

# PARA UNA DEMARCAACION DOCTRINAL E HISTORICA DE LA FILOSOFIA ESCOLASTICA

Por ISMAEL QUILES, S. I. — Georgetown University (Washington)

## I. DIFICULTADES FUNDAMENTALES DEL PROBLEMA

Es curioso que, aun cuando desde hace muchos siglos se habla de la «filosofía escolástica», todavía los autores no están de acuerdo sobre una definición que nos dé los caracteres esenciales de la misma. Más aún, ni siquiera coinciden en una descripción de sus rasgos característicos diferenciales de todo otro tipo de filosofía. La dificultad proviene de muy diversas fuentes, e implica serios problemas internos a la filosofía escolástica misma. He aquí algunos de estos problemas que tornan particularmente espinosa la caracterización de la filosofía escolástica.

### A) *La filosofía escolástica no es una síntesis doctrinal.*

Para algunos no es posible describir la «filosofía escolástica», simplemente porque niegan su existencia. Según ellos la escolástica no es *una* filosofía, es decir, no es una *síntesis de doctrinas filosóficas* comúnmente admitidas por un grupo de filósofos inspirados en ellas. Los filósofos medievales, por ejemplo, que son los representantes más genuinos de lo que se suele entender por «filosofía escolástica», estuvieron muy lejos de coincidir en un núcleo de cuestiones capaces de formar una escue-

la propiamente dicha, que pueda designarse como una «filosofía común» admitida por todos.

La idea de que hay una concordancia filosófica substancial entre los filósofos escolásticos de la Edad Media, resulta inadmisibile para estos autores<sup>1</sup>. Entre los que simpatizan con esta idea figuran historiadores de la filosofía medieval tan significativos como Gilson: «Esta obligada renuncia a encuadrar los sistemas medievales en una clasificación responde a la impresión hoy dominante que se desprende de las investigaciones efectuadas en el curso de estos últimos años. Cada día se hace más patente que la filosofía medieval sólo produce impresión de una masa uniforme, apenas diferenciada, a quien la considera de

<sup>1</sup> La dificultad no es moderna, pues ya los primeros impugnadores de la Escolástica le achacaban su múltiple división en «sectas» inconciliables entre sí (tomistas, escotistas, occamistas; y anteriormente realistas y nominalistas); a ello se agregaban las múltiples e inacabables discusiones de los escolásticos. De aquí que calificasen a la Escolástica de «*philosophia sectaria et rixosa*». Esta crítica está hecha con espíritu negativo y parcial por los primeros enemigos de la escolástica, como Luis Vives, Erasmo, y los primeros historiadores protestantes: Adam Tribbechovius, Jacob Brucker y un sinnúmero de autores menos importantes inspirados en ellos. Tribbechovius en su obra, la primera que se escribió como estudio sistemático-histórico sobre la escolástica, y que reúne mucha erudición, pero con el afán apasionado y parcial de denigrar a la escolástica, llega a llamar a los escolásticos «escépticos» (p. 130 y 131) y dice que caen en el ateísmo y la desesperación con sus dudas: «*in atheismum et desperationem suis dubitationibus incidunt*» (Cfr. p. 70, 132 y 133). Esta filosofía estaba, pues, lejos de ser una filosofía, ya que no era sino una enredada madeja de discusiones sin fin. Los únicos lazos de unión de los escolásticos eran, según este autor, su servil sumisión a la autoridad pontificia y su método dialéctico: «*non ausi contradicere Pontificibus metu Legis et anathematis Papalis*» (p. 96); «*iuramentis ad defendendam auctoritatem Pontificiam obstricti*» (p. 97). Estos puntos de vista, evidentemente exagerados y antihistóricos, determinaron la «leyenda negra» formada contra la escolástica y que ha corrido hasta fines del siglo pasado. Fleeming-Calderwood la seguía definiendo todavía como «un período, más que un sistema, dominado por la Lógica de Aristóteles» (*Vocabulary of philosophy and students' book of reference*, London, Griffin, 1894).

Los historiadores modernos que niegan cohesión a las doctrinas de los escolásticos vistos en conjunto, lo hacen más bien para hacer resaltar la personalidad de cada uno de los filósofos medievales, como fruto de un estudio más particularizado de cada uno de ellos. Tal es el caso de Gilson.

lejos y desde un solo punto de vista; por el contrario se presenta sumamente variada y rica en diferencias a quien la considera de cerca y situado en el punto de vista propio de cada pensador»<sup>2</sup>.

### B) *La filosofía escolástica es un compartimento de la teología.*

Otra fuente de dificultades contra una posible caracterización de la Escolástica surge de la afirmación de que la escolástica no es propiamente una *filosofía*, sino simplemente un compartimento de la *teología medieval*. Los escolásticos medievales son teólogos. Piensan y escriben con preocupaciones teológicas. Los problemas filosóficos que tratan quedan despojados de su carácter de tales porque no solamente están sometidos a la fe o al dogma negativamente, sino también positivamente. No existe por lo tanto una elaboración racional de los problemas filosóficos dentro de la escolástica, sino una «teología», propiamente hablando. En este sentido se ha hablado de un vacío filosófico en la historia de la filosofía, abierto al extinguirse con Plotino y sus discípulos inmediatos la corriente del pensamiento filosófico griego, y cerrado al restaurarse en el Renacimiento la actitud racional o filosófica propiamente dicha. Así, pues, desde este punto de vista no solamente se niega que la escolástica sea «una filosofía», sino simplemente que sea «filosofía».

Como se ve, en esta actitud está implicado el problema de las relaciones entre la filosofía escolástica y la teología, entre la razón y la fe<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *La Filosofía en la Edad Media*, trad. esp. de Teodoro Isarría, Pegaso, Madrid, 1946, p. 6.

<sup>3</sup> También en este problema se halla una profunda división entre los historiadores. Generalmente los no católicos se inclinan a describir la escolástica por su carácter de sumisión a la teología, aminorando o suprimiendo por completo su calidad *filosófica*. Entre ellos hay que citar los historiadores protestantes arriba mencionados. Esta idea está hoy muy viva en historiadores y filósofos no católicos. John Dewey sigue todavía definiendo la escolástica simplemente por su sujeción a la teología, en el *Dictionary of Philosophy* de Baldwin, artículo «Scholastic». Así también Dresser en su *History of Philosophy*, New York, 1866. Lo mismo hace R. Eisler en su *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, artículo «Scholastik».

Otros no católicos han separado la filosofía escolástica o medieval de la religión, pero ha sido con el interés de suprimir toda influencia histórica de la religión en la filosofía: así É. Béhier, en su *Histoire Générale de la Philo-*

C) *La filosofía escolástica se identifica con la filosofía medieval.*

Otra fuente no pequeña de dificultades para poder caracterizar la escolástica, proviene de problemas históricos. Según muchos autores, a la filosofía escolástica en cuanto tal no se la puede distinguir de la filosofía medieval. Existe una identidad fundamental entre ambas. Todas las filosofías «medievales», según éstos, pueden llamarse «escolásticas». Inmediatamente aparece que es en tal caso imposible dar una definición o una descripción doctrinal de la escolástica como contenido común a todas las filosofías medievales. La identificación de filosofía escolástica y filosofía medieval es sumamente frecuente entre los historiadores no escolásticos<sup>4</sup>. Los que simpatizan con la escolástica han sido generalmente más inclinados a defender dentro de la época histórica medieval una distinción entre filosofía escolástica y filosofías anti-escolásticas. Podrían citarse numerosos tratados de filosofía que o bien identifican la escolástica con toda la filosofía medieval, o bien distinguen en el seno de esta filosofía la escolástica y la antiescolástica. Un caso muy curioso de evolución a este respecto nos lo ofrece el historiador Mauricio De Wulf. En sus primeras ediciones distingue entre las filosofías escolásticas propiamente dichas y las corrientes anti-

*sophie*, sostiene que el cristianismo no ha influido en la filosofía en cuanto tal, y que, por lo tanto, ésta ha seguido su curso normal con prescindencia de aquél (Vol. I, c. VIII, § I, especialmente págs. 493-494).

Desde otro punto de vista, es decir, para salvar la autoridad de la filosofía escolástica, y defender que es una auténtica filosofía, han sostenido tesis parecidas historiadores católicos, como Mandonnet y De Wulf. En cambio Gilson, Blondel y otros creen históricamente y aun doctrinalmente cierta la influencia interna del cristianismo en la filosofía sin que ésta pierda su carácter de tal. Esta polémica se concentró hace unos 20 años en torno a la denominación «filosofía cristiana».

<sup>4</sup> Así Hauréau, J. B.: *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, Paguerre, 1872-1880, 3 vols. La obra de Hauréau es todavía muy estimada por su contribución a una revaloración histórica de la escolástica. Esta obra es una ampliación de otro trabajo anterior: *De la philosophie scolastique*, Paris, Paguerre, 1850, 2 vols. Picavet, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, 1907. Véanse también sus aclaraciones en el *Appendice del Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande, 5.<sup>a</sup> ed., 1947, donde Picavet dice que rehuye sistemáticamente el uso de la palabra «escolástica» a causa del equívoco que presenta.

escolásticas, a través de toda la Edad Media. Pero en su última edición<sup>5</sup> confiesa claramente que ha cambiado de parecer y que va a identificar en adelante filosofía escolástica y filosofía medieval, sometiéndose así al uso más corriente. Esta nueva actitud trajo curiosas modificaciones en el texto, donde cuidadosamente se ha evitado la palabra *anti-escolástica*, que para De Wulf deja de existir desde esta última edición.

Este primer sondeo en las dificultades que implica una descripción esencial de la filosofía escolástica nos puede dar razón de la diversidad de definiciones que se han intentado dar de ella. Y, naturalmente, de la insuficiencia o inexactitud de que frecuentemente adolecen tales definiciones. De Wulf reúne algunos tipos de definiciones insuficientes porque dan sólo un carácter extrínseco de la escolástica, o algunas relaciones accidentales de la misma:

«Se caracteriza la filosofía medieval, según sus relaciones:

- 1.º con las Escuelas donde se la enseñó: definición etimológica.
- 2.º con sus métodos de exposición y su aparato exterior: definición pedagógica y didáctica.
- 3.º con la Edad Media, o el tiempo en que ella apareció: definición cronológica.
- 4.º con la religión y la teología: definición religiosa.
- 5.º con otros factores de la civilización medieval.
- 6.º con las filosofías antiguas y patrísticas»<sup>6</sup>.

Es fácil ver que estas definiciones o son parciales, o implican inexactitudes, o sólo consideran relaciones extrínsecas de la filosofía escolástica.

Todavía en su edición de 1925 escribe De Wulf: «En la época de su madurez la escolástica es una síntesis que abarca todas las cuestiones que se plantea la filosofía, y en la cual todas

<sup>5</sup> *Histoire de la Phil. Méd.*, 6.<sup>a</sup> ed., 1934, Introduction. Ver más adelante expuesta la concepción de De Wulf en este punto, y los motivos de su cambio de orientación.

<sup>6</sup> Traducimos del texto de la 5.<sup>a</sup> ed., 1925. En la 6.<sup>a</sup> edición este apartado lo ha suprimido De Wulf, consecuentemente con su cambio de opinión, al que acabamos de hacer referencia en el texto.

las respuestas están armonizadas, se contienen mutuamente y se jerarquizan.

Una definición intrínseca y doctrinal debe inspirarse en estas respuestas. Ella será compleja como la cosa misma que ha de definirse. Las preguntas y las respuestas se han ido elaborando a través de la historia de la Escolástica; por eso ha parecido preferible reservar este estudio para el momento en que hayamos adquirido conocimiento de la doctrina escolástica, tal como la concibe el genio medieval en el período de su apogeo.

Lo mismo sucede con las filosofías antiescolásticas y otras filosofías secundarias que cruzan a través de la Edad Media. Cada una de ellas tiene sus caracteres doctrinales específicos y por lo mismo tiene su propia individualidad»<sup>7</sup>.

Vamos a intentar en este estudio contribuir a esclarecer el problema de las características esenciales de la escolástica. Para ello tomaremos como punto de referencia las tres dificultades básicas que suelen presentarse, y que hemos resumido al principio de este artículo. Pero antes de exponer nuestros resultados vamos a considerar las conclusiones de dos modernos historiadores de la filosofía escolástica: De Wulf y Gilson.

## II. SOLUCIONES DE M. DE WULF

### A) *La filosofía escolástica como síntesis doctrinal.*

Como acabamos de ver, De Wulf ha sostenido en sus primeras ediciones la existencia de un cuerpo doctrinal común a todos los escolásticos o a la mayoría de ellos, que contiene las respuestas comunes dadas a los problemas filosóficos. Esta síntesis se halla en el tomo I (nn. 154-211) y abarca un recorrido de los problemas filosóficos desde el de la clasificación de las ciencias hasta el de la civilización, pasando por los de la metafísica, la teodicea, la física, la psicología, la filosofía moral, la filosofía social, la lógica, la estética... Pero el resumen en que afloran, según De Wulf, los caracteres doctrinales de la escolástica se halla en el tomo I, nn. 196-199. Trata De Wulf de sacar a

<sup>7</sup> *Histoire de la Phil. Méd.*, 5.<sup>a</sup> ed., Introd., n. 5, Vol. I, págs. 10-11.

flote los caracteres reales e intrínsecos de la escolástica. Para ello considera primero las soluciones, y luego la conexión de las soluciones entre sí. En el primer aspecto señala las siguientes características de la escolástica: 1.º es una metafísica *pluralista*, por oposición al monismo panteísta; 2.º es *substancialista*, por oposición a un *relativismo* exagerado; 3.º es *dinamista* en lo que se refiere al ser contingente, dinamismo que se explica por las teorías de la potencia y el acto, la materia y la forma, la esencia y la existencia; 4.º es *evolucionista* y *finalista* en cuanto al mundo material; 5.º la teodicea escolástica es *creacionista*; 6.º la psicología aplica el *finalismo metafísico* deduciendo de él las tesis del optimismo y del dogmatismo criteriológico: la inteligencia está hecha para la verdad y conoce las cosas tales como existen, aunque de manera imperfecta; 7.º la *ideología* escolástica es objetivista y experimental en cuanto excluye el innatismo y el apriorismo; 8.º pero sobre todo es *intelectualista* porque proclama la irreductibilidad de la sensación y del pensamiento; *espiritualista*, porque funda sobre la abstracción el carácter suprasensible de las representaciones intelectuales; 9.º por otra parte, su *realismo moderado* concilia la individualidad de las cosas con la universalidad de nuestros conceptos; 10.º su lógica es *intelectualista* y da preferencia al método *analítico-sintético*; en moral defiende la libertad y el *optimismo eudemonista*: el fin del hombre se realiza por el ejercicio de la mejor de sus mejores facultades. «Aunque algunas de estas características y doctrinas puedan pertenecer en común a la escolástica y a otras soluciones históricas, la totalidad de ellas sólo pertenece a la escolástica»<sup>8</sup>.

En cuanto a la relación que guardan entre sí estas soluciones, De Wulf señala dos aspectos fundamentales: La *interdependencia de las doctrinas*, por la cual la escolástica forma un sistema donde todo está íntimamente relacionado; y *el sentido de la moderación*, que ha evitado opiniones exageradas por cualquiera de los extremos.

Concluye así De Wulf: «La escolástica del siglo XIII que completa los datos de la baja Edad Media, e inspira la filosofía de los siglos siguientes, y que representa el apogeo del pensamiento medieval, responde mejor que ninguna otra al cuadro de

<sup>8</sup> *O. c.*, Introd., n. 17; vol. I, pág. 30.

ideas que acabamos de trazar y a los caracteres doctrinales que hemos señalado. Ella merece ser llamada simplemente la escolástica»<sup>10</sup>.

Con estas consideraciones, De Wulf confirma la opinión sostenida en sus primeras ediciones hasta 1925, contra los que más bien se inclinan a pensar que en la Edad Media no existió una síntesis común a los escolásticos, sino solamente sistemas diferentes entre sí, que están lejos de constituir una explicación filosófica unánimemente admitida por las diversas escuelas. En los nn. 8 al 10 De Wulf responde ampliamente a este punto de vista, afirmando no solamente la distinción de la filosofía escolástica medieval frente a las filosofías anti-escolásticas medievales, sino también que existió un cuerpo de doctrinas dominante en el Occidente, al cual contribuyeron los grandes escolásticos: San Anselmo, Alejandro de Halés, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Escoto, Occam; y que este cuerpo de doctrina forma «una síntesis común», aunque la unidad del sistema escolástico no impide la originalidad del pensamiento en sus diversos representantes.

#### B) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

Estas teorías de De Wulf han quedado en gran parte limitadas, si no corregidas, por él mismo en su última edición al volver a admitir la tesis que hasta ahora negaba, de la identificación de filosofía escolástica y medieval. Es interesante conocer los nuevos puntos de vista de De Wulf.

En el *Prólogo* a la sexta edición<sup>10</sup> claramente nos dice De Wulf que ha introducido una importante innovación, aun cuando la refiera a una «cuestión de terminología»: «Plegándome al uso, he identificado filosofía escolástica y filosofía medieval. Si la expresión «escolástica» readquiere de este modo sentido cronológico, y designa a toda la filosofía de la Edad Media, la antinomia «escolástica» y «antiescolástica» pierde la significación doctrinal que con anterioridad le habíamos dado. La modificación es más verbal que real, lo cual no debe extrañarnos si pensamos que las tres cuartas partes de las discusiones entabladas

<sup>9</sup> O. c., I, pág. 295.

<sup>10</sup> O. c., I, pág. 297.

en torno a la expresión «escolástica» reposan en disputas de palabras» (L. 9).

Es cierto, como dice De Wulf, que una buena parte de las discusiones reposan en disputas de palabras en torno a este problema, pero también es cierto que la identificación o la distinción entre filosofía escolástica y filosofía medieval implica perspectivas históricas diferentes, y clasificaciones y aun interpretaciones diferentes de los sistemas medievales. En realidad, el mismo De Wulf nos da la prueba, pues al suprimir la palabra «antiescolástica» en su última edición, ha tenido que rehacer la perspectiva de ciertas doctrinas y a la vez ha suavizado sensiblemente la trabazón sintética doctrinal cuya existencia en la escolástica medieval suponía y defendía decididamente en las anteriores ediciones. Ya no nos da una concepción de la filosofía medieval en la que aparece una determinada corriente caracterizada como «la filosofía escolástica», respecto de la cual las demás son anti-escolásticas. Y aun cuando algunas filosofías, como la de los árabes, mantengan su carácter propio, otras han quedado con una interpretación más benigna, como por ejemplo las filosofías de tendencias materialistas y panteístas de Amaury de Bene y de David de Dinant. Ahora estos autores, en cuanto se los podría llamar anti-escolásticos por ser monistas, no sólo aparecen más mitigados en sus teorías, ya que dice de ellos De Wulf que «el monismo no aparece en estado especulativo puro», sino que ni siquiera alcanza el plano filosófico: «el monismo del siglo XII no constituye una filosofía serena, sino un pretexto para disturbios religiosos» (I, 237). Evidentemente que el enfoque de estos sistemas es diferente del adoptado en las ediciones anteriores, en que se distinguía entre filosofía escolástica y filosofía medieval.

#### C) *Filosofía escolástica y filosofía cristiana.*

He aquí otra de las graves dificultades con que se tropieza para caracterizar la filosofía escolástica. Fuente perenne de disensiones entre los filósofos e historiadores, De Wulf mantiene una opinión decidida de parte de aquellos que trazan una línea divisoria absoluta entre la religión, y en particular el cristianismo, su teología y sus dogmas por un lado, y la filosofía por otro. Admite la tesis teórica de que una «filosofía cristiana» es algo

contradictorio, en cuanto que dejaría de ser filosofía. Y aplica este criterio a la interpretación histórica. La escolástica, aunque íntimamente unida con el cristianismo y con la teología, sin embargo en cuanto filosofía está perfectamente delimitada respecto de ambos, de manera que no podemos señalar como un elemento esencial de la escolástica ni su dependencia de la teología, ni mucho menos el haber sido influenciada por los dogmas de manera que, en cuanto filosofía, se halle inspirada, dirigida y vivificada interior y esencialmente por la religión cristiana. «Conformarse con estos caracteres, es permanecer fuera de las *doctrinas* filosóficas o de la cosa por definir» (I, 20). «La escolasticidad de la filosofía medieval consistiría enteramente en su papel ancillar (*philosophia ancilla theologiae*), frente al dogma cristiano y a la teología que lo escruta... Si la escolástica sólo fuera esto, no sería una *filosofía*, sino un departamento de la teología. La filosofía cristiana, entendida en este sentido, es una contradicción en los términos, pues solamente hay *filosofía* si hay búsqueda de soluciones racionales con métodos racionales. La explicación y la justificación de los *dogmas religiosos* no es de la esfera de la filosofía. Así como el empleo de las matemáticas en astronomía pertenece a la astronomía, así también el empleo de la filosofía en la teología concierne a la teología» (I, 21).

Otro argumento de De Wulf para rechazar la filosofía cristiana consiste en que «si la escolástica sólo fuera la filosofía en armonía con el dogma» llegaríamos a la extraña consecuencia de que una misma escolástica —por ejemplo, la católica— presenta tipos múltiples y contradictorios. Los panteístas, merced al principio de la interpretación alegórica y simbólica de las Escrituras, los averroístas del siglo XIV por medio de la doctrina de las dos verdades, aseguran o creen asegurar su ortodoxia tanto como los pluralistas que la combaten. En el umbral del Renacimiento, Nicolás de Cusa encuentra ingeniosos lazos entre su doctrina de la *coincidentia oppositorum* y el catolicismo... Descartes y Malebranche son católicos de modo diverso que Tomás de Aquino, ¿deberemos llamarlos escolásticos?» (I, 22).

A pesar de ello, el mismo De Wulf en la pág. 242 afirma, al estudiar las relaciones entre la filosofía y la teología en la Edad Media: «Distinta de la teología en cuanto es una explicación coordinada y racional de lo real, la filosofía no por ello

deja de estar bajo la luz de la teología durante todo el primer período de la Edad Media». Así el origen de ciertos problemas filosóficos, más de una de las teorías propias de la escolástica, están determinados por las enseñanzas cristianas: la existencia de un Dios Creador providente, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad, se cuentan entre los más importantes, según el mismo De Wulf. A ello hay que agregar la famosa norma negativa. De donde concluye: En resumen, cuando se dice que la filosofía escolástica de este período es una filosofía religiosa, el calificativo es exacto si se entiende decir, por una parte, que el elemento de la revelación orientó la elección de ciertos problemas privilegiados y, por otra parte, que el dogma sirvió de principio regulador y supervisión indirecta de la indagación filosófica. Pero debe entenderse, hablando formalmente y en rigor, que a una filosofía, en tanto que se distinga de la teología, no se adapta el epíteto de «cristiana», y que por lo mismo es impropia la expresión «filosofía cristiana». En el tomo II repite las mismas ideas: «Si la fe católica sigue siendo, como antes se indicó, un factor que contribuye a suscitar nuevas soluciones para los problemas filosóficos, tales soluciones, una vez constituidas, adquieren un sentido en sí mismas» (II, 314).

#### D) Balance de las soluciones de M. De Wulf.

Resumiendo ahora las más importantes opiniones de De Wulf en el problema de la caracterización doctrinal de la filosofía escolástica, podríamos señalar los siguientes puntos:

1.º Sobre la base (que defiende a todo trance en sus primeras ediciones hasta la 5.ª, de 1925) de que la filosofía escolástica posee una *síntesis doctrinal*, común a todos o a la mayoría de los escolásticos, sostiene la tesis de la distinción entre filosofía medieval y filosofía escolástica.

2.º Esta última tesis ha sido modificada en su última edición (1934), donde «plegándose al uso, ha identificado filosofía escolástica y filosofía medieval» (I, 9).

Consiguientemente, se nota un aflojar en la tesis de la «síntesis común» de la escolástica. En este aspecto las consideraciones de las primeras ediciones se acortan, y ya no se habla de «síntesis escolástica» sino de «patrimonio común» (II, 311). Y

aunque insiste en que este «patrimonio común» es una «realidad histórica» (II, 311), aparece ya más restringida la expresión, y claramente confiesa que «las uniformidades doctrinales cuyo inventario he tratado de hacer no forman, por sí mismas, una síntesis, que es siempre una obra personal» (II, 324).

Es de notar que en metafísica el patrimonio común se reduce ahora a estas características: el individualismo, el pluralismo, y los «binaria famosísima» (esencia y existencia; sustancia y accidente; materia y forma; potencia y acto) (II, 315).

3.º En el problema de la escolástica y el cristianismo, De Wulf sigue defendiendo la tesis de que no existió ni puede existir una «filosofía cristiana». Por consiguiente no es posible definir la escolástica por su relación a la teología o al cristianismo, como un elemento esencial de aquélla. Sin duda, que de esta manera De Wulf desea acentuar la distinción de la filosofía escolástica y de la teología, para levantar una de las principales acusaciones que se han lanzado siempre contra la escolástica: esto es, que no es una verdadera filosofía, sino una teología.

4.º Acerca de las delimitaciones históricas de la escolástica, De Wulf amplía lo más posible el ciclo de la Edad Media en lo que respecta a la filosofía escolástica. Su Historia de la Filosofía Medieval abarca prácticamente desde el siglo IV, con San Agustín, hasta el siglo XVII.

### III. SOLUCIONES DE E. GILSON

Escuchemos ahora a otro de los más autorizados historiadores modernos de la filosofía escolástica: Étienne Gilson. La idea central de este paciente y profundo historiador creemos que ha quedado definida con toda claridad en lo que se refiere al problema de una caracterización esencial de la escolástica, en su obra «L'Esprit de la Philosophie Médiévale» (citamos la segunda edición, de 1944. Acaba de aparecer otra edición en 1949, pero sin cambios de importancia).

#### A) *La filosofía escolástica como síntesis doctrinal.*

Ya hemos citado al comienzo de este artículo a Gilson como inclinado a acentuar más bien las características individuales de

los filósofos escolásticos que su fusión en un sistema uniformemente admitido.

#### B) *La filosofía escolástica y la filosofía cristiana.*

Para Gilson la filosofía escolástica es una filosofía esencialmente cristiana. Sus prolijos estudios, concretados en la obra que acabamos de citar, y puede decirse que reflejados en casi todas las demás obras suyas, están inspirados en esta tesis y vienen a confirmarla continuamente. Por otra parte, no podemos dudar de que no es precisamente a un elemento *extrínseco* al que se refiere, sino a la *esencia misma* de la filosofía escolástica: «Precisamente buscando definir en su esencia propia la filosofía escolástica, he sido conducido a presentarla como la «filosofía cristiana» por excelencia». . . «El espíritu de la filosofía medieval, tal como se lo entiende aquí, es pues el espíritu cristiano penetrando la tradición griega, trabajándola por dentro, y haciéndole producir una visión del mundo, una Weltanschauung específicamente cristiana»<sup>11</sup>.

No creemos necesario recorrer la obra de Gilson, que ya es muy conocida, pero en ella, desde la concepción del ser hasta sus aplicaciones a la moral, aparecen íntimamente penetrados, inspirados y enriquecidos con especiales aportes por el cristianismo. Puede decirse que todas las tesis centrales de la metafísica escolástica, y con ellas toda la filosofía y toda su concepción del mundo, están sustancialmente inspiradas por el cristianismo, de tal manera que aun cuando se parte de la base de la tradición griega, la síntesis escolástica, su metafísica y toda su filosofía, tiene elementos enteramente desconocidos para los griegos, y un avance en todos los órdenes, un espíritu que está mucho más allá del de un Aristóteles o del de un Platón. Para Gilson es indiscutible, históricamente hablando, la tesis de que el Aristóteles de Santo Tomás de Aquino o de Duns Escoto es sustancialmente diferente del Aristóteles de la tradición griega y del que existió en el siglo IV a. C.<sup>12</sup>. Al terminar su largo recorrido, Gilson insiste en el derecho de llamar filosofía cris-

<sup>11</sup> Citamos siempre la sexta edición, utilizando la traducción castellana de Jesús Toral Moreno, Editorial Jus, México, 1945, 2 vols.

<sup>12</sup> *L'Esprit de la Phil. Méd.*, t. I, p. VII.

tiana a tal filosofía. Históricamente hablando, es un hecho la penetración de elementos específicamente filosóficos dentro de los antiguos marcos aristotélicos, pero por influjo del cristianismo. Si a esto no se le quiere llamar filosofía cristiana, será entonces cuestión de palabras, pero queda el hecho real histórico de una filosofía esencialmente penetrada por el cristianismo, de tal manera que es imposible concebir la metafísica de los escolásticos sin el influjo del dogma cristiano<sup>13</sup>.

### C) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

En el problema de la filosofía medieval y de la filosofía escolástica, Gilson parece inclinarse a una identificación. Ya lo hemos citado anteriormente, «cada día se hace más patente que la filosofía medieval sólo produce la impresión de una masa uniforme, apenas diferenciada, a quien la considera de lejos y desde un solo punto de vista. Por el contrario, se presenta sumamente variada y rica en diferencias, a quien la considera de cerca y situado desde el punto de vista propio de cada pensador»<sup>15</sup>.

### D) *Balance de las soluciones de Gilson.*

Resumiendo, pues, a Gilson podemos decir:

1.º La filosofía medieval tiene una esencia y un espíritu característico.

2.º Este espíritu y esencia es el de ser una filosofía religiosa (cristiana, para los cristianos; judía, para los judíos; mahometana, para los árabes).

3.º Filosofía medieval y filosofía escolástica se confunden prácticamente para Gilson: «De cualquier manera que se la quie-

<sup>13</sup> «S'il ne s'est rien passé en philosophie, entre la fin de la pensée grèque et le début de l'âge moderne, le vide n'est dans l'histoire que parce-qu'il est dans les choses... Il en ira tout autrement si l'essentiel des conclusions que précèdent est vrai. Supposé que saint Augustin ait ajouté quelque chose à Platon, et saint Thomas ou Duns Scot à Aristote, l'histoire de la philosophie au moyen âge possède un objet propre... (p. 205) ... «Par contre, si Platon et Aristote ont déjà enseigné, sur les points en discussion... il n'y aura qu'à la rejeter» (p. 205).

<sup>14</sup> Véase toda la *Conclusión*.

ra circunscribir, la escolástica desborda siempre los límites que se le asignan, y tiende a confundirse con el pensamiento de la Edad Media»<sup>16</sup>.

4.º En el problema cronológico, Gilson señala el período de los siglos IX al XIV, comúnmente admitido, pero agrega: «sin duda esta división en el tiempo presenta un carácter bastante artificial. Veremos que el pensamiento medieval no puede ser considerado como si concluyera en los límites de la misma Edad Media... La Edad Media no existe como período histórico cerrado en sí mismo. Por otra parte, es completamente cierto que no hay razón alguna decisiva para hacer comenzar con el siglo IX un nuevo período filosófico. Durante el período anterior, conocido con el nombre de época patristica, que se extiende desde el tiempo apostólico hasta la obra de Boecio, de Isidoro de Sevilla y de Beda el Veritable, el esfuerzo del pensamiento cristiano se encamina a la definición del dogma»<sup>17</sup>.

Gilson insiste en que la Edad Moderna no ha estado separada radicalmente de la Edad Media, lo cual es actualmente reconocido por todos los historiadores. Doctrinalmente existe también una continuidad entre ambos períodos, continuidad que afecta no sólo a los que han seguido manteniendo la denominación de escolásticos desde el siglo XV hasta nuestros días, sino a todo el pensamiento occidental, que en muchos de sus aspectos se hallaba ya preformado en la escolástica<sup>18</sup>.

## IV. ESTUDIO DIRECTO DE LOS PROBLEMAS

Si queremos ahora dar una respuesta a la problemática con que iniciamos estas reflexiones, concretaremos nuestro pensamiento puntualizando los resultados a que nos conducen las discusiones mantenidas, y algunos puntos de vista personales:

<sup>15</sup> *La Filosofía en la Edad Media*, pág. 6.

<sup>16</sup> «On n'ignore pas non plus que le Judaïsme, l'Islamisme et le Christianisme ont alors produit des corps de doctrine où la philosophie se combinait plus ou moins heureusement avec le dogme religieux et que l'on désigne du nom d'ailleurs assez vague de scolastique» (O. c., p. 2).

<sup>17</sup> *La Fil. en la Edad Media*, pág. 6.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 11.

### A) *La unidad o comunidad de la filosofía escolástica.*

Ante todo creemos que la filosofía escolástica se presenta desde el punto de vista histórico como *una* filosofía. Es decir, no sólo hubo «filosofías escolásticas», sino «algo» que unificó íntimamente a una corriente de pensadores y que los distingue, como *específico y común*, de todas las demás corrientes y de todos los demás sistemas antiescolásticos o simplemente no-escolásticos, sean éstos cristianos o no. ¿Qué es ese «algo»? Sin duda si podemos definirlo daremos con la característica esencial de la filosofía escolástica. Pero precisamente es la dificultad en concretarlo lo que ha mantenido en pie el problema. Sin duda no se trata de una nota característica *simple*, sino más bien de un conjunto de coincidencias constantemente mantenidas por los llamados escolásticos. Concretándolas, se podría llegar a la deseada definición de la filosofía escolástica. Es claro que las notas propias de la escolástica pueden ser o bien externas, en cuanto afectan circunstancias exteriores extrínsecas a la doctrina, o bien internas a la doctrina misma. Además es fácil señalar muchas cualidades que afectaron al grupo de filósofos medievales que llamamos escolásticos. Todas ellas debieran entrar en la definición o caracterización de la escolástica, pero creemos que las más esenciales, llámeselas internas o externas, pueden agruparse en tres capítulos: el espíritu, el método y la doctrina.

1.º *El espíritu*: Sea cualquiera el juicio que se forme acerca de la existencia de un «sistema» o de una «filosofía común», o, como dice el Cardenal Ehrle, de una «filosofía tipo» existente en la Edad Media y común a los llamados escolásticos, lo cierto es que no solamente «resulta evidente que una evolución regular, regida por una necesidad interior, ha arrastrado a la especulación filosófica desde el siglo IV hasta el XIV», como dice Gilson (p. 15), sino también que existió una mentalidad común a los filósofos escolásticos de la Edad Media, y que ella es precisamente la que nos permite agruparlos en una concepción del mundo, en una *Weltanschauung*, en la que coincidieron autores que por otra parte tienen divergencias profundas, como Escoto y Santo Tomás, o como San Buenaventura y Occam. Una concepción del mundo, una concepción de la filosofía y de la teología, una concepción de la manera y los métodos de filosofar, una

coincidencia en las fuentes de inspiración griegas y patrísticas y una tendencia común a salvar el dogma utilizando los elementos racionales del mundo griego, unía estrechamente a los filósofos escolásticos aun cuando fuera imposible señalar un sistema completo en el que coincidiesen todos con solas diferencias accidentales. Si cuando se dice que no existió *una* «filosofía escolástica», sino «filosofías escolásticas» se pretende con ello significar que no existió «un sistema» en el que coincidiesen todos los escolásticos, esto es exacto, pero en tal caso con el mismo derecho se podría negar la existencia de una «filosofía neoplatónica», pues no se puede identificar el neoplatonismo de Amonio Saccas con el de Plotino, ni el de éste con el de su discípulo Porfirio; ni tampoco se podría hablar de una «filosofía idealista», pues existen profundas diferencias entre el idealismo de Hegel, el de Fichte y el de Schelling; ni de una «filosofía positivista», ni de una «existencialista», etc. . . En tal caso, el problema sería solamente de palabras; pero todavía existiría una diferencia a favor de la filosofía escolástica: que la unidad que existe entre los doctores escolásticos medievales y sus continuadores desde el siglo XVI hasta nuestros días, es mucho más profunda y más compacta que la existente entre los neoplatónicos, entre los idealistas, o los positivistas, o los existencialistas. Si ha existido una «escuela filosófica» *compacta* ha sido la escolástica.

2.º *El método*: Sin duda que el método no afecta directamente el contenido doctrinal. Pero tiene una gran relación con el mismo, y con frecuencia el método mismo está inspirado en determinadas concepciones metafísicas. Tal es lo que acaeció con la filosofía escolástica y su método. M. Grabmann, que ha estudiado mejor que otro alguno este aspecto de la historia de la escolástica, reconoce la íntima relación del método con la doctrina, especialmente en el caso particular de los filósofos y teólogos escolásticos. Ahora bien, si hay algún aspecto históricamente indiscutible, es el de la comunidad de método en los autores escolásticos medievales. Formado lentamente a partir de Boecio, acentuado con San Anselmo, cristalizado por Abelardo y perfeccionado en las Universidades medievales, por su forma exterior del *pro* y el *contra*, de la *lectio* y la *disputatio*, de los *Comentarios* y las *Sumas*, así como por su código de trabajo y su método de investigación —la dialéctica de Aristóteles

y especialmente el silogismo deductivo— era este método una característica que ha dejado huellas imborrables en todos los autores escolásticos<sup>19</sup>. El hecho de que luego fuera no sólo omitido, sino aun radicalmente repudiado por los primeros renacentistas, y sistemáticamente excluído de toda la filosofía moderna, muestra a las claras que estamos ante una característica individual de la filosofía escolástica<sup>20</sup>.

3.º *La doctrina*: Más difícil es hallar coincidencia común en la doctrina. Es cierto que comúnmente se señalan las tesis metafísicas, por ejemplo del teísmo, espiritualismo, creacionismo, inmortalidad del alma, etc., como comunes a los escolásticos todos. Pero puede objetarse que éstas las abrazan como cristianos, no como filósofos. Descartes y Malebranche, que están lejos de ser escolásticos, admiten estas tesis. Son sin duda ninguna conclusiones de una filosofía, pero no son la filosofía misma. Lo característico es *la forma de llegar en el plano filosófico a estas conclusiones*, el sistema en que se las encuadra y las consecuencias a que conducen. Pero creemos que incluso en el campo doctrinal se pueden hallar una base y un «patrimonio común», ya que no un sistema, en el que coinciden los escolásticos medievales y sus sucesores. «La *Tabula dissensionum* elaborada por un discípulo de Godofredo de Fontaines nota, a propósito de una teoría, que es *contra communem doctrinam ut communiter solebat intelligi*. Guillermo de Alnwick habla de la *communis opinio* (Miscelanea Ehrle, vol. I, p. 219). El Maestro Eckart denuesta a sus jueces porque enderezan sus sospechas hacia soluciones que están aceptadas por todos los maestros, *quae sunt communis*

<sup>19</sup> «Por otra parte, va quedando en claro que una evolución regular, regida por una necesidad interna, ha propulsado la especulación filosófica desde el siglo IX al XIV; de suerte que el pensamiento moderno, que cree deber su origen a una revolución, y se define muy a su gusto como la antítesis de la Edad Media, tiene realmente su raíz en esa misma Edad Media, no siendo, en muchos aspectos, sino su prolongación y su coronación normal» (O. c., pág. 7).

<sup>20</sup> Como es sabido, los mejores estudios sobre el método escolástico se deben a M. Grabmann: *Die Geschichte der Scholastiken Methode*, Freiburg in B., 1909-11, 2 vols. Véase también *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, Max Hueber, München, 1926, págs. 104-106. En su obra *Filosofía Medieval*, (trad. de Salvador Minguijón, Labor, Barcelona, 1928) describe brevemente la forma externa de la escolástica, de la que es parte principal su método (págs. 34-43).

*sententia doctorum*, y las opone a las cuestiones susceptibles de respuestas libres: *de quo est quaestio inter doctores* (Arch. HDLMA I, 225)» (De Wulf, II, 312). El hecho de que los escolásticos hayan consagrado el término «sententia communis» muestra que a pesar de las profundas divergencias de perspectiva que se hallan en los autores escolásticos, en las cuales se evidencia precisamente la individualidad de cada uno de ellos, no absorbida ni agotada por una sentencia rígidamente común, existe un fondo doctrinal común a todos los escolásticos, que nos da derecho a hablar con toda propiedad de una *filosofía escolástica*<sup>21</sup>.  
B) *La filosofía escolástica y la teología cristiana*.

En el problema de las relaciones entre la filosofía y la teología, creemos que la filosofía escolástica guarda su carácter auténtico de filosofía, aun cuando nos inclinamos decididamente a la tesis sostenida por Gilson a propósito de la escolástica como una *filosofía cristiana*.

Los resultados de Gilson nos parecen en este punto decisivos, y a ellos remitimos al lector. Las razones fundamentales ale-

<sup>21</sup> Ha sido el método escolástico, y más particularmente su dialéctica inspirada en Aristóteles, el aspecto de la escolástica más combatido y denigrado por los historiadores protestantes de los siglos XVII-XIX, siguiendo a los anti-escolásticos del Renacimiento. Luis Vives ha escrito uno de sus más acres capítulos en la obra *De corruptione artium*, precisamente contra la dialéctica de los escolásticos, a quienes llama irónicamente sus «amigos» los «sofistas»... «a los cuales, como a la sentina de una nave, confluyeron todos los vicios de la dialéctica, tanto de Aristóteles como de sus antecesores, aumentados y empeorados con el aporte que les hicieron de su parte» (Lib. III, cap. 5. Trad. de Beatriz Maas, Buenos Aires, 1948).

Citemos otro caso: Francisco Bacon, en su *Novum Organum*, critica acerbamente a los escolásticos ante todo por su método aristotélico: «Hoc genus doctrinae minus sanae et seipsam corruptentis invaluit praecipue apud multos ex Scholasticis, qui summo otio abundantes atque ingenio acres, lectione autem impares (quippe quorum mentes conclusae essent in paucorum auctorum, praecipue Aristotelis dictatoris sui, scriptis, non minus quam corpora ipsorum in coenobiorum cellis) ... ex non magno materiae stamine, sed maxima spiritus, quasi radii, agitatione, operosissimas illas telas, quae in libris eorum exstant confecerunt» (*De dignitate et augmentis scientiarum; The works of Francis Bacon*, by James Speding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, 7 vols., new ed., London, 1887-1892, vol. I, pág. 453. Véase también *Novum Organum*, L. I, § 71, 73 y 76. Edición citada, vol. I, págs. 181 y sigs.). Estas críticas son exageradas, pero nos revelan cómo tenían a la vista los antiescolásticos un método preciso y característico de la escolástica.

gadas en contra, por ejemplo las de De Wulf, no nos convencen. Consideremos las más importantes.

Dice, por ejemplo, De Wulf que conformarse con señalar el carácter religioso de la escolástica «es permanecer fuera de las doctrinas filosóficas, o de la cosa por definir» (I, 20). Pero es históricamente cierto que el cristianismo ha influido en el contenido mismo de la escolástica; sus tesis han estado orientadas por el espíritu cristiano. Luego no se trata solamente de un elemento externo, sino de una influencia verdaderamente interior, sustancial.

La consecuencia que se quiere sacar de este hecho, es decir, que en tal caso la filosofía escolástica no sería verdadera filosofía, sino «un departamento de la teología», es algo que no nos puede hacer cerrar los ojos a los hechos históricos. Si la influencia del cristianismo y de la teología fué tal que la filosofía quedó totalmente subordinada al dogma, evidentemente deberíamos admitir la no-existencia de una filosofía escolástica. No podemos negar los hechos reales. Lo que importa es señalar hasta qué punto la escolástica estuvo subordinada, influenciada e inspirada por la teología y por el dogma, pues de tal subordinación no creemos que se pueda dudar históricamente. El mismo De Wulf nos dice que «la filosofía no por eso deja de estar bajo la luz de la teología durante el primer período de la Edad Media» (I, 242); que fué orientada en la elección de sus problemas por la revelación, y que «el dogma sirvió de principio regulador y de supervisión indirecta de la indagación filosófica» (I, 243). Lo que De Wulf aplica a la filosofía medieval en la baja Edad Media, hasta el siglo XII, Gilson lo extiende con razón incluso a la orientación de los grandes doctores escolásticos<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> a) La «comunidad» del método dialéctico impone ya ciertas perspectivas en metafísica, que fueron indudablemente *comunes* a todos los escolásticos: *los predicables* y *los predicamentos*, principalmente, eran y son una base común de temas y problemas metafísicos, y no sólo dialécticos, entre los escolásticos. Recuérdese la distinción entre los grados metafísicos.

b) El esquema de la metafísica de Aristóteles era también un *cuadro común*, ya metafísico, en el que se movían los escolásticos: fundamentalmente admitían una metafísica y una concepción de la realidad encuadrada en los «binaria famosísima»: materia y forma, potencia y acto, sustancia y accidente,

Es cierto que teóricamente todos distinguen entre *filosofía* y *teología*, por su fin, por su contenido y por sus métodos. La línea divisoria *ideal* entre ambas ciencias, determinada nítidamente por sus «objetos formales» en el siglo XIII, no permite dudar de la existencia *teórica* de un campo estrictamente filosófico y de otro teológico. Todo lo que se refiere al primero puede y debe denominarse *filosofía* en cuanto está iluminado por la luz de la razón. Pero ¿puede llamarse *filosofía cristiana* porque el ejercicio de la razón está a su vez *iluminado* y *dirigido* por la teología como norma negativa y como norma positiva?

Teóricamente, esta influencia del dogma sólo se ejercería como norma negativa, que no destruye las características propias de la filosofía en cuanto tal, sino que le señala su propio estatuto y su posición frente a la revelación, en el caso de que ésta haya demostrado a su vez su autenticidad ante el tribunal mismo de la filosofía<sup>23</sup>. De esta manera es necesario admitir en el plano *teórico*, según creemos, la existencia de una filosofía escolástica propiamente tal, aunque se la llame filosofía cristiana.

b) Pero es forzoso reconocer que en la práctica la influencia de la teología en la filosofía, y la orientación que los dogmas dieron a la razón en la Edad Media, fué mucho más allá de la norma negativa. No solamente suministró elementos *positivos* la teología a la filosofía, sino que además los filósofos escolásticos fueron ante todo *teólogos*, y teólogos profundamente religiosos, que vivieron y escribieron en un ambiente psicológico cristiano y místico, que influenciaba continuamente el trabajo de su razón y de su filosofía para mantenerla no solamente bajo el control, sino al máximo servicio de la teología y subordinada a

esencia y existencia... El antiescolasticismo del Renacimiento repudió precisamente esa visión metafísica de la realidad.

c) La teoría platónico-agustiniana de la participación estaba ya asimilada definitivamente en el siglo XIII por todas las escuelas, no sólo la franciscana sino la dominicana: es evidente que, aunque con perspectivas más intelectualistas, ejerció gran influjo en Santo Tomás de Aquino.

Creemos, pues, que está justificada la expresión de De Wulf, al hablar de un «patrimonio común»; expresión a la cual, según el mismo De Wulf, asienten fundamentalmente Ehrle, Baeumker, Endres, Grabmann, Geyer, Longpré, Romeyer, Maréchal, W. Pohl y muchos otros (*O. c.*, II, 324).

<sup>23</sup> Véanse los textos citados más arriba.

la misma<sup>24</sup>. La filosofía les era necesaria para la teología, pero precisamente por esto mismo tenían también empeño en mantener la filosofía como filosofía, pues en caso de identificarla *totalmente* con la teología hubiese ésta perdido la ayuda de su *ancilla*, indiscutible y necesaria. Por eso ante los historiadores que insisten demasiado en la subordinación (sin más) de la filosofía escolástica a la teología en la Edad Media, creemos que no es lo correcto proceder negando el hecho, sino limitarlo a su justa realidad<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> La autonomía característica de la filosofía la hemos descrito en otra parte: *Filosofía del Cristianismo*, Edit. Cultural, Buenos Aires, 1944, págs. 79 y sigs.: «Estructura racional de la fe».

<sup>25</sup> No se puede dudar de que tal era no sólo la actitud implícita, sino el designio expreso de los grandes teólogos escolásticos frente a su propia filosofía: a) *San Buenaventura*: Hemos demostrado en otra parte (*Fil. del Cristianismo*, pág. 47) que ya Alejandro de Halés y San Buenaventura manejaban la teoría del «objeto formal» prácticamente, puntualizando la distinción entre filosofía y teología. (Cf. A. de Halés, *Summa Theologica*, vol. I, n. 23, ad 1m. Ed. Quaracchi, 1934, pág. 34; San Buenaventura, *Opera omnia*, Ed. Quaracchi, 1882, vol. I, *In I L. Sent., Proem.*, q. 1, ad 5-6 y q. 2, ad 4). Pero es bien conocida también la posición de clara subordinación a la teología en que coloca San Buenaventura a la filosofía. Toda su obra tiene ese espíritu. He aquí un texto: «Así, pues, esta ciencia [la filosofía] precipitó a los filósofos en el abismo y oscureció sus inteligencias, porque no tuvieron la luz de la fe. La ciencia filosófica es camino para las otras ciencias; por eso el que desee quedarse en ella cae en tinieblas» (*De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 12, Ed. Quaracchi, t. V, p. 476).

b) *Santo Tomás*: Es claro que Santo Tomás acentuó la autonomía propia de la filosofía y de la teología, como de *dos* ciencias distintas. Citemos el Prólogo al *In I L. Sent.*, la Cuestión I de la *Suma Teológica*, y los primeros capítulos de la *Suma contra los Gentiles*. Sin embargo, el mismo Santo Tomás nos revela el ambiente teórico y práctico de subordinación de la filosofía a la teología, aun explícitamente. Los capítulos II al IV del L. II de la *Suma contra los Gentiles* son muy expresivos al respecto: La filosofía es necesaria para la fe, tanto positivamente en cuanto ayuda a la instrucción cristiana, como negativamente en cuanto una mala filosofía induce a errores en la fe: «La meditación [filosófica] de las obras divinas es necesaria para instruir la fe del hombre acerca de Dios» (L. II, c. II). «Es también necesario el estudio [filosófico] de las creaturas, no sólo para instruirse en la verdad [cristiana] sino también para evitar los errores. Pues los errores sobre las creaturas apartan a veces de la verdad de la fe, en cuanto que se oponen al verdadero conocimiento de Dios». Como se ve, el teólogo está aquí vigilando al filósofo, para que éste le dé *verdaderos* materiales y no le induzca a error en la fe. El siguiente capítulo IV es todavía más expresivo: «Por lo cual ella [la sa-

### C) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

En cuanto al problema de la identificación entre filosofía escolástica y filosofía medieval, debemos pronunciarnos por la negativa. Creemos que la primera actitud de De Wulf está más de acuerdo con la realidad, y que todo lo que contribuya a mantenerla es más histórico. No todas las filosofías medievales, a

biduría de la fe] debe llamarse la suma sabiduría, puesto que siempre considera la causa más elevada...; y por esto a ella, como a principal, sirve (*deservit*) la filosofía humana». Aquí está claramente acentuada la visión de la filosofía humana como *ancilla theologiae*. Pero más expresivo todavía es el contexto de todo este capítulo IV. Quiere precisamente probar el Angélico que el filósofo y el teólogo enfocan de diferente manera el estudio de las creaturas: *Quod aliter consiaerat de creaturis philosophus et aliter theologus*. Es sin duda la mejor oportunidad de hallar el pensamiento de Santo Tomás, pues se plantea la cuestión *directamente* y en orden a mostrar *la diferencia (aliter... et aliter)* entre el filósofo y el teólogo. Pero el resultado es abiertamente desfavorable para el filósofo; pues: a) su campo *exclusivo* queda *extraordinariamente limitado*: queda reducido al estudio de las creaturas en cuanto tienen tal o cual naturaleza, vgr. «el fuego en cuanto es fuego»; b) el campo de la teología abarca incluso los problemas vitales del hombre y del mundo que solemos llamar «filosóficos», pues abarca *todas las relaciones de ellos con Dios*: «Pero la fe cristiana considera las creaturas... en cuanto representan la divina excelstitud y se ordenan de cualquier manera que sea a Dios, según que se dice: La obra del Señor está llena de su gloria». Y más abajo pone ejemplos que son de carácter filosófico, pero que ahora se sitúan en el campo de la teología: «El fiel, pues, considera solamente aquellas cosas acerca de las creaturas que les convienen en cuanto que están relacionadas con Dios, como que han sido creadas, que están sujetas a Dios, y otras cosas semejantes». Y por tercera vez insiste más adelante: «El filósofo saca los argumentos de las causas propias de las cosas; pero el fiel los saca de la causa primera, como por ejemplo que así lo ha revelado Dios, o que redundan en gloria de Dios, o que el poder de Dios es infinito». Como se ve, Santo Tomás viene a afirmar aquí que todo el campo del conocimiento que está relacionado con Dios está bajo el dominio de la teología, y por lo tanto las tesis centrales de la teodicea, de la psicología, y de la cosmología quedan bajo su interés, su control y su estudio positivo. Podría preguntarse ahora dónde queda ya la filosofía para Santo Tomás, y qué es de su distribución entre ambas ciencias. A esto se responde que lo dicho no se opone a la distinción de ambas ciencias por sus *objetos formales*: siempre la filosofía trabaja con la sola luz de la razón y la teología con la de la revelación; el *duplex veritatis modum* subsiste. Lo que sucede es que en virtud de la revelación quedan fijados no sólo los dogmas, sino una serie de verdades de orden racional dadas directamente por los dogmas o requeridas por éstos para que no resulten absurdos; y precisamente este grupo de verda-

nuestro parecer, son escolásticas; ni tampoco todas las escolásticas son medievales.

Veamos la primera parte de esta afirmación:

a) *No toda filosofía medieval es escolástica*: porque sin duda ninguna existe una diferencia de espíritu y de contenido entre las corrientes cristiana, árabe y judía coexistentes en la Edad Media. Es cierto que si se describe la filosofía escolástica como una «tentativa de coordinación entre la razón y el dogma»

des- es el núcleo de la metafísica, la teodicea, la psicología, la cosmología y la ética: los problemas centrales del hombre están atados al dogma. El teólogo se considera por lo tanto con el dominio de tales problemas —aunque la razón de suyo los pudiese resolver—, *con la solución de los mismos en la mano*, y con la obligación de velar para que no se mezclen errores en ellos: es, pues, no sólo una norma negativa, sino positiva, porque le da ya resueltas las tesis, con un sentido inmutable, por su conexión con el dogma. Al filósofo cristiano, que admite el dogma, no le queda entonces más función que la de *buscar los argumentos filosóficos* para probar racionalmente esas tesis: está ya puesto en una dirección, en un cauce del que no se puede salir, debe tan sólo buscar los fundamentos y pruebas racionales en esa dirección. Como se ve, tal filosofía es cristiana no sólo negativamente, sino también positivamente. ¿Qué le queda ya de filósofo a Santo Tomás? Lo siguiente: a) la libre investigación de los temas que no están relacionados con el dogma (es claro que éstos son muchos, pero no los centrales de la filosofía); b) la investigación de las pruebas racionales de todas las tesis filosóficas (las que la razón absolutamente puede conocer por sí sola), aun las que están ya previamente determinadas por el teólogo en virtud de conexiones dogmáticas; c) y sobre todo —y aquí está la auténtica filosofía del cristiano— le queda y le quedará siempre su actitud fundamental de filósofo, en cuanto que si ha abrazado la religión y sus dogmas y su jerarquía eclesiástica determinada, y si sigue manteniendo todo esto como verdadero, es porque su razón así lo ha exigido, en virtud de un fundamento racional estrictamente filosófico (puesto que el mismo elemento sobrenatural del acto de fe presupone que sea «razonable»); ahora bien, esta decisión, estrictamente filosófica, de aceptar una verdad determinada, aunque sea un dogma, y todas sus consecuencias, es precisamente una conquista de la filosofía y una conquista de la razón; podemos decir que es su verdadero triunfo, y que por ella el filósofo cristiano sigue siendo filósofo auténtico al abrazar los dogmas y al admitir su dirección en todo el amplio campo filosófico con ellos relacionado. Por supuesto que hablamos en el caso de que se haya hecho dicha reflexión crítica, y no en el de que se esté viviendo una fe cristiana por pura rutina, aceptada mecánicamente por la costumbre y el ambiente en que uno se ha formado. En tal caso es evidente que de hecho no ha habido ningún lugar para la filosofía en tal cristiano.

c) *Suárez*: No es diferente de la del Angélico la actitud de otro de los

se puede también aplicar a la filosofía judía y árabe. La denominación de «escolásticas». Más aún, en las mismas filosofías orientales se puede reconocer un período propiamente escolástico, y así se distingue la escolástica hindú y la escolástica china en los períodos de tentativas de armonización del pensamiento racional con el religioso dogmático. Pero históricamente hablando los que recibieron primero el nombre de escolásticos fueron los doctores que enseñaron durante la Edad Media en las Universidades de occidente. Ahora bien, ese grupo de doctores fué un grupo específicamente cristiano. Lo lógico es, por lo tanto, que «la escolástica» propiamente tal sea la que reúne el carácter de armonización de la filosofía con la religión cristiana<sup>26</sup>.

grandes teólogos escolásticos, Francisco Suárez. Brevemente nos la confiesa él mismo en el *Prólogo* a sus *Disputationes Metaphysicae*. Primero repite, como el mismo Santo Tomás lo hace, que la teología necesita de la filosofía: «La teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero, como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos por la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas...». Especialmente es esto aplicable a la metafísica «porque tan trabadas están con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos es muy grande el riesgo de ruina a que se expone la ciencia teológica». Pero, por otra parte, es claro que un teólogo considera esta ciencia en cuanto le sirve para su teología. Suárez lo afirma del *método* en exponerla; pero ya hemos visto hasta qué punto el contenido mismo de la metafísica está, a su vez, determinado por la teología: «Pienso incluir todos los problemas de la metafísica, siguiendo en su exposición el método que sea más apropiado tanto para abarcar el conjunto de la materia... como para que sirva mejor a la verdad revelada».

<sup>26</sup> Escrito ya este artículo, apareció la nueva Encíclica de S. S. Pío XII, *Humani Generis* (22 agosto 1950), y en ella confirma ampliamente el concepto de la escolástica que hemos trazado aquí, especialmente en lo tocante a su dependencia de la teología, del dogma y de la autoridad eclesiástica. El primer error contra el cual la Encíclica previene a los «teólogos y filósofos católicos» (es interesante notar que el Sumo Pontífice usa expresamente el término «philosophis catholicis») es el de querer independizarse del magisterio eclesiástico («sacri Magisterii moderationi se subducere contentant»). Puede decirse que todo el espíritu de la Encíclica es el de reforzar la autoridad del magisterio eclesiástico, tanto en teología como en filosofía y ciencias. Y por lo que hace a la escolástica, expresamente declara el Papa que tiene a su favor la tradición cristiana, y que «adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae

b) *No toda la filosofía escolástica es medieval*: Pero no basta todavía la nota de cristianismo o de armonización con el cristianismo para caracterizar la escolástica, sino que hay que agregar la del aprovechamiento de los materiales de *la filosofía griega, platónica* y, sobre todo, *aristotélica* desde principios del siglo XIII.

De esta manera queda bien delimitada la característica de «la escolástica» *propriamente tal*, distinta de otras filosofías medievales coetáneas con ella, y coincidente en cambio con la *escolástica post-medieval*. Lo esencial, pues, de la escolástica en cuanto tal es la unión de la dialéctica con el cristianismo en la baja Edad Media, perfeccionada por la asimilación de la metafísica aristotélica en el siglo XIII, para construir una filosofía que sirviese de apoyo racional al dogma católico. Estas características no coinciden ni con el aristotelismo árabe ni con el aristotelismo judío medievales; coinciden en cambio con los sistemas que se siguieron llamando escolásticos después de la Edad media, en el llamado *Renacimiento escolástico* de los siglos XVI y XVII; y con los que modernamente se llaman neoescolásticos.

Asimismo se diferencia de las tendencias posteriores a la Edad Media en procura de una armonización entre la razón y el dogma cristiano, pero que no están inspiradas en la tradición griega, especialmente aristotélica. De esta manera, aun cuando un Descartes, un Pascal o un Malebranche hayan realizado un esfuerzo de armonización de la razón con la fe —y en este punto el ejemplo de Malebranche es verdaderamente notable— no pueden en manera alguna ser llamados escolásticos.

Concluimos, pues, con nuestra tesis de que ni todas las filosofías medievales son escolásticas, ni todas las escolásticas son medievales, y que, por lo tanto, no se puede dar como equiva-

revelationis trutinam vocavit». Y luego de declarar que es la filosofía «ab Ecclesia agnita ac recepta», claramente afirma el Sumo Pontífice que lo más importante de la filosofía está bajo la tutela eclesiástica y no lo deja la Iglesia a «la libre discusión» de los filósofos. «In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memorabimus, eadem libertas non viget».

lentes ni teórica ni prácticamente «filosofía escolástica» y «filosofía medieval». A no ser que se entienda por «filosofía escolástica» lo que históricamente no fué en realidad, y se dé a este término un sentido mucho más amplio<sup>27</sup>.

#### D) *El problema cronológico.*

El problema cronológico resulta ahora fácil de resolver, una vez establecido el carácter propio de la filosofía escolástica. Por eso nos ocuparemos de él brevemente.

Es obvio lo que comúnmente afirman los historiadores: que no es posible trazar una línea divisoria entre la filosofía antigua, especialmente la patrística, y la medieval por una parte, y la filosofía medieval y la moderna por otra. Las épocas asignadas entre el siglo IX y el XIV son evidentemente convencionales. La transición no es tan brusca como para señalar una fecha definitiva. Más aún, es necesario reconocer que la Edad Moderna ha recibido y conserva un caudal de pensamiento característicamente medieval, aun cuando trabaje con un nuevo espíritu y una nueva orientación<sup>28</sup>. Pero este cambio se fué obrando paulatinamente.

<sup>27</sup> Estamos, pues, de acuerdo con De Wulf cuando dice: «Asimismo, quienes se ciñen a ver en la escolástica occidental un estadio de civilización que también encuentran en la India y Oriente con caracteres análogos, dicen bien pero no dicen bastante» (I, 21).

<sup>28</sup> Una interesante y amplia confirmación de nuestro punto de vista nos la suministran los primeros historiadores de la escolástica en los siglos XVII y XVIII. Precisamente ellos tienen a la vista a los escolásticos como a los que consumaron la unión del *aristotelismo* con el *cristianismo*. Muchos de estos historiadores son protestantes, y decididamente antiescolásticos, lo que tiene la ventaja de que nos permite concretar muy bien «la escolástica» simplemente tal, contra la que disparan sus críticas. Citemos sólo algunos ejemplos:

Tribbechovii, Adam: *De doctoribus scholasticis... liber singularis*. Ed. 2.<sup>a</sup>, cui accessit Christophori Augusti Heumanni... *Praefatio, qua De origine, appellatione, natura atque... Theologiae et Philosophiae Scholasticae disputatur*. Iena, Bielckium, 1719. La 1.<sup>a</sup> edición se imprimió en 1668, en Gissa. Según Tribbechov, la escolástica recibió la inspiración y el magisterio de la filosofía árabe (pág. 50); de la cual, por lo tanto, se distingue. Tiene como oráculo la filosofía de Aristóteles (págs. 49, 64, 136, ...); ha mezclado la filosofía aristotélica con la teología cristiana (págs. 136, 179, 332, ...); sirve ciegamente al Pontífice Romano (págs. 96, 164, 104, ...); los escolásticos no son otros que los mismos clérigos (pág. 31). Como se ve, esta descripción es muy deter-

Sin embargo puede admitirse convencionalmente y con fundamento en la realidad histórica el marco de los siglos IX al XIV como *más típicamente informado por lo que concebimos como el espíritu medieval*, reconociendo al mismo tiempo que las raíces de este espíritu aparecen ya en las primeras tentativas de una explicación racional del dogma católico hechas en los primeros siglos del cristianismo; tentativas que tuvieron una manifestación brillante en San Agustín, a quien puede considerarse

minada, y no puede aplicarse ni a los árabes ni a los judíos de la Edad Media: son los doctores cristianos, entonces universalmente sujetos a Roma e influenciados por la filosofía griega. En el Prólogo a la segunda edición, Cristóbal Heumann, uno de los que gozaban de mayor fama de erudición histórica y literaria en el siglo XVIII, repite y acentúa los mismos rasgos: «Los escolásticos eran hombres sagrados, o, para usar su expresión, clérigos, y en su mayoría monjes» (p. XVI). «Aristóteles quedó constituido Dictador (*Dictator*) filosófico perpetuo» (p. XXI). Finalmente, la servidumbre de la filosofía escolástica no se puede describir con más precisión que diciendo que es «la filosofía reducida a la servidumbre de la teología papista» (*eam esse philosophiam in servitutum theologiae Papeae redactam*) (p. XXII). La descripción que hacen Tribbechov y Heumann está afectada de una parcialidad inadmisibles, pero no podemos dudar de «quienes» son en concreto para ellos «los escolásticos».

La misma opinión reflejan, con modificaciones accidentales:

Binder, Christophorus: *Scholastica Theologia*. In qua disseritur de eius causis, origine, progressus ac methodo legendi scholasticos... Tubingae, 1614.

Morhof, Daniel Georg (1639-1691): *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus, cum accessionibus...* I. Frickii et I. Molleri... Ed. 3.<sup>a</sup>, Lubecae, 1732, 3 vols.

Thomasius, Christian (1655-1728): En el Prólogo a sus *Institutionum Iurisprudentiae Divinae libri tres*. Ed. 6.<sup>a</sup>, Halae, 1717.

Stolle, Gottlieb (1673-1744): *Introductio in historiam litterariam, in gratiam cultorum elegantiorum litterarum et philosophiae conscripta*. Magno studio latine vertit et indices aducit C. H. Langius. Ienae, 1728. «De que los sacerdotes... mezclaron la filosofía árabe de Aristóteles con la teología, surgió la famosa teología escolástica» (p. 470).

Deslandes, A. François Boureau (1699-1757): *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols. Amsterdam, 1737. (Ver vol. III, págs. 228-323).

Brucker, Ioannes Iacobus (1696-1770): *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Ed. 2.<sup>a</sup>, Lipsiae, 1767, 6 vols. La 1.<sup>a</sup> ed. es de 1742. Esta obra, que es sin duda la historia de la filosofía más célebre entre las antiguas, se inspira directamente en la visión que de la escolástica da Tribbechovius. Los filósofos árabes y judíos medievales, aunque con gran influencia sobre la escolástica, quedan perfectamente distinguidos de los «doctores scholastici». (Ver T. II, p. 709 y sigs.).

bajo muchos respectos como el padre de la filosofía medieval, y que en Boecio recibieron los fundamentos de la tradición aristotélica que debía ser la otra gran fuente de inspiración de los escolásticos medievales.

Mirando ahora hacia la época moderna, es evidente que el llamado Renacimiento escolástico de los siglos XVI y XVII es en gran parte una continuación del espíritu y de la letra de la filosofía medieval; por lo tanto no se puede hablar de una tran-

Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1761-1819): *Geschichte der Philosophie*, 11 vols., Leipzig, 1798-1819. Y en su resumen: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für akademischen Unterricht*, 4.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1825. La Edad Media es la época del dominio de la escolástica (pág. 224); ésta se caracteriza por su sujeción a los dogmas y a la jerarquía y por la utilización de la filosofía aristotélica (dialéctica) iniciada ya con San Agustín y Boecio, pero consumada por el contacto con la filosofía árabe-aristotélica (págs. 226-7). Las filosofías árabe y judía medievales son utilizadas por la escolástica, pero no son consideradas como tales (págs. 241-48). La escolástica comienza propiamente en

Hampden, Renn Dickson (1793-1868): *The life of Thomas Aquinas: A dissertation of the Scholastic of the Middle Ages*, London, 1848. Según él, la escolástica tiene un carácter uniforme (pág. 56) y sistemático (pág. 57), común a los diversos autores: Alberto Magno, Santo Tomás, Escoto, Occam.

Entre los que nos sugieren idea contraria sólo por razón del título (pues no hemos podido consultar la obra) hemos hallado únicamente una disertación doctoral de Martinus Busse: *De doctoribus scholasticis latinis*, defendida bajo la dirección de Jacob Thomasius (Lipsiae, 1676).

<sup>29</sup> Esta idea es considerada hoy históricamente cierta por todos los estudiosos, contra la opinión que en los siglos XVI al XVIII prevaleció. Pero ya en el siglo XIX se observó lo mucho que debía el espíritu moderno a la escolástica. Pensadores católicos, como Balmes, y no católicos, como Hauréau, contribuyeron eficazmente a disipar esta falta de perspectiva histórica. Ya Dugald Stewart (1753-1828) escribía a principios del siglo XIX que la Edad Media representa el período de formación de la filosofía moderna, y que fueron los escolásticos los que plantearon muchos de los problemas que se llaman «modernos» (págs. 312), *Dissertations on the history of metaphysical and ethical...* Edimburg, 1835. (La 1.<sup>a</sup> edición es de 1816-17. Estas disertaciones fueron escritas para la Encyclopaedia Britannica, a partir de la 4.<sup>a</sup> edición). Por su parte, Victor Cousin, que contribuyó no poco a fomentar el estudio acerca de la filosofía escolástica medieval, insiste al principio de su Lección 5.<sup>a</sup>, sobre la Escolástica, en su *Histoire Générale de la Philosophie*, en la idea de que la escolástica fué una introducción a la filosofía moderna (2.<sup>a</sup> ed. Paris, 1864, págs. 187 y sigs.).

sición sin solución de continuidad entre la época moderna y la medieval escolásticas. Pero nosotros nos inclinamos a situar al Renacimiento escolástico ya en la época moderna. Por el método y por la orientación con que están presentados los cuadros clásicos de la filosofía escolástica, el siglo de Vitoria y Suárez, de Belarmino y de Melchor Cano, tiene ya un aspecto de modernidad que lo distingue claramente de la Edad Media y lo emparenta con los demás pensadores de la Edad Moderna.

## LA DOCTRINA SOCIAL DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel

*«Los Ejercicios Espirituales para patronos y dirigentes, lo mismo que para obreros, deben considerarse como uno de los medios más eficaces en orden a fomentar el espíritu social. En los Ejercicios aprenderán ellos a poner por obra el desprendimiento de los bienes temporales, el espíritu de pobreza y humildad, el acatamiento de los preceptos divinos, y, en fin, el amor de Dios y del prójimo, lo cual se obtendrá mucho mejor si el director de Ejercicios los acomoda, según convenga, a las circunstancias actuales, y si se hace ver al ejercitante en qué hay que hacer consistir hoy en día los deberes de justicia, equidad y caridad, tanto para los patronos como para los obreros».*

JUAN BAUTISTA JANSSENS, S. I.

Más que una guerra fría, es la guerra declarada entre lo individual y lo social lo que ha de caracterizar, a los ojos del historiador futuro, la crisis de nuestro tiempo. Por una parte, el individuo contra la sociedad; por la otra, la sociedad contra la persona humana. Los diversos actos del drama multiseccular que hoy vemos agudizado, se han visto teñidos de un color económico, social, político o religioso. En nuestros días, es la concepción de la vida en todos sus aspectos la que es puesta en discrimen. Por eso las consecuencias de nuestra crisis se proyectan y manifiestan en todos los campos de la cultura y de la civilización, no solamente cristiana u occidental, sino humana. El mundo se ha hecho más uno en el espacio y en el tiempo, con la ayuda de la técnica, pero el hombre experimenta más que nunca la pérdida de la unidad.

Como bien dijo alguien, no se trata en nuestros días de la deshumanización del arte u otra cualquiera de las actividades