

# *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*

MANUEL LÁZARO PULIDO (*Coord.*)

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ  
MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA  
BERNARDO BAYONA AZNAR

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
EDITORIAL SINDÉRESIS



*A Purificación, mi mujer, por su tiempo,  
paciencia y apoyo. Manuel Lázaro Pulido*

## ***HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y RENACENTISTA I***

*Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.*

© Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Madrid 2018  
ISBN: 978-84-362-7389-2

Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid  
Tels.: 91 398 75 60 / 73 73  
e-mail: libreria@adm.uned.es

© Manuel Lázaro Pulido, Alejandro Escudero Pérez,  
María Del Carmen Dolby Múgica y Bernardo Bayona Aznar

© Ilustración de cubierta: De Laurentius de Voltolina - The Yorck Project (2002) 10.000  
Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH. ISBN:  
3936122202., Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=160060>

© Editorial Sínderesis  
ISBN: 978-84-16262-60-1  
Depósito legal: M-31104-2018

*Primera edición: septiembre de 2018*

*Impreso en España - Printed in Spain*

*Maquetación: Óscar Alba Ramos  
Impresión y encuadernación: Editorial sínderesis.  
Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid*

## ÍNDICE

<i>Prefacio</i> .....	19
<i>Introducción: LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA HOY</i> (Alejandro Escudero Pérez) .....	23
1. ¿Desde dónde leer la filosofía medieval? .....	25
2. ¿Cómo leer los textos de la Edad Media? .....	35
3. ¿Hacia dónde leer los textos de la Edad Media? .....	39
Conclusión.....	43
<i>Tema introductorio. PROLEGÓMENOS A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA</i> (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro Escudero Pérez)..	47
1. Los avatares de la relación de la fe y la razón .....	47
2. Sobre el pensamiento filosófico medieval .....	61

### UNIDAD DIDÁCTICA I

#### LOS ALBORES DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

<i>Tema I. LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA: AGUSTÍN DE HIPONA</i> (María del Carmen Dolby Múgica).....	75
Introducción al tema.....	75
1. Contribución filosófica de la Patrística latina y griega	77
1.1. ¿En qué consiste la Patrística? .....	77
1.2. Momentos o etapas de la Patrística.....	78
a) Etapa inicial: Los Padres Apostólicos (siglo I) ....	78
b) Los Padres Apologetas (siglo II) .....	78

c) El apogeo de la Patrística y la transición a la Escolástica (siglos III-VIII).....	79
2. La filosofía de Agustín.....	81
2.1. La temática de Dios .....	86
2.2. Acceso a Dios a través de la razón.....	87
a) Dios, fundamento de las verdades inmutables y necesarias.....	87
b) El recuerdo o memoria de Dios. Trasciéndete a ti mismo .....	89
2.3. La temática del hombre.....	91
a) El hombre como imagen de Dios .....	92
b) Características del alma.....	94
c) Características del cuerpo.....	95
d) La libertad humana .....	97
2.4. La temática del mundo .....	99
a) Creación del mundo .....	99
b) Creación y Evolución ¿Compatibles? .....	100
2.5. La temática de la Historia: La Ciudad de Dios ....	102
Textos: San Agustín.....	105
Ejercicios de autoevaluación .....	107
Bibliografía complementaria .....	107

<b>Tema II. LA HERENCIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA: EL NACIMIENTO DE LA <i>LATINITAS</i> CRISTIANA</b> (Manuel Lázaro Pulido).....	109
Introducción al tema.....	109
1. El pensamiento grecorromano encarnado en el cristianismo: Severino Boecio .....	111
1.1. Metafísica .....	112
a) El ser (de Dios).....	112
b) La persona (divina).....	114
1.2. Teodicea .....	115
a) Desde el punto de vista metafísico .....	115
b) Desde el punto de vista metafísico-moral .....	116

1.3. El pensamiento lógico-dialéctico .....	118
a) El universal.....	119
b) La doctrina lógica .....	120
1.4. La renovación de la metodología teológica.....	121
2. El inicio de la <i>christianitas</i> : Gregorio Magno, Martín de Braga e Isidoro de Sevilla .....	123
2.1. San Gregorio Magno.....	124
a) Filosofía y sabiduría.....	124
b) El comentario bíblico .....	124
c) La interioridad: moral y mística .....	125
d) La predicación .....	125
2.2. San Martín de Braga.....	126
2.3. San Isidoro de Sevilla .....	129
a) La obra y el pensamiento.....	129
b) La filosofía enciclopédica .....	131
c) Resumiendo su pensamiento filosófico.....	132
Textos: Boecio. Isidoro de Sevilla .....	135
Ejercicios de autoevaluación .....	137
Bibliografía complementaria .....	137

## UNIDAD DIDÁCTICA II

### LA FILOSOFÍA MUSULMANA Y JUDÍA EN LA EDAD MEDIA

<i>Tema III. LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN ORIENTE</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	143
Introducción al tema.....	143
1. El contexto filosófico en la fundación del Islam .....	144
1.1. Factores internos .....	145
1.2. Factores externos .....	147
a) La filosofía en Bizancio .....	148
b) El <i>Corpus Dionysianum</i> .....	151
c) Juan Damasceno .....	154
d) De Damasco a Bagdad: el encuentro entre la teología cristiana, la filosofía griega y el islam.....	158

2. <i>La falsafa</i> en el Oriente islámico: al-Fârâbî .....	162
2.1. Los inicios de la <i>falsafa</i> . Al-Kindi .....	162
a) Las traducciones .....	162
b) Al-Kindi .....	163
2.2. Al- Fârâbî: el «Segundo maestro».....	165
a) Metafísica. Dios y el mundo .....	167
b) La Lógica.....	168
c) El hombre y la comunidad política .....	169
3. Avicena y el culmen de la filosofía musulmana oriental .....	171
3.1. Metafísica.....	173
a) «El ser en cuanto ser» .....	173
b) Modalidades del ser .....	174
c) Teología .....	174
3.2. El mundo.....	175
3.3. El alma: psicología, conocimiento y felicidad .....	176
a) El alma y el cuerpo .....	176
b) El alma y el conocimiento .....	177
c) El alma y la felicidad.....	179
Textos: Pseudo-Dionisio. Al-Fârâbî. Avicena.....	182
Ejercicios de autoevaluación .....	186
Bibliografía complementaria .....	186

<i>Tema IV. LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN OCCIDENTE</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	191
Introducción al tema.....	191
1. El inicio de la <i>falsafa</i> en el Occidente musulmán: Ibn Hazm de Córdoba.....	195
1.1. Filosofía y lógica .....	195
a) El Zahîrismo.....	196
b) Implicaciones de la lógica y el lenguaje: contra la analogía y a favor del voluntarismo jurídico ...	197
1.2. La teoría del amor en <i>El collar de la paloma</i> .....	202



2. El florecimiento de la <i>falsafa</i> en al-Andalus: Avempace e Ibn Tufayl .....	204
2.1. Avempace: el régimen del solitario.....	204
a) Psicología y sabiduría.....	205
b) Papel del «solitario» en la sociedad .....	208
2.2. Ibn Tufayl.....	209
a) <i>Risâlat</i> (El filósofo autodidacto) .....	210
b) El conocimiento humano y divino.....	211
3. El racionalismo de Averroes .....	213
3.1. Filosofía y religión; fe y razón .....	215
a) Algazel (1058-1111).....	215
b) La reflexión de Averroes .....	216
3.2. Dios y Mundo.....	220
a) Las pruebas de la existencia de Dios .....	220
b) El acto creador.....	222
c) El conocimiento divino .....	224
3.3. Alma .....	225
a) La psicología aristotélica .....	225
b) El conocimiento: el Intelecto agente .....	227
3.4. Pensamiento político .....	229
4. De la filosofía a la sociología islámica: Ibn Jaldún .....	231
4.1. La introducción de la sociología en la historia .....	232
Textos: Avempace. Ibn Tufayl. Averroes.....	235
Ejercicios de autoevaluación .....	238
Bibliografía complementaria .....	238
<i>Tema V. LA FILOSOFÍA JUDÍA</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	243
Introducción al tema.....	243
1. La filosofía en Sefarad: Ibn Gabirol.....	245
1.1. La filosofía judía en la Edad Media .....	245
a) Sabiduría rabínica y pensamiento filosófico.....	245
b) El <i>Libro de la creación</i> .....	247
c) Saadia Gaon .....	248
d) Isaac el Judío.....	249

1.2. Ibn Gabirol.....	250
a) El propósito del <i>Fons Vitae</i> .....	252
b) La <i>Fons Vitae</i> y el acto creador voluntario .....	253
c) Materia y formas universales.....	255
2. Maimónides .....	257
2.1. Filosofía y religión .....	258
a) <i>Guía de perplejos</i> .....	258
b) La hermenéutica .....	259
2.2. Problemas filosóficos.....	261
a) Pruebas de la existencia de Dios.....	261
b) Dios creador.....	264
c) Teología negativa .....	265
d) La materia.....	266
2.3. Filosofía y profecía en Maimónides .....	266
Textos: Ibn Gabirol. Maimónides .....	270
Ejercicios de autoevaluación .....	273
Bibliografía complementaria .....	273

### UNIDAD DIDÁCTICA III

## LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO I. LA ÉPOCA DE LOS DOS RENACIMIENTOS (IX-XII)

### *Tema VI. LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO IX-XI: EL RENACIMIENTO CAROLINGIO Y EL NACIMIENTO DEL RACIONALISMO*

(Manuel Lázaro Pulido) .....	279
Introducción al tema.....	279
1. La escuela palatina de Aquisgrán y la renovación de la filosofía.....	281
1.1. La Escuela palatina y la Escuela monástica .....	281
a) La Escuela palatina.....	284
b) La Escuela monástica o claustral.....	285
1.2. Alcuino de York: la reforma humanista de los estudios.....	287
a) Aspectos filosóficos.....	288

b) La reforma de los estudios.....	289
1.3. La filosofía en torno a la Escuela palatina.....	293
a) Interpretación alegórica e interpretación dialéctica .....	293
b) Rábano Mauro .....	294
c) Las controversias teológicas .....	295
2. La filosofía de Escoto Eriúgena.....	298
2.1. La naturaleza .....	300
2.2. Primer método: La división de la naturaleza .....	303
2.3. Segundo método: Creación y redención (exitus – re- reditus).....	306
3. El pensamiento racional de Anselmo .....	308
3.1. Dialécticos y antidialécticos .....	310
3.2. San Anselmo .....	311
a) <i>Fides quaerens intellectum diceretur</i> : la fe buscando apoyarse en la razón .....	312
b) La argumentación racional y el lenguaje .....	314
c) La comprensión de la existencia de Dios en el <i>Monologion</i> .....	317
d) La comprensión de la existencia de Dios en el <i>Proslogion</i> .....	320
Textos: Juan Escoto Eriúgnea. San Anselmo .....	328
Ejercicios de autoevaluación .....	330
Bibliografía complementaria .....	330

<b>Tema VII. EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO-ESCOLÁSTICO EN EL SIGLO XII</b> (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro Escudero Pérez) .....	333
Introducción al tema.....	333
1. Espacios y temas: Naturaleza (Escuela de Chartres) y fe (Escuela de San Víctor) .....	336
1.1. La Escuela de Chartres y la filosofía natural .....	336
a) Los autores más significativos de la Escuela de Chartres.....	337

b) La filosofía natural siguiendo la estela de Chartres .....	341
1.2. La fe: La Escuela de San Víctor.....	344
a) Hugo de San Víctor.....	345
b) Ricardo de San Víctor.....	348
2. Métodos en la razón filosófica: La lógica, lenguaje y conocimiento en la filosofía: la dialéctica y el problema de los universales. Pedro Abelardo.....	350
2.1. <i>Scholia</i> . La controversia de los universales: el problema y sus principales vías de solución.....	352
2.2. La filosofía racional de Pedro Abelardo: el conceptualismo.....	363
2.3. La filosofía especulativa-teológica y moral.....	367
3. Métodos en la razón teológica: Bernardo y Pedro Lombardo.....	369
3.1. El método monástico .....	369
3.2. El <i>Libro de la Sentencias</i> de Pedro Lombardo .....	371
4. Nuevas fuentes en el renacimiento. El encuentro con el pensamiento islámico y judío. Toledo.....	372
Textos: Pedro Abelardo .....	377
Ejercicios de autoevaluación .....	379
Bibliografía complementaria .....	379

UNIDAD DIDÁCTICA IV  
LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO II.  
LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA

<i>Tema VIII. EL DESARROLLO DE LA ESCOLÁSTICA</i> (Manuel Lázaro Pulido) .....	385
Introducción al tema.....	385
1. Las nuevas realidades: la universidad y las órdenes mendicantes.....	387
1.1. La sistematización de las nuevas fuentes.....	387
a) El Avicena latino .....	388

b) El Aristóteles latino.....	391
1.2. La Universidad.....	394
1.3. Las órdenes mendicantes.....	398
2. La Escuela Franciscana: san Buenaventura .....	402
2.1. La Escuela Franciscana: características y pe- riodos .....	403
a) Características comunes a la Escuela Francisca- na.....	403
b) Periodos de la Escuela franciscana .....	407
2.2. San Buenaventura de Bagnoregio .....	417
a) Las fuentes del pensamiento bonaventuriano.....	419
b) La orientación del pensamiento de san Bue- naventura .....	423
c) De la hermenéutica del Texto Sagrado a la de la naturaleza: quiddidad y significación .....	425
d) El hombre .....	432
e) Dios.....	434
2.3. Mateo de Aquasparta y Pedro de Juan Olivi .....	436
a) Mateo de Aquasparta .....	436
b) Pedro de Juan Olivi.....	437
3. La escuela dominicana: santo Tomás de Aquino .....	439
3.1. San Alberto Magno .....	440
a) Filosofía y teología.....	441
b) Metafísica y cosmología .....	442
c) Naturaleza y ciencia.....	444
d) Psicología .....	446
3.2. Santo Tomás de Aquino.....	448
a) Filosofía y teología.....	451
b) Metafísica.....	452
c) Teología natural .....	460
d) La creación: la naturaleza.....	464
e) La creación: el ser humano.....	466
f) La actividad cognoscitiva .....	468
g) La actividad práctica: ética y política.....	470

4. El averroísmo latino .....	473
5. Sobre dos autores peninsulares .....	480
5.1. Pedro Hispano .....	480
5.2. Ramón Llull .....	484
a) Conocimiento .....	485
b) Metafísica .....	486
c) El ejercicio práctico .....	489
Textos: Tomás de Aquino .....	490
Ejercicios de autoevaluación .....	493
Bibliografía complementaria .....	494

**Tema IX. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (1). MAESTROS Y**

**TEMAS DE LA ESCOLÁSTICA (Manuel Lázaro Pulido). 499**

Introducción al tema .....	499
1. Entendimiento y voluntad. Juan Duns Escoto .....	503
1.1. Contexto del pensamiento de Juan Duns Escoto ..	503
a) Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines .....	504
b) Gonzalo Hispano .....	507
1.2. Juan Duns Escoto .....	510
a) Filosofía y Teología .....	511
b) Metafísica .....	516
c) La teología natural .....	527
d) Los entes naturales: el ser humano .....	538
e) El conocimiento .....	541
f) La actividad práctica .....	545
2. De la <i>via antiqua</i> a la <i>via moderna</i> : Guillermo de Ockham .....	547
2.1. Significar: lógica y teoría semántica .....	549
a) Teoría de los términos .....	551
b) La suposición .....	555
2.2. Teoría del conocimiento .....	561
a) Conocimiento intuitivo y abstracto .....	561
b) Los universales .....	564

c) El principio de economía o parsimonia: la navaja de Ockham .....	565
2.3. Metafísica y teología natural .....	568
a) Metafísica .....	569
b) Dios .....	575
2.4. Pensamiento ético y moral .....	578
3. La mística especulativa renana .....	579
3.1. Teología, filosofía y mística: a modo de introducción .....	579
3.2. El Maestro Eckhart .....	584
a) Mística y metafísica .....	585
b) Mística y conocimiento .....	587
4. Las cátedras universitarias: tomismo, escotismo, nominalismo .....	589
Textos: Guillermo de Ockham .....	599
Ejercicios de autoevaluación .....	603
Bibliografía complementaria .....	603

*Tema X. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (2). LA TRANSICIÓN AL RENACIMIENTO* (Bernardo Bayona Aznar, Alejandro Escudero Pérez y Manuel Lázaro Pulido) .....

Escudero Pérez y Manuel Lázaro Pulido) .....	607
Introducción al tema .....	607
1. Filosofía política: el poder eclesiástico y el poder temporal .....	609
1.1. La teología política medieval de los dos poderes ..	609
1.2. La aparición de un pensamiento político no teológico .....	612
a) El renacimiento del derecho romano y la lucha por la soberanía imperial .....	613
b) La influencia política de la recepción de Aristóteles .....	614
1.3. La teoría política de la Monarquía Francesa .....	615
a) Obras anónimas .....	616
b) Juan de París .....	618

c) La consolidación de la teoría nacional francesa. Nicolás de Oresme .....	622
1.4. Dante. La Monarquía universal.....	623
1.5. Marsilio de Padua. La naturaleza del poder po- lítico .....	626
a) Finalidad del Defensor de la paz .....	626
b) Definición de la ley .....	627
c) La soberanía popular o laica.....	627
d) Concepción de la <i>civitas</i> y de la paz .....	628
e) Raíz evangélica de la despolitización del clero ...	629
f) Indivisibilidad de la soberanía y la absorción de la Iglesia en el Estado .....	630
1.6. Guillermo de Ockham.....	632
a) Principales obras.....	632
b) Origen y naturaleza de los dos poderes.....	634
c) Prioridad de la libertad individual.....	635
2. El despertar de la ciencia .....	636
2.1. Algunos desarrollos de la ciencia .....	639
a) La metodología y los lenguajes formales.....	640
b) La cosmología .....	645
c) La naturaleza.....	649
2.2. El despuntar de la ciencia empírica en el siglo XIV: la teoría del <i>impetus</i> .....	652
Textos: Marsilio de Padua. Guillermo de Ockham.....	656
Ejercicios de autoevaluación .....	658
Bibliografía complementaria .....	658
 <i>Glosario</i> .....	 663
 <i>Bibliografía</i> .....	 673



## PREFACIO

El medioevo es un amplio periodo de tiempo en el que se ha ido forjando el mundo occidental. No se puede sustanciar una etapa tan extensa en el tiempo y tan compleja de una forma simple. Sabemos que el nombre de «Edad Media» (A. G. Bussi), contrapuesto al de «Renacimiento» (Vasari), tuvo el sentido de designar un periodo sombrío y bárbaro entre una Antigüedad luminosa y un Renacimiento precursor de la iluminación de la Edad Moderna. La historia del pensamiento ha ido poniendo énfasis en la importancia de este periodo, cuyos protagonistas fueron lectores inteligentes del legado de la filosofía y el pensamiento antiguos, y que como tales no solo no se limitaron a repetir lo que recibieron, sino que lo confrontaron con las novedades propias de sus tiempos –diversos desde los albores de la Edad Media (ss. VI-VIII), hasta el establecimiento de una nueva vía (s. XIV)– y de sus espacios geográficos –del Oriente al Occidente–, y mentales-religiosos –la introducción del orden sobrenatural que trae consigo el pensamiento religioso cristiano, musulmán y judío–.

El presente texto no pretende ser un ensayo sobre la filosofía medieval, sus problemáticas, sus contextos, sus orientaciones...; tampoco pretende ser un tratado sobre la historia de la filosofía medieval en el que ofrecer y expresar una visión original historiográfica o doctrinal que oriente la visión de la historia de la filosofía en la Edad Media. El origen y finalidad de esta obra es mucho más sencillo. Procura ofrecer al alumno de filosofía un manual de estudio de la asignatura de Filosofía Medieval. Especialmente está diseñado para dar una respuesta docente a los alumnos que cursan la asignatura Historia de la Filosofía Medieval del Grado de Filosofía. En este sentido, se han evitado en la medida de lo posible las notas a pie de página, hay pocas, las

inevitables y muchas de ellas de carácter aclaratorio. Las fuentes utilizadas se encuentran en la bibliografía general. Cada capítulo está acompañado por unos textos básicos a partir de los cuales poder trabajar, unas simples cuestiones de autoevaluación para acompañar la lectura, y una bibliografía en español, particularmente producida en España, para acotarla.

Ahora bien, la intención primaria, que es didáctica, no anula el hecho de que inevitablemente, de forma consciente o inconsciente, se realice un acercamiento a la materia desde unas coordenadas historiográficas y filosóficas determinadas que son inevitables a cualquier reflexión que realice un sujeto, en este caso el autor –o los autores– y que responden a su formación, a sus intereses filosóficos..., como una forma ineludible de leer los hechos (datos, fuentes, contextos...) que sustentan dicha historia de la filosofía.

Así, pues, esperamos haber logrado en el presente manual un texto en el que se narra la historia filosófica de este periodo, en sus hitos fundamentales, desde sus contextos y universos mentales, de modo que el lector (normalmente el alumno, pero no solo) pueda cubrir su conocimiento del desarrollo de la historia de la filosofía sin saltos ilógicos y le ayude a entender mejor el desarrollo, profundidad, y permanente actualidad de los grandes temas de la filosofía, liberándolo de la tiranía del presente.

Para compensar una visión unilateral, en el libro han intervenido varias personas, respetándose los propios puntos de vista, tanto a la hora de escribirlo, como a la hora de discutirlo. Los autores son docentes de la UNED: dos son los responsables de la asignatura (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro Escudero Pérez), los otros dos son profesores-tutores, especialistas en Historia de la Filosofía Medieval (María del Carmen Dolby Múgica y Bernardo Bayona Aznar). Llegados a este punto, es necesario destacar la apuesta que la Facultad de Filosofía y el Departamento de Filosofía han hecho ininterrumpidamente por la visión de continuidad de la Historia de la Filosofía, dotando al periodo medieval y renacentista con una carga docente y de investigación propias de su entidad filosófica, pero hoy en día, por desgracia, muchas veces atípica. En esto tiene mucho que ver el equipo docente que ha ido haciéndose

cargo de la asignatura capitaneados por el catedrático prof. Dr. Andrés Martínez Lorca, quien además tuvo el acierto de poner en valor la importancia del pensamiento y la filosofía musulmana y judía en la constitución y desarrollo de la filosofía medieval. En este sentido, el manual ha intentado hacer justicia al esfuerzo generoso realizado por el prof. Martínez Lorca y a la apuesta acertada de la UNED por la variedad y riqueza de la filosofía realizada en lo que conocemos en Occidente como periodo medieval. Sus libros y apuntes –y algunas conversaciones– están presentes en este texto.

Es de justicia también dar gracias a la UNED por apostar por la publicación. Agradecemos al equipo editorial de la UNED que lo hace posible, extensible al de la Editorial Sínderesis.

Como habíamos señalado, el texto ha sido posible también gracias a la revisión, comentario y discusión con otros profesores que lo han enriquecido, con sus palabras e incluso algunos con sus apuntes que son el resultado de muchos años de experiencia docente y que han servido de referente. Damos gracias, pues, a la lectura y revisión de la parte de la filosofía arabo-musulmana y judía del profesor Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), de la atenta lectura y comentarios de todo el texto del profesor Antoni Bordoy (Universitat de les Illes Balears) y por la lectura conjunta realizada por el profesor Vicente Llamas Roig (Instituto Teológico de Murcia-Pontificia Università Antonianum).

El texto inicia su andadura con la lectura de los alumnos, docentes e investigadores, pero no termina aquí. Intentaremos irlo mejorando con los comentarios que vayamos recibiendo para futuras reimpresiones y, eventualmente, ediciones.

Manuel Lázaro Pulido (Coordinador)  
UNED



## INTRODUCCIÓN

### LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA, HOY

Alejandro Escudero Pérez

La Edad Media es un amplio y sinuoso periodo de la Historia de la Filosofía que merece ser conocido a fondo. Esta etapa, frecuentemente, ha sido denostada e incluso despreciada. ¿Por qué? Así lo explica Antonio Pérez Quintana: «Si se la considera a la luz que sobre el pasado proyecta la época del Renacimiento, la denominación “Edad Media” adquiere un sentido peyorativo del que va a ser difícil liberarla durante unos cuantos siglos. Todavía en la época de la Ilustración y en el siglo XIX la expresión Edad Media es utilizada para referirse a la “edad de los siglos oscuros”, a un periodo de tiempo intermedio al que no puede concederse más valor que el de ser un paréntesis situado entre la Edad Antigua y la Moderna. Tales connotaciones negativas del calificativo “media”, asociado en el modo de ver de muchos a mediocre, son referidas también, lógicamente, por los humanistas del siglo XVI a la filosofía medieval. Según un prejuicio bastante extendido durante mucho tiempo, y del que todavía hay quien se hace eco en la actualidad, cuando se acude a los textos de los escolásticos medievales sólo cabe encontrar en ellos la expresión de una especulación oscura, vacía e inútil, siempre unida a una dialéctica que naufraga en el abuso de distinciones, sutilezas y un verbalismo totalmente hueco. Hegel, que comparte el prejuicio sobre la poca importancia de la filosofía medieval y pasa rápidamente por ella en su *Historia de la filosofía* (a Tomás de Aquino le dedica menos de una página), afirma de la misma que es una “bárbara filosofía del entendimiento abstracto”, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés. Esta visión negativa de la filosofía medieval ha sido objeto de serias correcciones a lo largo del siglo XX (y ya en el siglo XIX, en el que comienza a despertar un gran interés por ella) merced a las investigaciones de varias generaciones de insignes estudiosos que nos han hecho ver que en la obra de muchos escolásticos hay contenido profundo y autenticidad vital en una medida que supera con mucho lo que estarían dispuestos a admitir los detractores del Medioevo filosófico. Trabajos como los de Grabmann, de Wulf, E. Gilson, y tantos otros han contribuido de forma decisiva a

que en círculos académicos cada vez más amplios se descubra que no siempre los razonamientos de los escolásticos fueron pura dialéctica vacía y que debe serle reconocido como mérito a los pensadores medievales la más firme voluntad de objetividad y la decisión de proceder de acuerdo con las exigencias del más estricto rigor metodológico. Hoy sabemos, gracias a las aportaciones de los mencionados estudiosos del pensamiento medieval, que en las especulaciones metafísicas de muchos escolásticos estaban implicadas graves cuestiones relativas a la realidad de la época y al sentido del hombre y del mundo»<sup>1</sup>.

Pero ¿cuál ha sido, en general, el motivo que se aducía para afirmar la escasa o nula valía de los escritos medievales de índole «filosófica»? Antonio Pérez Quintana lo expone así: «Uno de los argumentos que más frecuentemente ha sido esgrimido contra la filosofía medieval tiene que ver con el hecho de que esta filosofía se presenta a sí misma como un pensamiento sometido a la teología. La filosofía medieval (tanto la cristiana, como la judía y la musulmana) está estrechamente vinculada a la revelación y no puede ser separada de esta ni de la religión. Según lo expresa la muy conocida y tan citada sentencia, “la filosofía es esclava de la teología” (*ancilla theologiae*). Por eso Hegel dice que la filosofía escolástica no es un pensamiento libre: no es propiamente una filosofía y mucho de lo que en ella hay de filosofía pertenece a Aristóteles. Es la reflexión de la que parte E. Bréhier cuando en 1927 abre el debate, en el que tantos especialistas llegaron a tomar parte, sobre el carácter filosófico de la filosofía medieval. Expresándose en términos que recuerdan a los empleados por Hegel, expone el gran historiador francés que en la Edad Media hay teología, pero no filosofía y que la filosofía que encontramos en los textos de los escolásticos es la de Platón y Aristóteles. No existe una filosofía cristiana, sostiene Bréhier. La fe, según exponen algunos de los que participan en el debate, parece excluir por principio la reflexión filosófica apoyada en la razón y, por ello, dicen, la idea de una filosofía cristiana suena a contradicción. En realidad, un pensamiento que no tiene otra función que justificar o explicar los dogmas revelados no es una filosofía.»<sup>2</sup>. Tenemos aquí, pues, uno de los puntos centrales del debate, pues es cierto que en la Edad Media la teología –sea cristiana, judía o musulmana– subordina de un modo u otro a la filosofía

---

<sup>1</sup> Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, Laertes, Barcelona 2010, 9-10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 10.

(tal y como, a veces, en el mundo moderno, la ciencia pretende llevar a cabo algo parecido: esclavizar a la filosofía). Pero, ¿esta subordinación impidió en términos absolutos que floreciera algún tipo de aportación filosófica genuina y relevante?

Respecto al periodo medieval formularemos tres preguntas en las que se concretan algunas de las coordenadas que encauzan y articulan su estudio: 1) ¿desde dónde leer los textos medievales?, ¿desde qué contexto de recepción?; 2) ¿cómo llevarlo a cabo?, ¿bajo qué premisas resulta fructífero?; 3) ¿hacia dónde nos conduce esta lectura?, ¿qué aporta a nuestro mundo actual la interpretación de los escritos medievales con su peculiar mezcla de teología y filosofía? Estas preguntas, desde luego, no tienen una única respuesta, aquí ofreceremos una que merece ser tanto atendida como, también, sin duda, discutida o debatida.

## 1. ¿DESDE DÓNDE LEER LA FILOSOFÍA MEDIEVAL?

La lectura de los textos medievales se lleva a cabo desde el marco filosófico del siglo XX y XXI. Es lo que nos recuerda Hans Georg Gadamer en su libro *Verdad y método*, la obra central de la hermenéutica filosófica: el pasado es significativo desde el presente; por lo que la interpretación de los textos del pasado es siempre selectiva, nunca es neutral, ni se realiza desde un lugar ajeno a la propia historicidad. Así el contexto de la recepción del corpus textual medieval está definido por unas específicas dudas y unas certezas y, también, marcado por unos dilemas y unos interrogantes. Pero, ¿cómo definir el vigente contexto de recepción de modo tal que preste alguna orientación relevante desde la que enfocar esta cuestión básica? No es algo sencillo de explicitar, pero es, por complicado que sea, imprescindible intentarlo.

La Modernidad, en su núcleo filosófico más firme sostiene lo siguiente: el Hombre es, en tanto su esencia está en la «Razón», el *Sujeto* del mundo, es decir, su *Fundamento*. Esta tesis tiene como una de sus consecuencias lo que cabe denominar la «muerte de Dios», o por decirlo de otra manera, un radical ateísmo. La declaración de la muerte de Dios la encontramos en Nietzsche, en la fase final del siglo XIX. Pero resulta interesante recordar aquí la importante figura de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Jacobi fue un teísta y un creacionista, es decir,

alguien que partía de la convicción inamovible o la fe profunda en que Dios es el único fundamento admisible (y en base a eso, proponía, una teoría del conocimiento realista, por ejemplo). Este agudo lector de Kant y de Fichte, y también de autores de la Ilustración alemana como Mendelssohn y Lessing, advirtió con perspicacia el nexo intrínseco entre el *idealismo* –la tesis de que el hombre es el sujeto racional del mundo, su único fundamento– con el *ateísmo* y el *nihilismo*; esta acusación, es cierto, espantaba a idealistas como Kant y Fichte, pues en aquel momento ser declarado «ateo» conllevaba una severa punición debida a la alianza del poder social de la religión cristiana con el poder político (esta grave acusación, procedente de Jacobi, afectó de lleno a Fichte en un episodio significativo del paso de la Ilustración al Romanticismo en Alemania; el resultado de la sospecha de que su idealismo era ateo hizo que fuera expulsado de la Universidad de Jena)<sup>3</sup>. La primera tesis, por lo tanto, para dibujar los contornos del contexto contemporáneo desde el que se leen los escritos medievales puede resumirse así: siendo el hombre en tanto ser racional el Sujeto o Fundamento se impone un radical olvido de Dios, el cual es, pues, relegado a un segundo plano; tenemos, por lo tanto, en este punto, como primer dato relevante para dibujar el contorno de la filosofía moderna, el radical «ateísmo» de la metafísica del sujeto (la radical *homo mensura* expulsa a lo divino, en definitiva, del primer plano del escenario del mundo).

Sucede, entonces, que, en medio de un proceso amplio y profundo, desde hace siglos, tanto en la ciencia como en la filosofía, se ha ido gestando lentamente un radical *ateísmo* (primero en el estrecho círculo académico e intelectual, y ya en el siglo XX sale a la luz un ateísmo de masas, en el que la incredulidad o el desinterés de los individuos por la religión es tan creciente como imparable).

En las ciencias se ha ido afianzado, lenta pero inexorablemente, el rechazo de Dios como el fundamento o como la entidad superior desde la que todo se entiende y todo se explica. Mencionaremos, con brevedad y sin entrar detalles, tres ejemplos clave.

---

<sup>3</sup> Sobre F. H. Jacobi, el mejor libro en nuestra lengua: José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989. Algunos de los principales escritos de este autor pueden consultarse en el libro *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Editorial Circulo de Lectores, Barcelona 1996.



El primer caso es el de Pierre Simon Laplace (1749-1827). Los dos grandes físicos del siglo XVII, Newton y Leibniz, incluían a Dios en el centro de sus exposiciones del sistema del universo. Lo relevante de Laplace, además de sus contribuciones al desarrollo de la física moderna, con su peculiar entraña mecanicista y determinista, fue que sostuvo con un aplomo considerable que «Dios» era, para el conocimiento de las leyes de la Naturaleza, una «hipótesis redundante», superflua, innecesaria; así, y contra lo que era entonces la práctica habitual, en los cinco volúmenes de su *Tratado de Mecánica Celeste*, publicado entre 1799 y 1825, en ningún momento se acude al auxilio de Dios con el fin de tapar los agujeros de las propuestas teóricas de la física de entonces. Este autor, por lo tanto, marca un importante hito en el desarrollo de la ciencia de los últimos siglos precisamente por haberse negado con solvencia a este facilón recurso con el que se intenta esconder lo que se ignora apelando a lo que se desconoce<sup>4</sup>.

Por su parte, en el siglo XIX, la biología evolucionista de Darwin sacudió con fuerza el creacionismo teológico: el ser humano surge a partir de un proceso de transformación interna de especies anteriores, siendo, por lo tanto, un animal singular, pero no un ser «espiritual», es decir, ni fue creado en el paraíso terrenal «a imagen y semejanza» de Dios, ni está dotado de un alma inmortal ni nada parecido (es un frágil cuerpo mortal, nada más y nada menos). Resulta curioso, por cierto, que en el siglo XX haya aparecido la tesis del llamado «diseño inteligente» con el fin de seguir abriendo la puerta a una teología creacionista (esta «tesis», es, desde luego, un fraude enorme, pero es interesante mencionarla para constatar la resistencia a la extinción del creacionismo, que se alimenta una y otra vez de cualquier tipo de recurso, por falaz e insolvente que sea)<sup>5</sup>.

La actual cosmología del *Big Bang*, como es sabido, alude a un singular acontecimiento explosivo que marca el punto cero del universo conocido. Sin duda puede resultar tentador equiparar este aconteci-

---

<sup>4</sup> Puede consultarse con provecho el libro de Javier Bergasa, *Laplace: el matemático de los cielos*, Nivola Libros y Ediciones, Madrid 2003.

<sup>5</sup> Véase, en el libro *Hojas de ruta*, Apeiron, Madrid 2018, el apartado titulado «La ruta del posthumanismo» en el que se analizan con detalle las consecuencias enormes de la biología evolucionista. Se leen con provecho sobre este tema los libros de Francisco J. Ayala, *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza, Madrid 2007, y *El diseño inteligente, ¡vaya timo!* de Ismael Pérez Fernández, Laetoli, Pamplona 2013.

miento con la creación por Dios desde la nada de todo lo que existe. Pero esta equiparación, simplemente, carece de cualquier tipo de rigor, y es, poco más, un pobre intento, desesperado, de engañar a un público a veces poco informado o dispuesto a agarrarse a cualquier idea confusa para no cuestionar su fe religiosa. Es cierto que la cosmología del *Big Bang* da pie a muchísimas cuestiones tan difíciles como fascinantes, pero intentar introducir aquí la cuestión de Dios es algo forzado y enteramente estéril. Con el fin de acotar algunos de los términos por los que discurre esta hipótesis cosmológica citaremos un fragmento de un libro de Stephen Hawkins en el que podemos leer: «Describiremos cómo la teoría M puede ofrecer respuestas a la pregunta de la creación. Según las predicciones de la teoría M, nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica. Cada universo tiene muchas historias posibles y muchos estados posibles en instantes posteriores, es decir, en instantes como el actual, transcurrido mucho tiempo desde su creación. La mayoría de tales estados será muy diferente del universo que observamos y resultará inadecuada para la existencia de cualquier forma de vida. Sólo unos pocos de ellos permitirían la existencia de criaturas como nosotros. Así pues, nuestra presencia selecciona de este vasto conjunto sólo aquellos universos que son compatibles con nuestra existencia»<sup>6</sup>. En conclusión: cualquier tipo de aproximación entre ésta peculiar tesis cosmológica y la tesis creacionista de la teología cristiana es, simplemente, tramposa y falaz y sólo se sostiene sobre la voluntad de engañar a los incautos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Stephen Hawking, *El gran diseño*, editorial, página 3. La «teoría M» aquí mencionada es la teoría del multiverso, es decir, la hipótesis de que hay varios universos (si esto implica un único Big Bang o varios es una discusión ulterior). Sobre estas cuestiones tan interesantes recomendamos los libros de Michio Kaku *Universos paralelos*, Editorial Atalanta, Vilaür (Gerona) 2008, y de John D. Barrow, *El libro de los universos*, editorial, Crítica, Barcelona 2012. Estos temas tan complejos encajan, por cierto, con tesis filosóficas de autores como Heidegger en las que se pone en el centro la meditación sobre el acontecer del ser (*Ereignis*) y los mundos posibles (puede consultarse sobre el tema el ensayo «Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles» en el libro *12 pensadores y uno más para el siglo XXI*, editorial Dykinson, compilado por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel).

<sup>7</sup> Dos interesantes libros sobre estas cuestiones son: Leonard Sussking, *Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*, Crítica. Robert B. Laughlin, *Un universo diferente*, Editorial Katz, Madrid 2007.

En los tres episodios que acabamos de mencionar, el ateísmo materialista de Laplace, la biología evolucionista de Darwin y la cosmología del Big Bang, se desmiente directamente la hipótesis de un Dios creador, un ente supremo anterior al universo. Es decir, si estas teorías científicas contienen verdades aceptables y afianzadas la hipótesis de la teología creacionista es, simplemente, falsa, en tanto el universo entero no depende en modo alguno de un ente creador previo a él.

Los principales pasos en la filosofía hacia el radical ateísmo que preside el siglo XX pueden, con suma brevedad, trazarse así: en el siglo XVII Spinoza mostró con una enorme brillantez que la tesis de la creación del mundo por Dios es irracional. Por su parte David Hume, en el XVIII, subrayó que el procedimiento general de la religión, al menos en occidente, es el del «palo y la zanahoria»: primero se infunde en la gente el temor a la azarosa y frágil vida mundana y, después, se le insufla una ilusoria esperanza en ficticias tablas de salvación como la vida eterna en el más allá (¿con qué propósito? Básicamente el de dominar y controlar a los ignorantes que caen en esta sofisticada trampa, dice Hume). Kant, por su parte, en la tercera parte de su obra *Crítica de la razón pura* sostiene, con un rigor y una precisión admirable, que ninguna de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios es internamente consistente: tanto las pruebas a priori (el argumento ontológico de San Anselmo), como las pruebas a posteriori (las cinco vías de Santo Tomás), incluyen fallos argumentativos que las invalidan en su raíz<sup>8</sup>. Ya en el siglo XIX Ludwig Feuerbach en el libro titulado *La esencia del cristianismo* (1841) sostuvo que la teología cristiana es, en el fondo, una antropología camuflada, pues en aquella se le atribuyen a Dios una serie de propiedades enteramente humanas, por ejemplo, sentimientos como la ira o el amor, o facultades como el entendimiento o la voluntad (el procedimiento empleado es el siguiente: lo que en el ser humano es finito, por ejemplo su ‘poder’, se convierte imaginariamente en algo infinito, como sucede cuando se habla de la ‘omnipotencia’ de Dios, etc.). Por su parte Auguste Comte (1798-1857) considera que la religión es un tipo de discurso y de

---

<sup>8</sup> Sobre Spinoza cabe leer el libro de Pierre-François Moreau, *Spinoza: filosofía, física y ateísmo*, editorial Antonio Machado, Boadilla del Monte (Madrid) 2014; respecto a Hume y su filosofía de la religión puede consultarse el apartado titulado «Religión y filosofía» en el artículo «Diez calas en la historia de la filosofía (2ª Parte)», en la revista online «La Caverna de Platón»; por último, una buena exposición de la crítica de Kant a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios se encuentra en el libro de Félix Duque, *La fuerza de la razón (una invitación a la lectura de la KrV de Kant)*, Dykinson, Madrid 2002.

práctica supersticiosa propia, únicamente, de una fase inferior y primitiva de la humanidad; según avance el progreso de la razón, la religión, simplemente, se irá extinguiendo en tanto se vuelve cada vez más superflua e innecesaria. Y en el siglo XIX encontramos ya a Marx, Nietzsche, Freud como continuadores y profundizadores de las ideas que acabamos de esbozar (desafortunadamente no cabe entrar aquí con más detalle en los vericuetos de las obras de estos tres autores decisivos en los que se concreta, afianza y culmina el ateísmo filosófico moderno)<sup>9</sup>.

Volvamos a la tesis inicial propia de la modernidad plena y madura. El argumento puede formularse así: si el hombre es el Sujeto de la Razón, es decir, el Fundamento del Mundo, entonces por encima de él no cabe ninguna autoridad legítima (este es el nervio central de la metafísica del sujeto, esto es, del idealismo filosófico). Dios, en la medida en que sea un fenómeno abordable y tenga algún tipo de consistencia, es, por lo tanto, una proyección humana, una objetivación propia del Sujeto, una representación de éste (nunca una instancia superior y anterior al Hombre pues algo así carece simplemente de sentido). Desde esta tesis básica surgen y se despliegan dos grandes líneas, es decir, dos tradiciones filosóficas:

1) Según la primera la proyección de Dios por el Sujeto es a la vez necesaria y benéfica (es la línea marcada por Kant, Hegel o Husserl).

2) Según la segunda la proyección de Dios por el Sujeto es superflua y dañina, por lo que, en último término, debería ser evitada (cosa que defienden, entre otros, Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche y Freud).

Pero insistimos en el punto central: el Sujeto moderno, por su propia naturaleza, implica la «muerte de Dios». La modernidad, como decimos, sostiene con vigor que el hombre es el sujeto de la razón, es el fundamento del mundo, es decir: es el legislador autónomo del que sale y en el que se justifica todo orden y toda ley (sea en el campo de la ciencia o en el de la moral). Si esto se acepta tiene que extraerse esta inevitable consecuencia: «Dios» es una proyección (objetivación, representación) humana (esto se afirma en Kant –donde Dios es una Idea de la razón teórica o un Postulado de la razón práctica– y, después, se confirma en Feuerbach y otros autores). Tal vez se diga –como Kant o Hegel o Husserl– que la

---

<sup>9</sup> Es una interesante lectura, sobre este tema, el libro de Francesc Torralba, *Los maestros de la sospecha*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2013.

proyección humana de Dios por parte del Sujeto racional es una proyección necesaria, imprescindible y benigna. Pero, como acabamos de explicar, también otros autores que siguen este mismo camino concluyen que esa proyección humana de Dios es perniciosa y perjudicial, y, por ello, debe dejarse en suspenso en la medida en que compromete y socava el papel del Hombre como el Fundamento. Ahora bien, en este contexto moderno lo que en modo alguno cabe es poner en pie de igualdad dos soberanías: o soberanía del Hombre o soberanía de Dios; el Hombre, como el Sujeto de la Razón, no puede en modo alguno, precisamente porque es un fundamento absoluto, un legislador autónomo, depender de Dios; es decir: si el hombre es el sujeto «Dios» es un objeto, algo objetivado, una representación (y, luego, se puede discutir si esa objetivación es racional o es irracional, si es necesaria y benéfica o superflua y dañina). Lo que –siempre en contexto moderno– es inaceptable es un mero «reparto de soberanías», por ejemplo, si se afirma que «Dios reina en el Cielo y el Hombre reina en la Tierra»; estaríamos, aquí, ante un mero reparto arbitrario: hay, pues, que elegir *o* teocentrismo *o* antropocentrismo (no se puede buscar ni aceptar aquí ninguna componenda: la tesis de dos soberanos, de dos absolutos, es una pura contradicción, algo incoherente, una tesis irracional). Aunque, tal vez, precisamente en una modernidad en crisis haya que buscar una alternativa a esta doble soberanía: tal vez, se afirma en el siglo XXI, no hay un Fundamento, y, por eso, no hay tanto que elegir entre Dios y el Hombre como negar igualmente que uno u otro sean el Absoluto sobre el que todo reposa; regresaremos a esta última cuestión más adelante pues en ella se encierra una de las claves de la problemática filosófica más contemporánea.

En la segunda mitad del siglo XX, aunque con antecedentes en autores como Heidegger y Wittgenstein (cuyas principales obras aparecieron en la primera mitad), salen a la luz, a la vez, pues son dos fenómenos enlazados, la crisis de la modernidad y la crítica del sujeto (humano) como fundamento<sup>10</sup>. La crítica del sujeto en la crisis de la modernidad tiene, en principio, dos vertientes: un lado posthumanista y otro lado postmetafísico. Veamos brevemente de qué se trata al acudir a estos dos términos equívocos.

---

<sup>10</sup> Sobre esta problemática puede leerse la primera parte del libro *Hojas de ruta*, Ápeiron Ediciones, Madrid 2018.

1. Vertiente posthumanista. En primer lugar, para abordar este asunto con rigor, habría que distinguir con precisión entre cuatro conceptos: humanismo, anti-humanismo, posthumanismo y transhumanismo; además habría que reconocer e identificar, dentro de cada uno de ellos, su propia variedad, por ejemplo: humanismo renacentista, humanismo ilustrado, humanismo existencialista, humanismo marxista, humanismo cristiano, etc.; aquí no cabe desarrollar esta tarea, pero es necesario indicarla pues si no se la aborda en su complejidad se hará un diagnóstico simplista del problema. El posthumanismo afirma que el hombre no es el centro del mundo, su *arché* y su *télos*, su alfa y su omega; es decir, implica sostener que el hombre no es Dios, ni su sustituto ni su heredero, por lo cual el ser humano no es el sujeto de la razón, no es el fundamento del mundo, no es un absoluto autosuficiente ni un legislador autónomo (tiene, por lo tanto, que volver a buscarse una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?», planteándose entonces la enorme tarea de una redefinición del ser humano)<sup>11</sup>.
2. Vertiente postmetafísica. Siguiendo a Heidegger puede definirse la Metafísica de esta manera: se trata de un *dispositivo* de *clausura* implantado en el mundo y en el saber (ciencia, política, arte, etc.) según el cual, a partir de la razón de un fundamento, hay un único mundo verdadero y, por ello, un único orden racional (fijo, estable, eterno, acabado y completo, definitivo, etc.). Por su parte Heidegger destaca que ha habido tres grandes etapas en la historia de la metafísica occidental: la cosmológica (el platónico Mundo de las Ideas o la trama de las formas substanciales en Aristóteles que culmina en el motor inmóvil), la teológica (en Santo Tomás o Descartes), la antropológica (con el idealismo de Kant, Hegel o Husserl). La vertiente postmetafísica, por su parte, comienza constatando la radical falta de Fundamento (por ejemplo, cuando se dice «Dios ha muerto»); el mundo no requiere ser Fundamentado, pues todo fundamento metafísico no es sino un dispositivo implantado en el mundo y en el saber que lo clausura, y, por lo tanto, que reprime lo posible y anula todo radical acontecimiento. De todos modos, hay aquí un

---

<sup>11</sup> Heidegger ha dado algunos pasos significativos en esta redefinición, por ejemplo, cuando afirma la radical finitud y apertura de la existencia (articulada entre el tener-que-ser y el poder-ser, más el cuidado de sí mismo y la custodia del ser en su diferencia con el ente y la salvaguarda de su acontecimiento).

punto difícil: no basta alardear de la pura desfundamentación (y entender esto a fondo es una tarea de futuro que coincide con buscar una salida a la mera destrucción nihilista). La filosofía consiste, en definitiva, en problematizar, no en fundamentar (y, además, en el ejercicio sostenido de la razón crítica).

Hay, de todos modos, en este asunto del «ateísmo» al que conduce la corriente principal de la filosofía moderna y contemporánea un matiz importante que introduce un giro en la cuestión de fondo. Heidegger puede brindarnos una clave al respecto. En 1925, en un curso ofrecido en la Universidad de Marburgo, decía con rotundidad: «La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la “arrogancia del pensar”, y no sólo puede permitírsela, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y su verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una ‘ciencia jovial’»<sup>12</sup>. Sin embargo, la principal consecuencia de esta tesis no es una completa negación de la religión pues lo único que se afirma es que la equiparación de Dios con el ente supremo es ilegítima; pero esta tesis negativa ante todo invita a reconsiderar en qué consiste la experiencia religiosa como religación con lo divino y lo sagrado (y aquí, sobre este tema, debe mencionarse la decisiva obra de Eugenio Trías en la que se pone de relieve el núcleo simbólico del rito y el mito comunitario en el que se articula y cristaliza la plural experiencia religiosa del mundo)<sup>13</sup>. En este contexto, pues, se vuelve a meditar sobre el profundo sentido que puede tener lo divino y lo sagrado en el seno de la comprensión del mundo (pues, tal vez, cuando se convierte al ente divino en un Ente Supremo, se está tergiversando el fondo radical de la experiencia religiosa extralimitándola). Dicho de otro modo: que el Dios monoteísta (judío, cristiano, musulmán) sea una proyección imaginaria antropomorfa no liquida ni elimina toda religión (lo divino y lo sagrado tienen sentido desantropomorfizados, deshumanizados –sin ser por ello ‘inhumanos’ o ‘antihumanos’–). No se trata, pues, con la crítica legítima

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, página 108. Es obvio que con la alusión a la ‘ciencia jovial’ (o la ‘gaya ciencia’) Heidegger hace referencia a Nietzsche, precisamente uno de los autores que en el siglo XIX anunció la «muerte de Dios».

<sup>13</sup> Algunos de los decisivos libros de Eugenio Trías sobre esta cuestión son: *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2015; *La Edad del Espíritu*, Debolsillo, Barcelona 2017. En la revista electrónica La Caverna de Platón puede encontrarse nuestro artículo «La religión en la modernidad», en el que presentamos algunas de las tesis de Trías sobre la comprensión religiosa de los fenómenos del mundo.

de estas religiones monoteístas –propensas siempre al fundamentalismo, al fanatismo– de negar la religión, de suprimirla de un plumazo pues se trata de un campo legítimo e irreductible de la experiencia humana del mundo. El ateísmo filosófico, en definitiva, no obliga a negar la legitimidad de la experiencia religiosa (aunque, eso sí, tiene que rebajar las tradicionales «expectativas» de ésta, pues lo divino, el fenómeno sagrado que cuaja en un símbolo, no es un fundamento, ni el arché ni el télos, ni el ente supremo, ni la clave última desde la que todo es susceptible de ser explicado o entendido). La religión –en la estela de Heidegger y Wittgenstein, etc. – es, por lo tanto, reconsiderada sin por ello ser enteramente eliminada o suprimida o anulada.

¿Qué concluir de lo que se ha esbozado? En primer lugar, que en la tesis de que Dios no existe como el Fundamento –el ente supremo (el arché y el télos, el alfa y el omega)– felizmente coinciden la mejor ciencia y la mejor filosofía del siglo XX y XIX. En segundo lugar, que este «ateísmo» de fondo es un paso decisivo hacia una profunda meditación sobre en qué consiste la comprensión religiosa del mundo (no siendo, entonces, únicamente, un ariete con el que demoler sin freno toda forma de religiosidad sino un estímulo para entenderla –y practicarla– adecuadamente).

Desde este complejo y abigarrado horizonte cabe definir el contexto de recepción desde el que leer e interpretar la Edad Media. Su amplio corpus textual, por cierto, no es ni homogéneo ni monolítico como bien nos recuerda Antonio Pérez Quintana: «Desde luego, tampoco han faltado entre los detractores de la filosofía medieval quienes afirman que en el Medioevo todos dicen lo mismo y que, en realidad, filosofía cristiana no puede haber más que una. Hegel asevera que la filosofía escolástica presenta una apariencia monocolor y es pobre como filosofía. Dentro de ella, dice, no hay diferencia ni evolución: se desarrolla al margen del tiempo. Y, ciertamente, es un hecho que, como consecuencia de la vinculación de la filosofía a la teología, caracteriza a las producciones filosóficas del Medioevo la común posesión de un conjunto de doctrinas básicas que no es posible encontrar en la filosofía moderna. Pero este dato no puede cerrar el paso a una justa valoración del factor de diversidad aportado por la razón y que favorece el surgimiento de una sorprendente multiplicidad de diferentes expresiones, corrientes y orientaciones del pensamiento dentro de la filosofía medieval. La unidad de ésta no es



monolítica y no excluye la diversidad. Según han demostrado los trabajos de Gilson, en el Medioevo no sólo hubo filosofía, sino que hubo muchas filosofías. En la actualidad sabemos, gracias a las aportaciones de numerosos e importantes investigadores que ha recuperado los textos de muchos filósofos medievales, que en la obra de un buen número de escolásticos hay más diversidad, creatividad y libertad espiritual de la que muchos en el pasado supusieron. Lo que la filosofía medieval tiene de creatividad, de diversidad y de verdadera filosofía excluye que pueda no serle reconocido otro valor que el de ser un mero paréntesis entre la filosofía antigua y moderna»<sup>14</sup>. Esta genuina diversidad implicó una constante pugna entre una ortodoxia (articulada inicialmente en torno a San Agustín y, posteriormente, alrededor de Santo Tomás)<sup>15</sup> y varias heterodoxias (no se olviden, aquí, las condenas eclesiásticas de autores como Roscelino o Pedro Abelardo, o al desafiante Averroísmo latino, ni al intrépido franciscano Guillermo de Ockham)<sup>16</sup>.

## 2. ¿CÓMO LEER LOS TEXTOS DE LA EDAD MEDIA?

La Edad Media fue el escenario de un cruce, una hibridación inestable, entre la filosofía griega, es decir, la herencia de Platón y Aristóteles, y la religión cristiana (surgida en el seno del judaísmo). En este cruce –no exento de tensión, de una crispación más o menos soterrada– la pura filosofía tenía desde luego «las de perder» pues estaba obligada en última instancia a ser subordinada a algo que era considerado, de entrada y sin rectificación posible, superior: la teología (esto último explica de todos modos los motivos de la preferencia por Platón y por Aristóteles pues las obras de ambos, por distintos caminos, conducían a una «teología», es

---

<sup>14</sup> Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, cit., 14-15.

<sup>15</sup> Sobre la articulación del cristianismo pueden consultarse con provecho varios libros: Antonio Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Editorial EDAF, Madrid 2007; Gonzalo Puente Ojea, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, editorial Siglo XXI, Madrid 1984. Un interesante panorama sobre la heterodoxia puede leerse en el libro de Michel Onfray, *El cristianismo hedonista*, Editorial Anagrama, Barcelona 2006.

<sup>16</sup> Son más que recomendables dos libros sobre el papel crucial de Averroes en la Edad Media del profesor Andrés Martínez Loca: *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Utopía Libros, Córdoba 2015; *Hacia un nuevo Averroes. Naturalismo y crítica en el pensador andalusí que revolucionó Europa*, Editorial UNED, Madrid 2017.

decir, a una tematización del ente supremo, del ente divino –la Idea del Bien y el Motor Inmóvil, respectivamente–).

En términos generales en la Edad Media la filosofía griega, una explicación del mundo organizada desde coordenadas o parámetros racionales, es considerada un instrumento al servicio de la única «religión verdadera» (aquí una religión tan peculiar como la religión cristiana: monoteísta, creacionista, en la que Dios se encarna en un ser mortal, orientada preferentemente a promulgar normas de conducta que deben regular la vida moral de los creyentes, centrada en la promesa de la resurrección y en el rechazo del mundo y la carne como fuente del pecado, etc.).

En el fondo, cabe preguntar, ¿para qué necesitaba la religión cristiana a la filosofía griega? ¿es que no se basta y se sobra a sí misma sin acudir a elementos extraños? La filosofía griega resultó necesaria para, por expresarlo así, defender los contenidos de la fe con la razón, es decir, con una serie de elementos recogidos de la filosofía griega (de esta, desde luego, solo se aceptaba aquello que, mejor o peor, encaja con la fe cristiana, todo lo demás era desechado y olvidado). El Cristianismo, por lo tanto, con el fin de ganar enjundia y consistencia, tuvo que recurrir a tesis procedentes de la Filosofía Griega (principalmente de Platón y de Aristóteles, aunque también del estoicismo griego y romano). La fe, para articularse con coherencia y para blindarse, tuvo, en definitiva, que acudir a la razón. Esto marcó en su corazón mismo la vida intelectual de la Edad Media. Si se pregunta: ¿encajan de verdad la Filosofía Griega y la fe cristiana? Una respuesta prudente es: «encajan a medias» o «sí, pero no». Pondremos un ejemplo significativo que apunta hacia un asunto espinoso que dio enormes quebraderos de cabeza a los teólogos cristianos.

La tesis básica de las dos cimas de la Filosofía clásica griega, Platón y Aristóteles, decía, simplificándola mucho, lo siguiente: como fundamento último del mundo de los fenómenos, como garantía de su orden y puntal de su regularidad a todos los niveles (el científico, el político, etc.), hay un único y eterno *reino ideal de Esencias* (la discrepancia entre Platón y Aristóteles se refiere a lo siguiente: ¿es ese inamovible reino de ideas de esencias o de formas trascendente y separado o está internamente embutido en el propio mundo de los fenómenos?). Ningún teólogo cristiano –desde la Patrística hasta Santo Tomás de Aquino (aunque con

la singular excepción de Ockham)– nunca discutió seriamente esta tesis procedente del núcleo de la filosofía griega pues entendían que si faltase ese reino ideal de esencias que constituye el armazón último del mundo éste se desmoronaría y todo caería en el desorden, arrastrado por un caos irremediable. Ahora bien, los teólogos cristianos tenían que conjugar esta tesis filosófica con dos pilares básicos de la fe cristiana: la omnipotencia de Dios y la creación del mundo desde la nada. ¿Encajan ambas con la tesis platónico-aristotélica que estamos considerando? En el mejor de los casos solo puede decirse que «encajan a duras penas». Tanto San Agustín como Santo Tomás –entre muchos otros teólogos cristianos– afirman, con matices distintos, desde luego, que las Ideas (los Modelos o los Arquetipos de todas las cosas «creadas») residen en la «mente de Dios». ¿Dónde está el problema? Si Dios «creó» el mundo entero –con todas sus criaturas– siguiendo esas Ideas o Esencias o Formas más que un creador omnipotente que crea desde la nada se parece a un artesano o un arquitecto (un platónico «demiurgo» que fabrica un artefacto siguiendo al pie de la letra las instrucciones de un prototipo, un dibujo, un patrón, un plano). Los teólogos cristianos, justo es decirlo, desplegaron un enorme ingenio para que pareciera que aquí nada chirriaba, pero es dudoso que consiguieran solucionar el problema de un modo satisfactorio y convincente. Este es solo un ejemplo entre otros muchos –podrían mencionarse otros: ¿cómo surge el mal en el mundo si todo ha sido creado por un único Dios supremamente bondadoso? ¿si Dios ya sabe desde siempre qué alma va a salvarse y cuál se condenará en el fuego del infierno puede decirse que los hombres son libres auténticamente? Etc. Las dificultades de fondo de la pretensión de conjugar la Filosofía Griega y la Religión Cristiana tarde o temprano terminan despuntando, y fue esto lo que, ya al final de la Edad Media, caracteriza al intento de varios autores del siglo XIV de articular una religión cristiana que solo se sustentara en la fe sin acudir ya a la razón (y este es el núcleo mismo, por otro lado, del Protestantismo en sus distintas versiones: la fe se basta a sí misma y no necesita florituras filosóficas).

Vamos ya con lo que cabe denominar «premisas» de la interpretación de los textos medievales. La principal pauta –contemporánea, es obvio– se localiza en el laicismo o la aconfesionalidad. Es decir, en evitar sistemáticamente cualquier propósito apologético de alguna religión monoteísta (sea el monoteísmo cristiano, judío o musulmán). Así la premisa

básica consiste en suspender e inhibir las creencias religiosas. Resulta clave, por lo tanto, estudiar la teología y/o filosofía medieval desde una óptica laica, no confesional, no doctrinal o no dogmática. El estudio de este periodo denso y rico, no puede dar pie a una apología filosófica del cristianismo o de otro tipo de fe religiosa. Este ha sido el gran peligro y enorme equívoco de los estudios de la Edad Media durante el siglo XX: pretender imponer una fe religiosa a toda costa (aunque siempre con buenas palabras, con tanto cinismo como hipocresía, como sucede en Gilson y muchos otros autores). Algo así debe ser completamente evitado. En definitiva: una estricta e infatigable aconfesionalidad es un requisito previo para un serio y riguroso estudio de este periodo.

Es importante, también, resaltar la extrañeza que supone –para nosotros, lectores contemporáneos de los escritos medievales– que la filosofía esté al servicio de una teología o de una religión. Este es, sin duda, el centro del medievo, pero ello, pese a esta evidencia histórica, debe suscitar nos extrañeza, inquietud (no darlo como algo natural u obvio pues no lo es). Que la filosofía fuese *ancilla theologiae* significó que la gigantesca herencia grecolatina (Platón, Aristóteles, estoicismo, neoplatonismo) fue a la vez recogida y asumida, pero también distorsionada (si en esta peculiar distorsión surgieron aportaciones filosóficas de primer nivel es algo que debe debatirse, tal vez sí, tal vez no, no es un asunto sencillo de dirimir). Pero insistimos en este punto: en la lectura y la interpretación de los escritos de la Edad Media –precisamente porque se acomete desde el siglo XXI– la filosofía debe permanecer independiente de cualquier tipo de fe religiosa (y especialmente de las religiones monoteístas, pues han sido las que han estado en contacto con ella y, por eso, las que más la han contaminado). Por eso, la Edad Media, es para nosotros extraña, un territorio hostil: en él la filosofía fue una sierva de la teología; es decir: la filosofía era instrumentalizada, era un medio para un fin ajeno, importado de otra parte. En la elaboración de la herencia griega por el cristianismo fue transformada y drásticamente alterada (lo que no quiere decir que sólo fuera «empobrecida» pues también fue «enriquecida» con elementos que antes no tenía).

Por último, mencionaremos dos temas importantes, pero sin adentrarnos en sus vericuetos. En primer lugar, tal vez la filosofía pueda extraer enseñanzas positivas de la religión cristiana o de otras religiones, pero no por eso hay algo así como una «filosofía cristiana». En segundo

lugar, es importante en nuestros días resaltar el nexo intrínseco –y no sólo accidental– entre el monoteísmo y el fundamentalismo (el cual, obviamente, admite grados)<sup>17</sup>; es decir, no tiene que olvidarse nunca que el arrinconamiento del teocentrismo fue, en Occidente, un proceso lento, penoso, lleno de dolor y sufrimiento (las hogueras de la Inquisición han tardado muchísimo tiempo en apagarse, y siempre hay quienes están prestos y dispuestos a encenderlas de nuevo).

Así pues, como conclusión de este apartado diremos que leer e interpretar los textos medievales con los ciegos ojos de la fe religiosa y con el propósito apologético de impulsarla y de reforzarla es tan anti-filosófico como estéril e irracional.

### 3. ¿HACIA DÓNDE LEER LOS TEXTOS DE LA EDAD MEDIA?

Hemos destacado anteriormente que la actual crisis de la modernidad implica, en el plano filosófico, una crítica del sujeto (un cuestionamiento de la tesis de que el hombre, según su esencia racional, es el único fundamento). Pues bien, es importante resaltar también que el idealismo moderno fue una compleja reelaboración de la herencia medieval (este es el nervio de la teoría de la «secularización» propuesta por Karl Löwith, un discípulo de Martin Heidegger)<sup>18</sup>. ¿Qué implica esta tesis de la «secularización»? Por ejemplo, lo siguiente: algunas de las aporías de la metafísica del sujeto pueden analizarse con bastante precisión estudiando la Edad Media. Esto no ayuda, por sí sólo, a atravesar esas específicas dificultades, pero sí contribuye de un modo relevante a entenderlas en su raíz, en el punto en el que surgieron. Vamos con un ejemplo concreto de esta tesis: señalaremos brevemente una aporía crucial de la moderna metafísica del sujeto que es una herencia directa de la teología medieval; el dilema o la dificultad puede formularse con la pregunta siguiente: ¿el Sujeto humano racional «crea» (constituye, construye, produce) el mundo desde unas «esencias» (o «conceptos») suyas (internas, ubicadas dentro de él) o «crea» el orden del mundo (en la ciencia, en la moral) sin esencia previa alguna (según su puramente libre

---

<sup>17</sup> Dos libros sobre esta importante cuestión son: Peter Sloterdijk, *Celo de Dios (sobre la lucha de los tres monoteísmos)*, Siruela, Madrid 2011; Juan A. Mateu, *Monoteísmo: causas y efectos (una respuesta al fundamentalismo religioso)*, editorial en Red, 2007.

<sup>18</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Editorial Katz, Madrid 2007.

voluntad)? Lo primero es dogmático (pues sólo admite un único y fijo «mundo verdadero»), y lo segundo es escéptico (pues se sostiene sobre un radical voluntarismo, es decir, sobre la tesis de la libre voluntad del sujeto capaz de «crear» lo que arbitrariamente se le antoje). De este profundo enredo no hay manera de salir mientras se insista en aceptar los supuestos de este tipo de metafísica, pero aquí sólo pretendíamos señalar que un enredo así procede directamente de la transformación medieval de la herencia griega.

En definitiva, la pregunta final relacionada con la cuestión de *hacia dónde* leer los textos medievales es esta: ¿qué cabe aprender, aún, de este decisivo y complejo periodo de la historia de la filosofía? De un modo rápido, y, desde luego incompleto, pueden mencionarse algunas cuestiones que cabe denominar los «núcleos vigentes» de la etapa medieval, de su mezcla de filosofía y teología. Señalaremos cinco que nos parecen significativos (hay más, sin duda).

1) Hay un nexo entre el conceptualismo y el nominalismo del siglo XIV –y otras posiciones medievales en el problema de los universales– con el giro lingüístico de la filosofía analítica del siglo XX (en la Edad Media la lógica y la gramática tuvieron un importante desarrollo, aunque, como siempre, partiendo de las premisas platónicas y aristotélicas)<sup>19</sup>. Es este, pues, un tema en el que merece la pena indagar, y es estudio de los autores medievales ayuda a entender mejor el fondo de estos debates en el seno de la filosofía del siglo XX.

2) Hay también un interesante vínculo de la propuesta de Duns Scoto con autores del siglo XX como Heidegger o Deleuze, el punto clave aquí es la contraposición entre la jerarquía entre los entes desplegada desde el concepto de «analogía» y la tesis de una univocidad del ente que desbarata, cuando se la radicaliza, cualquier intento de fijar una jerarquización entre los entes del mundo<sup>20</sup>. Encontramos aquí, por lo tanto, en el debate

---

<sup>19</sup> Algunos libros sobre esta temática: Peter F. Strawson, *Individuos (ensayo de metafísica descriptiva)*, editorial Taurus, Barcelona 1992; W. v. O. Quine, *Palabra y objeto*, editorial Herder, Barcelona 2002, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, editorial Tecnos, Madrid 2017; Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona 1990, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid 2010. Dos libros panorámicos son: Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, editorial UNAM, México 1981, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, editorial UNAM, México 1991.

<sup>20</sup> De Gilles Deleuze pueden leerse al respecto, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrid 2002; ¿Qué es filosofía?, Anagrama, Barcelona 2006. Heidegger también ha recogido algunas tesis de San Agustín en su libro *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid 2005.

entre la analogía y la univocidad, una clave interesante para entender importantes desarrollos en la ontología del siglo XX.

3) La mística medieval fue una forma depurada de la experiencia religiosa gracias a la cual puede entenderse mejor algunas de las radicales vertientes de la comprensión religiosa del mundo (sobre esto punto concreto son clave las investigaciones de Ken Wilber y de María Teresa Román en tanto han mostrado que desde aquí puede entablarse un fructífero diálogo con las religiones orientales)<sup>21</sup>.

4) En la última década, aproximadamente, está despuntando una interesante controversia entre el «constructivismo» (una epistemología de raíz idealista) y el llamado ‘nuevo realismo’. Pues bien, sólo se entenderá a fondo qué sea lo «nuevo» de este realismo del siglo XXI si se conoce a fondo el «viejo realismo» –por ejemplo, el que fue ampliamente desplegado durante la Edad Media, sobre el trasfondo de Platón y de Aristóteles<sup>22</sup>–; por lo tanto, y de nuevo, el estudio de los escritos medievales puede ayudar a iluminar un aspecto específico de lo que hoy día se debate en el campo de la filosofía.

5) En el fondo de la teología cristiana laten dos tesis con una fuerza suficiente para desbaratar, si se las radicaliza, la misma metafísica del fundamento; se trata de las tesis de la nada del ente y la contingencia del mundo. La nada –como han tematizado, entre otros, Heidegger o Sartre– es eso que una y otra vez horada la interna consistencia de los fenómenos, eso que prohíbe, en último término, que sean acaparados por una esencia fija y eterna que los defina de una vez por todas, completamente y sin resto alguno. La contingencia del mundo, a su vez, indica que no sólo hay

---

<sup>21</sup> Algunos libros que avanzan en esta interesante dirección son: Martin Heidegger, *Estudios sobre la mística medieval*, Siruela, Madrid 1997, Isidoro Reguera, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2008; Patricio Peñalver, *La mística española*, Akal, Madrid 1997. Feliciano Mayorga, *El ateísmo sagrado*, Editorial Kairós, Barcelona 2016.

<sup>22</sup> Algunos de los principales libros de este nuevo realismo son los siguientes: Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento (contra el relativismo y el constructivismo)*, Alianza, Madrid 2009; Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona 2001; Hubert Dreyfus, Charles Taylor, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid 2016; Markus Gabriel, *¿Por qué el mundo no existe?*, Editorial Pasado y Presente, Barcelona 2015; Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, Caja Negra Editora, Buenos Aires 2015; Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo*, editorial Caja Negra, Buenos Aires 2015; Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2013; Mario Teodoro Ramírez (compilador), *El nuevo realismo (la filosofía del siglo XXI)*, editorial Siglo XXI, Madrid 2016. Una cala en la controversia entre el constructivismo y el nuevo realismo puede encontrarse en el artículo «Vattimo y Ferraris: fuego cruzado», en el Monográfico n° 8 de la revista online *Ápeiron. Estudios de filosofía* titulado «Artes de la controversia: Homenaje a Quintín Racionero».

un mundo, el mundo actual, sino que también hay una plétora potencial de mundos posibles. Tenemos aquí, por lo tanto, dos de las claves de una ontología del acontecimiento; en Heidegger, por acudir sólo a él, resulta central el nexo entre los mundos posibles y el acontecer del ser (*Ereignis*); y en gran medida su discusión con la «metafísica» tiene aquí uno de sus principales hilos conductores pues lo que Heidegger intenta rebatir es la presunta «necesidad racional» según la cual debe haber un único e inmovible Orden del Mundo. Por lo tanto, estudiando desde esta problemática contemporánea los escritos medievales puede, tal vez, entenderse mejor la raíz de la cuestión.

Hemos destacado cinco «núcleos vigentes» del periodo medieval, es decir, cinco cuestiones específicas en las que el estudio de los escritos de ese periodo puede resultar esclarecedor de cara a afrontar algunas cuestiones contemporáneas. Pero también es importante resaltar qué es lo que no cabe buscar, actualmente, en la Edad Media (retomamos, así, algo que en parte ya mencionamos anteriormente). Una peculiar tentación de nuestros días consiste en afirmar que la resolución de la crisis moderna se lograría volviendo a Dios como Fundamento. Aquí es importante insistir en que no caben dos soberanías, es decir: resulta arbitrario combinar un teocentrismo con un antropocentrismo diciendo, como si fueran en verdad compatibles, que «Dios reina en el Cielo tal y como el Hombre reina en la Tierra» (esto es igual a «mezclar» agua y aceite). ¿Entonces? ¿Cuál es el reto genuino que hoy nos inquieta y desafía? Sobre todo, pensar y vivir en el mundo sin abrazar un Fundamento, aunque sin caer, por ello, en el puro nihilismo relativista (en el escepticismo que niega la verdad, el bien y la belleza, por así decirlo). Este es un radical desafío de la filosofía del siglo XXI. Una vez que la filosofía admita y asuma la ausencia de un Fundamento o la falta de un Absoluto el reto está en no sucumbir a la irracionalidad del todo vale, es decir, al nihilismo destructivo de la hipermodernidad (descrita con acierto con expresiones como la «sociedad del espectáculo», «el imperio de lo efímero» o la «era del vacío»)<sup>23</sup>. Entre el puro dogmatismo de la metafísica del Fundamento (sea éste el Mundo, Dios o el Hombre) y el mero escepticismo relativista hay un punto intermedio: el de la razón crítica y, con ella, la búsqueda de una verdad, un bien y una belleza que no pueden

---

<sup>23</sup> Sobre esta cuestión hay más precisiones en el artículo «La postmodernidad explicada por Quintín Racionero», en el libro *Controversias del pensamiento*, editado por Cristina de Peretti, Cristina Rodríguez Marciel y Piedad Yuste, editorial Dykinson, Madrid 2016.



ser abstractamente absolutizadas; y es ahí, con nuevos planteamientos, donde tiene que tratar de ubicarse y desplegar el saber filosófico.

En el siglo XX-XXI hacer filosofía desde una previa e inquebrantable fe en un Dios único, un ente supremo, un fundamento, es, simplemente, algo irracional, un puro anacronismo. Ningún razonamiento filosófico serio, hoy día, puede invocar a un Dios como explicación última. No estamos, pues, en muchos aspectos afortunadamente, en la Edad Media. Hoy estamos en una modernidad en crisis, en la hipermodernidad nihilista; y en ella sucede lo que bien dice el refrán: «a río revuelto: ganancia de pescadores». Preguntemos de nuevo: ¿cabe, en serio, una solución *teológica* de la crisis del mundo moderno en la que hoy estamos implicados? No. Algo así sería regresivo, sería peor el remedio que la enfermedad. No todo vale o no vale todo. Y partir –como de algo inamovible– de la fe religiosa propia del monoteísmo es una de esas cosas que ya no vale: después de Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Wittgenstein esta «vía» está definitivamente cerrada. Aunque este irrenunciable ateísmo filosófico, según el cual lo divino no es un fundamento, no es el ente supremo, no suprime ni anula sin más la experiencia religiosa, sino que, más bien, alienta a reconsiderarla en su racionalidad propia.

## CONCLUSIÓN

La modernidad filosófica es estrictamente «antropocéntrica», en tanto sostiene que el Fundamento es el Sujeto humano racional, concebido como el único «legislador autónomo» (en el conocimiento, en la moral, en el arte, etc.). Es decir: el pensamiento moderno afirma una y otra vez que por encima del Hombre no hay nada (por lo que puede concluirse que es, en su raíz, «ateo» –incluso cuando no rechaza expresamente a «Dios» pero lo considera una proyección o una representación suya, proveniente de él)–. Es sobre este trasfondo sobre el cual, inevitablemente, se leen e interpretan los escritos teológicos y filosóficos de la Edad Media.

Es cierto, que la Edad Media no fue un puro «pasado tenebroso», una edad oscura de pura barbarie, en la que sólo hubo miseria, superstición e ignorancia. Pero tampoco es un futuro brillante. La solución a la crisis moderna no pasa por recuperar la ontoteología medieval en la que Dios es el fundamento de la moral o de la política. Esto nos llevaría de nuevo

a un completo dogmatismo religioso (¿el poder político debe, de nuevo, estar subordinado al poder del Papa o a la Iglesia? Etc.). Estudiar la teología y la filosofía medieval con un propósito semejante es tan estéril como contraproducente. Resulta, de todos modos sorprendente, por lo dicho, una tendencia que está empezando a trazarse en el campo teórico de la filosofía contemporánea<sup>24</sup>: es curioso que se indague en una dirección en la que se sostiene que la base del pensamiento moderno, la metafísica del sujeto, está en el pensamiento medieval con el propósito de rescatar a éste del ostracismo habitual (pues, en efecto, el pensamiento moderno se sustenta sobre la idea de que lo medieval en general es lo oscuro, lo opuesto a la pura Luz de la Razón del Sujeto humano; la oscuridad medieval es la de una etapa de la humanidad dominada por la irracionalidad de la superstición religiosa, etc.). La tesis que articula esta línea de investigación es la siguiente: si lo moderno procede y proviene de lo medieval entonces lo medieval es tan o más «verdadero» y «legítimo» como lo moderno. Con ello se pretende matar dos pájaros de un tiro: se ensalza a la vez lo moderno y lo medieval bajo la creencia –errónea, a mi juicio– de que son enteramente compatibles (esta creencia se redobra con otra no menos sorprendente y a la que ya hemos aludido: de la actual crisis de la modernidad sólo se saldría recuperando, de alguna manera, el teocentrismo medieval, es decir, volviendo a entender que el fundamento del mundo está en Dios y no en el Hombre; lo cual sólo tiene sentido cuando se afirma que la crisis moderna, su desenlace nihilista, se debe a que «el hombre ha dado la espalda al único Dios verdadero», es decir, al Fundamento absoluto de la Verdad, el Bien y la Belleza). Pero toda esta trama teórica –en la que están implicados autores como Rémi Brague, entre otros– está, a mi entender, plagada de contradicciones (esto no le resta interés a la hora de encarar el debate sobre el curso del mundo en la actualidad, pero sí le niega viabilidad o legitimidad argumental: una salida teológica de la crisis de la modernidad sólo puede tener un sentido «regresivo» de corte fundamentalista; eso sí, encaja perfectamente con la idea, alentada por los últimos papados que ven con pánico la disminución de su poder terrenal, de una «nueva evangelización» o de una «nueva cristianización» de Occidente; pero algo así sería, insistimos por nuestra

---

<sup>24</sup> Puede mencionarse aquí, entre otros, el libro de Remi Brague, *El reino del hombre (génesis y fracaso del proyecto moderno)*, Encuentro, Madrid 2017. Como libros que, de un modo u otro, rebaten las tesis de este autor pueden citarse: François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013; Jean François Mattéi, *La barbarie interior*, Ediciones del Sol, Buenos Aires 2006; Jean Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, Marbot, Barcelona 2009.

parte, tan anacrónico como regresivo, como lo es, en general, la moral cristiana en temas tan candentes como la anticoncepción, la interrupción del embarazo, la eutanasia, el divorcio, la homosexualidad, etc.).

Por último, sólo una tenue pista: tal vez la auténtica salida a las aporías de la metafísica del sujeto se encuentre en una ontología del acontecimiento (una vía abierta por Heidegger y que toca explorar a fondo en el siglo XXI). La ontología, hoy, en el siglo XXI, sólo puede despuntar desde una crítica de la metafísica del fundamento (incluyendo aquí, por supuesto, la ontoteología medieval). ¿Qué significa en este contexto esta ontología renovada? Que «ser» (un verbo que se refiere al aparecer de lo que aparece) es más originario que lo divino: hay, así, una radical a prioridad del ser, a pesar de que éste no sea nunca un Fundamento o un Absoluto fijo sobre el que todo reposa; por lo tanto el «ser» es más originario que lo divino en su doble acepción: a) como el ente dado simbólicamente en el ámbito del saber religioso en el seno de relatos y ceremonias; b) como un canon de la razón o un ideal de perfección<sup>25</sup>. Pero, sea lo que sea, el punto central está aquí: con el verbo «ser» ante todo se aluda aquí a un acontecimiento (un recurrente envío de posibilidades, una apertura de lo abierto dentro de lo cual comparecen los fenómenos, etc.).

Terminamos aquí. La compleja meta en la que estamos embarcados es aprender de la Edad Media, de un convulso un periodo rico en enseñanzas. Se trata de no subestimarla, aunque tampoco de sobreestimarla. Y hoy el contexto de recepción de los escritos teológicos y filosóficos medievales es felizmente propicio como bien nos recuerda Antonio Pérez Quintana: «Afortunadamente la España actual proporciona a los interesados en la filosofía medieval un clima cultural e intelectual más favorable para el estudio y la difusión de la misma que el de la época de la dictadura y el nacionalcatolicismo, en la que la escolástica adquiere en España una relevancia excepcional, llegando a ser impuesta como la filosofía verdadera que debía ser enseñada en las Universidades, lo que suscitaba en buena parte del alumnado que estudiaba filosofía y del público culto en general la lógica actitud de prevención, e incluso de animadversión, ante el tomismo y ante todo lo que pudiera ser asociado a una corriente histórica de pensamiento, la escolástica, que ahora apa-

---

<sup>25</sup> Por cierto, sólo separando y distinguiendo estas dos acepciones de lo divino podrá, acaso, recuperarse el genuino sentido de la comprensión religiosa del mundo.

recía como la negación del pensamiento. Posteriormente, con la democracia, y a medida que la escolástica dejó de presentarse como «la filosofía», para pasar a ser una expresión histórica entre muchas otras de la filosofía, la reacción defensiva y los prejuicios del estudiante universitario y del lector de filosofía van dejando paso a una actitud receptiva y, en muchos casos, al despertar de una viva curiosidad por los filósofos de la Edad Media»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, cit., 16.