ni conocer su naturaleza) y, por tanto, como objeto de fe religiosa exclusivamente. De este modo, el ámbito del conocimiento racional quedaba notablemente reducido.

7.3.El platonismo cristianizado: San Agustín. Visión general.

La filosofía fue para San Agustín el amor y esfuerzo del alma entera hacia la sabiduría y hacia la verdad. Esta verdad es la que se refiere al alma y a Dios, los dos objetos de su preocupación filosófica. La verdad era para San Agustín el ideal supremo al que se entrega con pasión. Hacia la verdad mira su pensamiento cuando toma como punto de partida una llamada a la interiorización: "no salgas fuera, vuélvete a ti mismo; la verdad habita en el hombre interior". El punto de partida hacia la verdad no está en el exterior, en el conocimiento sensible, sino en la intimidad de la conciencia. Esta apelación a la interiorización tiene resonancias claramente platónicas y neoplatónicas.

La interiorización, tanto en el neoplatonismo como en San Agustín, es el punto de partida de un proceso ascendente que lleva al hombre allende de sí mismo en un constante autotrascendimiento. Éste autotrascendimiento tiene lugar en el hombre en dos momentos:

-El primer momento consiste en que el hombre constate que su propia naturaleza es mutable y que, a pesar de ello, encuentra verdades que poseen caracteres superiores al alma, ideas que están en sí mismo y que, sin embargo, son superiores a él. En este proceso puede verse claramente la influencia de la doctrina de las ideas de Platón: al igual que éste, San Agustín reconoce que las ideas, que son el auténtico objeto del conocimiento, son inmutables y necesarias. Como Platón, San Agustín asigna un lugar en este reino inteligible a las ideas de orden lógico y metafísico, a las ideas de orden matemático y a las ideas de orden ético y estético. Del mismo modo, reconoce que las ideas, por su inmutabilidad y necesidad, no pueden tener su fundamento en el alma humana.

-Un segundo momento del proceso de autotrascendimiento es el que lleva al hombre hasta la Verdad absoluta, más allá de sí mismo, puesto que, del mismo modo que el platonismo, San Agustín sitúa el fundamento y el lugar de las ideas en la mente divina, en Dios, realidad inmutable y Verdad absoluta: "las ideas

son formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina" (Acerca de las ideas, 2).

*Las ideas, que están en Dios, y que son los arquetipos o modelos inmutables de realidades mutables, son conocidas por el hombre mediante una **iluminación**. La teoría de la iluminación agustiniana ha dado lugar a las más diversas interpretaciones en la historia de la filosofía, pero la explicación más lógica de acuerdo con la presencia del pensamiento platónico en San Agustín es la que descubre en ella tres elementos importantes de tradición platónica. El primero de ellos es la comparación realizada por Platón en la República, según la cual la Idea de Bien es como el Sol del mundo inteligible, que al iluminar las cosas las hace visibles, que permite que las cosas sean vistas; del mismo modo, el Bien ilumina las Ideas haciéndolas inteligibles, es decir, haciendo que puedan ser entendidas. El segundo elemento proviene del neoplatonismo, que situó las Ideas en la mente divina, de modo que la función iluminadora era propia de Dios, de la mente o del Verbo divino. El tercer elemento, también neoplatónico, es el que establecía un escalonamiento de la realidad a partir de Dios y hasta la materia, conforme al principio de plenitud; San Agustín acepta este escalonamiento, junto con el principio de plenitud, e insiste en que **la parte superior del alma, el espíritu, está en contacto con Dios (el alma es "vecina de Dios")**, aunque su parte inferior esté en contacto con el mundo sensible. Esta vecindad explica que la iluminación sea algo acorde con la naturaleza humana.*

La teología de San Agustín también estuvo fuertemente influida por el neoplatonismo; concretamente, por su teoría del ejemplarismo. Según Platón, este mundo visible era un reflejo de las Ideas subsistentes en sí mismas en el mundo inteligible. Los neoplatónicos negaron a las Ideas su propia subsistencia, y las situaron en el Nous cósmico, en la Inteligencia universal. San Agustín, siguiendo el antecedente de Filón y de Orígenes, las hace residir en el Verbo divino, segunda persona de la Santa Trinidad. Dios ha creado libremente el mundo por medio de su Verbo, según las ideas ejemplares existentes en él. El mundo es, pues, un reflejo de las ideas divinas. Las cosas son lo que son en cuanto que constituyen la realización de dichas ideas, y la verdad de las cosas consiste en su conformidad con ellas.

A partir de San Agustín, el platonismo quedó adherido durante siglos al cristianismo, ya que no hay Santo Padre de la Iglesia católica, griego o latino, que haya ejercido una influencia tan decisiva y que haya gozado de tanta autoridad como San Agustín en los siglos posteriores. Los principales autores escolásticos de la Edad media siguieron las huellas de San Agustín desde el principio de sus especulaciones, y la concepción platónico-cristiana del mundo informó sus mentes. Pueden ser considerados agustinianos Scotus Eriugena, San Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo, los escritores de la escuela de San Víctor, etc. Cuando ya en el siglo XIII comenzaron a ser conocidas las obras metafísicas y físicas de Aristóteles, se produjo una doble actitud frente a sus doctrinas: en unos, de repulsa, por creerlas peligrosas para la fe; en otros, de simpatía, porque pensaron que podían servir de sólido fundamento para el pensamiento cristiano. Los primeros se mantuvieron fieles a la tradición platónico-agustiniana; los segundos rompieron con esa tradición o redujeron notablemente su contenido para dar entrada a las teorías aristotélicas. La primera corriente estuvo principalmente representada por los autores de la orden franciscana; la segunda se escindió en dos corrientes: la del aristotelismo averroísta y la del

aristotelismo adaptado a las exigencias de la fe, representada principalmente esta última por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Veamos los caracteres del agustinismo medieval y sus principales representantes.

Aunque la escuela agustiniano-franciscana no dejó de utilizar algunos elementos aristotélicos, ni la escuela aristotélico-tomista rompió del todo con la tradición, deben señalarse algunos caracteres que las distinguen, además de la distinción básica de defender una la concepción platónica y la otra la concepción aristotélica, tamizadas ambas por la fe cristiana. El agustinismo del siglo XIII se caracteriza, pues, en general, por defender las siguientes tesis:

1º. Predominio de la voluntad sobre el entendimiento y, por consiguiente, del bien sobre la verdad, del amor sobre el conocimiento, de la intuición afectiva sobre los métodos racionales.

2º. Tendencia a explicar el conocimiento superior humano por la iluminación divina.

3º. Negación de la posibilidad de que el mundo sea eterno.

4º. Afirmación de que el cuerpo y el alma en el hombre son dos sustancias completas y relativamente autónomas en sus funciones, unidas accidentalmente.

5º. Afirmación de que todas las criaturas están compuestas de materia y forma, incluso las espirituales, lo que les llevó a admitir la existencia de una materia incorpórea.

6º. Afirmación de que la materia prima no es pura potencia, sino que tiene una cierta actualidad positiva imperfecta, por lo menos la forma de corporeidad.

7º. Afirmación de la pluralidad simultánea de varias formas sustanciales en la sustancia concreta; así, por ejemplo, el hombre tiene las formas sustanciales de la corporeidad, del alma vegetativa, del alma sensitiva y del alma intelectual, todas ellas distintas y superpuestas.

8º. Negación de la distinción en esencia de las potencias del alma.

Los dos principales representantes de esta corriente fueron Alejandro de Hales y San Buenaventura.

7.4. El aristotelismo cristianizado: Santo Tomás de Aquino. Visión general.

La conmoción causada en los medios culturales europeos por la recuperación de las obras de Aristóteles a través de las traducciones del árabe produjo en unos curiosidad y simpatía y en otros hostilidad. La iglesia romana las vio con recelo, y así el Concilio de Sens de 1210 prohibió bajo pena de excomuni3n la lectura de libros de Aristóteles sobre filosofía natural, prohibici3n que fue renovada en 1231 por el Papa Gregorio IX. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, los libros de Aristóteles se leían y se explicaban en las universidades: entre 1240 y 1250, hombres como San Alberto Magno y Rogerio Bacon explicaron los libros aristotélicos en sus cátedras de París.

Los dos principales representantes del aristotelismo medieval fueron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. **El mérito de San Alberto fue descubrir las grandes posibilidades que ofrecía la filosofía de Aristóteles para dar un fundamento más sólido a la expresión racional del dogma cristiano, y en haber orientado en ese sentido a su discípulo Santo Tomás. Santo Tomás fue un innovador que logró orientar una tradición secular por nuevas rutas. Un contemporáneo suyo, refiriéndose a él, habla de sus nuevas maneras, de sus nuevos artículos, de sus nuevas tesis, de sus nuevas razones, de su nuevo método, de su nueva luz y de sus nuevas opiniones.**

El punto de partida externo de la filosofía de Santo Tomás fue la necesidad de distinguir la razón de la fe, y también la de ponerlas de acuerdo. La filosofía se basa en la razón; la teología se basa en la revelación. La distinción es clara, pero ambas pueden estar de acuerdo, ya que tanto la verdad adquirida por la razón como la adquirida por revelación tienen su origen en Dios. Dios no puede engañarnos y, del mismo modo que la revelación es verdadera, la razón humana, obra de Dios, ha de llegar a la verdad si la utilizamos correctamente. En el caso de que la razón esté en contra de la verdad revelada, es la razón la que debe quedar en entredicho. Puede suponerse que este modo de pensar, que parte de la fe, es más teológico que filosófico, pero hay que tener en cuenta que el problema de la fe y de la razón solamente puede plantearse dentro del ámbito de una fe. Partiendo de la fe, la solución de Santo Tomás es coherente: se trata de hacer de la fe algo inteligible y demostrable en el mayor grado posible. A esta tarea va encaminado todo el filosofar de Santo Tomás.

Más difícil es determinar el punto de partida interno de su filosofía. El pensamiento de Santo Tomás es profundamente sistemático, es decir, perfectamente trabado; en él, unas verdades se apoyan en otras, a partir de las cuales se deducen con enorme rigor lógico. La exposición más completa y simplificada de su pensamiento se encuentra en las dos primeras partes de la Suma Teológica. **Nada más comenzar la Suma, nos enfrenta directamente con el problema de Dios y de su demostración racional. Si queremos entender la filosofía de Santo Tomás de un modo sintético, deberemos partir de Dios; pero no simplemente del Dios revelado, sino, a la vez, del Dios descubierto por la razón.**

Santo Tomás trata de dar una explicación racional de Dios y del mundo; pero el mayor problema que se plantea su filosofía no es el de la existencia de Dios, sino más bien el del origen del mundo, es decir, el problema de la creación. Aunque la teología natural sea para él la coronación de la filosofía, Santo Tomás hace filosofía a la vez que trata de solucionar los problemas que plantea la creación; para ello se entrega a la búsqueda de soluciones de razón que expliquen cómo pueden coexistir un Ser Infinito (Dios) y unos seres finitos (el conjunto de los seres creados), manifestando ambos la condición de "seres". La escisión entre los seres finitos y el Ser infinito supone un problema grave, para cuya solución Santo Tomás tendrá que recurrir a un concepto de "ser" lo suficientemente amplio y flexible como para que puedan llamarse "seres" tanto Dios, Ser por excelencia, como los seres creados. De ahí que el concepto de "ser" deba ser "análogo", para que pueda diferenciarse y, a la vez, ser uno. Un concepto unívoco de "ser" (como por ejemplo el concepto "hombre" respecto de todos los hombres) es inviable, ya que ello supondría reducir lo real a una compacta unidad, tal y como había hecho Parménides. Tampoco puede ser un concepto equívoco, puesto que entonces no podría hablarse de un orden del ser, sino de una pluralidad inconexa. Hace falta, pues, la analogía, y en un sentido mucho más radical que el que aceptaba Aristóteles. Las

nociones de "analogía" y "participación" cruzan así toda la filosofía tomista: los seres se dicen "seres" cada uno a su modo, o según su modo de ser. Dios es el Ser; los seres son también, pero por simple participación. Para entender la naturaleza de los seres creados, Santo Tomás se basó, sobre todo, en la filosofía de Aristóteles. De él toma las nociones de acto y potencia, substancia y accidente, materia y forma. A estos conceptos añade la distinción entre esencia y existencia (uno de los aspectos más originales de su filosofía), que le permiten entender la creación como un orden de seres contingentes, es decir, que existen pero que podrían no existir, de modo que en ellos esencia y existencia no se identifican, como sí lo hacen en Dios, el Ser necesario.

Partiendo de Dios, Santo Tomás da una visión de la realidad creada de forma jerárquica y piramidal, más propia del platonismo que del aristotelismo (recordemos que su obra pretende ser una síntesis de ambas tradiciones) y muy adecuada desde un punto de vista ideológico para la justificación del sistema político feudal.

La creación supone una separación infinita entre Dios y las criaturas. Ningún ser recibe la plenitud de la perfección divina: Dios no ha creado más "dioses", sino seres que reciben la existencia en el acto creador. Pero ningún ser que reciba la existencia puede serla. Sólo Dios, como acto puro, es el existir subsistente, es el ser a se, el ser cuya esencia y existencia se identifican en una plenitud absoluta de ser y en una simplicidad suma. Los demás seres, al recibir la existencia, no consisten ya en existir, sino en otra cosa: son tales o cuales seres, que, además existen. De ahí que tengan una insuficiencia ontológica (contingencia) y que la creación tenga que ser de cualidad muy inferior a la de Dios.

La jerarquización de los seres vendrá dada por la mayor o menor simplicidad de estos, es decir, por su mayor o menor cercanía al puro existir de Dios.

- a) **En la cúspide de la creación están los ángeles, que sólo tienen la mínima composición entitativa de esencia y existencia. No tienen materia; son lo más simple y perfecto que puede ser una criatura, pero quedan infinitamente por debajo de Dios. Son puras formas que tienen existencia, y por ser puras formas, sin materia (principio de individuación de las esencias corpóreas), cada ángel es una especie.**
- b) **En una escala inferior se encuentran los hombres. El hombre es un ser compuesto de materia y forma. Tiene un alma, que es su forma sustancial, pero ésta está unida a un cuerpo (materia), con el cual constituye la sustancia racional (el compuesto humano). Por ser el hombre punto de intersección entre lo meramente corporal y lo espiritual, su modo peculiar de conocer tiene una doble versión: por una parte, gracias a su cuerpo, el hombre parte de los sentidos para adquirir conocimiento; pero por otra, gracias a su intelecto, el hombre puede abstraer de las cosas sensibles sus formas o esencias inteligibles, y remontarse así al mundo espiritual. La más elevada función del espíritu es el conocimiento de los primeros principios, que preexisten en él de modo virtual como un cierto vestigio del fulgor divino, a semejanza del cual se hizo el espíritu humano. Pero este conocimiento sólo es posible a partir de un proceso de**

abstracción por medio del cual se va accediendo a lo inmaterial. Aunque la abstracción es una función psíquica y, como tal, espontánea, Santo Tomás distingue, de modo reflejo, tres grados de abstracción. En ellos se va prescindiendo progresivamente de las condiciones materiales, para llegar a formas cada vez más puras. El alma humana, aunque esencialmente vinculada al cuerpo, puede existir con independencia de éste, ya que sus funciones superiores (entender y querer) no se limitan a lo sensible, sino que conocen realidades inmatrimales, mediante la abstracción, y son capaces de tender hacia bienes no sensibles.

- c) Los seres sensitivos, como los animales, o los puramente vegetativos, como las plantas, tienen formas que no pueden existir con independencia de la materia (ya que ninguna de sus funciones se remonta por encima de las condiciones de su existencia material), y quedan en un estrato inferior, en tanto que son corruptibles con el compuesto.*
- d) Las formas de los seres inertes y las formas de los elementos primeros, que actúan directamente sobre la materia prima, son las más imperfectas. Quedan por fin, en el estrato más bajo, las formas accidentales, ya que su ser no es un existir en sí (como sucede con las sustancias) sino un ser en otro.*
- e) Todavía, por debajo de cualquier realidad, se encuentra la absoluta potencialidad de la materia prima.*

De este modo explica Santo Tomás la creación como un orden de seres participado, compuesto y finito. No obstante, se trata de seres efectivos, no de puras "apariencias", ni tampoco de "partes" del Ser. Son seres que han recibido el acto de existir mediante una creación. Ello les hace seres contingentes, pero no menos reales e independientes

APÉNDICE: La filosofía de la Edad Media y la ciencia moderna.

Uno de los múltiples rasgos y aspectos en los que la baja Edad Media anticipó la modernidad es el que se refiere a la aparición de la ciencia moderna. La crítica que se hizo de la física de Aristóteles en el siglo XIV, y que estuvo fundamentalmente dirigida a la concepción aristotélica del movimiento, fue decisiva para los posteriores avances de la ciencia renacentista y barroca. En un primer momento, la atención y el interés se focalizaron en el movimiento local, dejando de lado las otras clases de movimiento (sustancial, cualitativo y cuantitativo). Después, el movimiento local pasó a ser interpretado de modo muy distinto. En concreto, el movimiento que Aristóteles llamaba "forzado violento", en el que el móvil es desviado de su camino natural por una fuerza motora exterior, como cuando arrojamos una piedra o lanzamos un proyectil cualquiera, ofrecía dificultades de explicación, ya que el motor debería actuar inmediatamente sobre el móvil para que éste se mueva. Pero la experiencia nos dice que, cuando se lanza un proyectil, la causa motora está en contacto con él en el momento de iniciarse el movimiento, ¿cómo se explica entonces que dicho proyectil siga moviéndose después de que se ha desprendido de la mano o de la máquina proyectora? Aristóteles resolvió la dificultad diciendo que la mano, al lanzar una

pedra, no mueve sólo la piedra, sino también el aire que la circunda; luego, las partículas de aire movidas por la mano empujan a las inmediatas, y éstas a las otras, y así sucesivamente, de modo que el proyectil sigue moviéndose porque las partículas de aire movidas le mueven a él. Esta explicación no satisfacía a los físicos nominalistas, quienes la rechazaron y buscaron otra solución que colocó a la mecánica en el camino de la ciencia moderna.

Guillermo de Ockham, basándose en su teoría de que no hay que multiplicar los seres sin necesidad, había negado que la materia de los astros fuera distinta de la de los cuerpos terrestres, y había proporcionado una solución sencilla en la que se presentía la formulación de la ley de la inercia: así como no se necesita ninguna razón o causa para que un cuerpo que está en reposo siga en reposo, tampoco es necesario buscar una causa para explicar que un cuerpo que está en movimiento siga moviéndose; el movimiento, una vez iniciado, si no hay nada que lo impida, puede ser eterno.

Juan Buridán dio la siguiente explicación del problema: "En el momento en que el motor mueve al móvil le imprime un cierto impulso; este impulso o 'ímpetus' es proporcional, por una parte, a la velocidad con que el motor mueve al móvil y, por otra parte, a la cantidad de materia del cuerpo que lo recibe. Ese impulso es el que conserva el movimiento en el móvil hasta que la resistencia del aire y la pesantez, que contrarían al movimiento, acaban por extinguirlo". Con esta hipótesis se explican muchos fenómenos que en la teoría de Aristóteles quedaban sin explicar. Por ejemplo, se explica por qué cuando se lanza con la misma fuerza una piedra y un trozo de corcho del mismo tamaño, va más lejos la piedra. Se comprende también por qué la caída natural de los cuerpos pesados es continuamente acelerada, y permite prescindir de las Inteligencias que Aristóteles vinculaba como motores a los cuerpos celestes.

Alberto de Sajonia completó las ideas de Juan de Buridán con su teoría de la gravedad: al caer, los cuerpos pesados buscan su lugar natural en la tierra, en el sentido de que el centro de gravedad de cada cuerpo tiende a unirse al centro de gravedad de la tierra, que es el centro de gravedad del mundo. Distinguió en cada cuerpo entre el centro de magnitud o de volumen y el centro de gravedad. En cuerpos de perfecta homogeneidad, esos dos centros coinciden; pero no en los cuerpos que no gozan de esa homogeneidad. La tierra, que no es perfectamente homogénea, no tiene coincidentes los dos centros. Su centro de gravedad, y no su centro de magnitud, es el centro del mundo hacia el cual tienden todos los cuerpos graves. Alberto de Sajonia estudió, además, la relación que hay entre la velocidad, el tiempo y el espacio recorrido.

Nicolás de Oresme logró situar a la ciencia medieval a las puertas de la ciencia renacentista y moderna. Se adelantó a Copérnico en su obra Tratado del cielo y del mundo, al establecer que del mero estudio de los fenómenos celestes no se extrae ningún argumento de experiencia o de razón que pruebe que son los cielos los que se mueven y no la tierra. En cambio, hay una serie de persuasiones y consideraciones que nos mueven a afirmar que es la tierra la que se mueve con movimiento divino, y no los cielos. Se adelantó a Descartes al utilizar la lengua francesa, además de la latina, en la redacción de sus obras filosófico-científicas; y, sobre todo, al dar los primeros pasos por el camino de la geometría analítica, que le permitirá utilizar las coordenadas rectangulares y otros procedimientos para la representación gráfica de intensidades de fenómenos en relación con su extensión. Se adelantó también a Galileo, al completar los estudios de Alberto de Sajonia sobre la gravedad y caída de los cuerpos, y descubrir

la ley que dice "que el espacio recorrido por un cuerpo dotado de un movimiento uniformemente variado es proporcional al tiempo". Con la aplicación de sus coordenadas, mostró la equivalencia entre una velocidad uniforme y otra uniformemente acelerada, al afirmar que "el espacio recorrido por un móvil dotado de un movimiento uniformemente variado es igual al espacio recorrido en el mismo tiempo por un móvil dotado de un movimiento uniforme que tenga una velocidad igual a la alcanzada por el primer móvil en su instante medio".

II. EL PLATONISMO CRISTIANO: SAN AGUSTÍN DE HIPONA Y SAN ANSELMO DE CANTERBURY

*Llamado por algunos el último sabio antiguo y el primer hombre medieval (pues muere justo cuando los bárbaros comienzan a invadir el Imperio Romano), San Agustín tuvo la genialidad de señalar una nueva dimensión del hombre: la **intimidad**, donde descubre a Dios. Dos notas caracterizan su existencia: su autenticidad en el obrar - consecuente con sus convicciones en cada momento de su vida-, y su apasionado amor a la verdad.*

8.1. SAN AGUSTÍN DE HIPONA



1. Vida y obras.

Teólogo y filósofo, padre de la Iglesia latina; santo. Nacido en Tagaste (hoy Souk-Ahras, en Argelia) de padre pagano (Patricio) y de madre cristiana (Mónica). Realizó sus estudios en Tagaste y Cartago, en ambiente dominado por la cultura clásica y donde la lengua latina era patrimonio común de los sectores cultos. Enseñó retórica en Tagaste y Cartago, para pasar más tarde a Roma y a Milán, donde también enseñó retórica. Durante su estancia en Milán (384-387), Agustín maduró su conversión al cristianismo que abrazaría después de haber buscado la verdad en el maniqueísmo. El encuentro con San Ambrosio de Milán le abrió las puertas a la interpretación alegórica de las Escrituras y le orientó hacia la filosofía neoplatónica.

Tras el abandono de la mujer con la que vivía desde hacía catorce años (de la que había tenido un hijo, Adeodato), y la decisión de abandonar la cátedra de profesor de retórica (386), recibió el bautismo probablemente en el año 387. A partir de este acontecimiento, intensificó su labor intelectual. Regresado a su tierra, fue ordenado sacerdote el año 391 y nombrado obispo de Hipona (hoy Annaba, en Argelia). Desde su cátedra prosiguió, junto con su actividad pastoral, su actividad literaria y apologética contra los donatistas, maniqueos y pelagianos. Murió durante el asedio de Hipona por parte de los vándalos, estando él ya muy enfermo.

Entre sus obras más importantes hay que mencionar: las Confesiones (13 libros autobiográficos en los que San Agustín desgrana momentos de su intimidad espiritual); De Trinitate; De civitate Dei (23 libros, su obra cumbre, centrada en la filosofía de la historia). Escribió también tres diálogos: De beata vita (sobre la virtud y la felicidad), Contra Academicos, De ordine. Además: Soliloquia (sobre el conocimiento y la inmortalidad); De immortalitate animae, De libero arbitrio (sobre la libertad y el mal), De vera religione (sobre la fe y la creencia), Retractationes (sobre los peligros de la filosofía pagana). Su producción se conserva en casi su totalidad.

2. El conocimiento y la verdad. Demostración A PRIORI de la existencia de DIOS.

*Lo que realmente le preocupa a Agustín es alcanzar la sabiduría, la verdad. Si le retienen cuestiones epistemológicas es solamente como preparación a la metafísica y a la teología. Ya en la etapa de su adhesión al maniqueísmo, se cuestiona por la verdad, y al no encontrarla en la doctrina de Mani, se pregunta, desde el escepticismo, si existen verdades auténticamente fiables, absolutas, de las que no se pueda dudar. Ante estas interrogantes, Agustín constata la evidencia de algunas verdades: "¿Duda alguien de que vive, de que quiere, de que piensa? Pues si duda, vive". Basándose en la existencia de verdades en nuestra mente, Agustín presupone un concepto de verdad: la verdad ha de ser eterna y necesaria. Reflexionando sobre sí mismo, el hombre puede estar seguro al menos de tres cosas: de que existe, vive y entiende. **Descartada la posibilidad del origen humano de tales ideas, llega a la conclusión de que sólo un ser superior puede depositar en nosotros esas ideas eternas e inmutables: ese ser es Dios. De esta forma queda manifiesta en Agustín la preeminencia del alma en el proceso del conocimiento. Agustín postula, en definitiva, el camino de la interiorización ("No vayas fuera de ti, en el interior del hombre habita la verdad") para alcanzar el verdadero conocimiento en progresión gradual, pues el espíritu es fuente de verdad. En esto consiste la teoría agustiniana de la iluminación; no se trata de la emanación neoplatónica, (porque el alma al contemplar las ideas en sí misma no contempla la esencia de Dios), sino que se trata de una iluminación natural. Con la teoría de la iluminación, Agustín suplanta la reminiscencia platónica.***

3. Dios y la creación.

*La intención primordial de Agustín no es demostrar la existencia de Dios, sino más bien comunicar la religación de la creación, del alma humana en primer lugar, a Dios. Más que conocer, Agustín busca e invita a hallar a Dios. **No obstante, a lo largo de sus obras apela a varias pruebas de la existencia de Dios: el alma, en su interioridad, descubre su limitación, su mutabilidad, de donde aprehende la necesidad de un Ser como necesidad fundadora. Que Dios existe lo demuestra también el orden y contingencia de lo creado, la existencia en nuestras mentes de ideas necesarias y universales, y la creencia universal entre todas las gentes, cuando no media la depravación. En cuanto a la esencia de Dios, Él es inmutable, nada adquiere y nada pierde. Lo que digamos de Él siempre será insuficiente y raquítico.***

*En contra del emanantismo neoplatónico, Agustín afirma que el mundo ha sido creado no por necesidad, sino libremente y de la nada. **Todo fue creado de una sola vez, por tanto todos los cuerpos que existieron, que existen y que existirán, se hallan en potencia desde el principio en la mente de Dios, como ideas suyas ; su desarrollo posterior, en el tiempo, se debe a los principios activos (razones seminales), que Agustín toma de los estoicos y que son el motor de la evolución, siempre que se den las condiciones apropiadas, puestas al servicio de los planes de Dios. Por otra parte, el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Es decir, son las realidades creadas las que dan sentido al tiempo. El tiempo sería simplemente conciencia del***

tiempo, pues no existe para aquellos seres (como los ángeles, por ejemplo) que carecen de materia y de extensión.

4. El alma.

El alma es inmaterial e inmortal. Hecha a imagen de Dios, es reflejo de la Trinidad en sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad. Agustín defiende la unidad del alma con el cuerpo, pero no admite que se trate de fusión. Tampoco el alma está en el cuerpo como cautiva o castigada, pues es ella, precisamente, quien rige, orienta y vivifica el sustrato corporal. Respecto al origen individual del alma, en algún momento defiende una especie de traducianismo (preocupado por el afán de salvaguardar la doctrina del pecado original), pero más parece inclinarse hacia el creacionismo (creación individual de cada una de las almas).

5. La moral y el bien.

La moralidad tiene su base en la ley eterna, a la que no escapa ningún ser creado. La Ley divina ampara a la ley natural, y la ley temporal, ha de supeditarse a la ley natural, como ésta lo está a ley divina. La ley divina sólo determina inexorablemente a la naturaleza física y a los seres irracionales, no así al hombre, dotado del libre albedrío. Por ser libre, sobre él recaen obligaciones de perfección. En este contexto de ley divina explica Agustín el problema del mal: las cosas de por sí son buenas, pero cuando se apartan del orden querido por Dios, se produce el mal. Dicho de otro modo: Dios no es responsable del mal implícito en su obra. El mal hay que entenderlo como privación, como relajación del ser. Si Dios tolera el mal, es para que el hombre pueda ejercer su libertad. El hombre alcanza su plenitud, su felicidad solamente en su encuentro con Dios: "Feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te".

6. La historia y su sentido.

El sentido de la historia nos lo presenta Agustín en La ciudad de Dios, que llegó a ser su obra más conocida. Se trata de un escrito motivado por razones apologéticas, pues los romanos achacaban el resquebrajamiento de su imperio a los cristianos. No los cristianos, responderá Agustín, sino los vicios, la relajación y el desgobierno han llevado al Imperio a la decadencia. Agustín desarrolla en esta obra una teología de la historia: dos ciudades, generadas respectivamente por el amor del hombre hacia Dios (la civitas dei), y por el amor del hombre a sí mismo (civitas terrena), se disputan el dominio de la tierra, y ambas aspiran a la paz. La ciudad terrena aspira a la paz que coincide con el bienestar temporal, mientras que la ciudad celestial aspira a la paz eterna que se obtiene después de la muerte, gracias a la plena posesión de Dios en la visión beatífica.

En el desarrollo de la historia, los contornos de las dos ciudades no son perfectamente netos: la Iglesia no coincide con la ciudad de Dios, ya que en el interior de ella conviven buenos y malos, del mismo modo en que la ciudad terrena no se identifica con ninguna entidad política determinada. Agustín reconoce el carácter natural de la sociedad civil y del Estado. La Iglesia, por su parte, ha de servir de mentora de la sociedad y del Estado, para vigilar y encaminar a los hombres a su salvación. La

autoridad civil, si se halla impregnada del espíritu cristiano, puede facilitar y promover la ciudad eterna postulada por la voluntad divina.

La influencia de Agustín, determinante en los campos de la dogmática, la política y la pedagogía, se extiende a lo largo de toda la filosofía y teología de la Edad Media, a la reforma luterana, al jansenismo y al espiritualismo contemporáneo

8.2 Dios en el agustinismo medieval: EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Desde Kant se da el nombre de "argumento ontológico" al argumento sobre la existencia de Dios que en la tradición escolástica había recibido la denominación de argumento a simultáneo, formulado por primera vez por el monje agustino, S. Anselmo de Canterbury en el siglo XI. La palabra "ontológico" debe entenderse en el sentido de un conocimiento o demostración a priori sobre los objetos posibles. El argumento ontológico, tal como lo define Kant, es el que pretende demostrar por medio de meros conceptos la existencia de un Ser Supremo. Pues bien, el argumento ontológico ha sido uno de los argumentos más polémicos de la historia de la filosofía. Filósofos de la talla de Descartes y Hegel lo consideran válido y lo introducen en sus respectivos sistemas. Otros, como Sto. Tomás, Hume y Kant, rechazarán la validez del argumento, negando su fuerza probatoria.



*San Anselmo era originario de Aosta, en el Piamonte, en Italia, donde nació en el año 1033. A pesar de ello es más comúnmente conocido como san Anselmo de Canterbury, al haber sido arzobispo de dicha ciudad durante algunos años, donde murió en 1109. Su educación corrió a cargo de los benedictinos, luego de una experiencia poco afortunada con el primero de los profesores a los que fue encomendado, al no haberle sabido transmitir el aprecio por los estudios. A los quince años intentó ingresar en un monasterio, impidiéndoselo su padre, que le tenía reservados otros menesteres más mundanos; pero luego de haberse sometido a su voluntad, y haber olvidado durante algún tiempo sus inclinaciones religiosas, ingresó a los 27 años en el monasterio de Bec, en Normandía, donde se convirtió en amigo y discípulo del Abad Lanfranco. Posteriormente fue nombrado él mismo Abad de dicho monasterio, donde compuso dos de sus obras más conocidas: El **Monologion**, meditación teológico-filosófica sobre las razones de la fe, en donde nos presenta algunas pruebas de la existencia de Dios, propias de la tradición agustiniana, y el **Proslogion**, donde encontramos el llamado "argumento ontológico", que constituye la aportación más original de san Anselmo a*

la filosofía medieval y uno de los argumentos más discutidos en toda la historia del pensamiento, quizá la mejor de las pruebas racionales a favor de la existencia de Dios.

En 1092 se dirigió a Inglaterra, a Canterbury, donde luego de varias negativas a aceptar el cargo, fue nombrado arzobispo de la sede, ejerciendo como tal hasta su muerte, a pesar de verse obligado a abandonar la ciudad en varias ocasiones, por diversos conflictos mantenidos con Guillermo el Rojo y, posteriormente, con Enrique I.

San Anselmo de Canterbury fue uno de los filósofos más relevantes de la tradición agustiniana, por lo que debemos situarlo en la esfera de influencia filosófica del platonismo. No obstante, sus preocupaciones fundamentales eran de tipo religioso y espiritual. En este sentido **concibe la filosofía como una ayuda para comprender la fe: hay una sola verdad, la revelada por Dios, que es objeto de fe; pero la razón puede añadir comprensión a la fe y, así, reforzarla. La expresión "credo, ut intelligam" ("creo para comprender...") resume perfectamente su actitud: la razón sola no tiene autonomía ni capacidad para alcanzar la verdad por sí misma, pero resulta útil para esclarecer la creencia. La razón queda situada en una relación de estricta dependencia con respecto a la fe.**

En su obra "Monologion" San Anselmo había presentado ya algunos argumentos sobre la demostración de la existencia de Dios, acompañando a otras reflexiones de carácter marcadamente teológico. El "proslogion" por su parte, está estructurado en cuatro capítulos. El primero es una oración en la que Anselmo pide a Dios la luz necesaria para, desde la fe, entender. En el segundo, bajo el título *Quod vere sit Deus*, formula el argumento ontológico. En los capítulos tercero y cuarto complementa el argumento con otras cuestiones. La demostración que nos ofrece en el "Proslogion" fue motivada, según sus propias palabras, por la petición de sus compañeros benedictinos de reunir en un solo argumento la fuerza probatoria que los argumentos presentados en el "Monologion" ofrecían en conjunto. **Con esta prueba, conocida como "argumento ontológico", San Anselmo pretende no sólo satisfacer dicha petición sino también dotar al creyente de una razón sólida que le confirme indudablemente en su fe. El argumento en cuestión lo formula San Anselmo como sigue, en el capítulo II del Proslogion:**

"Así, pues, ¡oh Señor!, Tú que das inteligencia a la fe, concédeme, cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente, creemos que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.

Se trata de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios.

Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe.

Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento.

Y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe, aunque sólo sea también en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado."

De modo resumido, el argumento anselmiano viene a decir que todo ser humano tiene una idea de un ser mayor del cual nada puede pensarse, y que tal ser no puede existir solamente en el entendimiento ya que puede pensarse también como existente en la realidad, luego tal ser no puede existir sólo como idea sino que debe existir también en la realidad.

Ateniéndonos a la argumentación descriptiva del Proslogio, San Anselmo parte de la idea de un ser mayor del cual no se puede pensar otro. Esta idea la tiene también el necio y hasta el ateo, pues cuando oye la expresión de que Dios es el ser cuyo mayor no puede pensar la entiende perfectamente, y lo entendido está en su entendimiento, aunque no comprenda que eso exista. Una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad. Pero existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente. Ahora bien, aquello mayor de lo cual nada puede pensarse no puede existir sólo en la mente, porque podría pensarse otro ser mayor, a saber, el que existe en la mente y en la realidad. Si, pues, aquel ser cuyo mayor no puede pensarse existe sólo en la mente y podemos pensar en otro que exista también en la realidad, resultaría que este ser cuyo mayor no puede pensarse sería aquel cuyo mayor puede pensarse, lo cual es contradictorio. Por tanto, existe sin duda alguna no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad, un ser tal cuyo mayor no puede pensarse. Y a este ser llamamos Dios.

Una formulación más sencilla del argumento puede exponerse en tres pasos deductivos:

- a) Todo el mundo (hasta los necios o incluso los ateos) tiene una idea innata de lo que es Dios***
- b) Esa idea es la idea del (1) "ser más grande que puede existir" o del (2) "ser más perfecto que puede existir".***

c) *Pero esa idea no puede existir sólo como mera idea o "concepto dentro de mi mente", debe existir también en la realidad pues de lo contrario:*

(1)-siempre podría imaginarme un ser más grande que existiese no sólo en mi mente, sino también fuera de ella

(2)-a ese "ser perfecto" puramente imaginado le faltaría una perfección: la existencia. Con lo cual su misma idea se tornaría contradictoria.

La formulación del argumento ontológico hecha por San Anselmo fue impugnada y sometida a duras críticas por diversos pensadores (entre ellos, Kant). Pero ya desde la misma Edad Media fue atacado por un monje de su misma orden llamado Gaunilón en un escrito titulado Liber pro insipiente. Tres eran las objeciones principales que Gaunilón hacía recaer sobre la argumentación anselmiana.

-En primer lugar, que de la existencia de algo en la mente no se puede deducir su existencia en la realidad, pues una cosa es que el ente perfecto pueda pensarse como existente y otra cosa muy distinta es que exista realmente. Si valiese el argumento para Dios, valdría también para los entes de ficción como por ejemplo " la más perfecta isla desierta en medio del océano que se pueda imaginar "(...la cual, no por el hecho de imaginármela como perfecta debe existir también en la realidad !!!)

-En segundo lugar, efectivamente todos hombres entienden el significado de "aquello mayor de lo cual nada puede pensarse", y por tanto tienen la idea del ente cuyo mayor no se puede pensar, pero ésta no es tan clara como para ver en ella incluida la existencia. De aquí que para determinar que el objeto de esta idea existe se necesitaría conocer la naturaleza divina y al no ser así, se hace posible pensar que no existe. Por tanto la argumentación anselmiana no es concluyente.

-Finalmente, Gaunilón mostraba que para superar las dos anteriores objeciones habría que demostrar que "aquello mayor de lo cual nada puede pensarse" goza de un privilegio que no tiene otra idea cualquiera. Y demostrar eso no es posible.

En definitiva, en el argumento ontológico, pese a su aparente evidencia lógica hay una trampa que mucho después Kant calificaría como "el salto ilegítimo del plano mental al plano real": en verdad, - y por mucho que pueda parecer lo contrario- en ningún momento de la argumentación se abandona el plano mental de la "existencia" puramente pensada o imaginada.

RESUMEN DE SAN AGUSTÍN

Agustín de Hipona : El pensamiento medieval se diferencia profundamente del modo de pensar griego porque el filósofo medieval es un cristiano que razona a partir de su

aceptación de la fe cristiana. Las verdades de la fe son consideradas como principios fundamentales que el filósofo tiene en cuenta en sus reflexiones. Esas verdades son esencialmente dos: la creación de todas las cosas por Dios y la afirmación de que el hombre es hijo de Dios. San Agustín y Santo Tomás las tendrán como fondo de sus reflexiones. A partir de ellas organizan su filosofía.

La creación supone la posibilidad de que todo cuanto existe haya tenido origen y no sea el resultado de la organización de un caos eterno, como pensaban los griegos. La filiación divina otorga al hombre el lugar máximo entre los seres ya que él es imagen de Dios. Su racionalidad y su libertad son, por eso, particularmente valoradas.



San Agustín (354-430) es el primer gran filósofo con los presupuestos cristianos que acabamos de enunciar.

1. El hombre: cuerpo y alma

- *el hombre es un compuesto en el que se pueden distinguir el cuerpo (materia) y el alma (espíritu). Se aparta así de la unión substancial aristotélica y se aproxima más a la concepción dualista de Platón, sin afirmarla claramente. El hombre puede definirse como un alma que se sirve de un cuerpo. La acción que ella ejerce sobre él es lo que provoca la unión de ambos. El cuerpo es la causa principal del mal y de las limitaciones del hombre. Por él se produjo la «caída» en el pecado*
- *el alma es activa y ejerce dos tipos de conocimiento: la ciencia o razonamiento ordinario, por el que conocemos las cosas que afectan a los sentidos; la sabiduría o razón superior por el que conocemos los principios supremos de la razón (no contradicción, etc.) y las verdades necesarias o verdades eternas (2+2 = 4, las esencias de las cosas, haz el bien y evita el mal, etc.)*
- *para conocer las verdades absolutas es necesario que Dios ilumine al alma. La "iluminación" es la acción de Dios que da al alma la capacidad natural de conocer las verdades eternas (absolutas). Dios depositó esa capacidad en el alma en el momento de su creación*
- *el origen del alma lo explicó S. Agustín de dos modos: en un principio defendió el traducianismo, según el cual el alma es «transmitida» por los padres a los hijos; más tarde defiende que Dios crea cada alma para cada hombre (creacionismo). Él mismo admite la dificultad de explicar su origen*
- *en su obra "La ciudad de Dios" distingue dos tipos de sociedad o pueblo: la «ciudad de Dios» que es la formada por los que anteponen el amor de Dios a cualquier otro; la «ciudad terrenal» que es la formada por los que anteponen el amor propio al amor de Dios. Ambas conviven juntas en la tierra, pero Dios vela para que la historia vaya siendo encaminada a realizarse como «ciudad celestial» (ese cuidado divino es el "providencialismo"). El mayor de los bienes terrenos y sociales es el de la paz que se define como «tranquilidad en el orden»*

2. Dios y su realidad

- a. *Dios debe existir porque el hombre "desea conocer la verdad" y descubre que hay verdades eternas cuyo conocimiento sólo la realidad eterna de Dios puede garantizar. Si Dios no existiese no habría garantía de un conocimiento cierto porque todo sería contingente y cambiante. A su vez, el hombre desea la felicidad y no la encuentra en nada de este mundo, ni en sí mismo. Sólo la realidad de Dios puede colmar este deseo de felicidad. Es, por tanto, en el interior del alma humana – en su deseo de verdad y de felicidad – donde el hombre descubre que Dios existe (vía del "interiorismo")*
- b. *Todo fue creado por Dios siguiendo sus propias ideas que fueron el ejemplo o prototipo que Él siguió para crear cada cosa (doctrina del "ejemplarismo"). Cada ser es así una imagen de Dios. Estas «ideas ejemplares» Dios las depositó en la materia en el origen del mundo y a partir de ellas los seres se fueron generando en el tiempo: cada uno en su momento, no por evolución. Las ideas de Dios son así razones seminales o germinales a partir de las cuales la materia se fue configurando en la multiplicidad de seres*

RESUMEN DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

El argumento ontológico fue llamado así por primera vez por Kant (s. XVIII), y ha sido uno de los argumentos más polémicos de la historia de la filosofía. Filósofos de la talla de Descartes y Hegel lo consideran válido y lo introducen en sus respectivos sistemas. Otros, como Sto. Tomás, Hume y Kant, rechazarán la validez del argumento, negando su fuerza probatoria. San Anselmo introduce el argumento en el contexto de una plegaria a Dios y su estructura lógica puede resumirse como sigue:

- ***Concebimos a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, y esa idea de Dios es comprendida por cualquiera.***
- *Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse debe existir no sólo mentalmente, en la idea, sino también extramentalmente, en la realidad, pues siendo la existencia real una perfección, será más perfecto ("mayor que..") el ser existente en la realidad que otro que posea los mismos atributos pero que sólo exista mentalmente; de otro modo caeríamos en una flagrante contradicción, lo que no puede ser aceptado por la razón.*
- ***En consecuencia, Dios existe no sólo en la mente (como idea) sino también extramentalmente, en la realidad.***

La premisa mayor presenta simplemente, según San Anselmo, la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia. La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extramental y no únicamente en la idea.

El argumento se desarrolla, pues, a partir de una definición de Dios que, a juicio de San Anselmo, puede ser comprendida y aceptada por cualquiera. En un segundo momento se centra en el análisis de esa misma idea y en sus implicaciones, recalcando el absurdo que resultaría de concebir mentalmente un ser perfecto y negarle la mayor perfección: la existencia. Concluye afirmando la existencia necesaria de Dios como una exigencia de la razón para evitar tal absurdo. Todo el desarrollo del argumento transcurre en el ámbito del pensamiento, progresando de la simple idea a la necesidad de admitir la existencia de Dios, sin apelar a otra instancia que a la razón y a uno de sus principios fundamentales: el de no admitir la contradicción.

Gaunilon, monje contemporáneo de San Anselmo, critica en el "Liber pro insipiente" la validez del argumento alegando que el paso de lo ideal (lo pensado) a lo real (lo existente) no está justificado, dado que dichos elementos no son homogéneos. Para explicar la ilegitimidad del mismo se sirve de una metáfora: supongamos que alguien tiene la idea de unas Islas Afortunadas perfectas y paradisíacas, y concluye que, a partir de tal idea, deben existir necesariamente debido a su perfección, pues la existencia es una perfección. Nadie daría crédito a la persona que argumentara de tal modo y pretendiera demostrar así la existencia de dichas islas, resultando clara la ilegitimidad del argumento, tal como ocurre con la prueba anselmiana de la existencia de

Dios.

San Anselmo replica a Gaunilon destacando lo impropio de la comparación. En primer lugar, no se puede equiparar la existencia de Dios, inmaterial, con la existencia de las Islas Afortunadas, materiales. En segundo lugar, Dios es un ser necesario, mientras que las Islas son contingentes, por lo que no hay en su idea (concepto) nada que nos conduzca a pensarlas como necesarias y, por lo tanto, como existentes. Pero si esto es así, entonces San Anselmo introduce ya en la idea de Dios exigencias metafísicas, como la existencia de seres contingentes y un ser necesario, o la organización de lo real en distintos grados de ser, alejándose del punto de partida del argumento, que debería ser la idea de Dios que cualquiera pueda concebir en su mente, suponiendo ya así la idea de la que se parte lo que se debería demostrar.

Parece entonces que la idea de Dios que pide al principio de su prueba San Anselmo no es la que puede tener cualquiera en su mente, sino que supone compartir varios presupuestos doctrinales o filosóficos, entre los que se han destacado los siguientes:

- a) Partir de la idea de Dios suministrada por la Revelación.*
- b) Identificar el orden lógico con el real.*
- c) Concebir la existencia divina como un simple atributo de su esencia.*

Por esta razón Sto. Tomás rechazará la validez del argumento, eligiendo un dirección totalmente opuesta a la de San Anselmo en sus cinco pruebas en las que tomará la experiencia, la realidad sensible, como el punto de partida de su argumentación, siguiendo su formación aristotélica, que no acepta otro punto de partida del conocimiento sino la experiencia.

Respecto al tema de la creación del mundo, otra de las cuestiones teológicas de las que se ocupó la filosofía medieval, San Anselmo la trata en los capítulos 7 y 8 del "Monologion", siguiendo las pautas trazadas por la tradición agustiniana. La idea de creación es extraña al pensamiento griego, y no hay posibilidad de encontrar entre ninguno de sus filósofos referencias útiles al tema, sino más bien numerosos argumentos sobre la imposibilidad de concebir racionalmente el paso del ser al no ser, o del no ser al ser. No obstante, el intento de conciliar la filosofía con la teología cristiana, aunque la filosofía fuera considerada sólo como un instrumento o una

"sierva" de la teología, lleva a los filósofos medievales a buscar alguna solución, que difícilmente puede mantenerse sin aceptar el recurso a lo extraordinario: la creación, para San Anselmo es, pues, obra de Dios, y tuvo lugar "ex nihilo", a partir de la nada. Ello no debe interpretarse como si la nada fuese la causa de la creación, nos dice: la causa de la creación es Dios. Tampoco debe interpretarse la nada como si fuese "algo" indeterminado, o una materia preexistente sobre la que Dios actuara al modo del Demiurgo platónico. La creación es un acto libre de Dios mediante el cual el mundo es traído a la existencia de un modo radical, absoluto, originario.

III. EL ARISTOTELISMO CRISTIANO: STO TOMAS DE AQUINO

1. Introducción: La recepción del aristotelismo en Occidente

- Hasta el siglo XIII, el predominio del pensamiento platónico fue absoluto en Europa, por influencia sobre todo de S. Agustín, las escuelas agustinianas y el Pseudo-Dionisio Areopagita. El desconocimiento de la obra de Aristóteles era prácticamente total. Sólo se conocían partes de la Lógica por los comentarios de **Boecio** (V-VI), pero nada de la Física, la Metafísica, su antropología y teología.

- Sin embargo, como ya hemos dicho, en el s. XIII, Aristóteles se pone de moda y abundan sus traducciones y comentarios, a pesar de la resistencia que oponen la jerarquía católica y los platónicos. No obstante, Tomás de Aquino intentó asimilarlo y construir un sistema que armonizara cristianismo, platonismo y aristotelismo.

- Cobró fuerza el **averroísmo latino**, corriente intelectual que reclamaba si no la autonomía de la razón frente a la fe, sí al menos su separación.



- Durante sus conquistas, los árabes tomaron contacto con los últimos reductos de la cultura griega en Siria, donde algunos intelectuales cristianos habían traducido al sirio textos originales de filósofos griegos. Tanto del sirio como del griego, se traducen al árabe obras originales y comentarios de Aristóteles, surgiendo una especie de **filosofía árabe-aristotélica** con claros residuos platónicos. **Avicena** (s. X) fue el máximo representante de este aristotelismo árabe platonizado.
- El gran **Averroes** (XII), filósofo musulmán cordobés, escribe los primeros comentarios a obras de Aristóteles sin adherencias platónicas. Fue el primer ejemplo de **aristotelismo puro**.
- A través de los árabes se despertó en Occidente la curiosidad por el aristotelismo. En el s. XII se traducen directamente del griego al latín las obras de Aristóteles y también las obras y comentarios de los filósofos árabes.

2. El averroísmo latino

• Estamos en el S. XIII: la universidad de París es el centro intelectual de Europa. En las facultades de Teología existía una gran expectción ante la llegada de la versión íntegra de la obra aristotélica y los comentarios de Averroes -aristotelismo puro-. Surgió así el llamado **averroísmo latino**. Sus principales tesis eran las siguientes:

a. **El mundo es eterno** (en evidente contradicción con la doctrina creacionista cristiana). Según Aristóteles, Dios es el motor inmóvil que mueve eternamente un mundo también eterno. Dios ni siquiera conoce el mundo (a diferencia del demiurgo platónico): ni le interesa, ni interviene en él para nada.

b. **El alma individual de cada hombre no es inmortal**, sino corruptible y perecedera. Sólo el entendimiento, común a todos los hombres, es inmortal (aunque en este punto no todos estaban de acuerdo). Y negar la inmortalidad del alma supone tirar por tierra toda la doctrina cristiana de la salvación.

c. **Existen dos verdades separadas (teoría de la "doble verdad")**: la **teológica** -fe- y la **filosófica** -razón-. De este modo podían conciliarse las tesis opuestas sobre el mundo y el alma, p. ej.: una es verdad desde la fe, y otra lo es desde la razón. La fe es buena para el pueblo, la razón, sólo para los hombres doctos y sabios.

Los representantes de esta corriente, lógicamente, fueron condenados por la jerarquía y sus tesis calificadas como "contrarias a la fe", siendo expulsados de la universidad de París (Sigerio de Brabante, concretamente, fue condenado a cadena perpetua).

3. El aristotelismo de Tomás de Aquino

3.1. Sto Tomás de Aquino : vision general de su pensamiento

1. Vida y obras.

Teólogo y filósofo italiano, doctor de la Iglesia. Santo Tomás se empeñó en la gigantesca tarea de reconciliar el pensamiento de Aristóteles con el cristianismo, siendo el más decisivo creador de la construcción intelectual llamada escolástica, que a lo largo de los siglos, y hasta el día de hoy, se convertiría en la filosofía oficial de la Iglesia Católica.

*Perteneciente a una familia de la nobleza italiana, Tomás de Aquino, o Doctor Angelicus ("Doctor Angélico") como también se le conoce, nació en el castillo de Roccasecca d'Aquino (Nápoles). A los cinco años fue ingresado en la abadía benedictina de Monte Casino y allí hizo sus primeros estudios. En la Universidad de Nápoles frecuentó la Facultad de Artes (1239-43). En esta misma ciudad conoció también a los dominicos y, pese a la dura oposición de su familia, decidió ingresar en el convento dominico. Su madre y sus hermanos no se dieron por vencidos y lo retuvieron a la fuerza. Pero él, pasado un año, huyó descolgándose por una ventana. Fue así como el año 1245 lo vemos en París, siguiendo las lecciones de **San Alberto Magno**. Tras cuatro años de permanencia en Colonia -ciudad a la que fue acompañando a su maestro, regresó a París y allí, ordenado sacerdote y nombrado magíster, impartió clases comentando el libro de las Sentencias de Pedro Abelardo. Tres años después regresó a Italia, donde enseñó teología en varias ciudades. **En Orvieto conoció al traductor Guillermo de Moerbeke, quien le proporcionaría la traducción de la mayor parte de las obras de Aristóteles. Volvió a París en 1268. Allí, además de su labor como docente, desempeñó una ardua tarea en la defensa de los órdenes mendicantes y contra los averroístas. Fue trasladado de nuevo a Nápoles en 1272, última ciudad en donde impartiría la enseñanza, pues, invitado por Gregorio X a participar en el Concilio de Lyon, murió en el camino, en el Castillo de Fossanova (Italia).***

Sus obras se pueden agrupar en los siguientes acápites:

- 1. **Comentarios a los siguientes escritos de Aristóteles: De la interpretación, Segundos analíticos, Física, Del alma, Metafísica, Política, Del cielo, Del mundo, De la generación y la corrupción; al In quatuor libros Sententiarum de Pedro Lombardo; al Liber de causis, que descubrió él, traducción del Elementos de Teología de Proclo; y al de Trinitate de Boecio.***
- 2. **Opúsculos: De ente et essentia, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De aeternitate mundi, De unitate intellectus contra averroístas, De mixtione elementorum.***
- 3. **Cuestiones: Quaestiones disputatae (De veritate, De potentia, De anima, De malo, De unione Verbi incarnati) y Quaestiones Qodlibetales.***
- 4. **Sumas: Summa Theologica (su gran obra, que consta de tres partes), Summa contra gentiles. También escribió parte de De regimine principum y el De regimine Judaeorum***

2.Doctrina.

2.1.Relación entre teología y filosofía.

Santo Tomás estableció la relación entre ambas ciencias a partir de la distinción de su objeto formal: mientras que la teología parte de las verdades reveladas, la filosofía se apoya en las leyes de la razón natural. Esta delimitación no impide que, en ocasiones, coincidan en el objeto material. Verdades reveladas entran, de hecho, en el ámbito de interés de la filosofía, como es el caso de la existencia de Dios que, aparte de ser conocida por la Revelación, puede ser demostrada por el discurso racional. La verdad revelada tiene más autoridad, puesto que no cabe error en la revelación. Teología y filosofía son dos vías de acceso a la única verdad: el conocimiento de Dios. Según esto, las fuentes de Santo Tomás serán, por un lado, las Sagradas Escrituras y la tradición teológica patristica y medieval, sobre todo, San Agustín y, por otro, el pensamiento filosófico a través de Aristóteles, el neoplatonismo, la filosofía musulmana (Averroes, particularmente) y la judía (Maimónides).

2.2.Metafísica.

Con Aristóteles comparte el concepto de metafísica como ciencia que se ocupa del ser en cuanto ser. El ser es el concepto más universal y lo que primero cae bajo la aprehensión del entendimiento (primum cognitum). El ser constituye a su vez el ens, uno de los transcendentales, junto con los otros cinco: aliquid, unum, verum, bonum y pulchrum. Pero Santo Tomás introduce insospechadas proyecciones a conceptos como acto y potencia, esencia y existencia. La esencia coincide con la sustancia segunda a la que denomina quidditas, pero, en el caso de los entes sensibles, la quidditas no tiene como fundamento radical la esencia, sino la existencia (esse). Con la denominación esse quiere señalar el acto mismo de existir. De ella se vale para diferenciar el ser de Dios del ser de las criaturas. Mientras que en los seres sensibles la esencia no se identifica con la existencia, en Dios no hay diferencia alguna: su esencia consiste en existir. Pero si hablamos de ser, refiriéndonos a Dios y a los entes sensibles, no lo hacemos en un sentido unívoco, sino por analogía, pues resulta evidente la diversidad de los seres.

2.3.Dios: existencia y esencia.

Para Santo Tomás es necesario probar la existencia de Dios, dado que ésta no se nos aparece de forma evidente. Rechazando el argumento ontológico, pues no considera posible una definición de la esencia divina como la que da San Anselmo, prefiere las demostraciones a posteriori. En la Summa propone cinco de ellas, que van elevándose desde el devenir propio del universo sensible hasta Dios, el cual es visto como motor inmóvil (primera vía), causa eficiente incausada (segunda vía), ser necesario y perfectísimo (tercera y cuarta vía), y supremo ordenador del universo (quinta vía). La validez de las pruebas de la existencia de Dios se apoya en la proposición de que lo real es inteligible: si no se afirmase la existencia de Dios, se terminaría postulando un proceso al infinito en la serie de los entes sujetos al devenir. Pero ello es contradictorio porque, quitando el principio, desaparece la razón de ser de los entes sensibles, es decir, la realidad deja de ser inteligible.

El nombre más propio de Dios es el de Ser subsistente (confluyen en él la revelación del nombre de Dios en la Biblia: "yo soy el que soy", con el vértice de la especulación filosófica). A la noción de subsistencia se reducen los atributos propios de Dios, ya individualizados en la filosofía griega y árabe (simplicidad, eualidad, infinitud), así como los manifestados en la revelación cristiana (Trinidad, providencia, amor).

2.4.Dios y la creación.

Dios creó el mundo en un acto libre y voluntario. Dios es el ser a se. Todos los demás seres existen gracias a que han recibido su existencia, digamos que gozan de una existencia donada, causada. La creación no debe entenderse, en Santo Tomás, como una emanación de Dios ni como una necesidad suya. Dios crea ex nihilo (de la nada). Por haber sido creado de la nada y bajo la acción divina, el universo requiere tres causas: eficiente, ejemplar y final. La razón humana no puede probar la eternidad o temporalidad del mundo. Pero la revelación nos dice que el mundo no ha sido eterno. Sin embargo, filosóficamente no es dado descartar la posibilidad de una creación ab eterno.

La concepción tomista de la estructura del universo se basa en el geocentrismo de Aristóteles: el movimiento de las esferas celestes, dotadas de una materia etérea, está regido por sustancias espirituales; los cuerpos sublunares están distribuidos según el lugar que les corresponde por su naturaleza, determinada a su vez por el predominio de alguno de los elementos: los cuerpos pesados están abajo y los cuerpos en que predominan los elementos ligeros, están arriba.

2.5.El hombre y su conocimiento.

La doctrina tomista acerca del hombre difiere de la agustiniana. En línea con el hilemorfismo, afirma que el hombre está compuesto de materia y forma. La unión entre alma y cuerpo no es accidental, sino sustancial. El cuerpo constituye el principio de individuación; el alma le da al hombre su condición en cuanto tal. Los seres que carecen de cuerpo, como los ángeles, son únicamente formas; cada ángel es una especie, no un individuo. Pese a la unión sustancial, el alma constituye una forma subsistente. De esta manera, al separarse del cuerpo, el alma sigue ejerciendo funciones propias. Desaparecen el alma vegetativa y sensitiva, pero no la racional, que tiene ser en sí misma. Esta realidad hace que el alma sea inmortal. Hay tantas almas como hombres, y cada una "vive" para sí su inmortalidad.

Cada alma es creada individualmente por Dios. No podría provenir por generación, porque ello supondría preexistencia en potencia en la materia, o lo que sería lo mismo, tendría un origen material.

El proceso del conocimiento se da bajo la cooperación estrechísima de alma y cuerpo. Los sentidos perciben la realidad inmediata (species sensibilis); transmitida esta percepción a la mente, aparecen las imágenes (phantasmata). Hasta aquí el conocimiento es como el de los animales. Pero el hombre, mediante la capacidad de abstracción, separa la esencia de lo real, y así concibe el universal. El problema de los universales los resuelve adoptando la postura de San Alberto: El universal es el concepto que existe sólo en la mente, pero con fundamento in re (en la cosa). Se trataría de una triple realidad: existe el universal antes de la cosa (ante rem) en la

mente de Dios; en la cosa (*in re*) y después de la cosa (*post rem*), en la mente del hombre.

2.6.Ética y política.

Partiendo del principio de que todo lo real tiende a su fin, Santo Tomás hace notar cómo hasta los seres que carecen de razón se encaminan hacia la finalidad para la que han sido creados. Sobre este concepto de fin se funda el de ley natural, entendida ésta como vía hacia el fin. Santo Tomás la define como "participación de la ley eterna en la criatura racional", que permite alcanzar la felicidad, a la que el hombre es encaminado de manera natural. La ley divina, por su parte, hace posible una dicha sobrenatural, que excede las posibilidades propias del hombre, aun cuando no afecta a sus aspiraciones: La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.

Santo Tomás concibe al hombre como un ser social por naturaleza (animal sociale). Esto equivale a decir que también la sociedad es algo natural. El ser humano necesita de la sociedad, que no se organiza según impulsos del instinto como en los animales gregarios, sino por medio de la razón. Toda sociedad tiene dos fines: uno inmediato, material, para satisfacer las necesidades de subsistencia, y otro trascendente, que es conducir a los individuos a Dios. Analizando las formas de gobierno sancionadas por la tradición clásica (monarquía, aristocracia y democracia), Santo Tomás afirma que ninguna de ellas debe ser considerada ilícita a priori. Se convierten en ilícitas cuando degeneran en tiránicas, y este peligro no lo corren solamente la monarquía y la aristocracia, sino también toda democracia que no respete la justicia. El poder legislativo deriva para los gobernantes de Dios, pero no de modo inmediato, sino a través del consenso popular. Se rechaza así la doctrina teocéntrica, por la cual la autoridad civil pretendería derivar directamente de Dios a través del Romano Pontífice. De esta forma se establece la distinción -nueva para el contexto cultural de la Edad Media-, de dos ámbitos en el poder: la soberanía del poder civil por un lado, y el poder religioso por otro.

3.2. Análisis pormenorizado de su pensamiento

1.Rechazo del averroísmo

La obra de Sto. Tomás empieza por el rechazo radical de las tres tesis averroístas:

a. Respecto a la eternidad del mundo, se movió entre dos aguas y sostuvo que el sistema aristotélico no implicaba necesariamente la eternidad del mundo ni el concepto cristiano de creación excluía la posibilidad de que el mundo fuera eterno: puede ser eterno y creado.

b. Respecto a la inmortalidad del alma, Aquino entendió que el entendimiento inmortal del que Aristóteles habló no es único para todos los hombres, sino que se trataba de la facultad superior del alma, y ésta es individual e inmortal.

c. *Y en cuanto a la doble verdad, resultaba innecesaria una vez solucionados los problemas que planteaban las dos tesis anteriores. Pero la criticó por considerarla inadmisibile.*

Aunque Tomás se distanció de los averroístas en sus tesis contrarias a la fe cristiana, mantuvo una actitud favorable hacia la filosofía aristotélica.

• *Estaba convencido de que la filosofía aristotélica era enteramente compatible con la fe cristiana y que, además, ofrecía una interpretación de la realidad aceptable por sí misma y valiosa, aunque en el fondo de su sistema permanezcan presupuestos platónicos fundamentales. Dicho de otro modo: intentó realizar una síntesis del viejo platonismo con el aristotelismo que explicase todos los problemas teológicos y filosóficos sin rebasar los límites impuestos por la fe cristiana.*

2. Tesis fundamentales sobre la realidad y la naturaleza.

Aquino asume muchas tesis aristotélicas:

a. *Teoría aristotélica del movimiento: se define el movimiento como «paso de potencia a acto», siempre por la acción de algo que ya esté en acto. Dos tipos de movimiento: cambio sustancial -generación y corrupción- y cambio accidental -cuantitativo, cualitativo y local-.*

b. *Composición hilemórfica de las sustancias naturales: todo objeto natural está compuesto de materia y forma.*

c. *Distinción entre sustancia y accidentes*

d. *Teoría de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final (e interpretación teleológica de la naturaleza).*

3. Doctrina teológica de Santo Tomás

a. *Tomás acepta la demostración aristotélica de la existencia de Dios basándose en el movimiento, entendido como paso de potencia a acto (1ª vía). Por tanto, Aquino parte del conocimiento sobre el universo que nos proporciona la experiencia sensible, de lo contingente -no de ideas inmutables e innatas conocidas por introspección, como en S. Agustín-.*

b. *Define a Dios con categorías aristotélicas: Dios es "acto puro", sin ningún tipo de potencia. La inmutabilidad se define en función del grado de actualidad, entendido el movimiento como paso de potencia a acto. Dios ha de ser inmutable porque es acto sin potencia. Será también perfecto porque la imperfección se debe sólo al grado de potencialidad existente. Acepta también la definición aristotélica de Dios como puro acto de pensamiento ("Dios es un pensamiento que se piensa a sí mismo")*

c. Pero Sto Tomás de Aquino **corrige el aristotelismo en un punto**: Aristóteles sostenía que la vida y felicidad de Dios consiste en conocerse a sí mismo, y puesto que es autosuficiente no conoce nada fuera de él. **Aristóteles sostuvo que Dios no creó el mundo, sino que éste es eterno**: Dios sólo es el principio del origen del movimiento del universo (primera causa eficiente) y el fin (o causa final) hacia el que el mundo se orienta. **Pero Santo Tomás afirma que, de acuerdo con el cristianismo, Dios creó el mundo (creacionismo): esta es una verdad indiscutible de la fe, un dogma que la razón no puede poner en cuestión..** Por tanto, Aristóteles está equivocado: Dios conoce el mundo, y lo hace al tiempo que se conoce a sí mismo. Acepta, pues, que la actividad de Dios consiste en conocerse a sí mismo.

4. Antropología y psicología tomista: concepción del hombre

- Aquino acepta la **concepción hilemórfica del hombre**, y la concepción aristotélica del alma como "principio de vida", como forma y acto del cuerpo, inseparable de la materia, que explica sus funciones vitales (contra el platonismo agustiniano, donde cuerpo y alma son dos sustancias radicalmente distintas). Aquino afirma que **el hombre constituye una sustancia única**, un "compuesto" de materia y forma cuyos elementos fundamentales son el alma y el cuerpo.

- Pero como Aristóteles negaba la inmortalidad del alma, Aquino se aleja de Aristóteles en este punto y echa mano de Platón, intentando una difícil síntesis entre platonismo y aristotelismo: según él, el alma puede existir temporalmente separada del cuerpo (desde la muerte hasta el juicio final) pero "tiende" naturalmente a estar unida a él y, al final de los tiempos, se reencontrará con él cuando los cuerpos resuciten para que Dios juzgue a las personas completas.

5. Ética

- Acepta el principio aristotélico de que **el fin último del hombre es la felicidad**, y que la **felicidad perfecta consiste en la contemplación, en la actividad intelectual o "sabiduría"**. Esto le aleja del agustinismo.

- Afirmer que la felicidad se halla en el conocimiento conlleva defender la primacía de la razón sobre la voluntad, contra el voluntarismo agustiniano que defendía lo contrario: la primacía de la voluntad sobre la razón.

- También recoge Tomás de Aristóteles la tesis de que **las normas morales se basan en la naturaleza humana**. Por tanto, conocerla y saber sus objetivos y finalidades es el criterio clave para la formulación de la ley moral natural.

La síntesis aristotélico-platónica de TOMÁS DE AQUINO: El problema de las relaciones entre Fe y Razón en el tomismo.

6. Límites de la razón y de la fe

Las discusiones sobre el tema de la **dobles verdad** habían obligado a replantear las relaciones entre **fe** y **razón**. La coherencia de la doctrina aristotélica del conocimiento puso de manifiesto las **flaquezas de la concepción platónica y neoplatónica del conocimiento**, porque para la corriente platónica cristiana:

- ***El objeto propio del conocimiento humano son las realidades inmateriales.***
- ***El conocimiento que el alma tiene de sí misma es mucho más perfecto que el obtenido de las cosas sensibles exteriores (desconfianza del mundo de los sentidos)***
- ***El conocimiento de las realidades sensibles superiores se obtiene por interiorización y elevación progresiva (dialéctica) hasta recibir la iluminación divina. Sus demostraciones de la existencia de Dios son totalmente a priori.***
- ***Son sistemas que se desarrollan de arriba abajo, a partir del principio supremo (conocimiento de Dios, del Bien, del Uno), hasta descender a las realidades inferiores.***

La **concepción aristotélica**, por el contrario, afirma lo siguiente (en la versión de Santo Tomás):

- ***El origen de nuestro conocimiento está en los datos que nos suministran nuestros sentidos a partir de la experiencia sensible (empirismo)***
- ***Por tanto, el objeto adecuado para nuestro conocimiento no son las realidades inmateriales, sino las sensibles.***
- ***Aunque el entendimiento es inmaterial y conoce lo real, está ligado a la experiencia sensible porque el alma es inseparable del cuerpo y todo conocimiento humano comienza por los sentidos, elevándose de abajo a arriba hasta el conocimiento de los últimos principios inmateriales. Las demostraciones de la existencia de Dios deben ser, pues, a posteriori.***

Consecuencias importantes:

- ***Por tanto, la filosofía ha de construirse de abajo arriba, a partir de experiencias sensitivas.***
- ***Por tanto, el conocimiento que podamos alcanzar de Dios será muy imperfecto, limitado y analógico, a partir de comparaciones con otras realidades limitadas e imperfectas por necesidad, cuyas causas y accidentes conocemos.***

- *El conocimiento natural acerca de Dios, del hombre y del universo tiene unos límites que la razón no puede sobrepasar, y en los que flaquea cuando se aproxima a la frontera.*

- *La fe cristiana, no obstante, puede aportar nociones acerca de la naturaleza de Dios y acerca del destino del hombre **traspasando las fronteras de la razón**. Son elementos añadidos por revelación a la razón humana, que no vienen a anularla sino a **perfeccionarla/orientarla**, lo mismo que el orden sobrenatural no anula sino que perfecciona al orden natural. **No tienen por qué entrar en conflicto.***

7. Contenidos de la razón y de la fe

- *Fe y razón tienen cada una **elementos propios y diferenciadores**, pero **existen verdades compartidas por las dos facultades**. Por tanto, son **dos conjuntos con una zona de intersección (es decir, una zona "común")** que son los llamados "**Preámbulos de la fe**". Por ejemplo.: que Dios existe, que el mundo es creado y que el alma es inmortal son cosas que pueden ser fundamentadas y demostradas racionalmente, pero también argumentadas desde la fe, pues son dogmas de la Iglesia Católica suministrados por la revelación.*

Interpretaciones sobre la existencia de contenidos comunes (preámbulos de la fe)

1ª. *A veces, conviene que ciertas verdades racionales sean impuestas y conocidas mediante la fe, porque muchos hombres no tendrían tiempo ni oportunidad, sin la ayuda de la fe, para acceder a tales verdades.*

2ª. *Como la razón fácilmente cae en el error, la fe nos proporciona una seguridad adicional en aquellas verdades que nos haga dudar.*

3ª. *La existencia de verdades comunes a la fe y la razón pone de manifiesto que **la distinción** entre ambas **no puede hacerse por sus contenidos, sino por la forma de acceso a los mismos: mientras la teología toma sus contenidos de la fe, la filosofía accede a los suyos por la razón.***

8. ¿Qué ayuda presta la razón a la fe?

*Aunque las dos fuentes son autónomas e independientes, **la razón presta una valiosa - insustituible- ayuda a la fe**, sobre todo a la hora de hacer de la teología una ciencia:*

- *La razón aporta **procedimientos para la organización sistemática y científica de los conocimientos y afirmaciones;***

- *Aporta **herramientas dialécticas, argumentativas y retóricas**, para refutar las afirmaciones contrarias a la fe. Ej.: no puede demostrarse que el mundo hay sido creado, pero tampoco lo contrario.*

- *Aporta datos científicos y hallazgos teóricos útiles para el esclarecimiento de las ideas menos firmes de la fe.*

9. ¿Cómo puede ser la fe una aliada de la razón?

Si la fe contiene verdades indudables comunes a la razón,

- *la fe sirve a la razón de norma o criterio extrínseco de verdad o de objetividad. Si la razón llega a conclusiones totalmente contrarias a la fe, seguramente estará basada en premisas falsas o habrá algún paso erróneo en el razonamiento. La fe hace, pues, una invitación a corregir posibles errores.*

- *La fe es un criterio extrínseco de verdad porque tiene otra fuente de conocimiento distinta a la razón, y el filósofo no debe basarse en ella como norma.*

- *Por tanto, Aquino mantiene una actitud moderadamente optimista hacia la razón. Pero la autonomía concedida a la razón es limitada: hay que recordar siempre que para los cristianos la fe siempre es superior a la razón y que, si llegan a conclusiones contrarias, es la razón la que se equivoca, nunca la fe.*

*Después de Santo Tomás, en el pensamiento cristiano han prevalecido sus opiniones sobre la relación fe-razón: **separación de la razón** como fuente de conocimiento, **subordinación** de ésta a la fe e **imposibilidad de un conflicto real/definitivo** entre ambas. En teoría, los conflictos entre ambas podrían atribuirse o a errores de la razón o a una deficiente interpretación de los contenidos de la fe. Aquino afirmó expresamente que los errores no se deben a la fe, sino a la razón (lo contrario era impensable en la Edad Media), pero en esto ha de verse un condicionamiento de la época. Sin embargo, conviene decir que, gracias al impresionante prestigio que ha ido adquiriendo la ciencia en Occidente desde el Renacimiento hasta hoy, y a la necesidad que ha experimentado la Iglesia de adaptarse a los nuevos tiempos para no perder cada vez más fieles, la mayor parte de los teólogos católicos de altura en los últimos años (que por cierto, siguen en esto a la teología protestante) han partido del segundo supuesto: los conflictos proceden más de una deficiente interpretación de la fe que de "errores" de la razón.⁷*

10. Cinco vías para demostrar la existencia de Dios

*Santo Tomás, como creyente y filósofo, buscó un fundamento racional a la existencia de Dios. Planteó dos cuestiones previas: a) ¿Es **necesario** demostrarla?; b) ¿es **posible**?*

⁷ Por ejemplo: en el conflicto entre evolucionismo (el hombre ha evolucionado de especies inferiores) e interpretación literal del libro del Génesis (el hombre fue creado por Dios de forma independiente al sexto día de la creación), la moderna teología no ha tenido más remedio que ceder a la evidencia científica y sale del paso afirmando que el Antiguo testamento no debe interpretarse al pie de la letra, sino como una alegoría o metáfora .

1) **Hoy se daría por supuesta la necesidad de demostrarla**, pues está lejos de ser una idea evidente y asumida por todos los pensadores. Pero en el **contexto social y religioso de Tomás**, la opinión predominante sostenía que «el conocimiento de la existencia de Dios está imbuido de un modo natural en todos los hombres» (S. Juan Damasceno). Y la tradición agustiniana defendía que Dios está en lo más íntimo del alma humana y es posible alcanzar el conocimiento de su existencia a partir de la comprensión de la idea de Dios -argumento ontológico de S. Anselmo-. En la Edad Media nadie discutía -ni en rigor, se podía discutir- la existencia de Dios.

· Tomás distinguió, además, dos tipos de verdades:

[a] las **evidentes en sí mismas y para nosotros**, como las proposiciones cuya verdad resulta indudable después de analizar los conceptos implicados, p.ej. «la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos» o «el todo es mayor que las partes».

[b] las que, **siendo evidentes en sí mismas, no lo son para nosotros**, y a este grupo pertenece la proposición «Dios existe»: aunque es evidente en sí misma -el concepto de Dios implica su existencia-, no lo es para nosotros, pues carecemos de una comprensión adecuada de la naturaleza de Dios.

2) Aquino piensa que **es posible demostrar la existencia de Dios**, y que el procedimiento más adecuado es partir de los seres que existen en el mundo natural hasta llegar a **la causa inicial que originó el primero de todos los antecesores**. Es una **demonstración a posteriori**, pues se remonta del efecto a la causa anterior -a priori sería desde ir desde la causa hasta el efecto-.

Con argumentos y elementos tomados de la filosofía anterior -platonismo, aristotelismo y otras fuentes-, Aquino propuso **cinco vías** o procedimientos argumentativos para demostrar la afirmación «Dios existe». Todas tienen una **estructura similar, en 4 pasos**:

- a) Constatar un **hecho de experiencia** -por ejemplo: el movimiento en la Naturaleza-.
- b) Aplicar el **principio de causalidad** al hecho constatado -todo lo que se mueve es empujado o movido por algo-;
- c) Insistencia en que es **imposible una serie infinita** de causas;
- d) Debe haber, por tanto, **una primera causa**.
- d) **Afirmación de la existencia de Dios** -existe un primer motor, «a eso le llamamos Dios», etc.-.

Evidentemente, los puntos más débiles de la prueba son el c) y el a): en primer lugar, no hay nada ilógico, impensable o contradictorio en la idea de una serie causal infinita. Pero además, habría mucho que decir acerca de si Sto. Tomas parte siempre de auténticos hechos de experiencia (datos sensibles) o de interpretaciones muy particulares (metafísicas y, por tanto, discutibles) de esos datos.

Las 5 vías son las siguientes:

1ª vía: [genuinamente aristotélica] Parte de la constatación del movimiento en la naturaleza para remontarse hasta la existencia de Dios como Motor inmóvil.

*2ª vía: Parte de que **hay causas causadas** para terminar en la existencia de una **Causa Incausada**.*

*3ª vía: [inspirada en Avicena] Constata que **existen seres contingentes** -que existen pero pueden dejar de hacerlo- y llega a la conclusión de que debe haber un **Ser Necesario**, que no puede no existir, necesario por sí.*

*4ª vía: [de inspiración platónica] Parte de que **hay seres con diversos grados de perfección**, para concluir afirmando que ha de haber un **Ser Sumamente Perfecto**.*

*5ª vía: Constata el **orden** que podemos descubrir en el mundo natural y termina atribuyéndolo a la existencia de una **Inteligencia Ordenadora**.*

11. Aspectos fundamentales de la antropología tomista

Hemos visto ya algunas de sus afirmaciones más importantes:

*a) El **entendimiento es inmaterial**, y también el alma. Por su inmaterialidad, su objeto es toda la realidad en conjunto, sin limitación alguna.*

*b) Pero en el hombre, el entendimiento está estrechamente vinculado a un cuerpo material con determinados órganos sensoriales. Existe, pues, una **unión sustancial** entre cuerpo y alma -influjo de la teoría hilemórfica aristotélica-. Por eso el objeto más adecuado del entendimiento humano no es el ser de todo lo real en su conjunto, **sino el ser de las realidades materiales sensibles**.*

*c) La atadura del entendimiento humano a órganos sensoriales implica que el conocimiento intelectual **comienza con el conocimiento sensible** y no puede ejercerse si falta éste ("nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu")*

12. El conocimiento intelectual

*Si el entendimiento forma conceptos a partir de la experiencia sensible, **¿cómo se da el paso de las representaciones sensibles a los conceptos que maneja el entendimiento, de características tan diferentes? Respuestas:***

*• **Los conceptos son universales**. La definición «el hombre es un animal inteligente y libre» no se refiere a ningún hombre concreto, pero es válida para todos los seres humanos. Por tanto, el concepto «hombre», como todos los conceptos, es universal.*

• ***Pero nuestras percepciones sensibles no son universales, pues nadie ha visto jamás a «el hombre» ni al «árbol». Existen hombres y árboles concretos, pero no «el hombre» ni «el árbol». Los sentidos sólo nos muestran objetos individuales.***

*Por tanto, el problema de la formación de conceptos es cómo pasar de la individualidad de las percepciones sensibles a la universalidad de los conceptos. La única salida posible es admitir que el entendimiento tiene la capacidad de extraer conceptos a partir de los datos suministrados por el conocimiento sensible. A esto se le llama **capacidad abstractiva, abstracción**. Admitir que el conocimiento comienza por los datos sensibles supone reconocer la necesidad de la capacidad de abstracción. Pero las diferencias surgen en el modo de explicar la abstracción:*

a). Para Aquino, **el entendimiento tiene una doble capacidad: i) la capacidad de universalizar** -capacidad abstractiva-, para convertir en universales las representaciones sensibles particulares; y **ii) la capacidad de conocer universalmente**, como resultado de generalizar los datos extraídos de la experiencia sensible. A estas dos capacidades les llama entendimiento **agente** y entendimiento **posible**.

b). Las percepciones -inicio de todo el proceso de conocimiento- dejan en la imaginación/memoria una imagen o representación particular (fantasmas, si la imaginación es fantasía). **El entendimiento agente actúa** sobre tales imágenes/fantasmas abstrayendo, es decir, **despojándolas de sus elementos individuales y posibilitando así la formación de conceptos universales**.

c). Según Aquino, **el entendimiento conoce primaria y directamente el universal**. Cuando el entendimiento se concentra sobre cosas particulares, «le cuesta trabajo» prestar atención a las características y peculiaridades que las diferencian. Tanta habilidad ha adquirido el entendimiento humano para abstraer, que al ponerse a funcionar no puede dejar de universalizar y prestar atención sólo a la esencia de las cosas. Sólo con mucho trabajo se concentra sobre las diferencias particulares.

d). **El principio de individuación**. Si el entendimiento agente actúa sobre las imágenes particulares seleccionando los rasgos esenciales del individuo y eliminando las diferencias particulares, entonces nos vemos obligados a pensar que capta sólo los rasgos comunes a todos los individuos de una misma especie/clase -se trate de hombres, animales y objetos-. La cuestión ahora: ¿cómo una esencia común a todos los individuos se multiplica e individualiza en cada ejemplar de la especie? **Si todos tenemos la misma esencia -hombre-, ¿qué nos hace ser diferentes y peculiares?** La respuesta de Aquino: **es la materia concreta**, distinta en cada miembro de la especie; no la materia «general»/indiferenciada -el sustrato biológico común-, sino la materia concreta de cada individuo.

13. La estructura de la realidad

• **A pesar de todos los elementos tomados de Aristóteles por Santo Tomás, algunos pilares fundamentales de su sistema metafísico proceden de Platón y de una reinterpretación del concepto cristiano de creación -entendida como "participación" de la perfección divina [Plotino: todos los seres derivan del Uno por participación]-.**

- *La doctrina cristiana de la creación subraya la **diferencia radical** que existe entre Dios y los seres creados por él. Mientras **Dios es necesario**, los demás seres son **contingentes**: existen, pero podrían no existir.*
- *Santo Tomás se dio cuenta de una distinción filosófica importante: **esencia y existencia no tienen por qué estar relacionadas**. Una cosa es la esencia del hombre - animal racional- y otra su existencia: exista o deje de existir, «hombre» seguirá siendo animal racional [?]. **La distinción entre esencia y existencia fue un elemento fundamental del sistema tomista.***

14. Contingencia como mezcla de esencia y existencia

- *Filósofos cristianos y neoplatónicos habían insistido mucho en qué cosas distinguen mejor a Dios de los demás objetos del universo:*
- ***Neoplatónicos**: El Uno se caracteriza por su absoluta simplicidad, mientras que las demás realidades son compuestas.*
- ***Cristianos y tradición agustiniana**: todas las realidades excepto Dios están compuestas de materia y forma.*
- ***Santo Tomás**: no acepta que todas las cosas estén compuestas de materia y forma, porque admite la existencia de formas inmateriales (los ángeles). Por eso matiza más: **lo que distingue a las realidades creadas es la composición de esencia y existencia**. Esto significa que su existencia es contingente porque entre los rasgos de su esencia no entra la existencia. **Sólo en un ser necesario** -que no puede dejar de existir- **esencia y existencia se identifican**.*

15. La existencia como «acto de ser»

- *En la terminología aristotélica, **la existencia pone en acto la capacidad de existir contenida en la esencia** -mera potencia-. Es decir: **la existencia queda caracterizada como acto de la esencia** -puesta en acto de la esencia-.*
- ***Pero a cada esencia corresponde un tipo de existencia diferente**: existir para un ser vivo es vivir, para un animal sentir; para un ser con entendimiento, entender. Por consiguiente, **no todas las cosas existen del mismo modo**. Sería más adecuado hablar de **composición de esencia y ser**: ser y acto de ser.*
- ***El «acto de ser» se despliega en diferentes niveles de perfección**, según la esencia de que se trate: será más perfecto en un entendimiento que en un animal, en una planta más que en una piedra. **La perfección en cada caso depende de lo que su esencia contenga en potencia.***

- *Dios no tiene limitación alguna; su esencia incluye toda perfección posible: su esencia es su ser. Ser y esencia se identifican.*

16. Acto de ser y participación

- *A diferencia de Dios, los seres creados se componen de esencia y ser. **Participan del ser en diversos grados**, según las respectivas esencias. Y en esto **recurre al concepto cristiano de participación**. Por tanto, la inspiración más profunda de su pensamiento no es aristotélica, sino platónica/neoplatónica.*

17. Una ética finalista de raíz natural

- *De Aristóteles incorpora Santo Tomás las siguientes tesis:*

a. La felicidad es el fin último del hombre.

b. El conocimiento de la naturaleza humana nos proporciona un conjunto de normas morales que constituyen la ley natural.

- *Muchos griegos -sofistas, epicúreos, etc.- habían reflexionado ya sobre la **naturaleza humana como fuente de normas de conducta**, y pusieron de manifiesto las dos grandes orientaciones posibles del problema:*

*(1) **Concepción mecanicista**: Si nos preguntamos **qué es lo que impulsa a los hombres a actuar como lo hacen** -sofistas, Epicuro-, probablemente coincidamos en que se trata de conseguir el mayor placer posible y alejarnos del dolor.*

*Desarrollamos así una **ética de móviles**, buscando respuesta a cómo la naturaleza nos impulsa a actuar del modo que lo hacemos, e indagando las causas eficientes, factores y acontecimientos que condicionan nuestra actuación. Volveremos a encontrarnos esta concepción en la época moderna, cuando el avance de las ciencias permita una mejor comprensión del cuerpo humano, de sus funciones y de su conducta.*

*(2) **Concepción finalista**: La referencia a la naturaleza como fuente de normas puede hacerse también preguntándonos **cuál es el fin a cuyo cumplimiento tiende todo ser humano** -como hicieron Platón y Aristóteles-. Indagamos en este caso no las causas del comportamiento humano, sino en qué consisten el perfeccionamiento y la plenitud humanas.*

*En este segundo caso desarrollamos una **ética de los fines**, una ética centrada en la perfección o cumplimiento de las exigencias de la naturaleza humana.*

- *A esta concepción finalista/teleológica de la naturaleza humana, que ya encontramos claramente expresada en Aristóteles, se adhiere Santo Tomás.*

18. Existencia de la ley natural

- *Siguiendo la concepción teleológica de Aristóteles, Aquino afirma que **el hombre**, igual que los demás animales, **experimenta ciertas tendencias** enraizadas en su naturaleza. **No se trata de pulsiones irresistibles, sino de orientaciones espontáneas de la conducta hacia una finalidad concreta.***

- ***La tendencia hacia fines es común a hombres y animales.** Pero el hombre tiene una racionalidad propia y diferente a la del resto de los animales. **Sólo él puede conocer sus propias tendencias y deducir de ellas ciertas normas de conducta** que lo aproximen cada vez más al fin perseguido.*

- ***Queda así demostrada la existencia de la ley natural: Como ser racional, el hombre puede establecer ciertas normas de conducta teniendo en cuenta las exigencias de su propia naturaleza.***

19. Contenido de la ley natural

- ***Se deduce del repertorio de tendencias naturales del hombre.** Existen tres tipos de tendencias:*

*a. En tanto que sustancia, **el hombre tiende a conservar su propia existencia.** La conservación del individuo y de la especie es un deber moral.*

*b. En tanto que animal, **el hombre tiende a procrear.** De aquí pueden derivarse algunas normas de conducta relacionadas con la sexualidad y el cuidado y protección de los hijos (por ejemplo, el presunto carácter antinatural de ciertos comportamientos sexuales que los cristianos consideran depravados o aberrantes, como la homosexualidad o cualquier tipo de relaciones sexuales realizadas por puro placer sin finalidad reproductiva. Lo mismo puede decirse del aborto o de la contracepción, que los cristianos consideran conductas aberrantes, antinaturales y pecaminosas)*

*c. En cuanto racional, **el hombre tiende a conocer la verdad y a vivir en sociedad.** Puesto que la vida en sociedad supone organizar la convivencia de manera que nos permita a cada uno alcanzar nuestros*

finés, las exigencias de verdad y justicia deben respetarse siempre, para que el grupo humano no degenera en manada, rebaño u horda.

• Pero las exigencias así obtenidas tienen un carácter demasiado general y abstracto. Es preciso un esfuerzo de concreción ulterior, para que los principios generales se transformen en normas concretas realizables en la práctica. Por ejemplo: Si la ley natural exige respetar la vida ajena, ¿qué hacer en caso de guerra o ataque personal? ¿hay circunstancias donde las exigencias naturales pierden su valor? Si una familia no puede garantizar comida, educación y acogida a un nuevo hijo, ¿es lícito interrumpir el embarazo?

20. Propiedades de la ley natural

• Si verdaderamente la ley natural se deduce de nuestras tendencias naturales, su contenido ha de ser evidente, universal e inmutable. No serviría para orientar la conducta de todos los seres humanos si sus mandatos no son asequibles fácilmente a todos los hombres, sin necesidad de un sofisticado proceso educativo.

• Si realmente es un reflejo de la naturaleza humana, los hombres de todas las culturas, países, razas y religiones deberían reconocer los mandatos derivados de ella.

• Si su contenido se deriva directamente de lo más auténtico esencial de la naturaleza humana, en nada debería haber cambiado su contenido a lo largo de la historia. Debe permanecer constante a pesar de los cambios históricos.

21. Ley natural y ley positiva

Si la ley natural es la tendencia o finalidad impresa en cada ser por su naturaleza (moral), la Ley positiva es la que se halla escrita en los códigos y reglamentos aceptados por un grupo social, con carácter vinculante. Es decir, es la ley escrita (derecho) con que se rige cada comunidad humana.

Relaciones entre ley natural y ley positiva:

a. La existencia de la ley positiva es una exigencia de la ley natural misma. Si la ley natural impone la vida en sociedad, ésta sólo es posible cuando existe un sistema legal que regule la convivencia y permita solucionar pacíficamente los conflictos. Por tanto, la ley positiva no puede entenderse siempre como una imposición de los más fuertes o un capricho de magistrados: es condición de posibilidad para la vida en sociedad.

b. La ley positiva constituye una prolongación de la ley natural: debería concretar las normas morales y los grandes principios naturales

para saber a qué atenerse exactamente en la convivencia social, por ejemplo.

c. La ley positiva no debe ir nunca contra las exigencias de la ley natural. La legislación de un país o comunidad humana nunca debe saltarse los límites marcados por la ley natural, si queremos que sea justa. Una legislación no puede fundamentarse sobre la violación continua de los derechos y exigencias naturales.

• Por tanto, el mundo del derecho y el ámbito de la moral están estrechamente relacionados en la filosofía de Santo Tomás, y se articulan en torno a la idea de justicia. La justicia consiste en «dar a cada uno lo suyo»; es una exigencia ética y natural al mismo tiempo, y sobre ella debe fundamentarse el derecho. Pero la conclusión más importante que se saca de todo ello es que, para Sto. Tomás, el derecho no puede ser independiente de la religión o de la moral religiosa: él no lo expresa así, pero dice que la ley positiva no puede entrar en contradicción con la ley natural. Y ya sabemos lo que él entiende por naturaleza: "naturaleza" no es más que la interpretación cristiana que los creyentes hacen del mundo y de las presuntas intenciones de Dios al crearlo. ("Natural" es, por ejemplo, que gobiernen los seres más perfectos -los nobles- o que se tengan tantos hijos como disponga la providencia divina)

22. La ley natural y el orden del universo

- La ética de Sto. Tomás es, pues, un ética de tipo iusnaturalista: intenta fundamentar la moral y el derecho en la naturaleza humana (como por otra parte, ya había intentado hacer todo el pensamiento griego, desde los sofistas hasta el propio Aristóteles). La única diferencia es que el tomismo interpreta esa "naturaleza humana" en términos claramente cristianos, como una creación de Dios cuya finalidad no es otra que la de tender al bien, imitar la propia perfección divina y alcanzar la santidad.
- La ley natural que debe guiar la conducta humana refleja también el orden general que existe en el universo. Santo Tomás atribuye a Dios la causa de que exista un orden semejante, y a esto le llama **ley eterna** -tomado de S. Agustín y Heráclito-.
- La ley eterna es «la razón de la sabiduría divina en tanto que rectora de todos los actos y movimientos». Pero mientras esta ley eterna se concreta en leyes físicas y mecanicistas para los objetos y seres del universo, en el caso del ser humano deja espacio para que actúe libremente con la ayuda de su razón. Por tanto, no son las leyes físicas (los instintos animales, por ejemplo) sino la ley moral libremente asumida lo que guía la conducta del ser humano racional y libre. La ley natural no sería más que un reflejo de una ley eterna más amplia [fundamentos teológico-religiosos del sistema tomista].

Observaciones finales: El concepto de ley natural ha tenido enorme aceptación entre intelectuales y filósofos morales. La Ilustración lo recogió, aunque despojándolo de sus elementos teológicos. Hoy sigue constituyendo el eje fundamental que explica los

*pronunciamientos de la jerarquía católica en cuestiones de moral, teología y sociedad. Pero ha sufrido **duros ataques** por parte del **historicismo** [Ortega y Gasset: el hombre no tiene naturaleza, tiene historia] y del **existencialismo** [J.P. Sartre: el hombre no tiene naturaleza, es libertad]. Hoy se ven numerosos elementos aprovechables en el concepto de ley natural, **para combatir particularismos y nacionalismos beligerantes**, y se ha puesto **de moda con las corrientes de inspiración ecologista**, aunque reinterpretado y **maquillado**.*

RESUMEN DE STO TOMAS DE AQUINO

LA SÍNTESES ESCOLÁSTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Sto Tomás (Italia 1225-74) es una síntesis acabada y perfecta entre la fe de la Iglesia y la razón aristotélica. Aristóteles ha sondeado los límites de la razón y Sto Tomás se propone armonizar esa razón con las verdades sobrenaturales de la fe, que Dios ha revelado al hombre y de las cuales la Iglesia es depositaria. Para tal fin se hace necesario separar a la filosofía de la teología, la investigación racional guiada por principios evidentes y la ciencia de la revelación divina. Dicha separación también se produce en el objeto de ambas disciplinas; la filosofía tiene por objeto el ser de las criaturas y la teología tiene por objeto el ser de Dios. La filosofía es preparadora y se subordina a la teología que es su culminación.

Existe una jerarquía ontológica clara, que se refleja también en las respectivas disciplinas, y se concreta en la Analogía del Ser: El ser de Dios y el ser de las criaturas es distinto. Los dos seres no son ni completamente idénticos ni completamente distintos, sino que se corresponden proporcionalmente de tal modo que el ser divino implica todo lo que la causa implica respecto al efecto. El ser pues no unívoco ni equívoco sino análogo, es decir que implica proporciones distintas. La proporción, en este caso, es una relación de causa y efecto. El ser divino es causa del ser finito. Para Aristóteles el ser era uno, pero para Sto Tomás no. Dios está separado de sus criaturas, sus determinaciones infinitas nada tienen que ver con las determinaciones finitas de aquellas, que únicamente las reproducen de modo imperfecto y demuestran su acción creadora.

2. RAZÓN Y FE

La razón está subordinada a la fe. Las verdades de la razón no pueden alcanzarlas todas las personas y el camino no está exento de errores, por todo ello fue necesario que el hombre fuera instruido por la revelación. Ello no anula la facultad de la razón. Sin embargo la verdad de la razón no puede ser opuesta a verdad de la fe, ya que la verdad no puede contradecir a la verdad. Cuando hay oposiciones es una señal de que no son verdades racionales sino falsedades.

El principio aristotélico de que "todo conocimiento comienza por los sentidos" es utilizado por Sto Tomás para limitar las pretensiones de la razón, que puede elevarse hasta Dios, pero sólo partiendo de las cosas sensibles. El conocimiento de las criaturas lleva al conocimiento de Dios como el efecto lleva a la causa. La razón no puede demostrar la Trinidad, la Encarnación y todos los otros misterios que son verdaderos artículos de fe (que la razón puede y debe defender, pero no demostrar), pero sí puede auxiliar a la fe de tres maneras:

- 1. Demostrando los preámbulos de la fe, esto es, demostrando que Dios existe, que es Uno y tiene unos atributos y características que pueden inferirse por las cosas que ha creado.*
- 2. Aclarando mediante comparaciones las verdades de la fe.*
- 3. Rebatando las objeciones contra la fe, demostrando su falsedad o inconsistencia.*

La fe no es constatable por los sentidos ni por la inteligencia, su certeza se funda en la voluntad, reservando únicamente a la ciencia la certeza objetiva.

3. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La teoría del conocimiento tomista está copiada de la aristotélica y se va a basar como en ésta en la abstracción que realiza el alma de las formas implícitas en los objetos materiales. El alma es la forma del cuerpo. El alma, mediante el Entendimiento Agente, abstrae la Forma de la materia individual, esto es, aprehende lo Universal de lo particular y concreto. La abstracción permite considerar separadamente la forma de sus determinaciones individuales. La forma no existe al margen de la materia, lo universal no existe al margen de las cosas individuales, sólo es real en ellas. El Universal está:

- In re: como forma de las cosas.*
- Post re: en el entendimiento.*
- Ante rem: sólo en la mente de Dios como modelo de las cosas creadas.*

El Universal es el objeto propio y directo del entendimiento, el entendimiento conoce las cosas particulares a través del universal, como una reflexión a partir de su imagen. El entendimiento humano es un entendimiento finito y posible, a diferencia del entendimiento angélico que conoce en acto todos los inteligibles, el entendimiento humano sólo los conoce en potencia. El paso de la potencia al acto se obra merced al entendimiento agente. La abstracción no falsifica la realidad, no afirma la separación real de la forma respecto a la materia individual, sólo permite la consideración separada de la forma y ésta consideración es precisamente el conocimiento intelectual humano. Lo que hace a un individuo, a cualquier cosa o ser, particular no es la materia en general, sino las dimensiones de la misma, su posición en el espacio y el tiempo. La forma entonces no subsiste al margen de la materia, sólo es real en ellas, salvo como idea/modelo, previamente, en la mente de Dios. El entendimiento agente es el encargado de realizar la abstracción y forma parte del alma, existen pues tantos entendimientos agentes como almas. Posición que choca frontalmente no sólo con Aristóteles sino también con el averroísmo, que afirmaba la unicidad del entendimiento agente, pero que para Sto Tomás supondría que quien conoce no es el hombre sino una instancia separada de éste.

La verdad es la adecuación entre el entendimiento y la cosa. Dios es la suma de verdad. En Dios conocer y ser coinciden. Dios conoce y crea todo. El

hombre no conoce como Dios, avanza mediante pasos sucesivos o razonamientos, primero captando la esencia de la cosa, luego la propiedad, los accidentes y todas las disposiciones propias de la cosa. Es decir, comprende mediante actos sucesivos, actos de composición o división, esto es, razonamientos que expresan la limitación del hombre. Dios, en cambio, conoce y crea mediante un acto simple y perfecto de inteligencia. Dios conoce a través de su esencia que es acto puro y perfecto. Los ángeles se caracterizan por ser esencias en acto, pero no puras ya que han sido creadas. Se conocen a sí mismos por esencia y lo demás por semejanza. Los hombres tienen entendimiento, pero no en acto sino en potencia. El entendimiento Agente abstrae las formas de las cosas, actualizando la forma. El entendimiento, dado su carácter razonador y en contraposición a Dios, puede cometer errores, pero no en su objeto, que es la esencia, sino en los accidentes que la acompañan.

4. METAFÍSICA

La reforma del aristotelismo llevada a cabo por Sto Tomás para adecuar la metafísica al dogma de la fe además de diferenciar la Potencia/Acto de la Materia/Forma va a distinguir también entre Esencia y Existencia, distinción que toma prestada de Avicena. Para Aristóteles potencia y acto se identifican con materia y forma, no hay potencia que no sea materia, ni acto que no sea forma. Sto Tomás, en cambio, considera que no sólo la materia y la forma, sino también la esencia y la existencia están en relación de potencia y acto. La esencia o naturaleza comprende materia y forma, englobando todo lo que está expresado en la definición de la cosa. Ej El hombre es el "animal racional", luego su esencia no sólo comprende la racionalidad (forma), sino también la animalidad (materia). Por ello sustancias como el hombre o el unicornio están compuestas de esencia y existencia que pueden separarse entre sí, la esencia está en potencia respecto a la existencia, la existencia es el acto de la esencia, y la unión de la esencia y la existencia exige la intervención creadora de Dios.

La Esencia puede estar en las sustancias de tres maneras:

- 1. Dios: La Esencia se identifica con la Existencia (es acto puro, necesario y eterno).*
- 2. Ángeles: Carecen de materia, la existencia es distinta de la esencia. Su ser no es absoluto sino creado y finito.*
- 3. Sustancias compuestas de materia y forma: Su ser es creado y finito. Al incluir la materia que es el principio de individuación se multiplican en otros individuos.*

El ser de las criaturas no es igual que el de Dios, sino semejante (Analogía del Ser). Aristóteles había distinguido varios tipos de seres en relación con las categorías y los había reducido todos al único significado fundamental, que es el de sustancia, el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica. Sto Tomás, en cambio, al diferenciar esencia de existencia debe diferenciar el ser de las criaturas puede separarse de su esencia y por tanto es creado, del ser de Dios, que se identifica con su Esencia y por tanto es Necesario. Sólo Dios es el ser por esencia, las criaturas tienen el ser por participación. La Analogía del Ser hace imposible una sola ciencia del ser, como lo era la filosofía primera aristotélica, conllevando la distinción entre la filosofía y la teología en base a su distinto objeto: La filosofía trata de sustancias creadas y se vale de

principios evidentes a la razón. La teología trata del Ser Necesario, es superior que la filosofía y parte de los principios de la revelación.

5. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Dios es el colofón de una serie de creaciones que incluyen la materia, ya que materia y forma son indisociables y Dios es el creador del mundo, para que tal aserto sea coherente Dios ha debido crear la materia al tiempo que su forma y el mismo tiempo (es contrario a la afirmación de materia y tiempo antes del mundo). Dios es el primero en el orden del ser, pero no en el de los conocimientos del hombre, ya que el conocimiento comienza por los sentidos. Es, por tanto, necesaria una demostración de Dios que parta de los sentidos (Sto Tomás había rechazado como falaz el Argumento Ontológico de San Anselmo por identificar pensamiento y existencia). Sto Tomás enuncia cinco vías para desde los efectos sensibles llegar a la existencia de Dios.

- 1. 1ª VIA: Parte de que todo lo que se mueve es movido por otro y aquello que lo mueve es movido por otro y así sucesivamente. Pero es imposible seguir así hasta el infinito luego es necesario un Primer Motor que no sea movido por nada. Ese Primer Motor es Dios.(Tomada de la "Física" y la "Metafísica" de Aristóteles)*
- 2. 2ª VIA: Es la prueba Causal. En la serie de causas eficientes no podemos remontarnos hasta el infinito porque entonces no habría una causa primera. Debe haber una Causa Eficiente Primera que es Dios.(Tomada de la "Metafísica" de Aristóteles y luego de Avicena)*
- 3. 3ª VIA: Deducida de la relación entre posible y necesario. Las cosas posibles son en función de las cosas necesarias. Las posibles remiten a las necesarias como causa y éstas a su vez a otras y como es imposible seguir hasta el infinito entonces tiene que haber algo que sea necesario por sí y no por otro. Dios es ese algo necesario por sí mismo.(Tomada de Avicena)*
- 4. 4ª VIA: En las cosas hay más o menos verdad, bien y todas las demás perfecciones. Debe haber un grado máximo de todas las perfecciones que será la causa de los grados menores. Dios es la causa de todas las perfecciones.(De origen platónico, tomada también de la "Metafísica")*
- 5. 5ª VIA: Se infiere del gobierno de las cosas. Las cosas naturales privadas de inteligencia están dirigidas hacia un fin. Esto no sería posible si no estuvieran gobernadas por un ser inteligente (igual que la flecha no puede dirigirse al blanco sin un arquero). Hay pues un Ser Inteligente que ordena todas las cosas naturales a un fin (Tomada de Averroes)*

6. ÉTICA Y POLÍTICA

De la quinta prueba de la existencia de Dios se deduce que Dios dirige todas las cosas a su fin supremo, que es el mismo, en cuanto Sumo Bien. Este gobierno divino del mundo hacia un fin es la providencia. Cada cosa, incluso el hombre, está sometida a la providencia divina. Pero esto no significa que no exista la libertad humana. Dios ordena previamente las cosas que suceden necesariamente y las cosas que suceden contingentemente, de tal modo, que la libertad humana forma parte de la providencia. Incluso la beatitud no llega a anular la libertad al no poder el hombre alcanzarla por sí solo y necesitar la ayuda/guía de Dios.

La presencia del mal es debida al libre albedrío. Sto Tomás admite la teoría agustiniana de la no sustancialidad del mal, el mal no existe, existe la ausencia del bien, sin embargo puesto que en el bien existen grados el mal viene a ser necesario por la propia gradación del bien. El mal es de dos clases: pena y culpa. La pena es deficiencia de forma o de una de sus partes necesaria para la integridad de la cosa. La culpa es la deficiencia de una acción que o no ha sido hecha o no ha sido hecha de modo debido.

El hombre tiene la naturaleza de percibir y tender al bien, hay en él una disposición natural tanto a los principios especulativos como prácticos (de los que dependen todas las acciones). La disposición natural practica es la sindéresis y la aplicación de la misma a determinada acción es la conciencia. Las virtudes están basadas en la sindéresis.

Sto Tomás va a sustentar el derecho natural como teoría política. Existe una ley eterna que gobierna el universo y que está en la mente divina, respecto de la cual la ley de la naturaleza que está en los hombres es una participación. Esta ley de la naturaleza consta de tres inclinaciones fundamentales: 1. Una inclinación hacia el bien natural. 2. Una inclinación hacia actos propios de todos los animales, como la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos etc. 3. La inclinación al bien según la naturaleza racional del hombre, como es la inclinación hacia el conocimiento de la verdad, a vivir en sociedad etc.

Además de esta ley eterna natural existen otras dos clases de leyes: la humana, inventada por los hombres y que dispone de modo particular las cosas a las que se refiere la ley natural, y la divina, necesaria para encaminar al hombre a su fin sobrenatural. Sto Tomás afirmará, conforme al derecho natural, que la ley humana debe ajustarse a la natural. De todos los gobiernos que señala Aristóteles, Sto Tomás declara que el mejor es la monarquía, ya que es la más semejante al gobierno divino. El gobierno puede encaminar a sus súbditos a la virtud, pero no puede encaminarlos a gozar de Dios, que es su fin último, esta tarea corresponde a Jesucristo y en su delegación al Papa. Por ello, todos los reyes deben obediencia ciega al Pontífice, ya que su fin tiene mayor jerarquía que el de aquellos.

Como en San Agustín, los presupuestos de la fe cristiana constituyen los datos previos con los que razona Santo Tomás. Particularmente la afirmación de Dios como creador y del hombre como hijo de Dios son convicciones básicas de su filosofía.

Santo Tomás (1225-1274) parte de la certeza de que Dios existe, pero elabora su filosofía para mostrar que su existencia y realidad es necesaria para poder explicar el mundo, el hombre y todo cuanto experimentamos. Por eso, la Filosofía y la Teología

deben colaborar: la filosofía haciendo más comprensibles las verdades de la fe y la teología iluminando las insuficiencias que la razón y la filosofía no pueden solucionar.

1. Dios y el mundo (el Ser y los seres)

- a. *lo que en primer lugar experimentamos es que el mundo y las cosas existen, son algo. Pero algo que nace y perece, que puede o no existir: esto quiere decir que los seres son contingentes. Pero si todo lo que existe fuese contingente, eso supondría que no puede ser eterno, que no puede existir desde siempre ya que parece lógicamente contradictorio un ser contingente eterno. Por eso lo contingente exige lo necesario, una realidad que necesariamente existe; que sea eterna. Lógicamente sólo un ser necesario garantiza la existencia de lo contingente. En este razonamiento se fundan las distintas vías que, desde puntos de vista distintos (movimiento, causalidad, perfección, orden) conducen a la exigencia de que debe existir un primer principio necesario, puesto que no es concebible una serie infinita de seres contingentes*
- b. *Santo Tomás llama a esa realidad necesaria Ser; es «por sí mismo» (eterno, infinito, inmutable). Por él todos los demás seres (entes, o más simplemente cosas) son lo que son. Las cosas, los entes, participan del Ser, pero no son el Ser: existen porque el Ser los hace posibles pero de modo contingente: limitados en perfección, compuestos, cambiantes. Se distingue en ellos una esencia (hombre, árbol, etc.) que se individualiza y concretiza en cada ser existente (existencia: este hombre o este árbol concretos). Pero no son «esencias» perfectas sino que participan del ser según su esencia. En el Ser, su esencia y su existencia no son distinguibles ya que es absoluto que no puede particularizarse*
- c. *decimos que el Ser y los seres "son", pero "analógicamente" porque aunque coinciden en "ser algo", "lo que realmente son" es infinitamente diferente en el uno y en los otros*
- d. *para Santo Tomás el Ser es Dios. Dios tiene todos los atributos del Ser (necesario, simple – no compuesto –, inmutable, infinito en perfección). Él es la causa de los seres (entes) a través de la creación. Por eso las "criaturas" (seres) son y tienen perfecciones participadas del ser y de las perfecciones divinas, pero sólo analógicamente: los atributos de Dios "son" a su ser (infinito), como los del hombre "son" al suyo (finito), aunque en ambos casos hablemos de que «son». Como la existencia de Dios no es, para nosotros, evidente deben encontrarse argumentos para demostrarla. (texto de la "Summa" sobre las vías demostrativas de la existencia de Dios)*

2. El hombre: unidad substancial de cuerpo y alma

- a. *cuerpo y alma forman una unidad substancial, lo que quiere decir que uno sin el otro son inconcebibles, en el orden actual de la creación divina. Se unen sin intermedio alguno; se «impregnan» mutuamente: el alma está toda en el cuerpo entero y en cada una de sus partes imponiendo unidad a todas sus funciones. Con él y por él ejerce todas sus potencias. Éstas son, en primer lugar y como en toda substancia viva las capacidades vegetativa, sensitiva, apetitiva y locomotiva. La capacidad específica del hombre es la intelectual o racional que expresa la potencia más elevada del alma y, por tanto, la de mayor grado en la escala de los seres vivos. Por ella el hombre es «imagen de Dios». La capacidad*

- intelectiva se manifiesta como capacidad cognoscitiva y como capacidad apetitiva*
- b. *la capacidad cognoscitiva se ejerce, siguiendo a Aristóteles, a través de dos tipos de conocimiento: sensible o de los sentidos (sensaciones) e intelectual, específico del entendimiento, que es el conocimiento propiamente dicho. Su proceso es el siguiente: a partir de los datos o sensaciones que los sentidos captan (este libro, este árbol, este hombre Juan) la imaginación forma una «imagen» mental de las cosas o sensaciones y, a partir de ésta, el entendimiento elabora un concepto abstrayendo o prescindiendo de lo que es específico de los objetos particulares (este libro, árbol, hombre, concretos) y forjando un concepto universal o idea (libro, árbol, hombre). En cuanto que el entendimiento es el que lleva a cabo este proceso lo llama "entendimiento agente"; en cuanto que él mismo es quien retiene los conceptos lo llama "entendimiento paciente"*
- c. *el hombre, además de capacidad cognoscitiva, tiene capacidad apetitiva. Ello supone: que es libre para elegir y «apetecer». La libertad es la capacidad para apetecer el bien. Nadie, conscientemente, apetece el mal; de hecho, hacer o apetecer el mal es debido a un fallo en el entendimiento que no ha discernido bien, no en la voluntad-libertad*
- d. *el hombre lleva implícita en su substancia racional la «ley natural» moral, reflejo de la ley divina, que le impone: «haz el bien y evita el mal». Ésta se concretiza en cada hombre a través de la conciencia moral que exige el ejercicio del entendimiento para encauzar debidamente la libertad. Como es sociable por naturaleza, el hombre vivirá en sociedad sometido a normas o leyes justas, que deben ser un reflejo de la ley natural, y cuyo único objetivo es alcanzar el bien común de todos los ciudadanos. En el segundo texto propuesto se formula con claridad el concepto de ley natural.*

CURIOSIDADES SOBRE STO. TOMAS

Sobre el rapto de Sto. Tomás por sus hermanos.

"Quiere hacerse religioso pero su familia, informada por su tutor, se opone. Por consejo de los dominicos decide esperar. En tiempos de la Navidad de 1243 fallece su padre Landolfo. A comienzos de 1244 en el convento dominico de Nápoles, finalmente, ingresa en la Orden de los Predicadores como novicio. Su padre espiritual fue el anciano Juan de San-Giuliano. El prior del Convento de San Domenico Maggiore era Tomás Agni da Lentini. El provincial de la Romana a la que pertenecía el convento era Humberto de Romans.

Al enterarse, a mediados de 1244, su madre Teodora emprende inmediatamente viaje hacia Nápoles, entre lágrimas y quejidos de sus vasallos de Roccasecca (G. Tocco). Tomás es trasladado por sus superiores, que lo envían al convento dominico de Santa Sabina en Roma donde se encontraba el maestro general de la Orden, Juan de Wildeshausen. En Roma, el general decide enviarlo a París para que continúe sus estudios y lo lleva consigo hasta Bologna donde iba a reunirse el capítulo general de la Orden.

Sus hermanos Aimón, Felipe, Reinaldo y Adenolfo, oficiales del ejército imperial destacado en Toscana, parten, con el visto bueno del Emperador, en su búsqueda. Al llegar el maestro Juan, el novicio Tomás y tres frailes más al paso de Acquapendente, en Toscana, deciden descansar junto a una fuente por el calor de mediados de mayo de 1244, cuando hombres armados dirigidos por el caballero Pedro de la Viña, íntimo del Emperador, los asaltan. Tomás, a pesar de su tamaño, no opone resistencia a sus captores. Pero cuando intentan quitarle el hábito, el gigante novicio no puede ser frenado. Finalmente, deciden dejárselo, y a pesar de las quejas del maestro Juan el Teutónico, lo suben a la fuerza a un caballo y se lo llevan al castillo del Monte San-Giovanni Campano, propiedad mancomunada de la familia Aquino, en cuya torre lo encierran.

Pocos días después, lo llevan a Roccasecca. A sus hermanas se les permite visitar a Tomás para tratar de persuadirlo, pero finalmente son ellas quienes son convencidas de la justicia de la causa de su hermano. Finalmente, los dominicos le hacen llegar a través de ellas los libros que éste les pide: la Biblia, el Breviario, las Sentencias de Pedro Lombardo y la Sofística de Aristóteles. Más aún, su hermana Marotta, la estudiosa de la familia, intenta disuadir a su hermano de seguir la vida del "mendigo" Santo Domingo, pero es Tomás quien la convierte. Marotta decide, entonces, seguir la regla de San Benito en Capua, un tiempo después. Incluso, se le permitió a fray Juan de San-Giuliano visitar a su hijo espiritual a escondidas de su madre. Tomás aprovecha su encierro de dos años para aprenderse de memoria muchísimas partes de las Sagradas Escrituras y para estudiar muy a fondo el mejor tratado de Teología que había en ese tiempo: las Sentencias de Pedro Lombardo. Además toma contacto con la Lógica y la Metafísica de Aristóteles. Sus hermanos, de vuelta de Toscana, posiblemente durante el invierno, época en que se desintegraba el ejército y se permitía a los militares volver a su hogar, encuentran a que Tomás continúa obstinado. Le ruegan y lo amenazan, pero no logran quitarle la idea de seguir con su vocación. Le hacen jirones el hábito blanco y lo burlan para que se avergüence, le quitan sus libros. Finalmente, le envían a una prostituta. La mujer intenta tentarlo. Tomás toma en sus manos una rama encendida del hogar y se lanza contra la mujer, amenazándola con quemarle el rostro si se atreve a acercársele. Ella sale huyendo y Tomás, con la braza dibuja una cruz en la puerta frente a la cual se arrodilla a rezar. Esa misma noche contempló en sueños unos ángeles que venían a felicitarlo y le traían un cingulo, en señal de la virtud de la pureza perpetua que le concedía Nuestro Señor.

La situación se hace insostenible para los Aquino. Son vasallos del herético emperador y a su vez deben honor al Papa. El maestro general de los predicadores presenta una queja formal a Inocencio IV pidiendo la inmediata liberación del novicio dominico. La vigilancia de sus hermanos se hace mucho más suave, y con ayuda de sus hermanas (y probablemente de su madre) escapa en una canasta donde es rescatado por sus nuevos "hermanos", a fines de 1245. Según dejaron constancia los frailes, había "progresado tanto como si hubiese estado en un studium generale" durante su cautiverio.

Sus hermanos presentan una denuncia al papa Inocencio IV contra los dominicos. El Papa llama a Tomás a Roma para examinar sus razones para ingresar a la orden. Lo despide con su bendición y prohíbe solemnemente que alguien interfiera con la vocación de Tomás."

(De "Santo Tomás de Aquino", una página en la que encontrarás, desde una perspectiva tomista, más información sobre su vida y obra, vínculos a otros sitios tomistas, etc., y más anécdotas).

■ **Los pergaminos.** Pérgamo y su biblioteca no alcanzaron nunca una posición tan elevada en el mundo de la cultura como la que tuvo Alejandría y es posible, como antes se dijo, que Antonio hiciese donativo de aquélla a Cleopatra. En la historia del libro, sin embargo, ha dejado una huella importante, si es cierta la atribución que suele hacerse del auge del pergamino como material escriptóreo.

Desde los tiempos más remotos se empleó el cuero para escribir en todos los países; lo utilizaron tanto los egipcios como los israelitas, los asirios y los persas; las pieles no fueron ignoradas por los griegos, que las llamaron *diphtherai*, nombre después aplicado a otros materiales escriptóreos. Pero fue en el siglo iii a. de C. cuando se comenzó a tratar el cuero de forma especial, para hacerlo más idóneo para la escritura, y es el desarrollo de esta técnica lo que se atribuye a Pérgamo, donde la producción en todo caso se practicaba en gran escala y de donde el nombre pergamino (*charta pergamnna*) verosímilmente se origina. Se empleaba por lo general piel de cordero, ternero o cabra; se eliminaba el pelo, se raspaba la piel y se la maceraba en agua de cal para eliminar la grasa; seca y sin ulterior curtido, se frotaba con polvo de yeso y se la pulía con piedra pómez u otro pulimento semejante. El material final se prestaba admirablemente para la escritura; ofrecía una superficie suave y regular tanto en el anverso como en el reverso. Aparte de esto, su perdurabilidad superaba la de la hoja de papiro, sin que fuese sin embargo inmune a todas las influencias; pero lo que sin duda contribuyó más a su difusión fue su propiedad, al contrario del papiro, de prestarse con facilidad a ser raspado. Por ello también encontramos entre los manuscritos en pergamino -especialmente de la Edad Media, cuando el material era caro- palimpsestos, es decir, manuscritos cuya escritura original había sido borrada y otra escrita encima (palimpsesto significa raspado de nuevo). Además la producción del pergamino no se encontraba, como la del papiro, limitada a un solo país y es probable que por lo tanto no fuese al comienzo tan caro como el papiro había llegado a ser. Aun así, se comenzó a usar especialmente para cartas, documentos y escritos breves; sólo más tarde alcanzó el pergamino, que los romanos llamaron *membrana*, la categoría de material para la confección de libros y por tres siglos luchó con el papiro por la conquista del libro, hasta su victoria final. A partir del siglo IV d. C. el uso del papiro se fue perdiendo poco a poco; es verdad que se conocen rollos y hojas de papiro emitidos por la cancillería papal en el siglo XI, pero deben ser considerados como raras excepciones, debidas al prestigio que se adscribía a tan viejo material. [En España se conserva un documento escrito en papiro en el Archivo de la Corona de Aragón, de Barcelona. Se trata de una Bula del papa Silvestre II en que confirma al abad del monasterio de San Cugat del Vallés la posesión del cenobio; es de diciembre del año 1002, mide 940X740 mm. y ofrece varios aspectos de interés aparte del de su rara materia escriptórea.]

■ El pergamino puede doblarse como el papiro, aunque su flexibilidad sea menor, y no hay duda de que los libros de pergamino, en sus orígenes, consistían en rollos exactamente igual que los de papiro. Es verosímil que se siguiese la tradición y aunque no poseamos un solo rollo de pergamino griego ni romano, sí hay suficientes testimonios de su existencia; también los judíos utilizaron rollos de pergamino y los siguen utilizando en su libro sagrado, la Thora. Naturalmente, la extensión del rollo de pergamino dependía de las dimensiones de la piel del animal, pero en caso necesario era posible coser

varias piezas y formar rollos más largos. También se empleó el pergamino para cubiertas de los rollos de papiro: nos encontramos ante la forma más primitiva de "encuadernación". (Sven Dahl, *Historia del libro*, Alianza Universidad, Madrid, 1982)

■ **Los códices.** Por usual que fuese la forma de rollo para los hombres de la antigüedad, no hay duda de sus defectos, que se harían evidentes con el uso cotidiano de los libros. Uno de sus inconvenientes fundamentales era que, cuando se leía el rollo, necesitaba ser desenrollado de nuevo si se quería consultar algún párrafo anterior; cuando esto ocurría en alguno de largas dimensiones, era sumamente incómodo, aunque fuese corriente utilizar un palo (llamado *umbilicus*) para enrollarlo, lo que también causaba un notable deterioro a los rollos de uso frecuente. Mientras el papiro fue el material dominante, la forma natural fue la de rollo; con la introducción del pergamino la situación cambió. Desde los tiempos más remotos habían usado los griegos pequeñas tablillas de madera con capa de cera o sin ella, sobre las que podían trazarse cortas notas con un estilo de metal (*stylus*), o ser utilizadas por los colegiales para sus ejercicios. Con frecuencia se unían dos o más de estas tablillas, formando una especie de pequeños cuadernos (llamados *diptycha* cuando eran dos tabletas), y estos librillos de apuntes fueron usados en grandes cantidades por comerciantes o escribas para notas provisionales. De aquí se pasó, cuando el pergamino comenzó a generalizarse, a dar la forma de estos cuadernos a los libros de pergamino, evolución que tuvo lugar durante los primeros tiempos del Imperio romano. Esta forma de libro se conocía por *codex*, y ha permanecido inalterable hasta nuestros días. De finales del siglo I o comienzos del II de nuestra era se han conservado hojas sueltas de códices y es seguro que se utilizaron códices de pergamino, pero fueron sin duda considerados como inferiores a los libros propiamente dichos, formados por rollos de papiro; se los empleaba para ediciones baratas, ya que al poder escribirse en ambas caras de una hoja de pergamino, un texto que por sí exigía un largo rollo o quizá varios, podía ser contenido en un códice relativamente pequeño. (Sven Dahl, *Historia del libro*, Alianza Universidad, Madrid, 1982)

■ **El escriba.** Cuando el monje se disponía a escribir, cortaba primero el pergamino con ayuda de un cuchillo y una regla (operación conocida por *quadratio*); después se satinaba la superficie y se rayaban las hojas, para lo cual previamente se indicaba en el borde la distancia entre las líneas haciendo pequeños agujeros con un compás. El rayado se hacía con un punzón o con tinta roja o más tarde con frecuencia con un lápiz de grafito. Cuando por fin comenzaba propiamente a escribir, el escriba, o calígrafo, tomaba asiento ante un pupitre inclinado, en el que se encontraban dos tinteros de cuerno con tinta negra y roja, y equipado con su pluma y su raspador se disponía a la tarea. La tinta roja se utilizaba para trazar una raya vertical a lo largo de las iniciales; es lo que se conocía por *rubricar* (de *rubrum*, rojo). Cuando el escriba había terminado el manuscrito, le daba fin con varias líneas (llamadas *suscripción* o *colofón*), en las que se encontraba el título del libro; comienzan por lo general con las palabras *explicitus est* (o tan sólo *explicit*), un curioso recuerdo del tiempo en que los manuscritos tenían todavía forma de rollo, ya que estas palabras significaban que el manuscrito se encuentra desenrollado. El título se colocaba también al comienzo, en cuyo caso se iniciaba el texto con las palabras *hic incipit* (aquí comienza), para después informar de qué materia trataba. Al final el escriba agregaba con frecuencia dónde y cuándo había realizado la obra, para quién, etc., así como también podía mencionar su nombre para recuerdo de la posteridad

Parte de los manuscritos son, como ya se ha observado, *palimpsestos*; se conocen muchos manuscritos (en especial de los siglos VII al IX, en los que escaseó el pergamino), bajo cuyo texto de teología han podido descubrirse con la ayuda de modernos métodos fotográficos, manuscritos borrados, pero aún legibles, de obras de la antigüedad clásica.

Además de las espléndidas iniciales decorativas muestran muchos de los

manuscritos de la alta Edad Media una serie de ilustraciones autónomas; son llamadas miniaturas, de la palabra latina *minium*, que significa rojo, o, si además de los colores se utilizaba el oro, iluminaciones (de *lumen*, luz), por lo que estos manuscritos así decorados reciben con frecuencia el nombre de "libros de oro". Los colores eran opacos o al agua; el oro se aplicaba en panes sumamente finos y bruñidos o en polvo, en los tiempos más antiguos con un brillo de latón, más tarde por lo general con un tono más rojizo.



The Hours of Jeanne d'Évreux
Jean Pucelle (Paris, 1320–1334).
The Cloisters Collection, 1954 (54.1.2) www.metmuseum.org

Rara vez era el mismo monje o religiosa quien escribía el texto y realizaba las iniciales e ilustraciones; el escriba dejaba un blanco para éstas y solía escribir en el margen, con una letra fina que podía ser fácilmente borrada, advertencias relativas a la decoración, tras de lo cual los miniaturistas o iluminadores comenzaban, provistos de su caja de colores, sus pinceles y su oro. Con una pluma trazaban el bosquejo de la ilustración con finos trazos, antes de pintarla o dorarla. Tanto en la ornamentación de las iniciales como en las miniaturas e iluminaciones se distinguen, como ocurre en la escritura, varios tipos de estilo diferentes, con frecuencia con más o menos importantes variaciones locales. (Sven Dahl, *Historia del libro*, Alianza Universidad, Madrid, 1982)

IV. EL NOMINALISMO Y CRISIS DE LA

ESCOLÁSTICA: DUNS ESCOTO Y GUILLERMO DE OCKHAM

1. Introducción

- *Llegamos ahora a un período crítico de la historia de la filosofía: el siglo XIV:*
 - a. *Los filósofos de este período -Escoto, Ockham- critican los fundamentos de toda la filosofía anterior.*
 - b. *Supone el desmoronamiento de las estructuras sociales, políticas y religiosas medievales -la colaboración entre poder político y autoridad religiosa se deteriora definitivamente y el imperio se divide en multitud de estados/principados que reclaman su soberanía; los obispos reunidos en concilio pretenden tener una autoridad mayor que la atribuida a la persona del papa...*
 - c. *Caen por tierra las grandes síntesis filosófico-cristianas de raíz griega y se desarrollan las ideas e interpretaciones que llevarán, en último término, a la modernidad.*

- *Las dos grandes figuras del XIV son:*

***Duns Escoto:** Escocés, 1266; franciscano; estudió en Cambridge, Oxford y París; murió a los 40 años (1308) y tuvo fama de ser extraordinariamente agudo, crítico y sutil (Doctor Subtilis)-.*

***Guillermo de Ockham:** Nació a finales del XIII, franciscano. Estudió en Oxford y condenaron algunas de sus doctrinas; fue procesado por sus críticas radicales contra el papado y su defensa radical de la pobreza franciscana. El papa le excomulgó en 1328. Murió en 1349, no sabemos si reconciliado o no con la Iglesia.*

El término "nominalismo" se acuñó en el contexto de la disputa medieval sobre los universales (véase "Problema de los Universales" en la voz universal) pero como actitud filosófica su influencia ha sido considerable en la modernidad: de hecho, en algún sentido se puede decir que como movimiento filosófico, el nominalismo sienta las bases del pensamiento moderno. No obstante, a pesar de que es frecuente la afirmación de que la filosofía moderna -en la medida en que reacciona contra el escolasticismo tomista y tiende al empirismo- tiene un espíritu fundamentalmente nominalista, lo cierto es que tal afirmación resulta dudosa si el nominalismo se entiende en sentido estricto. En este sentido, y aunque el empirismo inglés del siglo XVIII, el sensualismo ilustrado y los positivismos de los siglos XIX y XX estuvieron bastante influidos por esta actitud filosófica no podría decirse que autores como Spinoza, Locke, Hegel o Husserl fueran nominalistas. Concretamente sí resistirían la criba pensadores como Hobbes, Berkeley y Condillac. El primero y el último fueron inscripcionistas y basaron su nominalismo en una cierta idea de la ciencia y del lenguaje científico; Berkeley, por su parte, negaba que pudiera hablarse de ideas

abstractas, aunque sí admitía las "ideas generales", y basaba su nominalismo en supuestos teológicos. En cuanto a la filosofía contemporánea, varias tendencias filosóficas han sido explícitamente nominalistas; por ejemplo, diversas formas de neopositivismo, intuicionismo e irracionalismo.

En relación con el citado problema medieval de los Universales, los defensores del nominalismo afirmaban que un universal -una especie o un género- no es ninguna entidad real ni se encuentra en las entidades reales; antes bien, un universal no es sino un flatus vocis, un sonido de la voz. De esta forma, el nominalismo se opone al realismo y al platonismo, pues sostiene que los universales no están ante rem (no son previos a la cosa); pero también se opone al conceptualismo, al realismo moderado o al aristotelismo (véase Aristóteles), al afirmar que los universales tampoco están in re (en la cosa). El nominalismo mantiene que sólo tienen existencia real los individuos o entidades particulares; los universales son simples nombres o términos. Puede hablarse de distintos tipos de nominalismo, desde el más moderado hasta el nominalismo absoluto, pero todos ellos comparten la afirmación de que no existen entidades abstractas (ideas, universales), sino sólo entidades concretas (individuos). Las diferencias aparecen cuando se trata de especificar qué función cumplen las entidades abstractas.

Los antecedentes filosóficos de esta doctrina medieval pueden rastrearse en algunos filósofos antiguos, por ejemplo los escépticos (véase escepticismo), pero sólo en la Edad Media y en siglos posteriores ha ocupado un lugar central en el problema de la naturaleza de los universales. En la Edad Media se dieron dos períodos de florecimiento del nominalismo: el primero en el siglo XI, con las doctrinas de Roscelino de Compiègne, y el segundo en el siglo XIV, bajo el influjo de Guillermo de Ockham. Las tesis de Roscelino se identifican casi completamente con las del nominalismo: la noción de universal como sonido de la voz, la idea de que sólo son reales los entes particulares y la noción de que una cualidad no es separable de aquella cosa de la cual es cualidad son sus principios fundamentales. En cuanto a Ockham, sus posiciones difieren en cierta medida de las del primero, sobre todo (según Dilthey) porque su nominalismo aparece mezclado con dosis de voluntarismo.

Los primeros opositores al nominalismo fueron los realistas, entre ellos Anselmo de Canterbury, que llamó "dialécticos de nuestra época" a los nominalistas. En efecto, los partidarios del realismo argumentaban de la siguiente forma: si los universales eran tan sólo nombres, palabras, sonidos (nomen, vox, flatus vocis), debería admitirse que al menos eran realidades físicas; por lo tanto, dichos nombres eran "algo", eran "cosas", y como tales podría decirse algo de ellas. Pero lo que pudiera decirse de esos sonidos como cosas habría de decirse por medio de un "universal", universal que estaría por lo menos "en los sonidos". Así, los realistas concluían afirmando que el nominalismo carecía de base, con lo que los nominalistas se vieron obligados a precisar el significado de su posición. Se centraron en precisar el significado de términos como nomen y vox. Quienes insistieron en que un nomen es una realidad física adoptaron una posición que se llamó "terminismo" ("inscripcionismo", en la época contemporánea). A ellos se les planteaba la cuestión de cómo reconocer el mismo nombre en términos distintos; por ejemplo, cómo asociar un mismo nombre o voz a preferencias efectuadas en tiempos y espacios distintos. No podían admitir que esa significación común

derivase de las cosas mismas, así que afirmaron que el origen estaba en la pura convención, con lo que se acercaban a posiciones conceptualistas (admitiendo que lo que caracteriza a un concepto es su significación). Así, el nominalismo medieval osciló en todo momento entre las posiciones conceptualistas, próximas a su vez al realismo moderado, y las terministas o nominalistas en sentido estricto.

De cualquier forma, el nominalismo que se impuso a finales de la Edad Media fue el de Guillermo de Ockham y la schola nominalium, defensora del terminismo. Este nominalismo sostiene que los signos están en el lugar de las cosas que designan, de modo que los signos no son "de" las cosas, sino que sólo "las significan".

2. Tesis fundamentales defendidas por Escoto

a. **Empeño por crear un sistema filosófico sólido y coherente, explicativamente útil en todos los campos de la realidad.** Como Santo Tomás, **se inspiró en Aristóteles** e intentó asimilar lo más aceptable de su pensamiento. Pero, por ser franciscano, tuvo mayor **influencia de la tradición agustiniana** -aceptada mayoritariamente por los franciscanos en el s. XIII- que Tomás.

b. Respecto al **conocimiento de los objetos concretos del universo**, aceptó de Arist. que conocemos la verdad y captamos las esencias universales de los seres naturales **mediante la abstracción**. El conocimiento consiste en un proceso de abstracción apd los estímulos sensibles -igual que Tomás-, pero **el entendimiento sí puede conocer directamente las cosas particulares/individuales, mediante una intuición directa/inmediata** que puede resultar algo confusa -contra Tomás-.

c. **Libertad y voluntad prevalecen sobre el entendimiento.** Inspirado en la corriente agustiniana, Escoto opina que **la voluntad se caracteriza por ser libre para elegir**, y esta libertad hace que sea superior y más perfecta que el entendimiento. Mientras el entendimiento no puede dejar de reconocer la validez de un teorema matemático, la voluntad puede ir muchas veces contra la razón y actuar libremente.

3. GUILLERMO DE OCKHAM

3.1. Vida y obras.

Filósofo inglés, considerado el "príncipe de los nominalistas". Con la negación de la metafísica y la reducción de la gnoseología a la simple doctrina del conocimiento intuitivo intelectual de lo singular, instauró una nueva manera de hacer filosofía, que

proporcionó las premisas para la corriente sensitivo-empirista, y para la renovación del pensamiento científico que se produjo en la Edad Media.

Guillermo de Occam (en inglés Willam of Ockham), nació en Ockham, hacia el año 1280, y murió en Munich hacia el 1349. Ingresó en la orden franciscana y se inició en la docencia de lógica y teología en Oxford y en otras escuelas franciscanas. Pronto sus opiniones teológicas fueron objeto de acusación de herejía, por lo que tuvo que comparecer ante el papa Juan XXII, en Avignon (hacia 1323). Antes de que se pronunciara la sentencia, huyó de Avignon junto con un grupo de franciscanos críticos respecto de la política eclesiástica de aquel tiempo. Se refugió primero en Italia y luego en Munich, en la corte de Luis de Baviera, a la sazón en guerra contra el Papa. Fue expulsado de la orden franciscana y excomulgado, con lo cual se dio un giro radical en su obra. En los años de enseñanza en Inglaterra y durante su estancia en Avignon, se había dedicado a la redacción de Comentarios a las Sentencias, al Organon y a la Física de Aristóteles, así como a su amplia Summa logicae. Pero a partir de 1328 trabajó casi exclusivamente en sus obras polémico-políticas: sobre la cuestión de la pobreza franciscana (Opus nonaginta dierum), sobre la eclesiología de los papas de la época (De dogmatibus papae Johannis XXII, 1334; Tractatus contra Benedictum XII, 1337-38; Compendium errorum papae Johannis XXII, 1338); sobre el origen y la naturaleza del Estado (Dialogus, Octo quaestiones) y sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado (Breviloquium de potestate papae, De imperatorum et pontificum potestate).

3.2. Introducción a su pensamiento: visión general

3.2.1. Los universales y el conocimiento.

Occam niega la existencia de los universales. Ni siquiera se trata de abstracciones. Sólo existe el singular, los individuos, que son captados por la intuición sensible de su realidad. Conocemos de modo directo, por la experiencia, en una visión inmediata de la realidad. Los términos generales sólo denotan las semejanzas que se advierten en los individuos. Al no darse más que el singular, los universales no pueden hallarse dentro de las cosas. Tampoco pueden ser las formas particulares últimas, las "hacceitas", que establecía Escoto, porque, en ese caso, habría tantas formas cuantas cosas existen y, por consiguiente, o las cosas o las formas estarían de más. Los universales se reducen, pues, a símbolos, signos de las cosas. En el proceso del conocimiento no cabe hablar de fases u operaciones intermedias, como explicaba Santo Tomás. A la captación intuitiva sigue la conciencia espontánea de la existencia del objeto percibido. Esta economía intuitiva se refleja en la máxima occamiana: "Entia non sunt multiplicanda sine necessitate". He aquí la famosa "navaja de Occam", que, fiel a ese principio de "economía", se propone podar lo superfluo. A esta corriente de pensamiento se la denomina nominalismo o terminismo. Pero el nominalismo de Occam no debe identificarse con el de Roscelino, simple flatus vocis, palabras vacías. Se trata más bien de un conceptualismo: reducción del universal al concepto aparecido en la mente.

3.2.2. Separación entre razón y fe.

Igual que Escoto, Occam concibe el ser de manera unívoca. El ser es predicable tanto de Dios como de las criaturas. Pero su postura, como en otros aspectos, se radicaliza. Escoto admitía la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por medio de la razón. Occam, en cambio, niega esa posibilidad. El entendimiento humano por sí mismo no puede llegar a demostrar nada del dogma revelado, por la sencilla razón de que, al no poder tener un conocimiento intuitivo de Dios, tampoco puede tenerlo abstractivo. Al rechazar la unión entre fe y razón, Occam niega también la teología natural.

3.2.3. Teología y moral.

En el plano teológico, el principio de la verificación empírica halla su confirmación en la remisión continua al dato revelado, que salvaguarda a la teología de todo exceso de racionalidad abstracta. De esta forma ve justificado el ideal de la pobreza, la existencia de un poder civil independiente de toda investidura papal. El Sacro Imperio Germánico no es sino la continuación en la Europa cristiana del imperio universal de los romanos. Entre Iglesia y Estado hay, pues, una diversidad de origen, aunque el poder civil debe colaborar con la Iglesia para facilitar a los ciudadanos la tarea de alcanzar su fin último, es decir, la salvación. Respecto a la moral, Occam defenderá que ésta tiene su fundamento en las leyes establecidas por Dios. Al contrario de Escoto, piensa que Dios en su omnipotencia divina, podría llegar, si lo quisiera, a modificar todos los preceptos del decálogo, es decir, todo aquello que no entrañe contradicción. La influencia del pensamiento de Occam fue decisiva y fundamental para los autores del siglo XIV, y dio pie, por un lado, a la emancipación de la filosofía con respecto a la teología y, por otro, al escepticismo filosófico que habría de encarnar en mentes renacentistas y modernas. Se ha visto en él, igualmente, un lejano precursor del empirismo y, más concretamente, de Hume, así como de la lingüística comparativa.

3.3. Resumen: Criticismo y principales ideas filosóficas de Ockham

Ockham inaugura un nuevo estilo de hacer filosofía: ya no pretende construir un sistema, como Escoto y los grandes filósofos anteriores. Emprende una crítica sistemática de todos los sistemas filosóficos anteriores: platonismo, aristotelismo, agustinismo, tomismo y escotismo. Esta actitud se conoce como criticismo.

- **Criticismo:** *Consiste en una actitud de crítica sistemática y razonada de las afirmaciones y doctrinas filosóficas anteriores, mostrando sus errores, confusiones y falta de coherencia lógica. Sus herramientas de trabajo son la razón, la lógica, el lenguaje y el análisis empírico o teórico. Reconoce, por tanto, la autonomía de la razón y de la filosofía frente a la fe, y no se siente atado a ningunos prejuicios doctrinales /filosóficos o religiosos- anteriores. Semejante actitud, característica del s. XIV, fue favorecida por las circunstancias sociopolíticas mencionadas en la introducción.*

• *En esta época se va consolidando la filosofía como disciplina autónoma y se hace cada vez más crítica: revisa sus presupuestos y conclusiones, desconfía de todos los sistemas filosóficos anteriores y no duda en criticar las incoherencias de la fe. Muchos cristianos y miembros de la jerarquía vieron en esta concepción de la filosofía un serio peligro para la fe. Como reacción, se inclinaron por un **misticismo religioso** a menudo irracional directamente enfrentado al **criticismo filosófico**.*

1. La relación entre fe y razón según Ockham

Todavía era una cuestión pendiente en el XIV. El averroísmo había sostenido que pueden ser contradictorias y Santo Tomás rechazó esa posibilidad, puesto que de hecho tienen contenidos comunes. La ventaja de este planteamiento: teología y filosofía pueden coordinarse, cabe un estudio racional y filosófico de lo religioso y es posible una antropología y una ética filosófica conformes a la fe y la moral cristianas.

*a. **Ockham elimina la zona de intersección entre fe y razón**, y las considera **fuentes de información distintas con contenidos también diferentes**. Numerosas verdades de fe que Aquino consideraba racionalmente demostrables le parecen inconsistentes a Ockham, y las relega al ámbito «irracional» de los religiosos.*

*b. **Ockham niega que tanto los atributos -omnipotente, inmenso, justo, perfecto, causa incausada...- como la existencia misma de Dios puedan ser demostrados racionalmente**: pertenecen al ámbito de la fe. Para ello estudia uno de los elementos fundamentales utilizados por Santo Tomás en las cinco vías: el recurso al **principio de causalidad**.*

*c. **Que los fenómenos obedecen a causas es innegable: todo efecto tiene una causa. Pero esa afirmación no basta para determinar cuál es la causa en cada caso**. Sólo la observación detenida y rigurosa nos permite descubrir la causa concreta de cada fenómeno [la leche se calienta, pero puede ser por calor de butano, resistencia eléctrica, radiación microondas, etc.].*

*d. **Semejante interpretación de la causalidad hace imposible una demostración de la existencia de Dios**. Podemos estar seguros de que existirá una causa primera del universo, pero ello no nos autoriza a concluir que se trate del Dios creador del que habla la fe cristiana (adelanta las teorías empiristas sobre la causalidad de Hume y Kant, en parte).*

*e. **Ni siquiera la existencia del alma puede ser demostrada convincentemente por vía racional**.*

2. El voluntarismo ockhamista

- *St. Tomás sostenía que todos los mandamientos morales del cristianismo pueden ser derivados de la ley natural y comprensibles racionalmente. Para Ockham, ningún mandamiento es de ley natural. Si Dios hubiese querido, podría haber creado un mundo en el que odiarle no fuese pecado sino virtud.*

- *Ockham pensaba que las leyes no derivan de la naturaleza ni son inmutables. Son convencionales, fruto de una decisión divina -no humana-. Dios pudo haber creado un mundo donde el robo y el adulterio estuviesen permitidos.*

- *Ockham enfatiza, por encima de todo, la libertad y omnipotencia divinas: Intenta llevar hasta sus últimas consecuencias algunas de las más claras afirmaciones del cristianismo: «Creo en Dios todopoderoso». Lo interpreta entendiéndolo que la libertad no está sometida a regla, lógica ni necesidad alguna.*

- *El voluntarismo teológico es la aplicación a Dios de la tesis que sostiene la primacía de la voluntad y la libertad sobre el entendimiento, y que considera la libertad el elemento fundamental de la naturaleza humana.*

3. Nominalismo y principio de individuación

El principio de individuación, sobre el que tanto había reflexionado Santo Tomás y cuya solución fue responsabilizar a la materia de las diferencias particulares, fue rechazado por Ockham y considerado un falso problema.

- *Se trata de un pseudoproblema originado por una confusión: el problema surge por considerar que la misma esencia se halla multiplicada en cada individuo -Claudia Schiffer comparte la misma esencia que Alfonso Guerra-. Esto le parece a Ockham un error fundamental: la esencia de Schiffer es única, inconfundible e intransferible. Por tanto, no hay una esencia multiplicada en diversos individuos; hay tantas esencias como individuos. La esencia de cada individuo se identifica totalmente con él mismo y con nadie más. No hay, pues, principio de individuación: hay individuos, y eso es todo.*

4. Críticas de Ockham al excesivo racionalismo griego

- *Ockham defendió hasta el extremo la omnipotencia y libertad de Dios frente a nuestros estrechos encasillamientos racionales. Sus críticas a los sistemas filosóficos del XIII eran también un rechazo a las más importantes ideas griegas que el Cristianismo había asimilado: identidad y comunidad de esencia, unidad dentro de la pluralidad, lo permanente como sustrato de lo cambiante... y todo lo que garantizaba para los griegos la racionalidad, el orden y la permanencia del universo.*

- *Ockham pensaba que la concepción griega ponía en peligro la libertad y omnipotencia divinas. Rechazó que las ideas verdaderas de las que hablaban*

platónicos, neoplatónicos y agustinianos coincidiesen con los arquetipos o ejemplares divinos. Eliminadas las ideas ejemplares, cae la noción de «esencia» como algo consistente e inmutable. Con las demás esencias, se esfuma también la esencia humana y la posibilidad de fundamentar una ley moral natural.

- Ockham, a diferencia de los griegos, tiene la imagen de **un universo donde sólo hay individuos, cuyo orden es gratuito y fruto de una voluntad divina caprichosa**, que podía haber creado otro mundo con un orden totalmente distinto. Para Ockham, el orden del universo es puramente fáctico, contingente.

6. El nominalismo de Ockham

Ockham aportó el concepto de «nominalismo», según el cual **no existen conceptos universales, sino sólo nombres universales** (no existe el concepto universal «hombre»; sólo la palabra que utilizamos para nombrar al conjunto de los hombres. Pero el interés fundamental de Ockham no está en negar que existan conceptos universales, sino en negar que éstos tengan realidad extramental. **No existe una esencia universal compartida por todos los hombres**; sólo existen semejanzas entre unos hombres y otros, y en tales semejanzas está el único fundamento real de los conceptos universales.

7. Conocimiento intuitivo frente a conocimiento abstractivo

Ockham rechaza la teoría tomista del conocimiento, y afirma que **el entendimiento tiene un conocimiento directo e intuitivo de las realidades individuales**. Resultan así innecesarios todos los pasos del complejo proceso de conocimiento en Aristóteles y Santo Tomás:

[sensación imagen entendimiento agente universalizando
entendimiento posible conociendo el universal entendimiento posible
volviéndose a la imagen].

Según Ockham, el proceso es mucho más sencillo: en cuanto los sentidos perciben un objeto exterior, el entendimiento los conoce intuitivamente, sin más complicación.

- El conocimiento intuitivo es:

a. **directo, inmediato**: entre la captación de un objeto por los sentidos y su conocimiento por el entendimiento no existen mecanismos y operaciones intermedias;

b. siempre es un conocimiento **de algo que está presente**;

c. la **validez** de este conocimiento está **garantizada por la cosa conocida**, por ser **el objeto exterior la causa de tal conocimiento**;

d. **permite al entendimiento afirmar la existencia de los objetos que conoce**;

e. alcanza el conocimiento intuitivo a las relaciones que existen entre los objetos exteriores, no sólo a los objetos aislados: detectamos las cualidades -color, peso, masa, belleza- de los objetos al mismo tiempo que nos percatamos de su presencia.

POR LO TANTO, la intuición intelectual es el fundamento de nuestro conocimiento de las realidades individuales y de las relaciones existentes entre ellas.

8. Naturaleza de los conceptos universales

*Aparte del conocimiento intuitivo de los objetos individuales, **el entendimiento posee un conocimiento abstractivo** (el que interviene cuando hacemos enunciados generales sobre todos los individuos de una clase, especie o conjunto: todos los cuervos son negros), y eso explica que tengamos **conceptos universales**, surgidos **espontáneamente** en el proceso de conocimiento.*

*• Los **conceptos universales** son **signos de carácter lingüístico**. Hay tres clases de signos lingüísticos:*

*a. **sig. ling. PROFERIDOS**: palabras habladas;*

*b. **sig. ling. ESCRITOS**: palabras escritas;*

*c. **sig. ling. PENSADOS MENTALMENTE**: conceptos o palabras mentales.*

El rasgo común a todos ellos es que pueden funcionar como cosas que significan. El término o concepto «hombre» funciona en la conversación como un signo lingüístico que representa o sustituye a los individuos que llamamos «hombres» -el signo supone/suplanta/ocupa el lugar de las cosas en el discurso-.

*• Mientras **las palabras escritas y habladas** son **signos convencionales**, los **conceptos** son **signos naturales**: la palabra «hombre» puede ser tan buena para designar a los hombres como *man, homme, uomo*. Sin embargo, el concepto de hombre no ha sido arbitrariamente establecido y no puede ser sustituido por ningún otro para designar a los individuos humanos (**los conceptos se parecen a otros signos naturales como el llanto o la risa**, para expresar dolor o alegría).*

*• La conclusión es que **el entendimiento posee una estructura lingüística que funciona produciendo espontáneamente conceptos como signo de las cosas percibidas**. Las claves, pues, de la filosofía ockhamista son:*

*1ª. Una **teoría de la realidad -ontología-** cuyo centro son las realidades individuales.*

*2ª. Una **lógica del lenguaje**, pues toda la interpretación del conocimiento se hace a partir de las estructuras lingüísticas.*

*3ª. Un **fundamento teológico en la omnipotencia divina** como principio supremo de su sistema filosófico.*

9. La «navaja» de Ockham

- Otra de las grandes aportaciones de Ockham a la filosofía es su llamado **principio de economía**: *no hay que multiplicar los entes sin necesidad*, es decir: no ha de suponerse la existencia de más cosas que las estrictamente necesarias para explicar los hechos -criterio que a partir de entonces y hasta hoy harán suyo los mejores científicos-.
- Otros filósofos anteriores lo habían aplicado más o menos explícitamente, rechazando en sus explicaciones todos los elementos que pudieran resultar inútiles o superfluos. Pero es un principio requerido por la sensatez y la razón mismas. Obliga a estudiar qué elementos son estrictamente necesarios e imprescindibles en las explicaciones.
- Las cosas que parecieron estrictamente necesarias a Ockham fueron:
 - a. En la **teología**, sólo aquellas entidades exigidas por los artículos fundamentales de la fe.
 - b. En **ciencia y filosofía**, sólo las realidades de las que tenemos conocimiento intuitivo y las demás realidades cuya existencia puedan deducirse directamente a partir de las conocidas por intuición.

Esta «navaja» intelectual le sirvió para rechazar las múltiples distinciones y sutilezas hechas por Aquino y Escoto, por ejemplo el **principio de individuación**, que ni es exigido por la fe ni del cual tenemos conocimiento intuitivo. Del mismo modo pudo rechazar la distinción entre entendimiento agente y pasivo, entre esencia y existencia, entre sustancia y accidentes, etc.

10. El nominalismo y la ciencia

- Aunque personalmente no contribuyó al progreso de la ciencia, las ideas de Ockham **fomentaron la investigación empírica**. De hecho, los grandes científicos del XIV tuvieron alguna u otra vinculación con el movimiento nominalista.
- **Al concebir el universo como un orden meramente fáctico y contingente**, que podría haber sido de cualquier otra manera y con leyes diferentes para regular fenómenos y procesos, **fomentó la idea de que es inútil deducir las leyes naturales a partir de principios abstractos**. Por consiguiente, sólo la observación nos permitirá conocer las leyes particulares que intervienen en cada fenómeno o proceso.
- La **concepción ockhamista de la causalidad** convenció a muchos investigadores de que **las causas de los hechos sólo pueden ser identificadas mediante observación atenta**.
- Concediendo tanta importancia a lo individual, **el nominalismo favoreció la observación empírica de objetos, seres y fenómenos particulares**.

