



ARISTOTELES Y LAS DISPUTAS ESCOLASTICAS DEL SIGLO XIII

I

Aun cuando la afirmación de que “toda la filosofía del siglo XIII ha sido aristotélica” constituya hoy un lugar común entre los historiadores de la escolástica, resulta, no sólo conveniente sino necesario, preguntarse por el sentido y contenido de tal aserto.

Para ordenar nuestra breve encuesta acerca del aristotelismo en el pensamiento filosófico del siglo XIII, hemos de pasar revista, primero a las condiciones generales de la recuperación de Aristóteles, las reacciones que provocó su entrada en las universidades, y el carácter de este aristotelismo escolástico, para dedicar luego nuestra indagación a una cuestión típica de ese movimiento: el problema referido a la eternidad del mundo.

Entre la segunda mitad del siglo XII y la segunda mitad del siglo XIII, llegan a los centros de estudio del Occidente cristiano, en oleadas sucesivas, las obras que constituyen el *Corpus* aristotélico, gran parte de los comentarios griegos a su obra, y una imponente cantidad de trabajos de origen musulmán y judío, compuesta por obras originales, repeticiones más o menos escolares de un peripatetismo neoplatonizante, o comentarios en sentido estricto. Entre ellos, como fruto exquisito de toda esta labor exegética, las tres series de comentarios elaborados por Averroes, cuyo nombre será rápidamente sustituido por el apelativo de “El Comentador”. Sería, sin embargo, muy ingenuo creer que las vías de retorno del aristotelismo pasaron exclusivamente por los caminos del islamismo. Algunas de las más antiguas versiones de Aristóteles que se utilizan en las universidades, son traducciones directas del griego, y el proceso de readquisición no se considera cumplido hasta que las obras del Filósofo (como se lo denominaba) y de sus principales comentaristas no se vierten al latín a partir del texto original. Tal desarrollo podría darse por terminado hacia 1270, con la salvedad de que quedan puntos sueltos (en las *Éticas*, por ejemplo) que no se anudarán hasta mucho después. La diversidad de fuentes y la cantidad de pasos en que se realizó toda esta labor demandó para los mismos escolásticos de la época, la complicación extra de distinguir

entre una versión y otra del texto. Así aparecen las indicaciones de *vetus*, *media* y *nova* para indicar las distintas traducciones. En algunos casos, como en la *Ética a Nicómaco* y en la *Metafísica*, llegamos a los extremos de *vetustissima* y *novissima*, hecho que, de alguna manera, nos muestra cuántas variables hay que tener en cuenta al analizar el aristotelismo escolástico del siglo XIII.

Las complejidades no terminan aquí, y comienzan a mostrar su magnitud cuando nuestra mirada se traslada de los textos a las personas. Porque, si hay un hecho de innegable importancia en toda esta cuestión, es el de la recepción que se brinda, sobre todo en las universidades, a la nueva literatura filosófica. Tenemos que distinguir, en este punto, dos aspectos del tema: por una parte, los acontecimientos; y por la otra, los motivos, no siempre muy visibles, que les dieron origen. Aunque aceptemos como fundamentalmente correcta la afirmación de que toda la filosofía universitaria del siglo XIII es aristotélica, hemos de tener en cuenta el hecho de que en las universidades no hallamos sólo filosofía. Nos encontramos, en primer término, con una poderosa corriente de pensamiento teológico, que se orienta, ya hacia la especulación dogmática, ya hacia la fundamentación de una polifacética floración mística; en segundo lugar, con una ingente masa de estudios dedicados a la indagación de la naturaleza, en lo que podríamos llamar, *mutatis mutandis*, pensamiento científico. Más aún, los principales aportes filosóficos provienen, no de especialistas de la Facultad de Artes, es decir, profesionales de la filosofía, sino de teólogos, que necesitaban disponer de una base filosófica para sus elaboraciones teológicas.

Las interdicciones de Aristóteles comienzan en 1210, con la establecida por el sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, bajo la presidencia de Pedro de Corbeil. La condenación recae, no sobre toda la obra aristotélica, sino sobre los *libri naturales*, por cuanto la lógica y la ética constituían elementos aceptados de la enseñanza. En 1215, el legado papal Roberto de Courçon, al aprobar los estatutos de la Universidad de París, renueva la prohibición de enseñar (*non legantur*) la *Metafísica* y la *física* aristotélicas. La carta *Parens scientiarum*, de Gregorio IX, que constituye algo así como la *charta magna* de la Universidad de París, renueva la interdicción, aunque deja la puerta abierta para una revisión, al proponer un examen de los textos aristotélicos. En 1245, Inocencio IV extiende a la universidad de Toulouse la prohibición, utilizando las mismas palabras de Gregorio IX. Y aun en 1263, al confirmar los estatutos de la Universidad de París, Urbano IV repite, en forma protocolar, la interdicción de Aristóteles. Un tratamiento particular merecerían las dos condenaciones del obispo de París, Etienne Tempier, una en 1270 y la otra, que constituye su famoso *Syllabus*, en 1277.

Preguntarse por las motivaciones que desencadenaron estos actos jurídicos, significa entrar en una maraña de actitudes, impulsos y razones que no siempre se pueden discernir con claridad. En 1210 y 1215, la razón expresa de las interdicciones está dada por las doctrinas de David de Dinant y Amalrico de Bene. Estos dos maestros, en especial el primero, dedujeron de la cosmología aristotélica ciertas conclusiones de índole claramente heterodoxa,

referidas, sobre todo, a las prácticas astrológicas. Los textos de 1245 y 1263 tienen un carácter meramente formal y, por sí mismos, no expresan una actitud tomada de modo inequívoco y consciente. Pero, en todo el proceso flota la sombra de una razón oscura: ¿por qué esa condenación irreductible de la fuente, cuando lo condenable procede de una equivocada utilización de los textos? ¿Por qué tal rechazo de la "nueva filosofía"? ¿Cuáles son los motivos de que, aun en 1284, John Peckham siga condenando estas "novelerías" de nuevo cuño? Y téngase en cuenta que el objeto principal de su ataque es el aristotelismo tomista. No podemos desarrollar aquí toda la trama del proceso, pero hemos de enunciar sus principales componentes.

II

Así como en el orden social y económico se debe aceptar que el siglo XIII constituye una época de profundo cambio, no podemos olvidar que también en lo religioso e intelectual se desarrolla una verdadera crisis que incluye, entre otros elementos, la lucha contra las herejías, las nuevas modalidades de la vida religiosa, la aparición de las órdenes mendicantes, la creación de las universidades y la renovación de los estudios, las nuevas formas del arte y la literatura, la afirmación de las nacionalidades y de las lenguas modernas; para citar sólo aquellos que resultan más evidentes.

Frente al cúmulo de variaciones y hechos nuevos que se suceden a lo largo de esta centuria, los teólogos, cuya disciplina resulta una caja de resonancia de todos ellos, ven amenazada la integridad de la "sabiduría cristiana", de la que son celosos custodios, y adoptan, como postura inicial, el rechazo de todo lo que no se ajuste al esquema tradicional. Por otra parte, en la misma universidad, se manifiesta una clara oposición entre los elementos conservadores de la Facultad de Teología, y los jóvenes integrantes de la Facultad de Artes, amigos de las novedades, reacios al orden constituido y, por sobre todo, impulsados por la pujante vitalidad de su misma juventud. Existe, desde los comienzos mismos de la universidad, un aforismo cuyos orígenes son oscuros, pero cuya vigencia se mantiene incólume durante todo el período medieval: *non est consenesendum in artibus*. La entusiasta recepción de Aristóteles por los "artistas" despierta de inmediato los recelos de los teólogos, más aún si se toma en consideración el uso desmedido que se hace de algunas de sus teorías, y que bordean, o traspasan, los límites de la herejía.

También hay que considerar el peso que significaba para los defensores del antiguo orden el carácter mismo de la filosofía aristotélica. Dejemos a un lado la calificación de *moderni* que se aplican a sí mismos algunos defensores del aristotelismo, y que muestra, una vez más, el carácter relativo de ciertas apelaciones. La quiebra del orden tradicional puede muy bien mostrarse ejemplarmente en el rechazo de lo que termina por denominarse *famo-*

issimum binarium augustinianum: el hilemorfismo universal y la pluralidad de formas sustanciales. Lo curioso del caso consiste en que ninguna de estas dos tesis tiene que ver con San Agustín, sino que proceden del *Fons Vitae* de Ibn Gabirol. Y, más curioso todavía es, que este último sólo intentaba interpretar a Aristóteles. Es fácil mostrar que la malinterpretación de Ibn Gabirol procede de un complejo neoplatónico que lo lleva a conservar las expresiones aristotélicas a pesar de que, en su esquema, el sentido de las mismas ha variado por completo. Ello no obsta para que fueran aceptadas como tesis agustinianas. Si a estas dos añadimos las teorías de la iluminación y de las ideas ejemplares, tendremos, en sentido general, las acotaduras de la llamada "corriente agustiniana".

Pero, ¿es esta una corriente filosófica? La respuesta a tal interrogante nos introduce, de manera directa, en el carácter del aristotelismo escolástico del siglo XIII. Más de un historiador de la filosofía medieval ha sostenido la existencia, en el siglo XIII, de una "filosofía agustiniana". Sin embargo, si se analiza con objetividad la producción filosófica de esta centuria, no se encuentra nada parecido a un tal agustinismo filosófico. Es cierto que, después de 1277, surge una escuela "neoagustiniana" liderada por John Peckham. Pero, aun en este caso (y sería el único que se podría aducir en favor del agustinismo filosófico), su carácter y fundamentos son más que discutibles. Sin entrar en un detallado análisis, que no corresponde al carácter de esta exposición, podemos señalar dos líneas argumentales que invalidan la pretensión de hallar una filosofía agustiniana en el siglo XIII: por una parte, si nos atenemos, no a los rótulos, sino al contenido, resulta muy difícil establecer las tesis fundamentales de San Agustín que constituirían el tronco doctrinal de tal escuela. No porque falten aportes filosóficos en la obra del santo doctor de la Iglesia, sino porque estos elementos no son suficientes para montar un esquema consistente de cuerpo doctrinal. Por lo menos, en lo que respecta al siglo XIII, esta fue la situación con la que tropezaron los intentos esbozados en tal sentido. Apelar a un concepto de "filosofía cristiana" que hiciera intervenir elementos de carácter sobrenatural en la estructuración de un sistema filosófico, llevaría a sustituir una buena filosofía por una mala e incompleta teología.

Por otra parte, tanto los teólogos como los filósofos se hallaron muy pronto con la exigencia real de utilizar un esquema filosófico adecuado y un lenguaje aceptable para la expresión de sus respectivas elucubraciones. Esta lengua filosófica auxiliar básica estaba constituida, debido a la propia gravitación de los hechos, por los conceptos fundamentales del aristotelismo. Ya a partir de su formación en la escuela de Artes, en la que la lógica aristotélica reinaba desde siete siglos antes, los pensadores del siglo XIII estaban habituados a manejarse con las categorías y conceptos de Aristóteles para ordenar su comprensión de la realidad. Al mismo tiempo, la recuperación de las obras sistemáticas del *Corpus* aristotélico brindó, por primera vez en Occidente, la oportunidad de contar con un sistema completo en sí mismo y que abarcaba toda una concepción del universo. Estas son, en último análisis, las razones por las que todos, tanto teólogos como filósofos, se manejan permanentemente con el vocabulario y las ideas básicas de Aristóteles.

Establecer el carácter propio de este aristotelismo plantea una cuestión de muy distinta naturaleza. A primera vista sorprende, aunque se explica con toda claridad a la luz de los datos históricos, comprobar el tono platonizante que se muestra en él. Habitados a un tratamiento antinómico de aristotelismo y platonismo, nos resulta difícil aceptar, en el primer momento, que ambas corrientes puedan coexistir en un mismo autor, sin que ello engendre particulares contradicciones. No se puede olvidar, sin embargo, que ya los pensadores del neoplatonismo utilizaron con abundancia los conceptos aristotélicos en la elaboración de sus propios sistemas, sin que por ello aparecieran en los mismos mayores antinomias. Las explicaciones acerca de tal situación se pueden apoyar en el hecho de que la física de Aristóteles se limita a dar razón de las realidades cosmológicas, sin pasar a la dilucidación de dos temas que van a convertirse luego en los pilares fundamentales de las disquisiciones posteriores: la contingencia metafísica y la correlativa trascendencia del origen primero del cosmos. Se podría agregar, como inquietud que se desarrolla un poco al margen de los conceptos aristotélicos, el problema sobre el carácter propio del alma humana que, especialmente en el libro tercero *De Anima*, queda en la penumbra de una indefinición que tratarán de resolver los autores posteriores a la aparición del cristianismo. Si bien riesgosa, la inserción de la cosmología de Aristóteles en un esquema de más amplios alcances es perfectamente posible. Quizás el escollo de mayor incidencia en esta labor lo constituya el inmanentismo que configura el cuadro de su filosofía natural, pero tampoco en este aspecto las dificultades son insuperables. De allí los repetidos intentos, más o menos satisfactorios, por compatibilizar ambos puntos de vista.

El Aristóteles recibido y transmitido por los pensadores musulmanes y judíos, así como el uso de las categorías aristotélicas por parte de los Padres de la Iglesia, están fuertemente teñidos de neoplatonismo. Por tal razón, los escolásticos del siglo XIII heredan un Aristóteles que no es, ni mucho menos, puramente peripatético. Si a ello se añade la exigencia de interpretar muchos pasajes oscuros o muy densos o poco explícitos en la obra del Filósofo, resulta fácil comprender que, en mayor o menor grado, todo el aristotelismo escolástico sea, en virtud de tales condicionamientos, un aristotelismo platonizante. Si nos atenemos al uso, y a la intención que tiene este uso, en los distintos autores, podemos señalar tres corrientes principales: el aristotelismo ecléctico, el aristotelismo amplio y el aristotelismo rígido. Algunos expositores se refieren a estas opciones con los nombres de agustinismo, aristotelismo ortodoxo y aristotelismo heterodoxo. Creo que tales denominaciones son fundamentalmente inadecuadas y equívocas. Ya hemos visto que, si nos limitamos al campo de la filosofía, no se puede hablar de agustinismo en el siglo XIII. Y en cuanto a los calificativos de ortodoxo y heterodoxo, si se los refiere a la obra de Aristóteles, no tienen ningún sentido propio. Más aún, desde un punto de vista rigurosamente aristotélico, suele ser más "ortodoxo", en relación con las doctrinas de Aristóteles, el llamado aristotelismo heterodoxo. Si la división se hace por relación con un punto de vista teológico, debemos descartarla, puesto que nos encontramos en el terreno de la filosofía. Y, además, porque todavía está por probarse la heterodoxia de los autores a los que se carga tal posición doctrinal. Ello, si dejamos a un lado las acusaciones que constituyen una parte medular en las disputas escolásticas de la

época. Baste recordar que, para los seguidores del neoagustinismo, varias tesis tomistas resultaban heterodoxas, y en 1277 fueron condenadas como tales por el obispo de París.

III

Otro carácter que, a la zaga de Renán, muchos historiadores, presionados por la autoridad de Mandonnet, quien adoptó los puntos de vista de aquél, atribuyen a ciertas posiciones aristotélicas del siglo XIII, es el de averroísmo. Es bien sabido que Renán trató, sin base documental suficiente, de llenar la laguna que media entre la muerte de Averroes, en 1198, y la aparición del *De Anima*, de Juan Jandún, en 1310, primera obra de carácter claramente averroísta. Para ello, dedicó su largo trabajo sobre "Averroes y el averroísmo" a detectar elementos averroístas en casi todos los escolásticos del siglo XIII, incluidos San Alberto Magno y Santo Tomás. La imposibilidad doctrinal de aceptar semejante dependencia en tales autores, hizo que muchos historiadores de la escolástica limitaran esa posición averroística al único grupo vulnerable, en este aspecto, dentro de las corrientes universitarias del siglo XIII: los maestros de la Facultad de Artes. Una atribución de ese tipo resulta en la actualidad insostenible, desde el punto de vista histórico. Ello no obstante, es innegable la influencia de Averroes, el Comentador por antonomasia, sobre el curso que siguieron las investigaciones escolásticas de la Física aristotélica. Por otra parte, las dos grandes disputas que ocuparon buena parte de la segunda mitad del siglo XIII, giran alrededor de lo que muchos autores consideraban el núcleo del averroísmo: la cuestión sobre el entendimiento humano, que surge de la interpretación del libro III *De Anima*; y el problema de la eternidad del mundo, salido de los presupuestos que contiene la *Física* de Aristóteles.

Dado el carácter de esta exposición, resulta imposible desarrollar ambos temas conjuntamente, por lo cual hemos de prescindir hoy de la cuestión *De Anima*, mucho más extensa, para limitarnos a señalar los elementos fundamentales de la cuestión *De aeternitate mundi*. Para delimitar el *status quaestionis*, conviene señalar algunos puntos básicos, que constituyen, a la vez, los presupuestos de la discusión. En primer término, ningún autor del siglo XIII sostuvo positivamente la tesis de la eternidad del mundo, puesto que todos ellos se atenían a lo que Santo Tomás denomina, en el Comentario a las Sentencias, "el común sentir de la Iglesia", apoyada en la primera frase del Génesis *in principio creavit Deus*, y en el *ante omnia saecula* del símbolo de los Apóstoles. Por consiguiente, la cuestión se reduce a dos puntos: por una parte, si es posible probar filosóficamente la eternidad o temporalidad del mundo; por la otra, si Aristóteles sostuvo o no la tesis de un mundo eterno. Quien con mayor agudeza planteó el problema es, quizás, San Buenaventura en su Comentario al libro II de las Sentencias de Pedro Lombardo: sostener que el mundo es eterno puede significar dos cosas; o que Dios lo ha creado eternamente, o que existe una materia eterna increada. Lo primero

es absurdo; lo segundo herético. Dejando a un lado la drástica solución del maestro franciscano, cabe acotar que estas dos líneas de argumentación darán lugar a tres orientaciones básicas en la resolución del problema: la primera sostiene que Aristóteles afirmó la eternidad del mundo, pero que puede probarse su comienzo en el tiempo; la segunda, que Aristóteles afirma la eternidad del mundo y que, filosóficamente, su posición es correcta; la tercera, que Aristóteles no afirma la eternidad del mundo y que, filosóficamente, no puede probarse ni la tesis eternalista, ni su contraria.

La razón de ser de toda la disputa se reduce, en lo fundamental, a la confluencia de dos tradiciones culturales cuya compatibilidad está muy lejos de ser aceptada en forma universal por los pensadores del siglo XIII; el pensamiento patrístico, detrás del cual se sitúan los supuestos de la fe y de la Sagrada Escritura; y la filosofía griega, paradigmáticamente representada por el sistema aristotélico. A diferencia de una ociosa ejercitación escolar, esta cuestión arrastra, entonces, toda la problemática de una concepción general de la vida y de la ciencia. Por ello, las argumentaciones que se han de esgrimir a lo largo de todas las discusiones entrecruzan, en una casi maraña expositiva, textos patrísticos y aristotélicos. Pero, más importantes que las citas resultan las modalidades nuevas que paulatinamente adquieren, a lo largo de esta gimnasia intelectual, y por un proceso que tiene mucho de alquímico, las ideas vigentes en la filosofía natural de Aristóteles.

No cabe duda de que esta última daba pie para, e inclusive en cierta forma afirmaba, un eternalismo cosmológico. Puesto que, desde un punto de vista teológico, se aceptaba el indudable comienzo temporal del universo, ¿cómo podían conciliarse fe y aristotelismo? Mientras que Santo Tomás defendía el buen nombre de Aristóteles con la argumentación de que éste nunca afirma la eternidad del mundo como verdad filosófica, la posición contraria era sostenida por dos irreductibles vertientes doctrinales: San Buenaventura y la escuela franciscana por una parte, y Siger de Brabante y un grupo de maestros de la Facultad de Artes por el otro. ¿Es posible someter ambas orientaciones a un denominador común? Podemos señalar, ya en este momento, que, si bien la discusión se fue apagando de modo paulatino, en la escolástica no se pudo llegar nunca a una solución común y aceptada por todos. Debemos, sin embargo, indicar los conceptos fundamentales implicados en el problema.

Además de las ineludibles nociones de tiempo y eternidad, que ocupan obviamente un lugar central en el planteamiento de la cuestión, aparecen discutidas, en forma recurrente, las de acto y potencia, materia y forma y, en especial, la de infinito, puesto que este último concepto está ligado en forma insoluble a la idea de un mundo eterno. En todos los casos, los presupuestos aristotélicos son llevados a un grado de elongación tal que convierte en entidades totalmente nuevas a las ideas que se derivan de ellos. Más como ejemplo que como desarrollo sistemático, veremos las problemáticas disquisiciones a las que da lugar la noción de eternidad.

La definición de Boecio, "*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*", se toma en todos los casos como definición presupuesta del concepto de

eternidad. Tal proceder resulta natural en razón de que Aristóteles no precisa, en sus obras, esta idea. Pero "eterno" resulta un término analógico, que en sentido estricto corresponde sólo a Dios, no al mundo. A todo aquello que no es Dios se le puede aplicar la expresión "eternidad" en dos formas distintas: por atribución o por metáfora. Veamos las razones de este hecho. La eternidad tiene dos caracteres distintos, derivados de su misma definición: la inexistencia de término en su duración, y la ausencia de sucesión en esta última. Respecto de la segunda propiedad, hay tres clases de seres: el que no está sujeto a la sucesión ni en su naturaleza ni en sus operaciones (Dios); el que no está sujeto a la sucesión en su naturaleza, pero sí en sus operaciones, ya sea en sus afecciones (los ángeles), ya en el lugar (los cuerpos celestes); por último, lo entes sujetos al cambio en su naturaleza y en sus operaciones (el mundo corpóreo). Dios es eterno en sentido propio; los ángeles y los cuerpos celestes lo son *participative*, en cuanto participan, según el grado que admite su naturaleza, de la inmutabilidad divina. Los entes corpóreos son temporales en sentido estricto. De allí la gradación, en este contexto, de *aeternitas - aevum - tempus*.

En cuanto a la inexistencia de términos, también nos encontramos con tres grados: a) aquello que está libre de todo cambio y, en consecuencia, no tiene términos de duración en ningún sentido (Dios); b) aquello que tiene un movimiento sin término, como, por una parte, los ángeles y las almas humanas, que son inmutables en cierto modo, aunque sujetos al cambio de las afecciones y, por la otra, los cuerpos celestes, cuyo movimiento circular es según su misma definición, interminable; c), por último, aquello que tiene movimientos "terminados". También aquí, Dios es eterno en sentido propio; los ángeles, las almas y los cuerpos celestes lo son en alguna medida; y el mundo sublunar es temporal.

A este último se le puede atribuir una eternidad metafórica, cuando se trata de una duración muy larga. Llegamos, en este caso, a la cuasi contradicción de aplicar la eternidad al tiempo, su contrario. Los textos hablan de "tiempo eterno", "montes eternos", "generaciones eternas", con lo que atribuyen los caracteres de permanencia y estabilidad a lo fluente y cambiante.

El orden de los entes que se establece al combinar estas nociones con las de causa-efecto, acto-potencia y finito-infinito, es el siguiente:

- ° por una parte, Dios: causa primara, acto, puro, infinito, eterno;
- ° por la otra, los entes creados en sus tres grados:

a) los ángeles: causados, compuestos de potencia, finitos por esencia, infinitos en su duración *a parte post*, no sometidos al tiempo en su naturaleza.

b) los cuerpos celestes: como los ángeles, pero con un segundo grado de mutación por el movimiento local.

c) los entes corpóreos: causados, finitos por su naturaleza y por su existencia, temporales.

(Omitimos las distinciones posibles en cada grado).

¿Qué significa, en tal contexto, plantear el problema de la eternidad del mundo? En primer lugar, enfrentarse con el sentido que puede tener la aceptación natural de que, si hay entes que no están sujetos a la mutación por su propia esencia, resulta obvio, al parecer, que no están sujetos a un comienzo temporal. Pero, si al mismo tiempo se afirma su contingencia metafísica, ¿cómo se combinan su creación y su intemporalidad? Si, a la vez, se acepta, como no puede ser menos en este caso, su finitud entitativa, deben resolverse las cuestiones siguientes:

1. si es posible que un ente finito pueda tener una duración indefinida.
2. si esta duración sin comienzo ni fin implica, o no, algún tipo de infinito actual.
3. si, supuesto que Dios puede hacer todo lo que no implique contradicción, puede crear un móvil que se mueva indefinidamente.
4. si, supuesto que Dios pueda hacerlo, tal ente puede ser hecho.
5. si, de ser posible tal ente, no implicaría un número infinito actual, y, al mismo tiempo, si este último es posible.
6. si una duración indefinida del mundo no implica una contradicción, al equiparar un ente creado a Dios creador.

Las respuestas que dieron a estos interrogantes los escolásticos del siglo XIII son diversas, pero sus exposiciones nos permiten señalar algunas conclusiones que darán fin, también, a esta rápida presentación del problema.

Resulta indudable que, de su primer contacto sistemático con el pensamiento cristiano, el aristotelismo salió enriquecido en sus conceptos y en la dilucidación de algunos problemas cruciales para la filosofía.

También es evidente que el explícito reconocimiento de la autoridad de Aristóteles, el Filósofo por antonomasia para estos pensadores, no impide, sino que por el contrario, afirma la presencia no declarada pero siempre activa de un profundo platonismo.

Por ello no puede aceptarse, ni siquiera en los casos extremos, que la escolástica del siglo XIII haya sido un aristotelismo sin más, o un aristotelismo acoplado al cristianismo. El aristotelismo, en este caso, ha sido profundamente modificado en su espíritu y en sus conceptos, en sus principios y en algunos de sus más importantes problemas. En razón de todo esto, debemos afirmar que

tal escolástica, si bien parte de Aristóteles, crea una nueva síntesis que deja muy atrás las conclusiones más amplias del aristotelismo antiguo, e inserta sus esquemas conceptuales en una concepción del mundo que le permite estructurar un verdadero sistema nuevo.

Y, en último término, la verdadera labor de la filosofía es esa: nutrirse de sus raíces históricas para llegar a la concreción de realizaciones nuevas. En tal sentido, el siglo XIII cumplió con la mayor amplitud este cometido.

OMAR ARGERAMI