

La Edad Media y la Filosofía

Por ANTONIO PEÑA CABRERA

El fenómeno cristiano no sólo influye en la configuración de los ideales de vida y pensamiento del hombre medieval europeo sino que los determina. La literatura, el arte, la política, la filosofía y la religión nos dan cuenta de la imagen del hombre medieval moldeada en los ideales así constituidos, la que no es necesariamente del hombre tal cual fue en esa época sino de cómo debió ser. Hay que distinguir por cierto —y esto vale para todas las épocas— entre la imagen que el hombre se hace de sí mismo y lo que realmente es. Es la imagen la que moldea el destino del hombre y la que define en último término el carácter de la época. La inadecuación de la conducta a la imagen que de sí mismo se tiene significa sólo frustración e inautenticidad pero de ningún modo falta de sentido direccional de la imagen. Quizás sea correcto, por eso, afirmar que el deber ser de una época es el ser auténtico de ella. Lo dicho viene al caso para evitar malentendidos. La historia medieval no es *una historia santa*. Registra a menudo contradicciones entre los ideales de vida del hombre cristiano y su conducta real. Recordemos sólo la oposición entre la libertad de la fe y la inquisición, entre el amor cristiano al prójimo y las horrendas torturas por herejía, entre la transparente y racionalizada teología y la superstición popular, entre el reino que no es de este mundo y las encarnizadas lu-

chas del Papado y los príncipes por el poder temporal, entre la santa mirada hacia el oriente, hacia el Santo Sepulcro, y los niños arrancados de sus hogares para integrar la Cruzada infantil. Las contradicciones podrían seguirse.

El hombre, según el simbolismo medieval, está en el mundo para el servicio, la gloria y el *honor de Dios*. El Grial que inspira la literatura caballeresca de los siglos XII y XIII, es el símbolo de los bienes establecidos en orden jerárquico por Dios. El ideal caballeresco es la acción que traduce el cumplimiento del orden divino, esto es, de la voluntad de Dios.

En el arte románico y gótico se expresan también la voluntad trascendente de este orden y la aspiración del hombre de sentirse más cerca de Dios cumpliendo su voluntad. Los espacios cerrados y la oscuridad de las iglesias románicas simbolizan la presencia de Dios en la tierra; el crucificado según este simbolismo no es el Dios despreciado, *del verachtliche Gott*, como lo vio Nietzsche, sino el Rey de los reyes. En la arquitectura gótica de las catedrales las líneas elegantes y sueltas que convergen en las alturas y los inmensos y luminosos espacios interiores expresan el mismo orden que inspira la confección de las grandes sumas teológicas; el orden luminoso, *lucidus ordo*, es el orden de la razón recta, *ordo rationis rectae* (1). Es la fe que busca ser esclarecida por la razón: *fides quaerens intellectum*.

En el arte representativo gótico se está lejos del equilibrio sereno y armonioso del alma y del cuerpo, que constituyó el ideal del arte griego. Si en éste hay un predominio de las líneas externas que configuran las bellezas corporales, en el gótico cobra predominancia la expresión anímica. Se busca aquí expresar lo eterno por lo temporal, lo celestial por lo terreno, lo absoluto y permanente por lo contingente y pasajero. Lo que se consigue por la contraposición violenta de imágenes; la belleza de la mujer se la contrasta con la figura de su desorden orgánico y su fealdad interior; al deseo de vida se opone la *danza macabra*, etc.

En lo político prevalece el ideal del *Sacrum Imperium*, una síntesis de reino y sacerdocio, de poder temporal y poder divino. El feudalismo, por ejemplo, es una institución de delegación de poder que se asienta en la fidelidad a los evangelios.

(1) CALI, Francois y MOULINIER, Serge, *Das Gasetz der Gotik*, Munchen, 1965. Tr. del francés.

El simbolismo medieval encierra en suma una metafísica precientífica, como lo ha señalado Alyos Dempf (2). Esto hay que entenderlo en el sentido de que la metafísica no se establece como el resultado de un proceso racional riguroso ni como la intelección científica de lo que ha constituido siempre, al menos hasta Kant, el objeto o los objetos de ella: Dios, el alma y el mundo. La metafísica para el hombre medieval es el punto de partida, lo que acepta en primer lugar porque ha aceptado previamente una religión. En los siglos de la fe nada hay más seguro que la realidad del Ser trascendente en el que, no obstante —como decía San Pablo— nos movemos, vivimos y somos.

¿Es en este ambiente posible el quehacer auténticamente filosófico? ¿No hay acaso nada más antitético que religión y filosofía, que fe y razón? Se es cristiano por la firme adhesión a un grupo de verdades reveladas concernientes a Dios, el hombre y el mundo. La filosofía en cambio es un saber libre, autónomo y eminentemente racional, aunque preocupación de ella sea también Dios, el hombre y el mundo. Nada pues aparentemente más excluyentes que la actitud de filósofo y de cristiano. Emil Bréhier, el famoso historiador de la filosofía, ha planteado la cuestión con un cierto aire polémico. “Esperamos mostrar en este capítulo y los siguientes —escribe en su historia de la filosofía— que el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido influido por el advenimiento del cristianismo, y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que no ha habido filosofía cristiana” (3). Y esta no es opinión singular. A principios de siglo Adolf von Harnack y más recientemente Pierre Mandonnet, se han expresado también en el mismo sentido, esto es, de que no ha habido filosofía cristiana. Por la otra parte hay defensores notables, como E. Gilson y J. Maritain, de la tesis opuesta.

Nosotros no queremos terciar en este debate; vamos a señalar sólo algunos datos que confirman, que, cuando menos, ha habido filosofía hecha por cristianos y que esta filosofía ha sido influida por el fenómeno cristiano.

1. Es un hecho, en efecto, que ha habido una filosofía pensada por cristianos; basta revisar algunos textos medievales

(2) DEMPFF, A. *Metaphysik des Mittelalters* Munchen, 1930, p. 3.

(3) BREHIER, E. *Histoire de la Philosophie*, vol. I París, 1927, p. 494. La opinión de Bréhier parece haber cambiado en los años siguientes: en 1949 ya no escribe que no ha habido filosofía cristiana sino que “Le christianisme n'a jamais existé sans la philosophie”. *La Philosophie du Moyen Age*. París, 1949, p. 434.

les para descubrir, junto a proposiciones teológicas, muchas de índole filosófica. Distinguimos éstas por estar elaboradas de acuerdo a criterios estrictamente racionales, es decir, basadas en la experiencia y en las exigencias de la razón.

2. La fe cristiana no ha conformado y determinado la filosofía medieval, en cuyo caso no cabría hablar de filosofía. Aquella ha operado como principio selector y hasta de perfeccionamiento, pero no ha determinado el método cómo han de abordarse y tratarse los temas de la especulación filosófica.

3. Ha habido en el pensador cristiano, y esto es innegable, una limitación psicológica. El filósofo cristiano no debió rebasar ni contradecir lo establecido por el dogma. Esta limitación es, empero, sólo de índole negativa: preserva al cristiano del error.

4. En el Medioevo ha habido una intensa actividad filosófica que se muestra en dos aspectos:

a) La asimilación, el desarrollo y perfeccionamiento del pensamiento antiguo. El platonismo y neoplatonismo fueron integrados adoptándolos a la concepción cristiana por San Agustín, Escoto Erígena, los pensadores de la Escuela de Chartres, etc. La doctrina de Aristóteles no sólo fue aceptada —en la medida en que no iba contra el dogma— y comentada fielmente, sino hasta perfeccionada por los pensadores del siglo XIII. El aristotelismo alcanza en el tomismo, por ejemplo, una coherencia y plenitud verdaderamente remarquables (4).

b) Hay una abundante literatura filosófico-medieval en la que el historiador de la filosofía descubrirá sin dificultad auténticas filosofías. Mencionemos a modo de ejemplo la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, los escritos sobre lógica de Abelardo, *De divisione philosophiae* de Domingo Gundisalve, *De anima intellectiva* de Sigerio de Brabante; los comentarios aristotélicos y otros comentarios de Santo Tomás de Aquino. Y esto sin señalar que en los grandes tratados de teología se halla un contenido de la más pura filosofía, baste sólo leer los índices de las grandes sumas teológicas para asegurarse de esto.

(4) STEENBERGHEN, Fernard Van, *Aristotle in the West*. Louvain, 1955. p. 10—16.

5. Es falso afirmar, como lo hace Bréhier, que el cristianismo no haya aportado nada a la filosofía ni influido en ésta. Con el cristianismo se ofrecen a la meditación filosófica temas hasta entonces (hasta la aparición del fenómeno cristiano) inéditos, tales por ejemplo la Creación y la Encarnación del Verbo, que no son privativos de la teología, como ligeramente podría creerse. Piénsese que el concepto de creación tiene que ver con el del origen del mundo. Ni los griegos ni la antigüedad precristiana, a excepción de la tradición judía, cuyo concepto de creación es empero dudoso, tuvieron noción de la posibilidad de un origen del mundo y, en consecuencia, tampoco pudieron plantearse el problema del tiempo en sus justos límites. Los cosmólogos modernos recurren a la tesis de un comienzo del mundo a fin de dar coherencia a sus teorías cosmológicas (5).

6. Por último, después de los trabajos de E. Gilson sobre el cartesianismo y de Heimsoeth sobre los orígenes de la filosofía moderna, ya nadie discute la enorme y decisiva influencia que ha ejercido la filosofía medieval sobre el desarrollo ulterior de la filosofía en general. "...si no se conoce la historia de la filosofía occidental durante la Edad Media, no es posible interpretar correctamente la historia de la filosofía desde el siglo XVI hasta nuestros días" (6).

Los principios que están asentados en la verdad revelada y que el filósofo cristiano no debe contradecir, son, entre otros, los siguientes: a) Existe un ser absoluto, eterno, creador, causa de todos los seres. b) La Creación —según la lectura del Génesis por un cristiano— es creación de la nada por

(5) Es interesante citar aquí lo que escribe Robert Havemann, científico alemán de tendencia marxista: "Hay modelos (científicos), en los que se acepta que el tiempo es finito, así que el mundo existe desde hace un tiempo finito; Estas teorías han provocado, especialmente en el sector filosófico, agudos ataques. Hace algún tiempo tomé parte en una discusión en el Instituto Filosófico de la Universidad Humboldt (Berlín Oriental), en la que el profesor Ley explicó, que se podía convenir por necesidad con la idea de un volumen finito del mundo, pero la idea de una finitud del tiempo resulta sencillamente inaceptable. Sería no otra cosa que la confirmación de la tesis teológica sobre la Creación del mundo. Porque estas teorías confirman la teología deberían ser pues falsas. Se abre aquí la interesante perspectiva, que la investigación científica puede decir sobre lo correcto ¿es una filosofía o una teología?". (Dialctik ohne Dogma? Reinbek b. Hamburg 1964, p. 63) El autor desarrolló en el libro citado, entre otras, la tesis del comienzo del mundo; es la única manera de dar coherencia a las teorías cosmológicas y evitar las contradicciones que surgirían de aceptar a la vez un tiempo infinito y un volumen finito del mundo con una velocidad de la luz también finita.

(6) GILSON, E. Prefacio. En MAURER, Armand A. Filosofía Medieval. Buenos Aires, 1967. p. xviii

la voluntad y el pensamiento de Dios (7). De modo que la criatura tiene realidad y esencia por las ideas en la esencia divina, pero es nada en tanto se la concibe desvinculada de Dios. c) El hombre es *imago Dei*, lo que significa que la razón humana que concibe y comprende la realidad participa de alguna manera del entendimiento divino. La razón humana no encuentra las evidencias en el fondo de sí misma —como lo sería en una razón autónoma (8)— sino en el espíritu absoluto. Por esta relación de origen se explica que el filósofo cristiano trate de penetrar por la razón lo que asume por la fe: *fides quaerens intellectum*. Lo que no quiere decir que la razón humana pueda esclarecer toda la realidad: el racionalismo no se concilia con el cristianismo.

Es interesante anotar que aunque estos principios tienen un origen religioso se establecen conceptualmente con el auxilio de la filosofía griega. La noción de trascendencia de la tradición judía precristiana es muy vaga, tanto que no se distingue allí entre la existencia intemporal y la temporal, entre el Mesías en el seno de Dios y el que ha de encarnarse, según la profecía. La trascendencia de Dios llega a concebirla el cristiano por el platonismo. Según el sistema del platonismo del siglo I a. C. Dios es lo Uno y lo Bueno; y aunque el platonismo no supera el dualismo Dios-materia, se va acercando, por evolución netamente filosófica, a la concepción cristiana mediante la noción de un Dios que piensa las ideas como las formas eternas, que El mismo plasma en la materia pre-exis-

- (7) La noción de creación como creación de la nada parece ser netamente cristiana. De la lectura del Génesis no se aprehende el que Dios haya creado el mundo de la nada. Pfeiffer (Intr. to the old testament, New York 1948, p. 192—4) nos informa que el código Priestley, que es el que nos entregan las actuales ediciones de la Biblia, fue redactado en el siglo V antes de Cristo; está hecho sobre escritos más antiguos, probablemente sobre un poema no israelí. Las características de este último son que el caos, el océano y la oscuridad existían antes del trabajo de la Creación. La palabra creación (bara) no se hallaría en este substratum del código Priestley. El término que debió figurar allí es el de hacer dividir. "Bára" fue empleado por primera vez en el segundo Isaías, esto es en la parte más reciente de este libro. El significado que tiene allí es el de actividad divina sin esfuerzo. Es dudoso si la deidad "in P (Priestley code) created the world ex nihilo, out of nothing or from existing materials" (Op. cit. p. 194). Entre los cristianos la idea de "creatio, ex nihilo" se consolida recién en el siglo V. Hasta entonces no se distingue muy claramente por parte de los pensadores cristianos entre crear, hacer, generar, emanar. A mediados del siglo V queda el dogma establecido de la siguiente manera: "Gott selbst, der die Weltidee von Ewigkeit in sich getragen hat, hat durch den Logos, der alle Ideen umfasst, in freier Selbstbestimmung, diese Welt, die eine Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird, nach dem Vorbild einer von Ihm geschaffenen oberen Welt in 6 Tagen aus dem Nichts geschaffen, um seine Guete zu beweisen". (Harnack Lehrbuch d. Dogmengeschichte, Tuebingen, 1909, t. II. p. 124).
- (8) El racionalismo moderno es en verdad el desarrollo de esta tesis.

tente. ⁽⁹⁾. La inmortalidad del alma se fundamenta según la doctrina platónica a partir de la evidencia del conocimiento a priori. De aquí surge la idea cristiana de la espiritualidad del alma. Con esto queremos señalar que algunos principios, incontrovertibles en toda filosofía cristiana, de hecho se han establecido también por procedimientos netamente filosóficos. Lo que caracteriza a la filosofía cristiana no son tanto los principios de que parte cuanto la aceptación de ellos por derivar de la Sagrada Escritura y de la autoridad de los padres de la iglesia. Todo esto sin olvidar los elementos irreductibles a la racionalización, que impidió que el cristianismo fuese totalmente helenizado; tales son: la encarnación, la resurrección de la carne y la creación en el tiempo.

Si las filosofías cristianas se caracterizan por convenir en unos cuantos principios asumidos por la fe ¿significa esto que no ha habido filosofías cristianas sino la Filosofía Cristiana? William James gustaba decir que dos fórmulas que en su aplicación dan resultados idénticos son una y la misma fórmula. Este es un criterio pragmático. Al teólogo le importa constatar que dos o más sistemas convienen en los principios dogmáticos para concluir que se trata de sistemas iguales. Al filósofo no le basta la constatación de los resultados.. Dos sistemas son filosóficamente equivalentes, o si han seguido el mismo método para llegar al mismo fin, o si los pasos seguidos pueden convertirse recíprocamente o, en fin, si hay equivalencia en los desarrollos racionales posibles. Es obvio para quien haya leído la prueba ontológica de San Anselmo y las *quinque viae* para la demostración de la existencia de Dios de Santo Tomás, que ellas son, por el método y los procedimientos seguidos, muy distintas; no obstante que se pretende en ambas fijar racionalmente la existencia de Dios. Esto prueba la posibilidad de que las filosofías cristianas sean distintas a pesar de su fidelidad al dogma. Ahora bien, en el hecho las filosofías cristianas son variadas, como se verificará por los ejemplos que a modo de ilustración escribimos a continuación.

a) San Agustín y el Aquinatense aceptan por igual que el alma humana es inmortal y espiritual. Pero al paso que el obispo de Hipona la concibe al modo platónico, esto es como la idea con respecto a la materia, Santo Tomás la entiende como la forma sustancial del cuerpo. No se afirma con ello que Agustín piense que la unión de alma y cuerpo sea acciden-

(9) GIOON, Olof. Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt. 1967 p. 47.

tal. La diferencia en este punto es importante remarcarla porque a partir de aquí se explican las diversas concepciones que San Agustín y Santo Tomás tienen con respecto al conocimiento, a la iluminación y a las pruebas válidas para demostrar la existencia de Dios. Las diferentes concepciones del alma que hemos anotado tienen su origen quizás en la distinta manera de sentir y concebir la naturaleza en San Agustín y en Santo Tomás (10).

b) Aunque San Agustín y Santo Tomás afirman la subsistencia de la naturaleza y su dependencia de Dios, las diferencias saltan cuando tratamos de averiguar qué es lo que cada uno de ellos entiende por naturaleza. En efecto, la constatación de la existencia de la naturaleza no dice de su esencia. Agustín por su platonismo reserva a las ideas —que están en la esencia divina— realidad, eficacia e inteligibilidad, al paso que rebaja el carácter de la naturaleza a un simple hecho, un simple modo de ser. Para el Aquinatense la naturaleza no sólo es un hecho, un modo de ser, sino ser por necesidad metafísica de su esencia. La naturaleza no sólo es ser sino, y sobre todo, aquello por lo que el ser es, vale decir, la esencia de la cosa.

c) Agustín está inclinado a concebir el alma en el mismo orden ontológico que las ideas y distinta del cuerpo. Se comprende entonces por qué, según San Agustín, el alma no puede ser afectada por el cuerpo. En efecto, el alma que es superior no puede ser actuada por el cuerpo que es inferior. El alma conoce los sensibles no por acción de éstos sobre aquella, sino porque el alma crea los perceptos sensibles con ocasión de la modificación de su cuerpo, cuando éste es afectado por los sensibles. Muy otra es la posición del Aquinatense en este respecto. El alma es la forma del cuerpo y se halla en potencia a otros cuerpos. La actualización de esta potencia por acción del sensible es lo que constituye el conocimiento de éste.

d) Si según Agustín el alma crea el conocimiento sensible, esto es, no recibe la especie sensible de fuera, desaparece entonces la diferencia esencial de conocimiento sensible y conocimiento intelectual, aquél se eleva a nivel de éste, es decir, el conocimiento sensible sería también una actividad espiritual. La diferencia de uno y otro se reduce a una mera diferencia de operación. Para el Doctor Angélico los sensibles

(10) GILSON, E. *Réflexions sur la controverse S. Thomas—S. Agustín*. En *Mélanges Mandonnet*. París, 1930. v. I p 376

actúan sobre la facultad sensitiva como el anillo sobre la cera. El entendimiento no es afectado directamente por los sensibles. Conoce la cosa en el aspecto esencial y universal luego de un proceso de abstracción.

e) Como en la teoría agustiniana del conocimiento no hay lugar para la abstracción —la abstracción es en realidad la espiritualización del conocimiento y espiritualizado está ya, en San Agustín, aun el conocimiento sensible—, en consecuencia tampoco es el entendimiento capaz de elaborar conceptos. Es por los conceptos empero que se llega al establecimiento de proposiciones universales y científicas. San Agustín recurre a la iluminación para explicar el conocimiento de verdades universales y necesarias. Según el Aquinatense, la abstracción es posible por acción del entendimiento agente que ilumina el contenido del conocimiento sensible presente en el *phantasma*. Por esta acción resalta la estructura inteligible y esencial de la cosa conocida. Es entonces que el entendimiento posible, que estaba en potencia, deviene el inteligible en acto. De esta manera, como el entendimiento agente es una potencia del alma, ésta es capaz de la elaboración de conceptos. Además, también formula los principios primeros del conocimiento, mediante los que se llega al establecimiento de verdades necesarias y universales.

Tanto Santo Tomás como San Agustín conciben la capacidad para entender las verdades necesarias y universales como un don de Dios al hombre. Pero la iluminación del entendimiento agente *lumen naturale* y la iluminación agustiniana —que para San Agustín también es producida por una luz creada *lux sui generis*— son diferentes por operación. Esta diferencia es importante.

f) En lo que respecta a las pruebas de la existencia de Dios, éstas son, en muchos casos, estructural y metodológicamente distintas. Si para San Anselmo, por ejemplo, la existencia de Dios es racionalmente evidente y su prueba ontológica se reduce al análisis del contenido de la idea de Dios, para Santo Tomás la existencia de Dios no es evidente; racionalmente hay que inferir su conocimiento de la observación científica de la naturaleza. El origen de esta diversidad se debe a la distinta manera de conceptualizar el hecho del conocimiento. Anselmo es un platónico, aunque la prueba ontológica no lo es, si bien ella se explica por una actitud que se apoya en el conocimiento directo de lo inteligible. Santo To-

más es un aristotélico; su punto de partida es la experiencia sensible.

Digamos ahora algo acerca del concepto cristiano de creación. Este concepto determina una imagen del universo en la mentalidad medieval-cristiana que es distinta en muchos aspectos de la de los antiguos. Los griegos concebían el universo como un *kosmos*, esto es como un todo ordenado y simétrico. El concepto de simetría va acompañado necesariamente del de limitación y finitud. El universo para los griegos es finito, mas sólo en el espacio, en el tiempo, en cambio, no lo es. Por eso se afirma en las filosofías griegas que el mundo es eterno, ya se conciba que éste ha existido y existirá siempre, ya que la realidad se repite circularmente, ya en fin que es el producto de una emanación necesaria. La idea de creación obliga en cambio a pensar que el universo no sólo es finito en el espacio sino también en el tiempo. Los pensadores cristianos recogen de Aristóteles y Plotino la idea de un orden jerárquico de la realidad que corresponde a una estratificación de los seres de acuerdo a su mayor o menor realidad. Pero a diferencia de éstos, el pensador cristiano concibe el orden no como asentado en sí mismo sino como la obra de un poder personal: el orden se funda en la voluntad y en el amor de un Dios personal.

La creación se ha efectuado en el tiempo; en esto están de acuerdo todos los pensadores cristianos, al menos a partir de San Agustín. Pero ¿se puede fundamentar racionalmente la idea de la Creación? Para muchos, por ejemplo Buenaventura, sí. El Aquinatense es, sin embargo, del parecer que el origen temporal del mundo no se puede explicar racionalmente y que esta idea hay que aceptarla por la fe. Algunos cristianos averroistas o *averroistas latinos* como se les llama desde Mandonnet, tales por ejemplo Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, han sugerido que racionalmente sólo se puede probar que el mundo es eterno, pero como cristianos hay que escuchar a la fe: asumir que el mundo ha tenido un comienzo. Lo curioso es que según los *averroistas latinos* ambas *verdades* no se contradicen ya que estarían situadas en planos distintos correspondientes a órdenes distintos: el orden de la razón y el orden de la fe. Este es un caso típico de la *teoría de la doble verdad*, que se formuló en París en la segunda mitad del siglo XIII, por los seguidores de Averroes. En efecto, Averroes había escrito que cuando se da libertad a la filosofía para seguir sus propios métodos, llega necesariamente a resultados que están en contradicción con las enseñanzas de los teólogos.

La categoría más importante del pensamiento medieval es la de *ordo*. Para el escolástico, el orden es la revelación natural más clara de Dios. La controversia de los universales tiene como trasfondo explicativo último la noción de orden. El orden es una realidad establecida por Dios y es la expresión de su pensamiento. De esta manera, la realidad se organiza en géneros, especies e individuos. El problema planteado por la Escolástica de los siglos XII y XIII no es de si los universales existen o no, mas cómo se les conoce. La famosa disputa sobre los universales en el siglo XI, que derivó por una parte en nominalismo"—vocalismo, diríase mejor—" (11) y por la otra en realismo extremo, no fue más que el fruto de un vicio dialéctico. Abelardo que se sitúa en el punto medio de la controversia, aunque no como mediador, pensó que el universal no es ni una realidad en sí —porque entonces tendría que ser una cosa, y una cosa no se predica de otra—, ni un mero *flatus vocis*— porque la palabra misma, y aquí se trata de la palabra hablada no escrita ni de otro género, tiene una existencia y por ende es también una cosa. El universal se halla en el significado universal de la palabra, no en la palabra misma. Pero Abelardo no pudo explicar —y esto por el origen dialéctico, no filosófico, de la discusión— la causa de la significación. En este punto abandonó el problema considerándolo insoluble, no sin antes haber agregado que sólo es soluble por Dios, quien ha creado el mundo con ideas universales y particulares. Amainada la pasión dialéctica, en los siglos XII y XIII se plantea dentro de sus justos límites, esto es teniendo en cuenta la idea de "ordo". Así los universales pueden existir *ante rem* o *in re* pero de ningún modo *post rem*.

Cuando las doctrinas nominalistas de los siglos XIV y XV no ven más en el universal un momento de la realidad sino sólo un instrumento de la razón para ordenar conceptualmente las realidades individuales, podemos afirmar que estas doctrinas ya no se articulan en la imagen de la realidad del hom-

(11) La palabra 'nominalismo' no se acuñó para designar la doctrina de Roscelino. Este no empleó — según se sabe — otro término que 'vox' para significar el universal. Rémusat anota que la doctrina de Roscelino no llevaba el nombre "nominalismo" entre sus coetáneos. (C F. M. de Rémusat. *Abélard* París, 1845, v. II, p. 106) Ahora bien, es claro que 'nominalismo' no deriva de 'vox' sino de 'nomen' y, según parece, fue usado para tipificar la doctrina de Abelardo sobre los universales. En efecto, Abelardo emplea los términos 'vox', 'sermo' y 'nomen', pero los dos últimos como sinónimos, esto es en el sentido de voz significativa. 'Vox' a secas es la palabra hablada. (Cf. Jos. Reiners, *Der Nominalismus in der Fruhscholastik*. Munster 1910, pp. 57—59)

bre medieval, según la cual el universal en el mundo es la idea creadora de Dios.

El nominalismo marca, según decir de Th. Steinbüchel (12), el comienzo de la autonomía de la razón; es el embrión del racionalismo e idealismo que van a florecer con fuerza en la Edad Moderna. El nominalismo es también síntoma de una catástrofe mayor: la desarticulación total de la imagen del mundo y del hombre de la cultura medieval, imagen que estuvo sostenida por la fuerza de la fe y expresada en una concordancia entre ésta y la razón. Con este derrumbe, el hombre que es el que hace al fin de cuentas la cultura, ya no se halla cobijado en las ideas medievales; se dedicará a construir los tiempos modernos.

Lima, diciembre 1968



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(12) STEINBUCHEL. Th. *Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters*. Tübingen, 1955, p. 12