

## INTRODUCCIÓN

¿Quién toca las campanas? No son los campaneros. Han corrido a la calle como todo el mundo al oír el sonido atronador. Convenceos: los campanarios están vacíos. Flojas cuelgan las cuerdas y sin embargo las campanas vibran, los badajos golpean. ¿Habrá que decir que nadie las toca? No, solo una cabeza agramatical, sin lógica, sería capaz de afirmarlo. «Tocan las campanas», es decir, alguien las toca, por vacíos que estén los campanarios. ¿Quién toca, pues, las campanas de Roma? El espíritu de la narración.

Thomas Mann, *El elegido*.

Es un tópico de la historia del pensamiento occidental el menosprecio de la Edad Media como fenómeno histórico y cultural. El hundimiento del Imperio romano de Occidente no solo significó la irremisible penumbra del de Oriente, sino, también, «un gran apagón cultural» que sumió a la historia de Europa en la aridez de un milenio estéril y oscuro, pleno de barbarie, un tiempo de regresión cultural (Valverde, 2000: 80). Esta visión estereotipada coincide con la de aquellos que hicieron suya la inmodesta idea del «Renacimiento»; también con toda la tradición filosófica ulterior hasta comienzos del siglo XIX. Así, durante siglos, con especial énfasis en la Reforma y en la Ilustración francesa, se desestimarán tanto la filosofía como la historia medieval. Los términos con los cuales se describe y se designa la Edad Media son el resultado de una concepción ideológica y de una convicción intelectual previa: en la historia de la humanidad hubo un periodo oscuro e indeterminado, flanqueado por dos eras de inconmensurable progreso y desarrollo cultural, la Antigüedad y el Renacimiento. De hecho, al término «Edad Media» se le da durante mucho tiempo el sentido peyorativo de una época intermedia, irrelevante en sus aportaciones intelectuales, una franca repetición histórica de tópicos similares. Este periodo es una *media tempestas* (*sed medie tempestatis tum veteres*), tal como afirma Giovanni Andrea dei Bussi en el prefacio a una edición

de Apuleyo de 1469. Un tiempo intermedio, concebido ya en el siglo XVI (1537) como una *media aetas* por Vadianus (*neque ignorant vel mediae aetatis temporum periti*). Para estos intérpretes de aquello que concebían como *medium aevum*, el uso de una terminología despectiva permitía enfatizar la insubstancialidad de unos tiempos si no inanes en logros culturales, sí que sin duda inauténticos por impropios, un *intermezzo* o tiempo de espera entre dos edades auténticas (Pieper, 1973: 17). Lo cierto es que aquellos que acuñaron la noción de «Edad Media» tenían en mente, sobre todo, el llamado «Occidente latino», el ámbito del catolicismo romano. Y aunque es innegable la existencia de esa unidad cultural y geográfica, no lo es menos que la filosofía medieval fue influenciada decisivamente por ideas del Oriente griego, de la tradición filosófica judía y del islam. Si, además, como es nuestro caso, aceptamos el estudio de la Patrística como parte integrante de la filosofía medieval, entonces el área debe ampliarse para incluir, al menos durante los primeros siglos, la Europa oriental de habla griega, así como el norte de África y partes de Asia Menor.

Los historiadores y teólogos protestantes en la estela de Lutero adjudicaron a la teología medieval cristiana el demérito de haber convertido el núcleo del mensaje cristiano en un territorio abonado a las sutilezas, las disquisiciones sin alma, de haber heredado lo peor del helenismo y de las lecturas aristotélicas de árabes y judíos. Por su parte, para los ilustrados, la filosofía escolástica habría sido la responsable del escepticismo y de una forma de racionalismo degradado, dependiente de Aristóteles y, en el fondo, ajeno al verdadero conocimiento de los clásicos. Descartes, en su *Discurso del método*, compara la filosofía escolástica con una vieja ciudad trazada anárquicamente y a la filosofía anterior a él como un intento intelectualmente fallido. Y él mismo, por aquellos cuya mentalidad quedó reflejada en el epitafio de su tumba en Saint-Germain-des-Prés, será considerado el redescubridor de la ciencia y la racionalidad «verdadera», largos siglos olvidada, aquel *qui primus a renovatis in Europa studiis rationis humanae*. De la negatividad, así como de la irrelevancia que para la historia de la filosofía occidental serán atributos del pensamiento medieval, da cuenta G. W. F. Hegel cuando en su *Lecciones sobre la historia de la filosofía* describe la filosofía medieval como un objeto intelectual ni tan siquiera susceptible de ser superado dialécticamente, como una «bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita ningún interés verdadero», donde, a pesar de su contenido religioso, «el pensamiento aparece desarrollado en ella de un modo tan sutil y argucioso que esta forma de entendimiento vacío no hace más que dar vueltas y más

vueltas a una serie de combinaciones insondables de categorías» (1955: 150-151).

Desde luego, no podemos obviar el hecho de que, al afrontar los supuestos deméritos del pensamiento medieval, algunas certezas parezcan innegables. Si constitutivo del saber llamado «filosofía» fue, desde sus orígenes en Grecia, su carácter autónomo, libre y producto de la admiración (Aristóteles), diferente de otros saberes, dependientes y sometidos al principio de necesidad, sería plausible afirmar que la Edad Media careció de filosofía dado que el pensamiento medieval fue todo menos «libre investigación» (Ramón Guerrero, 2002: 9). Así, por ejemplo, vemos cómo la teología utiliza profusamente como herramienta a la filosofía en la Edad Media. Pero, no solo la teología cristiana. Es necesario recordar en este punto que la filosofía medieval no se identifica ni con la escolástica, que pervive más allá de la Edad Media, ni con lo que se ha llamado filosofía cristiana, en tanto que esta excluye las filosofías medievales árabe y judía. Las tres grandes religiones occidentales, judaísmo, cristianismo e islam, harán suya, con distinta impronta y finalidad, el sentido de la definición aplicada comúnmente a la filosofía en esta época de ser una *ancilla theologiae*, y las tres pondrán la filosofía al servicio de la teología. ¿Puede, pues, hablarse del desarrollo de una filosofía en sentido estricto en la Edad Media? Pregunta pertinente no solo porque la libertad de pensamiento estuvo limitada de facto por las instituciones religiosas, sino también porque las indagaciones filosóficas tendrán en este periodo un propósito religioso, el de hacer inteligibles las proposiciones de la teología.

Más allá de la reivindicación estética por parte del Romanticismo decimonónico de todo lo medieval, de su mirada gótica a un mundo y a unos hombres convertidos en artefacto estético, en el momento presente, tras la renovación de los estudios medievales llevada a cabo desde comienzos del siglo xx, estamos en condiciones de responder a la pregunta anterior de un modo mucho más cabal e informado. También afirmativo. Las investigaciones de Martin Grabmann, Josef Koch, Marie-Dominique Chenu, Maurice de Wulf, Étienne Gilson o Fernand van Steenberghen pusieron de manifiesto cómo los textos medievales reflejan la existencia de una verdadera filosofía, de un pensamiento rico y plural irreductible a una unidad simplificadora o a una serie de generalidades y tópicos. Unos textos en los que, en un mundo que se asume como creado por Dios, donde mora un ser humano que es *homo religiosus* y criatura, la filosofía medieval se enfrenta al reto de esclarecer las líneas de fuerza que sostienen ese universo; en los que, con esta finalidad, son abordadas las relaciones entre la fe y la razón,

las manifestaciones de Dios en la realidad perceptible, la demostración racional de la existencia de ese mismo Dios, los límites entre la libertad de los hombres y la acción de la providencia o el nexo entre la inteligencia humana y los conceptos universales, *problemas fundamentales* del filosofar medieval. En un mundo entendido como un medio divino, la filosofía medieval llevará a cabo la articulación racional de este universo como un potente sistema simbólico, jerarquizado, ordenado y remitido, en última instancia, a Dios; un mundo efecto de una causa suprema, Dios, cuya naturaleza y propiedades será necesario investigar o, en su defecto, delimitar negativamente.

La revitalización de los estudios de filosofía medieval, el desarrollo científico de la disciplina, el impulso a su metodología, así como el tratamiento de lo que es su objeto, ha discurrido en paralelo, no obstante, desde mediados del siglo xx, con un cuestionamiento de la pertinencia no ya de la propia historia medieval de la filosofía, sino de la historia de la filosofía en general, como elemento del currículo y de la actividad filosófica. Siendo la filosofía analítica la protagonista de esta empresa de demolición de la historia de la filosofía, sin embargo, en las últimas décadas, dentro del propio ámbito analítico se ha desarrollado, en la estela de las reflexiones de Richard Rorty o Michael Ayers, una sorprendente relectura de la problemática sobre el sentido y la finalidad de los estudios histórico-filosóficos que, en principio, parecía ya superada por esa corriente (Sorell-Rogers, 2005). Esta relectura crítica, de hecho, ha resultado sumamente estimulante para historiadores de la filosofía cuya orientación es por definición proclive al que es su ámbito de estudio. Autores como Robert Pasnau, Theo Kobusch, John Marenbon o Marcel van Ackeren representan una aproximación estrictamente contemporánea al papel y la necesidad de la historia de la filosofía y, en concreto, de la historia de la filosofía medieval. Desde planteamientos diversos, estos autores aportan una reflexión sobre el sentido y el alcance de la historia de la filosofía medieval, así como su contribución, como constelación de problemáticas dentro de una historia general de la filosofía, al conjunto del filosofar. Más que un leitmotiv o una pregunta simplemente retórica o impostada, cuestionar «para qué» un estudio de la filosofía medieval no deja de ser una indagación útil y pertinente. La aproximación a un marco de estudio y a un objeto como el que nos ocupa exige, en primer lugar, asumir la ambigüedad y las contradicciones implícitas en el propio término «medieval». Ya nos hemos referido a esto más arriba: ¿existe una «filosofía medieval», en sentido propio y estricto o, más bien, en sentido exento, como consecuencia de su inseparabilidad del polo reli-

gioso, es preciso hablar simplemente de «pensamiento medieval»? La respuesta es que, aunque gran parte del filosofar desarrollado en el Medioevo es el resultado de exigencias intelectuales de naturaleza teológica y doctrinal, su articulación será estrictamente filosófica. Y ello, por supuesto, sin olvidar la existencia también de un corpus lógico-científico, gramático y retórico independiente y sin vínculos directos con la tradición religiosa. Pero hay más. Obviar el trabajo de los grandes de la escolástica, ignorar los escritos de Maimónides, Averroes, Siger de Brabante o de Duns Escoto, por ejemplo, como consecuencia de su filiación e interés religioso, es despojar a la filosofía y a su historia de una contribución decisiva, no solo de naturaleza epocal, sino poseedora de una influencia insoslayable para la filosofía moderna y contemporánea (Marenbon, 2011: 74).

Podríamos preguntarnos si tal virtualidad es aplicable como característica a toda la filosofía medieval y, más aún, si toda filosofía del pasado puede ligarse a la del presente tornándose influjo eficaz como «suscitadora de la reflexión». De hecho, existe una filosofía que sin poseer aparentemente esa conexión directa, ese influjo incuestionable, una filosofía a la que sus detractores no tienen empacho en calificar como «desfasada», «pretérita» o «anticuada», se nos presenta, pensamos, como necesaria y razonable. Independientemente de su valor histórico, científico y cultural, desde el punto de vista estrictamente filosófico, los filósofos que representan epocalmente este filosofar poseen, como todos aquellos cuya impronta se asume como innegable de forma contemporánea, un valor intrínseco que relativiza su supuesto carácter pretérito. Todo filósofo notable anterior, medieval o perteneciente a cualquier periodo pasado, es susceptible de ser recuperado, reinterpretado y actualizado, de convertirse en un hallazgo visto desde una nueva perspectiva. Conocer su pensamiento y su contexto es la puerta de acceso a entender cómo la metódica de la reflexión filosófica pretérita ha sido integrada dentro del corpus de problemáticas filosóficas que pueden ser consideradas como «actuales» (Marenbon, 2016: 118). Todo ello no agota, sin embargo, el valor epistemológico y conceptual del pensamiento medieval para nosotros. Al modo benjaminiano, como esa historia «cepillada a contrapelo» de la tesis VII de filosofía de la historia (Benjamin, 1989: 182), una historia de la filosofía medieval que aspire a ser algo más que mera arqueología de las ideas debe exigirse a sí misma la intempestividad que convierta «lo familiar en extraño, y viceversa» (Williams, 2006: 259). Una historia de la filosofía medieval capaz de generar la sensación de extrañeza que permita trascender la cotidianidad de la dialéctica filosófica contemporánea y de sus preconcepciones, afirmando

una diacronía creativa más allá de todo anacronismo en la aproximación a su objeto. Solo una historia de la filosofía de esta clase puede ser capaz de asumir el potencial del filosofar medieval, de mantener una distancia frente al presente, permitiendo que las ideas del pasado iluminen las nuestras. Pensemos, por ejemplo, en un momento epocal «paradigmático» del Medioevo, el siglo XIII, el siglo de la fundación de las grandes universidades europeas, de Alberto Magno y Tomás de Aquino, del desarrollo de las órdenes mendicantes, del redescubrimiento de Aristóteles. A partir del elogio que August Comte dedica al siglo XIII en su *Système de politique positive* (1851-54), Émile Bréhier comienza la caracterización filosófica de este periodo en su *Historia de la filosofía* con una –en apariencia– encendida loa a este tiempo: «la edad orgánica por excelencia, que consiguió la unidad espiritual, la verdadera catolicidad» (1988: 513). Afirma, en sintonía con lo anterior, que «seguramente no existe ninguna otra época en la que los esquemas de la vida espiritual hayan sido tan nítidos y claros» (*ibid.*). Hacia ese siglo vuelven su mirada todos aquellos que piensan que la paz social es imposible sin el fundamento de una fe común que guíe pensamiento y actividad humanas, que se erija como garante de la filosofía, las artes y la moral, sostiene con vehemencia e ironía Bréhier. Toda prevención ante las miradas nostálgicas que convierten la historia en la búsqueda de una remota arcadía feliz, toda elusión de la intempestividad, siempre es poca. La historia «nostálgica» del siglo XIII es la historia de la Europa cristiana en ese periodo, una historia concebida como un gran relato del que son protagonistas los grandes nombres y las grandes instituciones, de los cuales, sin duda, no pueden ni deben ignorarse sus aportaciones. Sin embargo, esta historia tiene también sus relatos a contrapelo o alternativos, sus márgenes y sus herejías y una infinidad de protagonistas individuales y colectivos no comprendidos con la intensidad o la perspicacia que merecen, solapados en el flujo del relato asumido como común.

Compatible con esta reflexión crítica y con sus implicaciones conceptuales y metodológicas es, también, una aproximación a nuestro objeto que no obvie las «anticuadas» ideas de transmisión y tradición filosófica. Así, con limitaciones, pérdidas y también enormes vacíos conceptuales, en esta época puede descubrirse una continuidad y pervivencia de la filosofía clásica y helenística. La filosofía medieval es deudora de la filosofía anterior pues continúa con la tradición clásica a través del platonismo, del aristotelismo y del estoicismo, principalmente, aunque desde un punto de vista creyente. Los filósofos medievales fueron conscientes del reto que asumían: coger el testigo de unas ideas y de unas tradiciones filosóficas con

las que se sentían emparentados y en continuidad. Si para la filosofía griega la teología es la culminación de la investigación física, ontológica o epistemológica, para la medieval será su punto de partida. Frente a la afirmación restrictiva de que la filosofía medieval no fue más que una interpretación de textos de los grandes pensadores de la Antigüedad al servicio de las grandes religiones reveladas, fundamentalmente del cristianismo, puede aducirse que esa ya era una actitud característica de las escuelas filosóficas a finales del periodo helenístico. De hecho, la actividad de las escuelas filosóficas griegas continuó durante el Imperio romano, modificando su ámbito y modos de reflexión en función de los cambios que se producían en un mundo en crisis y descomposición. Sin desdeñar la importancia de las corrientes estoica y epicúrea, puede afirmarse que el platonismo primero y, más tarde, a partir de los siglos XII y XIII, el aristotelismo, son las dos escuelas clásicas que más influencia ejercieron sobre los pensadores de la época medieval.

Es evidente, en cualquier caso, que el pensamiento medieval surge de la unión de varios componentes de la filosofía clásica con dos elementos ajenos a ella, a saber, un predominio de las cuestiones religiosas y ciertas limitaciones de carácter también religioso que acotan las respuestas permisibles. La filosofía se enfrenta a unos textos sagrados, «revelados». Como las doctrinas de dichos textos se suponen procedentes de Dios, no parecen permitir ya una búsqueda de la verdad, sino que prometen su posesión. A cuenta de la dependencia en la Edad Media del discurso filosófico con respecto del dato revelado, explicitado en las distintas religiones monoteístas, es necesaria una breve matización. La filosofía medieval constituye, como empresa general, el intento de dotar de inteligibilidad y consistencia a «un cuerpo de presuntas verdades» (Weinberg, 1987: 12). ¿Cuáles son estas verdades? Por un lado, los principios de la lógica, tal cómo era entendida en ese momento; junto a ello, la experiencia resultante de la percepción física del mundo, del hombre y de la propia introspección; por último, la revelación, es decir, la palabra dirigida supuestamente por Dios a los hombres, recogida en los escritos sagrados, la Biblia, el Corán, así como las afirmaciones de las autoridades religiosas susceptibles de ser consideradas vehículo de expresión divina. En caso de conflicto o contradicción entre estas fuentes los filósofos medievales se vieron en la necesidad de buscar la conciliación entre ellas o, en caso de que esto no fuera posible, renunciar parcialmente a lo racional-experiencial a favor de lo fiducial. En cualquier caso, característica de la filosofía de este periodo será una decisión hermenéutico-metodológica consistente en interpretar los datos aportados por esas tres fuentes de



conocimiento en la búsqueda de un equilibrio integrador. Si bien muchos principios capitales de las grandes religiones monoteístas eran, de entrada, incompatibles con las filosofías de Platón, Aristóteles, Plotino o Séneca, el judaísmo, el cristianismo y el islam asumieron el reto de dar un gran salto epistemológico: convertir en útiles las ideas filosóficas griegas en torno a lo divino y la divinidad. Así, por ejemplo, la doctrina neoplatónica de las emanaciones es transformada en herramienta heurística, versátil, presentándose como una descripción de las virtualidades y efectos de la palabra de Dios. Del mismo modo, la dogmática religiosa en sus distintas versiones de credos, profesiones de fe o principios fundamentales muestra en su elaboración la impronta de un lenguaje filosófico sin cuyos conceptos dichas explicitaciones fiduciales hubieran sido imposibles.

No es un asunto menor, en relación con lo anterior, la dimensión *ad extra* de las grandes tradiciones religiosas dentro de las cuales se desarrolla esta filosofía medieval, fundamentalmente cristianismo e islam y en muy menor medida, como veremos en su momento, en el judaísmo. Por un lado, la aceptación de la racionalidad y la experiencia humana como compatibles con el dato revelado hace necesaria la filosofía; por otro, no menos importante, la filosofía sirve para hacer inteligibles unas religiones que debían ser asumidas por pueblos aún no convertidos o, también, para defender la propia fe de los ataques e incomprensiones de los oponentes de otras creencias. En síntesis, proveer a las verdades de la fe profesada de la mayor inteligibilidad y atractivo racional posible. Así, la filosofía de la Edad Media comienza con la tarea de pensar del modo más competente posible las afirmaciones fiduciales. Junto a ello, aspirará a una comprensión y estructuración racional de una cultura configurada en torno a la religión. La razón debe investigar aquello que la fe reconoce. Muchas verdades cristianas como la doctrina de la Creación, el despliegue de la voluntad divina, las ideas como contenidos del pensamiento de Dios o la concepción trinitaria, son formuladas como resultado de ese itinerario filosófico que acompaña al desarrollo teológico. A su vez, característico de la época es que, al enfrentarse a la revelación, a su parcial indeterminación e indiscernibilidad, la racionalidad humana se verá obligada a rendir cuentas de su propia capacidad y sus límites. En este punto, conscientes, por supuesto, de la distancia histórica y conceptual existente, puede decirse que la filosofía medieval se adelanta en cierto modo al moderno proyecto kantiano de una «crítica de la razón» (Höffe, 2001: 97).

En este lienzo abierto a la idea de continuidad de la tradición no puede obviarse, sin embargo, la existencia de ciertos pliegues notables, de apa-