

## VUELTA A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL

CONOCIDAS las fases y desarrollo del Escolasticismo (1), parece que se puede proceder inmediatamente a establecer la síntesis escolástica; nada menos que eso. Precisamente, ahora mismo se ha puesto en tela de juicio la unidad y síntesis de la filosofía escolástica medieval.

M. de Wulf, competéntísimo historiador de la filosofía medieval y celebrado profesor de la Universidad de Lovaina, ha abierto una tribuna libre y una encuesta invitando a los especialistas a dar su parecer; las respuestas son varias y las hay para todos los gustos. Unos niegan terminantemente que haya unidad ni síntesis en la escolástica medieval, otros la afirman resueltamente, y hay quienes ocupan un término medio.

No nos cabe duda de que los lectores de ESTUDIOS ECLESIASTICOS tendrán gusto en conocer (o recordar) esas respuestas; en todo caso creemos de nuestro deber, y necesario para proceder con orden, exponer el estado de la cuestión, tal y como se halla actualmente, para lo cual nada más conducente ni oportuno que dar cuenta brevemente de ese intercambio entre M. de Wulf y sus ilustres invitados.

La cuestión propuesta en la *Néo-scholastique*, de Lovaina, por Wulf, partidario él de la unidad sintética, trata de averiguar si hay en la escolástica medieval esa unidad y síntesis doctrinal; tanto en la pregunta como en las respuestas aparecen ambas palabras «unidad y síntesis» barajadas indistintamente. Nosotros, al dar nuestro humilde parecer, distinguiremos ambas facetas. Veamos, pues, ante todo el estado actual de la cuestión.

---

(1) V. número extraordinario de ESTUDIOS ECLESIASTICOS, septiembre de 1928, p. 96.

## I. ¿Unidad y síntesis escolástica medieval?

¿Hubo una Filosofía escolástica en la Edad Media, y, sobre todo, en el siglo XIII? ¿O, lo que es lo mismo, un gran patrimonio de doctrinas, comunes a un Buenaventura, a un Tomás de Aquino, a un Duns Escoto, etc., patrimonio doctrinal que hace de éstos hijos de una misma familia y de un mismo pensamiento? En las respuestas seguiremos cierto orden lógico-cronológico.

Responden: no, M. Gilson (1), M. D. Ch. (2) y Fernando Sassen (3).

Dicen: no hay Filosofía común entre San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, que recurren a diferentes argumentos para probar la existencia de Dios y explican de diferente modo el origen de los conocimientos (Gilson).

La Filosofía común, en el sentido de Wulf, no ha existido en el siglo XIII, pues ningún escolástico la profesó enteramente (Sassen).

Es imposible reducir a unidad el agustinismo del siglo XIII, el tomismo y el escotismo (ibid.). La Filosofía, así llamada, *común*, continúa Sassen, no es más que el tomismo, en función del aristotelismo tomista.

En efecto: 1.º La teoría del acto y potencia no es dominante más que en la Filosofía tomista. 2.º La teoría de la materia y forma, no es homogénea en los filósofos del siglo XIII, pues unos admiten y otros rechazan la composición de materia y forma en las sustancias espirituales; además, la teoría de pluralidad de formas, lejos de ser una «*ex-croissance*» del aristotelismo, es incompatible con él. 3.º No hay acuerdo doctrinal en la relación del alma y de sus potencias. 4.º La teoría de la iluminación especial, afecta y cambia el fondo íntimo de las filosofías que la admiten o rechazan. 5.º No hay acuerdo en las filosofías que admiten o rechazan el ineísmo (Gilson, Sassen). 6.º La oposición entre una filosofía monista y panteísta y una filosofía plu-

(1) *Revue philosophique. — Revue critique. Histoire des Philosophies médiévales et des doctrines religieuses*, 1925, pp. 289-290.

(2) *Bulletin thomiste*, 1926, p. 84.

(3) *Studia Catholica*, 1925, pp. 123-137.

ralista e individualista, es secundaria en la Edad Media; de donde se sigue que la clasificación de sistemas en escolásticos y antiescolásticos «seffondre», se desploma.

Concluye Sassen: Si la Filosofía del siglo XIII no se explica por la evolución de una escolástica común, debe ser interpretada por un ritmo dualista: el dualismo de la Filosofía agustiniana y del aristotelismo tomista. «Entre el neoplatonismo agustiniano y el pensamiento aristotélico, existe una antinomia (tegen spraak) que no se puede reducir a una síntesis única. También aquí nos hallamos en presencia de un verdadero [combate entre dos mundos] *Kampf zweier Welten*, que se funda en una diferencia profunda de mentalidad y de hábitos intelectuales.» En fin, «filosofía escolástica» como «filosofía griega», como «Filosofía moderna» no es más que una etiqueta; cada una de ellas sigue su orden cronológico y tiene sus respectivos honores (ibid.). Brunetière ocupa un término medio, cuando dice: «Un carácter común y único domina la filosofía de la Edad Media; sólo que este carácter nada tiene de filosófico, y hay que referirlo a la religión, esto es, a una cosa exterior a la filosofía; lo cual, al decir de Sassen, consiste en agrupar los datos de la razón natural y los de la revelación en un doble sistema armónico (en Sassen, l. c.).»

El P. Maréchal, Profesor de Filosofía en Lovaina, responde: 1.º Que fué grande, aunque no exclusivo, el influjo teológico de la escolástica pretomista o agustiniana; que en la parte filosófica prevalecían los tipos neoplatónico, agustiniano y aristotélico, y que entre ellos reinaba un como aire de familia. 2.º Que en la dirección albertinotomista, el triunfo del aristotelismo fué rápido y completo, pero subsistiendo también los elementos agustinianos asimilables. 3.º Que la dirección agustinianofranciscana fué accidentada e incompleta; más bien de yuxtaposición que de asimilación, y señala tres estados sucesivos: 1.º, de San Buenaventura, filosofía aún radicalmente agustiniana, apoyada sobre la teología; el aristotelismo aparece en segundo orden y como accidental; 2.º, de Escoto, que bajo el influjo aristotélico abandona el apoyo teológico del agustinismo y de San Buenaventura; va hacia la racionalización de la filosofía, pero sin llegar a la adopción integral de la metafísica peripatética, y formó una filosofía autónoma; 3.º, De Occam: abandono explícito del realismo ontológico de Escoto, pero sin romper los cuadros formales del agustinismo y aristotelismo. Esto supuesto, creo, dice, que la tonalidad común de las doctrinas medievales

depende a la vez de muchos factores: 1.º El control eclesiástico. 2.º Las concordancias naturales del aristotelismo y del neoplatonismo. 3.º La influencia creciente asimiladora del aristotelismo.

Estas aproximaciones no impiden, sin embargo, que las cuatro grandes filosofías escolásticas (agustiniana y de San Buenaventura, tomista, escotista, occamista), consideradas en su organización sistemática interna, no difieran más profundamente entre sí que alguna de ellas de tal o cual sistema moderno. Y, por último, añade: Yo distinguiría, con Wulf, cuidadosamente la etiqueta colectiva «Los escolásticos», de la designación doctrinal: «La filosofía escolástica.» ¿Cómo rehusar el calificativo de escolástico a un Juan Escoto Eriúgena, a un David de Dinant, o a un Sigerio de Brabante? Por mucho que se alejen de la sentencia común, por lo menos a los dos últimos los llamaría «escolásticos disidentes», no en sentido religioso, sino en el genérico de doctrinas específicas. Por eso, para mí no hubo nunca una «síntesis escolástica», sino «síntesis escolásticas». En una palabra, el P. Maréchal, sin rechazar terminantemente la tesis general de la unidad, le pone reparos y le señala tales diferencias que la «desintetiza», esto es, la resuelve en diversas síntesis.

P. Longpré, O. F. M. (Quarachi), es partidario de la unidad sintética; dice: *a)* Que le parece fundamental la concepción de M. Wulf respecto del pensamiento de la Edad Media, no obstante las divergencias de los principales doctores del siglo XIII. *b)* Que la Escolástica no es una palabra o una etiqueta, porque el fondo doctrinal común es muy considerable. *c)* Que si bien en el concepto de la iluminación no hay unidad ni conciliación entre Santo Tomás y San Buenaventura, esto no quita que haya una síntesis común entre los grandes maestros de la Escolástica.

M. Blaise Romeyer (Vals, près Le Puy) juzga que la cuestión de saber si en la Edad Media (XI-XIII), y sobre todo en el XIII hay un fondo de síntesis escolástica, quedará largo tiempo aún abierta a la discusión, porque es demasiado vasta, demasiado compleja y demasiado delicada; en una palabra, está tan saturada de verdades que es difícil reducirla a una ecuación algebraica, de sí o no.

¿Dónde, en efecto, hallar el punto final de la concordancia o el comienzo de las divergencias de escuela? Pero se puede decir que están de acuerdo (los grandes escolásticos): 1.º Acerca del valor absoluto del pensamiento humano, y, por tanto, se puede edificar el edificio de

la certeza. 2.º En el concepto trascendente de Dios, pues no son propiamente ni ontologistas, ni panteístas, ni ineístas, y todos ellos admiten las principales pruebas de la existencia de Dios. 3.º Acerca de la posibilidad y hecho de la creación *ex nihilo* y de la soberana libertad del Creador; de la relación real de la criatura al Creador; del fin último de la creación; exclusión del monismo sustancial cósmico, y acerca de Dios, centro de toda la filosofía. Que Santo Tomás sea más didáctico que San Buenaventura y San Anselmo, eso ni quita ni pone. 4.º Hasta en lo imperfecto de la física y cosmología aristotélica convienen todos. 5.º También convienen en el fondo de la cuestión de la materia y forma, aunque más los que admiten pluralidad de formas sustanciales que los de la unidad, y aunque los agustinianos tengan una idea más vaga de la materia prima y la apliquen aun a las sustancias espirituales, incluso a las angélicas.

Lo mismo que con la materia y forma sucedió con la potencia y el acto, que no estaban aún bien definidos en los grandes escolásticos hasta Santo Tomás de Aquino; pero esta variedad no quita la unidad.

Todos admiten el alma como un principio sustancial, individual, espiritual, inmortal, unión sustancial, unidad de persona, unidad de conciencia y unidad de individuación, aunque difieran acerca del principio mismo de individuación en concreto.

Mgr. Grabmann, de Munich, después de advertir que algunos neoescolásticos historiadores intentan negar la unidad de síntesis escolástica del siglo XIII, dice que tanto Baeumker como él, convienen con Wulf: «Es ist dies der gleiche Gedanke, dem Baeumker die Prägung Gemeingut der Scholastik gegeben hat und den ich mich auch mit der Bemerkung angeschlossen habe «dass eine ungleich grössere und deutlichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung in der Methode und in den philosophischen Grundüberzeugungen im Mittelalter als in der Neuzeit herrscht.»

»Demgegenüber behauptet man dass zwischen Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus nicht mehr Gemeinsamkeit bestehe als zwischen Bonaventura und Kant, zwischen Thomas von Aquin und Hegel, und zwischen Duns Skotus und Bergson. Ich kann diese Auffassung nicht teilen.

»Dagegen spricht vor allen trotz mancher pantheistischer Strömungen der theistische und pluralistische Grundzug der mittelalterlichen Philosophie das trotz vielältiger Konflikte doch vorherrschende Stre-

ben nach Uebereinstimmung mit den Dogmen des Christentums und für die Früh- und Hochscholastik die allen philosophischen Richtungen gemeinsame Einstellung auf das Sein, auf die Seinsmetaphysik als den Höhepunkt des philosophischen Denkens.

»Wen auch diese Seinsorientierung, diese Keimmancher Differenzen sind sich trug, so war sie doch eine grosse gemeinsame Plattform, die erst durch den Skeptizismus und Kritizismus des Nominalismus des 14 Jahrhunderts verlassen wurde.

»Die *via nova* des Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Autrecourt u. a. steht allerdings dem philosophischen Denken Humes näher als der *via antiqua* eines Thomas von Aquin und Duns Skotus.»

## II. Réplica y solución de Mauricio de Wulf

¿Hubo en el siglo XIII occidental una filosofía dominante, es decir, un conjunto de doctrinas aceptadas por una mayoría y que servían de punto de partida a las controversias? ¿Hubo una filosofía común que más tarde se llamará, en ciertos medios, filosofía tradicional?

Si no existe tal acuerdo doctrinal, que no se hable más de filosofía *escolástica* o de filosofía *tradicional*, ni hoy de un resurgir de tal filosofía.

¿Que no hay mayor lazo *doctrinal* entre San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Scoto que entre Buenaventura y Kant, entre Tomás de Aquino y Hegel, entre Duns Scoto y Bergson?

Alude Wulf a la voz lanzada por Eucken para significar el conflicto de pensamiento entre Santo Tomás y Kant, y Sassen la aplica a las antinomias entre San Buenaventura y Santo Tomás: *Der Kampf zweier Welten*. Para Sassen, Sigerio de Brabante, el averroísta, está más cerca de Santo Tomás de Aquino que éste de Duns Scoto (1).

Si no hay nada común, prosigue Wulf, ¿cómo se dice en el siglo XIII *sentencia común*? ¿Se equivoca Kleutgen, que tan bien ha expuesto el cuerpo doctrinal de la filosofía tradicional; se equivoca Baeumker, que ha llamado a esta filosofía *Gemeingut* (sentir común) de los escolásticos, y también Mgr. Grabmann, que aprueba la termi-

(1) SASSEN, l. c.

nología de Wulf y de Baeumker? «Es ist richtig dass eine ungleich und deutlichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmug in der Methode und in den *philosophischen Grundüberzeugungen* im Mittelalter als in der Philosophie der Neuzeit besteht; wir können mit Cl. Baeumker dieses einheitliche formale und inhaltliche Gepräge als Gemeingut der Scholastik, mit M. de Wulf als *La Synthèse Scolastique bezeichnen*» (1).

Wulf traduce las palabras de Grabmann, *philosophische Grundüberzeugungen*, por grandes teorías metafísicas, y señala como tales el individualismo, el acto y la potencia, la analogía del ser, la esencia y la existencia, y dice que si Descartes, Böhme y Eucken no son escolásticos, no es, precisamente, porque no aceptan la revelación como expresión definitiva del dogma, sino porque profesan doctrinas antitéticas al cuerpo doctrinal de la escolástica. A las teorías escolásticas del acto y de la potencia, de la materia y forma y de la finalidad, Descartes sustituye el mecanicismo. Böhme y Eucken son monistas.

A lo que Sassen escribe diciendo que para el caso nada importa que una filosofía sea monista o pluralista. — «La oposición monismo — pluralismo — no es primordial para la filosofía medieval», Wulf contesta: «Error profundo». — «El pluralismo es la solución dominante del siglo XIII.»

A la réplica de Sassen: «La teoría de la potencia y del acto no pertenece más que al tomismo», «Nuevo error», responde Wulf, porque, «al contrario, esa teoría figura a la cabeza de todas las teorías escolásticas que construyen su metafísica de lo contingente. La célebre doctrina de la pluralidad de formas carece de sentido sin la teoría del acto y de la potencia, porque no es más que una interpretación de la teoría de la materia y de la forma, que depende directamente de la composición del acto y de la potencia. El autor de la *Summa philosophiae*, por ejemplo, se expresa claramente acerca de esto. Alejandro de Ales, San Buenaventura, Duns Escoto, sabían, como Santo Tomás de Aquino, que el acto y la potencia rige a todo ser sometido a un «devenir».

La teoría de la iluminación no se opone, al decir de Wulf, a la ideología común, sino que se sobrepone; es cuestión secundaria, que cada escuela explica a su manera. La teoría de las *razones* eternas, al

---

(1) *Geschichte d. Philosophie III. Die Philosophie des Mittelalters Sammlung Göschel*, 1921, pp. 26 y 27.

contrario de lo que dice Sassen, tiene el mismo sentido en San Buenaventura que en Santo Tomás.

Todos los escolásticos principales convienen en la significación metafísica, psicológica y lógica de los conceptos universales y en su solución de realismo moderado.

¿Me dicen — habla Wulf — que mi síntesis es anónima? Es de Santo Tomás, de San Buenaventura, de Escoto.

¿Que la filosofía escolástica es religiosa? — No propiamente religiosa; tiene un gran ideal filosófico-teológico — que atrae la atención de todos.

Concede Wulf que para los partidarios de la iluminación, ciertos conocimientos nacen del influjo de Dios; pero los demás obedecen a la regla común. El bloque de las doctrinas típicas permanece: el pluralismo, materia y forma, especificación de los seres, esencia y existencia, distinción entre la sensación y el pensamiento, finalidad inmanente y moral, objetividad de los conocimientos, realismo moderado; y siguiendo el paralelismo de la historia arquitectónica del siglo XIX, el que tal iglesia ofrezca decoración romana, no impide el que pertenezca a la lista de los monumentos góticos, sino tan sólo que la clave de la ojiva no rige la economía de las obras vivas, y por esto será clasificada entre las construcciones de otro orden.

¿Y no habrá también en esto algo de cuestión de nombre?, pregunta Wulf. El renacimiento llama escolásticas a todas las filosofías de la Edad Media, sin duda para calificarlas de bárbaras. Por el contrario, las góticas, por su etimología, son bárbaras, mas no por su pulcritud y riqueza.

Como Sassen se apoya en Brunetière, Gilson se funda en Sassen para decir que ese doble sistema armónico «es únicamente un acuerdo general sobre cierto número de conclusiones sin las cuales una filosofía no sería ya más cristiana». A lo cual responde Wulf que eso «no es solamente recurrir a un elemento *afilosófico*, esto es, relativo al dogma, sino también empobrecer el carácter «*soi-disant*» distintivo, hasta privarle de tal carácter distintivo».

«Bien Sabe Gilson, continúa Wulf, que Descartes y los jesuitas del siglo XVII, vilipendiadores de la filosofía escolástica — «*tout en vilipendant la philosophie scolastique*» — estaban de acuerdo con Santo Tomás y los escolásticos sobre «un cierto número de conclusiones sin las cuales una filosofía no sería ya más cristiana». Entonces, ¿por qué

Descartes y los jesuítas del siglo XVII no son escolásticos? ¿En qué J. Böhme, Pascal, Schelling y Eucken difieren de los *escolásticos*? Böhme y Eucken se ocupan, como Juan Escoto Eriúgena y Joaquín de Flor, en armonizar su filosofía con un dogmatismo cristiano concebido a su manera.....» Tal es, en sustancia, el estado actual de la cuestión.

### III. Una ligera observación

Antes de exponer nuestro parecer, no podemos pasar en silencio el que M. de Wulf, esclarecido profesor de la Universidad de Lovaina, califique a los jesuítas del siglo XVII, categórica y rotundamente, de «vilipendiadores de la escolástica», y baraje su nombre con el de Descartes y los de tan significados panteístas, racionalistas, protestantes y teósofos naturalistas, todos ellos antiescolásticos *enragés*. Comprendemos que el ilustre historiador, amante de la Escolástica, se dejara llevar algo de la mala impresión que le produjera la lectura de unos cuantos antiescolásticos de aquel tiempo, y principalmente de su propia lengua francobelga; pero si hubiera extendido su mirada hacia otros filósofos jesuítas del siglo XVII, hubiera borrado sin duda su mala impresión con otra mucho más amplia y halagadora. Pues que sin contar a los jesuítas de la gran restauración de la escolástica que al menos en parte son también del primer tercio del siglo XVII, como los escolásticos de las Universidades de Coimbra, Evora y Salamanca, los del célebre Colegio de los Conimbricenses, y Luis de Molina, y Gabriel Vázquez, y Francisco Suárez, y Juan de Lugo, y Gregorio de Valencia, y Leonardo Lesio, y Benito Pereira, y Cosme Alamanni, con otros que en sus últimos años o en su testamento filosófico pertenecen al siglo XVII; enumerando sólo a los que principal o exclusivamente sobresalieron en el siglo XVII, suenan los nombres de Antonio Rubio, Pedro Hurtado de Mendoza, Pablo Valle y Diego Ruiz de Montoya, y en pleno siglo XVII Rodrigo de Arriaga, Juan Bautista de Benedictis, Silvestre Mauro, Tomás Carleton Compton, Alonso de Malpartida, Juan de Ulloa, Francisco Soares, Francisco de Oviedo y Francisco Peinado, Bernaldo de Quirós y Sebastián Izquierdo, Miguel Viñas y Jorge Rhodés, Jorge Reeb y Andrés Semery (1), por no nombrar al P. Luis de

(1) No se debe confundir al P. Andrés Semery, anticartesiano, con el P. Ives de

Lossada, quien, a juicio de Menéndez y Pelayo, se llevaba «la palma entre los demás aristotélicos de su era», pero que más bien es del siglo XVIII.

Es más: dentro del mismo siglo XVII brillaron otros jesuitas escolásticos, y precisamente impugnadores de Descartes, como Bourdin en sus *Septièmes Objections*. El citado Compton inglés, profesor de filosofía en Lieja, que en su *Philosophia Universa* demostró la incompatibilidad del cartesianismo con el dogma de la permanencia de los accidentes en la Eucaristía. El P. Rapin, defensor de la filosofía platónico-aristotélica contra la cartesiana. El P. Daniel, también impugnador del cartesianismo, en sus obras, especialmente en su *Voyage au monde de Descartes*, y otros muchos cuyos nombres brillan en el cielo estrellado de la filosofía escolástica jesuítica del siglo XVII. Ni habría por qué extrañarse demasiado, el que algunos hubiesen sido entonces partidarios de Descartes, ora llevados por la novedad de la orientación, ora por la *duda metódica*, que estuvo largo tiempo en boga. De todos modos, creemos que M. de Wulf, que por lo demás escribe con seriedad y ecuanimidad, y cuya gran competencia gustosísimos reconocemos, honraría su pluma suprimiendo aquel epíteto, por una parte algo ofensivo, y por otra, dicho así *simpliciter* — no nos lo podrá negar —, algo injusto, tanto más cuanto que aún podríamos aumentar fácil y considerablemente el número de escolásticos jesuitas de aquel siglo, que lejos de «vilipendiar» honraron y enaltecieron el nombre de la filosofía escolástica.

#### IV. Caracteres de la Escolástica medieval

Vamos a enfocar nuestra mirada en cuatro direcciones: 1, hacia la unidad (cuestión inmediata); 2, hacia la síntesis (cuestión mediata); 3, hacia la definición de la Escolástica (cuestión de derecho); 4, hacia la denominación de escolásticos y no escolásticos (cuestión de hecho). Mas antes de dar solución a cada una de ellas, parécenos indispensable señalar distintamente, como punto de partida, los caracteres de la filosofía escolástica medieval. De ellos hablan más o menos esporádicamente

---

l'Isle André, cartesiano del mismo siglo XVII-XVIII (1675-1764), y que fué natural de Châteaulin; mientras que A. Semery nació en Reims (1630-1717).

camente, acá y acullá, y más o menos de propósito, los fascículos, que van saliendo, y que forman ya veintisiete tomos: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters* (Munster i. W.); Wulf, *Philosophie médiévale*; Grabmann, *Filosofía medieval*; Landsberg, *La Edad Media y nosotros*; Messer, *Filosofía antigua y medieval* (I), etc. En todos ellos y en otros se habla, *data occasione*, de tales y cuales caracteres, pero casi barajándolos indistintamente. Nosotros distinguiremos esos caracteres por orden de importancia.

En efecto, la filosofía medieval ofrece muchos y diversos caracteres *comunes* con otras, que sin ser precisamente escolásticas, no dejan de ser ortodoxas. Pero además de estos caracteres comunes presenta otras notas características o *privativas*; de éstas, sin embargo, las hay de distintas categorías: unas esenciales y otras casi esenciales, según el sentido en que se tomen; ora sustanciales o integrantes; ora accidentales, y todavía entre estas mismas accidentales las hay más o menos principales, esto es, primarias y secundarias.

a) *Caracteres comunes*. — Como tales figuran en la escolástica medieval, como en toda filosofía ortodoxa: 1.º La aptitud de las facultades cognoscitivas para alcanzar la verdad y la certeza; la existencia de ambas y la objetividad de los conocimientos.

2.º Concepto objetivo, y no meramente equívoco, del ser, de esencia y existencia, de naturaleza y persona, de sustancia y accidente, de causa y efecto, de ser físico y posible, infinito y finito.

3.º Realismo del mundo, pluralidad de sustancias e individuos, finitud esencial del universo y de cada uno de sus seres en perfección. Fin último de las cosas: Dios.

4.º Realidad de seres espirituales, y señaladamente del alma, creada por Dios, sustancial, simple, espiritual, inmortal, sin metempsícosis, y con inmortalidad individual. Facultades cognoscitivas, y con distinción esencial entre las sensitivas e intelectivas, y éstas capaces de formar conceptos abstractos, universales y espirituales, pero valiéndose de la experiencia y de la razón, y no por innatismo ni por ontologismo intuitivo en Dios, ni por armonía preestablecida.

---

(1) GERTLING G. VON *Wissenschaftliche Richtungen.... im 13. Jahrhundert*. München, 1910.

ENDRES, J. A., *Geschichte der mittelalterlichen Philos.* Kempten, 1908.

5.º El hombre como un compuesto de alma y cuerpo, de potencias y sentidos, con íntima la unión del alma con el cuerpo; inteligente, libre y responsable.

6.º Existencia de Dios, cognoscible y demostrable, *a posteriori*, infinito en perfección, y único como tal, creador de todas las cosas, providentísimo y libre en sus operaciones (ad extra).

7.º El fin último subjetivo del hombre: la felicidad eterna en Dios. La existencia de la ley eterna y de la ley natural. La regla de la moralidad: su conformidad con la recta razón; la regla suprema: Dios; mas la razón de la diferencia entre el bien y el mal no precisamente la libre voluntad divina, como tal, sino su esencia soberana.

b) *Caracteres privativos*: 1) ESENCIALES.

Ante todo, así como en la Astronomía antigua y moderna se conocen respectivamente como fundamentales la posición geocéntrica y heliocéntrica, así en la filosofía (filosofía y teología) medieval, la posición *teocéntrica* es tan fundamental, que sobre ella o alrededor de ella gravitan todas las cuestiones principales. ¿Y cuáles son éstas? No ciertamente las históricas, ni las que llamamos físicoquímicas y naturales, sino las metafísicas, tomando esta palabra, ora en su sentido propio, ora lato de filosóficoteológicas. En este sentido dice bien Landsberg (1), empleando la siguiente fórmula: «El pensamiento moderno es histórico [científico.....]; el medieval es metafísico.» Y a la verdad, el entendimiento medieval estaba orientado hacia la solución de las altas cuestiones intelectuales especulativas.

Ahora bien, esta solución se había de encontrar en Dios, o en algo divino, o en algo relacionado con ello; en una palabra, en la armonía entre la razón y la fe. Esta armonía fué, desde luego, negativa o precisa, es decir, la unidad de verdad en filosofía y teología, contra la doble verdad de Averroes y de los averroístas, los cuales sostenían que una sentencia puede ser verdadera filosóficamente y teológicamente falsa, y viceversa; contra ellos proclamó la escolástica: *Verum vero non opponitur*, o, como después lo definió el Concilio Vaticano: «No puede haber oposición verdadera entre la razón y la fe.»

Pero no contenta con esta armonía negativa, sostuvo también la positiva; mas ésta puede ser coordinada o subordinada. Que la filoso-

(1) *La Edad Media y nosotros*, 1925, p. 22.

ría y la teología fuesen, al menos, coordinadas o paralelas, o tuviesen su respectivo campo de acción y sus cuestiones peculiares, con sus métodos y medios propios, aunque a veces hubiese algunos cruza- mientos o interferencias por pertenecer algunas verdades a uno y otro campo, como la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etcé- tera, etc., ningún escolástico medieval lo ponía en duda; antes bien, esta inspiración, esta armonía penetra en lo más íntimo de la escolástica medieval.

Todavía pasaba más adelante; esta armonía era también subordi- nada; pero subordinada, ¿de quién a quién? Aquí se equivocan mu- chos historiadores modernos, para quienes la filosofía, y ella sola, era la subordinada; de ahí que la llamen simple y llanamente *ancilla Theo- logiae*. Que de alguna manera y hasta cierto punto lo fuera, no cabe duda. Por la conexión que entre ambas había y superioridad manifies- ta de la teología, por la intimidad y aun identidad de algunas cuestio- nes filosóficoteológicas y su orientación algo religiosa, era natural, so- bre todo entonces, que la razón se subordinara a la fe. Y, en efecto, es perfectamente aplicable al servicio que aquella filosofía prestaba a la teología, esto es, la razón a la fe, la fórmula de San Agustín: *Fides..... per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (1). Es *engendra- da* la fe por la demostración de aquellas verdades que son como el prefacio del Evangelio; es sostenida, *nutrida* y aun robustecida, por aquellas razones que la declaran o ilustran haciéndola más inteligible; es *defendida*, cuando son reducidas a polvo las objeciones y sofismas de los enemigos de la Religión. Y esta doctrina se halla confirmada por Santo Tomás, cuando dice que la ciencia influye de tres modos en la fe: 1.º, demostrando los *preámbulos* de la fe, esto es, aquellas verdades fundamentales necesarias a la Teología, y probadas también por la razón, como la existencia y atributos de Dios, el origen e in- mortalidad del alma, la posibilidad y conveniencia de la revelación divina; 2.º, aclarando y sensibilizando con comparaciones y semejan- zas los misterios de la Religión; 3.º, refutando las dificultades que se oponen a la revelación o mostrando que no son insolubles (2).

Tan natural es esta armonía de coordinación y a la vez de subor-

(1) *De Trinit.*, l. 14, c. 1, n. 3.

(2) *In Boet. de Trinit.*, q. 2. a. 3.

dinación de la razón a la fe, que ambas las expresó brillantemente el Cardenal Wisseman, cuando, en sus Conferencias sobre las *Relaciones entre la ciencia y la Religión revelada*, decía a sus oyentes: «Habréis admirado, sin duda, las excelentes pinturas que adornan los techos de las logias o salones de los Borgias en el Vaticano, donde se ostentan las ciencias humanas con su respectivo séquito; todas ellas están sentadas en sus tronos con semblante y aire de singular belleza, exigiendo de cuantos las miran el debido homenaje. Pero juzgad cuánto más digna hubiera sido la idea y más bella la expresión, si se hubiera representado a la más noble y excelsa de las «ciencias», nuestra divina Religión, sentada en un trono para recibir el homenaje de pleitesía de las otras ciencias, destinadas a servirla.»

\* \* \*

Dichô se está que en hombres llenos de fe y en la filosofía escolástica medieval, inspirada en gran parte en el espíritu religioso, la subordinación no había de ofrecer tanto relieve en sentido recíproco, esto es, de la fe a la razón, y tratándose de orden jerárquico y categorías primaciales ni podía serlo, porque en orden y dignidad aquélla es superior a ésta; sin embargo, también ella se subordinaba, en cuanto a prestar auxilio a la razón. En primer lugar, por serle a ésta útil y conveniente, pues si el magisterio humano o histórico puede apoyar a la limitada razón, y, por tanto, a la filosofía, ¿cuánto más el magisterio divino o la fe representada por la teología? ¿Y quién duda, por otra parte, que es mucho más fácil demostrar una verdad aun natural, conocida de antemano por la fe, que hallarla de nuevo por propia investigación? Bien lo sabe el discípulo de matemáticas, a quien el maestro da de antemano la conclusión, para que se ejercite en el desarrollo del teorema. Bien lo demostraron aquellos dos grandes filósofos de la antigüedad pagana, llamados Platón y Aristóteles, quienes a pesar de haber sido dos talentos preeminentes, no atinaron en dar con la solución del creacionismo para explicar el origen del mundo. Es que no iluminaba por aquel entonces las tinieblas del gentilismo la gran antorcha de la fe que alumbraba ya esplendorosamente en el cielo de la filosofía escolástica medieval.

Trasladándonos con la mente a la Edad Media, aparecen expresadas a nuestra vista estas dos clases de subordinación mutua en aque-

llas fórmulas de San Agustín, San Juan Damasceno y San Anselmo, y conocidas de todos: «Intellectus quaerens fidem», «Fides quaerens intellectum», fórmulas de armonía y de mutuo apoyo y perfección en orden al conocimiento, ora para facilitar y asegurar los caminos de la razón, ora para hacer razonable la fe, mas no para significar la falsa impotencia de la razón en orden a conocer las verdades naturales, como lo creían equivocadamente los partidarios del tradicionalismo filosófico, y mucho menos la insuficiencia o inutilidad de la fe para esclarecer o confirmar algunas verdades del orden natural, como arbitraria y falsamente pretenden los racionalistas modernos.

De San Agustín fué aquella hermosa frase: *Verus philosophus est amator Dei*, a la que, dando un paso más, añadió la no menos bella: *Qui recte amat, proculdubio recte credit et sperat*; fórmulas repetidas, vividas y suscritas por toda la filosofía medieval. Y generalizando más el pensamiento, aquellos escolásticos tenían frecuentemente en sus labios la pulcra expresión *gratia non tollit, sed perficit naturam*.

En una palabra: el ambiente que se respiraba en medio de la escolástica medieval no era otro que el de las frescas y sanas llanuras filosóficas o de las más puras y elevadas que descendían de las cumbres teológicas. Nada tiene de particular que unos se holgaran más con las primeras, otros con las segundas, según su temperamento filosófico o carácter teológico, y conforme se iban desarrollando las cuestiones y cristalizando sus soluciones, pero sin pensar nunca en que podría haber oposición entre verdad y verdad, entre verdades naturales y reveladas, profesando todos gran veneración a éstas, aun cuando se equivocaran en su interpretación.

Y nótenlo de paso aquellos historiadores modernos que califican la filosofía medieval de meramente religiosa, es decir, como si no fuera filosofía: que lo era en verdad y en sumo grado. En efecto, una cosa es filosofía meramente religiosa y otra inspirada en la armonía de la razón y de la fe. Filosofía religiosa, si no exclusivamente religiosa, al menos con predominio religioso a su manera, lo fué en la India la vedanta y la brahmánica; filosofía religiosa, si es que fué filosofía y no más bien teología, lo fué la hebrea; pero fué filosofía propiamente dicha la griega, y de relieve científico, cuanto correspondía a aquel tiempo; y filosofía propiamente dicha de carácter metafísico, la escolástica medieval; se fundaba en la armonía de la razón y de la fe, pero sin trasladarse total ni principalmente al campo dogmático de la revelación; acudía a veces

a la autoridad, mas no para apoyarse, al menos sistemática ni principalmente, en ella, como se apoyaba la filosofía patrística, pues la autoridad en la filosofía medieval era *argumentum infirmissimum*; la escolástica se movía en torno de Dios y de sus atributos, pero más guiada por los destellos de la razón que por testimonios divinos.

Y recíprocamente en teología no dejó de haber sus tendencias partidistas entre los mismos teólogos con sus respectivas divisas de *dialécticos* y *escriturarios*; los primeros, pretendiendo que los dogmas se apoyaran no sólo en la autoridad, sino también en las razones; los otros, excluyendo a éstas del campo teológico; figuraron principalmente entre aquéllos Abelardo, Gilberto Porretano y Rodolfo Melidunense, de la Escuela de San Víctor; y entre éstos Juan de Salisbury, San Pedro Damiano y San Bernardo, para no hacer mención de otros muchos. Pero los grandes representantes de la escolástica, como San Anselmo, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Alejandro de Alés, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, etc., ocupaban un término medio de equilibrio y de gran consideración, tanto a la autoridad como a la razón.

Esta posición era *teocéntrica*, pero considerando a Dios, principalmente, si no siempre exclusivamente, como autor de la naturaleza; esta inspiración era divinorreligiosa, pero sin absorberse inmanentemente en ella, antes elevándose trascendentemente hasta las alturas metafísicas; esta filosofía de la armonía, o negativa, o positiva, o coordinada, o más o menos subordinada, ora en un sentido, ora en otro, es, a nuestro juicio, la nota predominante o esencial de la escolástica medieval. Y la presentamos y terminamos con expresiones disyuntivas, porque nos parece muy atinada la conclusión de Mgr. Grabmann: «Muchas veces se ha subrayado excesivamente en los libros de historia esta relación de dependencia, totalmente de la teología. Una investigación histórica penetrante no puede dar la razón a esta manera de ver las cosas» (1).

## 2) CARACTERES CASI ESENCIALES.

El carácter de que acabamos de hablar nos parece esencial; pero hay también otros de tal modo predominantes, que son esenciales para algunos, v. gr., para Wulf y sus partidarios; no así para Sassen, Gilson y otros; tales son la teoría del acto y potencia para todo ser

(1) GRABMANN, *Filosofía Medieval*, 1928, p. 49.

creado y la de la materia prima y forma sustancial, como principios constitutivos, ora de los cuerpos materiales, ora del hombre. Antes de resolver esta cuestión hay que distinguir las dos corrientes de la escolástica medieval: la primera fué la neoplatónica, que venía a través de la patrística, depurada principalmente por San Agustín y que llegó hasta Alejandro de Alés y San Buenaventura, ambos inclusive; la aristotélica, purificada por Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Ahora bien, la teoría del acto y de la potencia es clásica en la escolástica albertinotomista; pero no en la otra, al menos tomada dicha teoría en esos términos formales. Mas si las palabras potencia y acto se toman en sentido lato, como elemento determinable y elemento determinante, entonces sí que son características y esenciales a toda la escolástica medieval. Dígase casi lo mismo de la materia prima y forma sustancial, que son como una aplicación de la teoría de la potencia y del acto. En sentido riguroso la materia y la forma son de cuño aristotélicotomista; pero en sentido lato, en cuanto se extienden también a la materia o *ύλη*, y a la idea *ειδος* de Platón, o tomadas no estrictamente, sino equivalentemente, entonces son caracteres esenciales de toda la escolástica medieval, en calidad de principios constitutivos de los cuerpos; de la misma manera, si para explicar la unión sustancial del alma con el cuerpo, se toman en sentido estricto y formal, son esenciales sólo a la escolástica tomista; pero si se toman en sentido algo más lato o equivalente, también lo son para la agustiniana y franciscana; decimos «algo más lato o equivalente», porque así, también ésta las admite en el fondo, bien que la agustiniana no use esta terminología, y la franciscana, especialmente la escotista, multiplique las materias primas y formas sustanciales; y también cuando a veces se tomaba el nombre de materia prima como sinónimo de sustancia y realidad, y la forma más en vago o solamente como elemento determinante.

Como quiera que sea, el cuerpo y el alma en el hombre, que son como la expresión y realización física de la materia prima y forma sustancial, de tal manera están unidos, tan íntima, tan formal y tan esencialmente, que forman un todo sustancial, entitativamente *unum per se*, específicamente un individuo completo, jurídicamente una persona responsable.

La unión sustancial del alma con el cuerpo siempre se entendió en la escolástica como muy íntima, natural y esencial, aun desde los San-

tos Padres, especialmente de San Agustín, que en esto no siguió a Platón, y luego por los Santos Padres y Grandes Doctores de la transición de la patrística a la escolástica, como San Juan Damasceno y San Isidoro de Sevilla y San Beato de Liébana. La unión sustancial del alma con el cuerpo fué vigorosamente sostenida y calificada con especiales epítetos desde Santo Tomás de Aquino, y luego por los Concilios de Viena y de Letrán y por los Documentos pontificios de Pío IX y otros Pontífices, y es conocida también como unión sustancial, formal y *per se*.

### 3) CARACTERES SUSTANTIVOS O INTEGRANTES.

Hay todavía otras notas propias de la escolástica medieval; una de ellas y bastante principal es la manifestación de Dios al hombre y al mundo: al primero por la revelación, pero objetiva, no precisamente la subjetiva y sentimental, interna, proclamada más tarde por las escuelas protestantes y más o menos racionalistas; la revelación divina, según la escolástica, constaba de un solo rayo de luz, que venía de Dios, y no surgía del fondo de la subconciencia, como lo han pretendido los modernistas con Tyrrell, ni era un sentimiento, una convicción o una persuasión, sino un acto intelectual; así lo entendió la escolástica medieval. Asimismo al segundo por el orden cósmico: la idea de orden y de las leyes de la naturaleza y la intervención de Dios en ese orden y en esas leyes, no sólo para mantenerlos, sino también para suspenderlos y manifestar su omnipotencia y majestad, era corriente y universalmente recibida por todos los escolásticos medievales, como también la de ley eterna: «Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans» (San Agustín), y la de ley natural: «Participatio legis aeternae in creatura rationali» (Santo Tomás). Estas notas son, si se quiere, no privativas, sino comunes a toda filosofía ortodoxa; pero las incluimos aquí entre las características, no precisamente porque son muy sustantivas, sino porque la escolástica medieval las profesó y proclamó siempre como muy suyas y muy familiares.

Tuvo no poca parte, bien que no esencial, la doctrina de la *iluminación*, en el buen sentido de la palabra, para distinguirla de la falsa doctrina y depravadas prácticas de los iluminados. A ella, es decir, a la iluminación interior de Dios en el alma, recurrió San Agustín para explicar de alguna manera el origen de nuestras ideas, y también la escolástica neoplatónica agustinianofranciscana; no así la aristotélico-

tomista, que se sirvió del entendimiento agente para subir del conocimiento sensitivo a las ideas intelectuales; pero unos y otros convienen en admitir cierta iluminación general, llámese radical o virtual, conforme a la doctrina de los Santos Padres, y expresada en aquella fórmula lapidaria del salmista: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (1). En este sentido intelectual y amplio, en que la iluminación no significa más que la luz natural impresa por Dios en la misma razón del hombre, que es como una participación o destello luminoso de la inteligencia divina, en sentido vago y general, y no en el panteístico a lo Averroes, ni en el ontologista a lo Malebranche, el «iluminismo agustiniano» fué aceptado por la escuela franciscana y por San Buenaventura, y no está en pugna con el entendimiento agente de Aristóteles, explicado por Santo Tomás, o sea, como lo interpreta el ilustre P. Portalié, que Dios, de la misma manera que el entendimiento agente produce la especie impresa, produce en nuestra mente un destello o imagen luminosa de las ideas ejemplares que fulguran en la mente divina, destello que es como la causa determinante de nuestras ideas, «sicut imago ex annulo, et in ceram transit, et annulum non relinquit» (2).

Tiene también otro sentido filosófico el iluminismo medieval y está expresado en aquella fórmula general: *De la contemplación del mundo a la contemplación de Dios*; y no hay para qué decir que esta fórmula era casi familiar a la escolástica medieval; aquella filosofía estaba tan lejos de apartarse de Dios, que tendía a El, y buscaba puntos de contacto entre Dios y el hombre y entre Dios y el mundo. La diferencia entre la escolástica, propiamente dicha o intelectual, y la mística de su tiempo, sólo consiste en el método: aquélla, para hallar a Dios, subía de una manera trascendente del orden del mundo a su ordenador y autor, conforme a la palabra del Apóstol: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur»; ésta se

---

(1) *Psalm.*, 4, 7.

(2) *De Trinit.*, l. 14, c. 15; VACANT-MANGENOT, *Diction. de théol.*: S. Agust. El Dr. J. Geysler, profes. de la Univers. de Frib. en B., reconoce ciertos conatos de armonía entre la iluminación agustiniana y la tomista, pero cree que hay entre ellas una diferencia esencial — «ein wesentlicher Unterschied». *Erkenntnistheorie*, Münster i. W. 1922. 99 p.

sumergía en lo más hondo de la contemplación de las cosas para sentir en él las palpitaciones o los latidos de Dios; la primera obraba como fuerza *centrífuga*, la segunda como fuerza *centrípeta*; ambas, sin embargo, convergían en un punto, en el infinito, en Dios. Bien se ve que «bajo este aspecto» la iluminación es una nota muy importante de la filosofía escolástica medieval; entendida bajo esa fórmula general, en cuanto abarca ambos métodos, o por lo menos el primero, la llamaríamos «integrante o sustantiva».

#### 4) CARACTERES ACCIDENTALES.

Entre éstos hallamos algunos que son principales, es decir, de gran relieve; tal es el método llamado escolástico, es decir, el didáctico, el deductivo, el silogístico. Los escolásticos, aunque no rechazaban el método inductivo, hicieron poco uso de él. Como silogístico, propiamente descende de Aristóteles y lo heredó principalmente la escolástica tomista y escotista; pero también lo adoptó la escolástica antigua, aunque no con tanto rigor ni formulismo. El método «dicotómico» de *sic et non* del *pro et contra* de Abelardo, y el «tricotómico» de Alejandro de Alés, que le añadió las *resoluciones*, lo hizo suyo Santo Tomás con el *videtur quod, sed contra est* y el *respondeo*. La gran cuestión de los universales fué tan resonante que ocupó a toda la escolástica medieval y es una nota saliente. Las innumerables *sumas* y *súmulas* y libros de *sentencias* fueron también una expresión característica de los trabajos de la escolástica medieval. Igualmente la muchedumbre de escuelas «de enseñanza», ora menores, como las gratuitas rurales y parroquiales, ora mayores, como las monásticas, palatinas, abaciales, episcopales y catedralicias; de escuelas «filosófico-teológicas», agustiniana, franciscana, dominicana, de San Buenaventura, tomista, escotista. ¿Qué decir de las frecuentes y acaloradas disputas especulativas, que despertaban tal interés que hoy apenas hallan comparación ni en el mismo fútbol o en las corridas de toros? tan grande, tan intenso era el florecimiento, la vitalidad, la «energía positiva o científica», que dice Harnack en su *Geschichte der Dogmen* refiriéndose a la escolástica medieval. Pero todo esto no pasaba de ser accidental, pues se hubiera podido aumentar y disminuir y aun mucho de ello suprimir, sin menoscabo esencial de la misma escolástica. Mas aunque lo consideremos como accidental, todo ello fué muy propio, clásico, repetido y aun vivido, por decirlo así, dentro del ambiente escolástico. Dígase casi lo mismo de la actitud y discusiones suscitadas entre los «autoritarios y racionalistas» de aquel

tiempo, esto es, de los partidarios respectivamente del predominio de la autoridad o de la razón.

Aunque ya hemos hecho mención de los teólogos dialécticos y escriturarios, pero el pensamiento medieval era aún más vasto, y en ese mismo movimiento estaban envueltos, no sólo los teólogos, sino también los filósofos, agrupados: los teólogos escriturarios, bajo la bandera de la *auctoritas*; los filósofos, bajo la divisa de *ratio*, y los teólogos dialécticos, como teólogos en la *auctoritas* y como dialécticos en la *ratio*.

Eran dos clases de etiquetas que equivalían a la teología y a la filosofía, a la fe y a la razón, y muchas veces también a la mística y a la escolástica; porque *auctoritas* significaba la doctrina de los Santos Padres, o un texto de la Biblia, o un canon del Concilio, o la enseñanza de la Iglesia, o también la tradición; mientras que *ratio* representaba la razón humana, la dialéctica, la fuerza del raciocinio. En ambos partidos había algunos más o menos exaltados o unilaterales; a unos, la preponderancia de la autoridad los llevaba a un exagerado tradicionalismo; a otros, al contrario, la exaltación de la reflexión filosófica los inclinaba a la hiperdialéctica; pero sobresalía la mentalidad ecuánime de los grandes escolásticos.

La orientación de la ascética mística, como tal, fué muy reducida y de pocas derivaciones, cultivada casi exclusivamente: primero, por la escuela de Hugo y Ricardo de San Víctor, y por San Bernardo; luego, por la de San Buenaventura, y, finalmente, por el maestro Eckart, por Taulero, el de los *hondos*, y por Enrique Seuse; sobresaliendo entre estos últimos Tomás de Kempis, o quien sea el autor de la *Imitación de Cristo*.

Finalmente, son características accidentales y secundarias las referentes a las definiciones, a la clase de disputas, uso de latín, más o menos gráfico; modo de leer y comentar los textos; verbalismo: formulista en unos, retórico en otros, bárbaro en algunos, metafísico y agudo en muchos, sutil y dialéctico casi en todos; para no hacer mención ahora ni de variedad de programas escolares, ni de grados filosófoteológicos, ni de las divisas llamadas «nacionales», ni de las *quaestiones: ordinariae, disputatae, quodlibetales*.