

Leocata, Francesco

La filosofía postomista

Tábano N° 6, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Leocata, Francesco. "La filosofía postomista" [en línea]. *Tábano*, 6 (2010). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-postomista-francesco-leocata.pdf> [Fecha de consulta:.....]

FRANCESCO LEOCATA SDB

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA FILOSOFÍA POSTOMISTA

*Conferencia para el ciclo “Cuatro enfoques sobre el siglo XIV”

RESUMEN

El presente trabajo trata sobre las distintas corrientes del pensamiento que florecieron con la decadencia de la escolástica como una respuesta a la problemática política, eclesial y filosófica del siglo XIV, las cuales presagiaron y precedieron el advenimiento del Renacimiento y la Modernidad, destacando la continuidad entre ambos periodos.

PALABRAS CLAVE

Filosofía postomista. Siglo XIV. Decadencia de la escolástica. Juan Duns Escoto. Guillermo de Ockham. Marsilio de Padua. Meister Eckhart. Averroísmo latino. Humanismo. Petrarca.

RESUMO

Este artigo discute as várias escolas de pensamento que floresceram com o declínio da escolástica como uma resposta aos problemas políticos, eclesiásticos e filosóficos do século XIV, que anunciaram e precederam o advento do Renascimento e da modernidade, sublinhando a continuidade entre ambos os períodos.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia postomista. Século XIV. A decadência da escolástica. João Duns Scotus. Guilherme de Ockham. Marsílio de Pádua. Meister Eckhart. Averroísmo latino. Humanismo. Petrarca.

1. INICIO DE LA TRANSICIÓN

El siglo XIV puede ser considerado, desde muchos aspectos, como un siglo de transición. Y esto es cierto particularmente desde el punto de vista filosófico. Uno de los méritos de la admirable obra de Santo Tomás de

Aquino, continuador de la asimilación del pensamiento aristotélico dentro de la gran tradición filosófico-teológica cristiana, iniciada ya con la figura de San Alberto Magno, contemporáneo de otros grandes más cercanos a la inspiración agustinista, como San Buenaventura, había sido el logro de un estrecho diálogo entre razón filosófica y fe cristiana. Este diálogo era en parte herencia de los Padres de la Iglesia tanto griegos como latinos. La clave de bóveda estaba dada por el tema de la creación que era susceptible de un tratamiento filosófico además de ser una verdad de fe, y la elevación al orden sobrenatural de la gracia; y así era posible que algunos temas que provenían de la revelación iluminaran el intelecto y viceversa, que algunas verdades descubiertas por los filósofos pudieran ser fecundas para la reflexión teológica sobre los datos de la fe. Había por lo tanto una esencial integración de los grados del saber, elemento del que carecemos en la actualidad por una multiplicidad de factores.

Pero conjuntamente a esta unión en la distinción de la sabiduría humana con la sabiduría de la fe el Medioevo había alcanzado en medio de no pocas dificultades también una relativa armonía en la concepción social y política, y particularmente en el tema de la relación entre la ciudad terrestre y la Iglesia como comunidad de todos los creyentes. Para esto hacía falta justamente el acompañamiento de una concepción teológica que resolviera en armonía la temática sociopolítica del *Corpus Christianorum*; o sea el equilibrio en las relaciones entre la sociedad civil y política centrada en el Estado y el imperio, y la realidad eclesial cuyo polo era el papado.

De todos modos, el alma de esta simbiosis era después de la obra de Santo Tomás de Aquino la unión entre la tradición teológica proveniente de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Agustín, y la filosofía aristotélica genialmente reelaborada por el gran teólogo y filósofo medieval, aunque sabemos bien que la recepción del aristotelismo en la síntesis cristiana no fue uniforme ni totalmente pacífica.

Durante el período que va de fines del siglo XIII a inicios del siglo XIV, muchos aspectos fueron cambiando en este importante equilibrio. Algunos detalles del orden cultural, social y estético pueden inferirse retrospectivamente a partir de la conocida descripción que hiciera Johan Huizinga del *Otoño del medioevo*, que como es sabido se refiere específicamente a los inicios del siglo XV. Las luchas de las ideas políticas pueden verse reflejadas por ejemplo en la gran monografía de Georges de Lagarde sobre *El nacimiento del espíritu laico en el ocaso del medioevo*, en

la que se enfoca directamente la obra de pensadores del siglo XIV. El papado había tenido luchas con el imperio (baste recordar la figura de Gregorio VII) hasta que finalmente alcanzó una cierta hegemonía con el pontificado de Inocencio III, que es el papa que vio nacer las órdenes mendicantes. Esto por lo que respecta al plano social, político y eclesial.

Pero hay que añadir además *un movimiento de ideas de orden filosófico* que darían lugar a un período de profundas transiciones, hasta llegar a constituir una crisis respecto al indicado modelo de santo Tomás.

Los historiadores, especialmente después de la meritoria obra de Étienne Gilson sobre *La filosofía medieval*, están de acuerdo en señalar la importancia establecida al respecto por el pensamiento de *Juan Duns Escoto* (1266-1308). Aunque este gran filósofo y teólogo franciscano de fines del siglo XIII y principios de siglo XIV provenía de la vertiente de su orden religiosa, y tenía por lo tanto una cierta afinidad con autores como Alejandro de Hales y San Buenaventura, sin embargo mantenía relaciones también con el aristotelismo, un aristotelismo filtrado por la lectura que de la metafísica aristotélica había hecho el filósofo islámico *Avicena*, un autor cuya influencia en el pensamiento escolástico no se puede ignorar. Del primer aspecto de esta proveniencia, o sea de la vertiente franciscana, derivó en Escoto la tesis *del primado de la voluntad y del amor* en la concepción del fin último del hombre, un distanciamiento respecto del denominado “*necesitarismo*” del cual estaban influidos algunos intérpretes de Aristóteles (especialmente los averroístas), remarcándose fuertemente la libertad y la omnipotencia divina así como la gratuidad de su gracia.

Del segundo aspecto, o sea de la interpretación aviceniana de Aristóteles, derivó en Escoto una de las formulaciones más rigurosas y coherentes de la *univocidad del ser*, contrapuesta a la analogía defendida a su tiempo por Santo Tomás de Aquino.

No me detendré en los detalles de la metafísica de Escoto para no cansar a mi auditorio; sólo recordaré que la doctrina de la univocidad del ente permitió a Escoto reformular en un modo original *el célebre argumento de San Anselmo sobre la existencia de Dios* (argumento rechazado por Santo Tomás).

Otro aspecto importante es que dentro de la misma metafísica, Escoto *rechaza la distinción real entre esencia y existencia* (otra tesis tomista), y lo que más me importa destacar es que acentuó notablemente *la*

importancia del ente individual cuya última determinación era justamente la *haecceitas* (es decir el *ser-tal del individuo inefable*). Con lo cual Escoto preparaba la vía para otro franciscano más radical y menos ortodoxo como fue Guillermo de Ockham, exponente máximo del nominalismo medieval. De esta acentuación voluntarista y tendiente a acentuar el rol de la individualidad querida por Dios, se derivaba una concepción antropológica que cambiaba las condiciones del pensamiento social y político tal como lo había pensado santo Tomás. Pero Escoto no incursionó mayormente en estos temas, porque su vocación era primordialmente teológica. Otras tesis de Escoto que contrastan con las de Santo Tomás son las referidas al concepto de persona, que tiene consecuencias en el campo teológico de la cristología.

(Entre las “victorias” que se le atribuyen a Escoto respecto de la escuela dominicana en general, sus admiradores destacan la defensa de la Inmaculada Concepción de María, que llegaría a ser proclamada como dogma en el siglo XIX.)

Después de Duns Escoto, la última gran figura de la época de oro de la escolástica, comienza un período de declinación: aparecen variadas figuras de menor originalidad aunque siempre dotadas de agudeza para el planteo de discusiones y disputas sobre temas antropológicos, metafísicos y gnoseológicos, relacionados todos ellos con problemáticas teologales. Contrariamente a lo que han sostenido los historiadores liberales mal informados, en la Edad media había, dentro de la unidad de la fe y del dogma cristiano, una gran libertad para sostener tesis filosóficas diversas y hasta divergentes.

Entre los sucesores dentro de la escuela franciscana, Gilson cita a Antonio Andrea, François de Mayronnes (muerto alrededor de 1328), Juan de Basoles y un grupo de franciscanos ingleses como Guillermo de Alnwick, Juan de Ripa y otros. A partir de Santiago de Metz comienza una tendencia claramente precursora del nominalismo que estructuraría en forma magistral Guillermo de Ockham. Todo este período va dando lugar a un cierto desgaste y desprestigio que empezó a cundir acerca de la enseñanza escolástica de las universidades, que en adelante, y sobre todo al inicio del siglo XV, sería acusada de cultivar inútiles sutilezas sobre nociones abstractas, totalmente segregadas de los problemas culturales que requería el momento. Aunque no se niega la capacidad de estos intelectuales y docentes, sus enfrentamientos dieron lugar a un clima general de insatisfacción. Cabe recordar con todo que el manual de síntesis teológica preferido en las universidades eran *Las*

sentencias de Pedro Lombardo, que fueron comentadas con variados enfoques.

Hubo autores más relacionados con el aristotelismo, tanto el tomista como el averroísta (recuérdese que el gran poeta Dante Alighieri siguió en muchos temas las enseñanzas del Aquinate, aunque no dejó de admirar los comentarios de Averroes, tanto en su poesía como en sus tratados políticos, como ha demostrado Gilson en su libro *Dante y la filosofía*). Otros se ubicaron en una línea más cercana a Duns Escoto y a San Buenaventura. Los historiadores recuerdan entre tantos otros maestros a Durant de Saint Pourcain (1275-1334), Pedro Aureolo y algunos averroístas de la escuela de Padua. Pero hay dos nombres en particular que sobresalen por condensar la problemática cultural, teológica y sociopolítica de esa primera parte del siglo: Marsilio de Padua (1275-1343) y Guillermo de Ockham (1298-1349). Antes de tratar una síntesis del pensamiento de estos dos autores, quiero reafirmar una vez más que en esta época hay dos grandes temas que ocupan el centro de la escena: en el aspecto estrictamente filosófico el del nominalismo (preanunciado de alguna manera por algunas tesis de Escoto y de algunos de sus discípulos más inmediatos), y el de la relación entre la Iglesia y el poder civil en la forma del imperio, no propiamente todavía en la forma de los Estados modernos que empezarían a surgir a partir del siglo XV (aunque hay en el siglo XIV el antecedente importante de la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso). Estamos en efecto en los inicios de un gran movimiento de laicización, de acuerdo a lo demostrado por De Lagarde en la obra mencionada: el inicio del movimiento laical en cuanto contrapuesto al poder clerical y pontificio. Ambos aspectos, el del nominalismo y el de la relación Iglesia-Gobierno civil, aunque a primera vista son tan diversos, están sin embargo íntimamente conectados.

2. GUILLERMO DE OCKHAM Y MARSILIO DE PADUA

Desde el punto de vista filosófico la figura de Guillermo de Ockham es sin duda la que más vasta influencias ha ejercido. Tomando la herencia del nominalismo formulado ya en el siglo XII (la época de Abelardo y su oponente San Bernardo), Ockham, que ha asimilado al mismo tiempo algunas instancias importantes del pensamiento de Duns Escoto, le da una coherencia y una impronta mucho más radicales.

Es preciso a este respecto tener en cuenta que el éxito y la difusión del nominalismo en la Edad Media, especialmente después de Santo Tomás

de Aquino, quien le había puesto un importante freno, tuvo caracteres muy diversos de los del nominalismo de la Edad Moderna, por ejemplo el de Hobbes o incluso el de Locke, y está muy lejos en sus motivaciones profundas del nominalismo actual representado sobre todo por las escuelas neopositivistas.

Como es sabido la polémica en torno a los universales, que dividió en el siglo XI los dos frentes de los realistas y los nominalistas, había tenido su origen a raíz de la interpretación del libro de la *Isagogé* (introducción a la lógica de Aristóteles) escrito por Porfirio y traducido al latín por Boecio. Los defensores del realismo de los universales habían surgido sobre todo de los autores inspirados por San Agustín, y luego recibieron un apoyo definitivo con el tratamiento más depurado y riguroso que dio del tema Santo Tomás.

Aunque todos los movimientos nominalistas, tanto los medievales como los modernos, tuvieron en común la tendencia empirista y la negación de las esencias universales así como el debilitamiento constante del valor de las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios y del sentido mismo de la metafísica en cuanto ciencia, sin embargo el nominalismo medieval *encontró apoyo paradójicamente en tesis teológicas*, como la acentuación de la voluntad omnipotente de Dios en la creación que estaría por encima de cualquier orden de ideas ejemplares o de sabiduría eterna, el primado del individuo sobre la especie y el género puesto que lo que existe es intrínsecamente individual por voluntad de Dios (el destinatario del acto creador es últimamente el ente singular), y luego la preocupación por dar el primado a la Palabra revelada frente a toda injerencia de una sabiduría humana, incluso en la forma de una metafísica.

Ockham defendió hasta tal punto la libertad del arbitrio divino en la creación que negó que hubiera algo semejante a verdades eternas o ideas ejemplares en la sabiduría divina, tesis defendidas por San Agustín y Santo Tomás. Es conocida su sentencia de que Dios de haberlo querido hubiera podido hacer que dos más dos no fueran cuatro, o que lo que es bueno y justo moralmente fuera malo: es inherente a esta forma radical de nominalismo *la negación de una ley natural como base de la vida moral*: todas las disposiciones morales son debidas a preceptos positivos emanados por la voluntad divina, ya a partir del antiguo testamento.

Si quisiéramos tratar una síntesis ordenada de las principales tesis del nominalismo de Ockham señalaríamos los siguientes puntos:

- Acentuación voluntarista tanto en lo que se refiere a Dios y su obra creadora, como en lo que compete a la antropología.
- En la constitución de la sociedad prevalece el valor de los individuos sobre una naturaleza humana común. En este sentido Ockham es proclive, como Marsilio de Padua, aunque por motivos diferentes, a una concepción *contractualista* de la sociedad.
- Ockham da gran importancia al lenguaje como instrumento lógico entre las sensaciones e ideas. Los universales son sólo sonidos (*flatus vocis*) que resumen imágenes de muchos objetos singulares. Desarrolla por consiguiente a este respecto reformas de la tradicional lógica aristotélica, preparando la vía para las reelaboraciones de la lógica nominalista moderna (primero a partir de Hobbes, luego la Ilustración y finalmente la corriente analítica del neopositivismo).
- Al debilitarse el sentido y el valor de la metafísica por efecto de la anterior reforma gnoseológica, *se cambia también la concepción de la armonía entre razón y fe* tal como venía gestándose desde la época de la patrística hasta la escolástica de Santo Tomás. La verdad natural es en buena medida una construcción humana hecha sobre la base de la experiencia sensible, y la verdad sobrenatural sobreviene como una revelación positiva querida por Dios más allá de las expectativas de la razón natural. La teología pasa a acentuar grandemente *la importancia de la exégesis bíblica* puesta al servicio de una fe carente de armonía con una razón natural, y por lo tanto privada de componentes al menos implícitos de verdades metafísicas inherentes a ella.
- Este cambio en las relaciones entre razón y fe se refleja también en *la concepción del ordenamiento político en el marco de la disputa entre el imperio y el papado*. Siguiendo la línea entreabierta por Marsilio de Padua, que se nutre de fuentes un tanto distintas, como veremos, Ockham da un primado político al laicado (puesto que “pacto social” surge de los individuos) y concibe el origen de la autoridad – en conformidad con su nominalismo y voluntarismo – a partir de la elección o contrato establecido por los individuos que conforman el pueblo. *El clero y el sacerdocio en general están subordinados en el orden político al poder del emperador*, y no pueden tener aspiraciones a una verdadera soberanía temporal, y ni siquiera a una *potestas indirecta* en cuestiones morales, reservándose el oficio pastoral y de predicación.

Toda esta eclosión nominalista tuvo un vasto eco durante todo el siglo XIV y comienzos del siglo XV, y obtuvo éxitos considerables en las universidades europeas, incluyendo las de París, Oxford y Erfurt, lugar en el que habría de estudiar el joven Lutero como alumno de Gabriel Biel, un nominalista renombrado de fines del siglo XV. Es objetivo notar que tal nominalismo no implicaba carencia de una dimensión espiritual. Hubo de hecho hasta el siglo XV hombres de profunda espiritualidad, como Juan Gersón (de la universidad de París), influidos por el mismo movimiento. Era la manifestación de una crisis que marcaba la transición de una época, y que tenía una relación con el cansancio ante los abusos de la especulación demasiado abstracta y las constantes disputas sutiles entre los doctores, cada uno celoso de su originalidad.

Poco anterior a Ockham, la figura de *Marsilio de Padua*, autor de una conocida obra titulada *Defensor pacis* (publicada en 1324) ha concentrado la atención de los estudiosos de historia de las ideas políticas, entre ellos Georges de Lagarde y Leo Strauss. Aunque su texto de referencia es la *Política* de Aristóteles por haberse formado en un ambiente fuertemente influido por el averroísmo latino (fue amigo de Juan de Jandun, un famoso averroísta de la época), su problema principal es la constitución del poder civil en contraposición al eclesiástico. Basándose en una interpretación aparentemente literal de algunos pasajes del Evangelio y del Nuevo Testamento en general, Marsilio defendió la tesis de que el clero, los pastores y predicadores, obispos y sacerdotes, no tenía derecho a ningún género de autoridad política, ni directa ni indirecta, y debían dar ejemplo de pobreza y humildad.

Y en cuanto al problema del origen de dicha autoridad, tiene una postura que no es del todo fiel a la del mismo Aristóteles, al dar una cierta preferencia, al menos en origen, al sistema “democrático” a la manera en que es descrito en la misma obra de Aristóteles, y al atribuir al pueblo el origen de la autoridad.

En ese cuadro no hay sólo la instancia de una valoración legítima del laicado, sino una verdadera tendencia a lo que más tarde se llamaría propiamente laicismo, pues confinaba la esfera religiosa, y la específicamente cristiana, a la pura espiritualidad hecha de predicación y testimonio, o al máximo de una autoridad referida a los sacramentos, pero en el fondo como un ámbito despojado de una injerencia en la vida pública o civil de la comunidad, que era dejada a la discreción de los príncipes. Estas

tesis, que hoy no nos extrañarían tanto, debemos ubicarlas en una situación histórica totalmente distinta de la actual, puesto que ya hacía varios siglos que el papado había sostenido un ámbito de autoridad también en el orden temporal. Hay por lo tanto en Marsilio de Padua una clara opción por la *civitas* dirigida por el imperio en detrimento del poder del papado, en una época en que comenzaban a formarse grandes grietas en el edificio construido según el modelo de Inocencio III.

Pero algunas tesis de Marsilio son, si cabe, aun más radicales: no solamente defiende una cierta separación entre moral y política – gran tema al que daría un fuerte desarrollo Maquiavelo durante el Renacimiento –, sino que llega hasta negar la tesis, tradicionalmente aceptada desde Justiniano e Isidoro de Sevilla hasta Santo Tomás de Aquino, del derecho natural (*ius naturae*); Lagarde (III, p. 102). La ley es siempre positiva e histórica, humana en su origen y en su estructura, y su poder de coacción tiene su raíz en el pueblo. Pero aunque Marsilio no haya sido un aristotélico muy fiel, puede decirse que el trasfondo de su concepción es la teoría de la doble verdad atribuida al averroísmo latino.

Según Georges de Lagarde la influencia del *Defensor pacis* se extendió hasta las figuras precursoras de la Reforma protestante, como Juan Huss. A diferencia de Marsilio, Ockham es más completo como filósofo, puesto que respalda sus posturas en una amplia reconstrucción del nominalismo, y su distanciamiento de las fuentes aristotélicas es más explícito. El nominalismo le permite acentuar más claramente el protagonismo del individuo humano en la sociedad, y su voluntarismo a él asociado respalda una concepción positiva de la ley y de la autoridad, sin romper tan netamente los lazos con la idea de ley natural. Comparte sin embargo el laicismo de Marsilio, y lo orienta hacia el primado del imperio sobre el clero y el papado. En el ámbito más propiamente teológico emprendió una crítica de las estructuras eclesiales (obispos, papa, concilios, laicos y clero). Las disputas sobre el conciliarismo tuvieron gran importancia en el siglo XV, donde hizo una importante obra de diálogo el gran cardenal de Cusa.

Apoyándose en otros autorizados estudiosos Lagarde afirma:

“Después de Haller, Martin ha observado que la influencia de Ockham se ha ejercido en los medios de la Universidad de París, menos por sus ideas sobre la constitución de la Iglesia que por el espíritu que inspira toda su obra, el gusto por la crítica, cierto escepticismo que retiene sobre todo un estilo de

espíritu racionalista que inclina a examinarse a sí mismo y a revisar según sea necesario los conceptos recibidos y comúnmente admitidos. En este sentido, el nominalismo favorecía directamente el nuevo movimiento.”¹

3. DESARROLLOS DEL AVERROÍSMO LATINO

Uno de los primeros investigadores modernos que llamaron la atención sobre el averroísmo latino en el noreste italiano ya desde el siglo XIII fue el francés Renán, pero su obra es en este aspecto fragmentaria, poco documentada y por momentos constituye una construcción imaginativa. Decisivos en cambio fueron los estudios hechos durante el siglo XX, y en especial los de Étienne Gilson y más tarde la gran monografía de Van Steengerghen, profesor de Lovaina, sobre *el averroísmo latino*.

Hoy día es indiscutible la importancia histórica de ese enclave, que ejerció una notable influencia en la cultura occidental hasta el final del Renacimiento. Uno de sus iniciadores había sido Enrique de Gantes, contemporáneo de santo Tomás, y el prestigio de la escuela como una alternativa a la integración tomista del pensamiento de Aristóteles fue grande, como puede verse aun en autores como Dante Alighieri, que a pesar de ser más bien tomista en filosofía y teología, no dejó de expresar su estima por los comentarios de Averroes a Aristóteles.

Sin embargo la escuela, sobre todo en los siglos XIV y XV, fue tomando caracteres más explícitamente heterodoxos, destacándose entre las doctrinas enseñadas por sus maestros las siguientes tesis u orientaciones básicas:

1. *La teoría de una inteligencia única separada* común a todos los seres humanos (con la consiguiente negación de la inmortalidad personal). Esta doctrina fue vigorosamente combatida ya por Santo Tomás en su *Summa contra gentiles* y en el opúsculo *De Unitate intellectus*, en el cual defendió la espiritualidad e inmortalidad de un alma personal para cada individuo humano, alma dotada de inteligencia, voluntad y libertad. Con el tiempo la enseñanza de Averroes en este punto fue puesta al servicio de la negación de la inmortalidad del alma y de una concepción más bien naturalista del cosmos. El tema fue la base para un importantísimo debate en el siglo XV y XVI entre los platónicos de la Academia de Florencia (defensores de la inmortalidad del alma) y los averroístas y alejandrínistas de Padua.

2. Como los averroístas tenían una clara proveniencia de Aristóteles, aunque interpretado de un modo “nuevo”, desarrollaron mucho el aspecto empírico de este último y dieron gran relevancia a las causas naturales del movimiento del mundo, incluyendo los astros y las inteligencias separadas, jerárquicamente ordenadas hasta llegar a un primer Motor Inmóvil. Su imagen del mundo físico no resistió más tarde los embates de la nueva ciencia fundada por Descartes y Galileo, pero en general favorecieron lo que muchos estudiosos consideran la *tendencia hacia el naturalismo*, aunque sin la orientación que dieron a este vocablo los neo-epicúreos, claramente materialistas, que se difundieron a partir del siglo XVI.

3. El choque entre esta afirmación contundente y la tesis del dogma cristiano en torno a la revelación y la elevación a un orden sobrenatural, condujo a lo que se consideró en su tiempo como la teoría más característica de esta vertiente: la doctrina de la doble verdad. Ella consistiría en afirmar que existen dos órdenes de verdades que pueden coexistir sin reconciliarse necesariamente. Algo por lo tanto podría ser verdadero para la fe y falso para la filosofía y viceversa, verdadero para la filosofía y falso para la fe.

Los estudiosos de Averroes en general niegan que esta llamada doctrina de la doble verdad haya sido enseñada explícitamente por Averroes, pero ella fue un fruto que maduró especialmente durante los siglos XIV y XV, por la misma dificultad de compaginar el averroísmo riguroso con la fe cristiana ortodoxa. Sirvió entre otras cosas para que los catedráticos y filósofos de esta orientación, que no estaban de acuerdo con la elaboración cristiana hecha del aristotelismo por obra de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, no tuvieran dificultades con la inquisición y con la censura, y pudieran conservar su estatus social como catedráticos de la universidad.

El movimiento, que tuvo en el siglo XIV representantes como Juan Baconthrop (+ 1345), Juan de Jandun (+1324), amigo de Marsilio de Padua, y Giovanni de Arezzo, logró figuras destacadas durante el primer Renacimiento como Jacopo Zabarella y Pietro Pomponazzi, conocido en su época por un tratado contra la inmortalidad del alma.

4. LA MÍSTICA ESPECULATIVA: EL MAESTRO ECKHART

Un lugar destacado merece la aparición de la denominada “mística especulativa” en la región alemana durante el siglo XIV. Este fenómeno no es casual. Se explica en parte por el cansancio que cundía por una especie de desencanto de la filosofía enseñada en los grandes centros universitarios, que abundaba en comentarios sobre Aristóteles o sus comentaristas, y que con la difusión del nominalismo había dado lugar a disputas más o menos sutiles en torno a cuestiones lógicas y metafísicas. Las quejas que serían presentadas más tarde por los humanistas del siglo XV y XVI, por ejemplo Luis Vives en su *De disciplinis* en torno al sistema y método de estudios universitarios, denunciaban defectos que ya en gran parte se daban en el siglo XIV. Más tarde, Erasmo de Róterdam no dejó de hacer una pintura satírica del mundo académico de su época.

Por otra parte es de notar la presencia de algunos escritos de origen neoplatónico. Ya Santo Tomás había comentado el libro *De causis* demostrando que era falsa su atribución a Aristóteles. Pero además en los comienzos del siglo XIV había una presencia de algunos otros neoplatónicos, como Proclo, cuya influencia Gilson atribuye en la formación del pensamiento místico de Eckhart. Este autor ha sido más tarde mejor estudiado y goza en la actualidad de un notable prestigio, en parte debido a la atención que le deparó Heidegger.

El acento de su meditación, que se refleja no sólo en escritos teóricos sino también en *Sermones*, estriba principalmente en la unión entre el alma y Dios. Por una parte Eckhart presentó tesis atrevidas en torno a la esencia de la divinidad, colocando el pensamiento por sobre el ser, probablemente por influencia de algunos neoplatónicos; por otra entendió que en el alma humana había una *chispa divina inmortal*, y que ella volvía a renacer en la medida en que el alma, abandonando los intereses y preocupaciones terrenales, daba lugar a una Natividad mística en su interior.

Eckhart conocía bien el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás y San Alberto, pero entendió ir más allá de ellos al buscar una unión con Dios que iba más allá de los conceptos objetivos y que las acciones dirigidas a las utilidades o incluso al solo terreno moral. En sus escritos hay indiscutiblemente algo que prepara lejanamente un cierto quietismo, en el sentido de ensimismarse en la vida del Uno y de lo Absoluto más allá de las determinaciones de los entes finitos.

Distinto es el caso de *Juan Taulero*, que como es sabido fue leído y estudiado por Lutero. Su mística no es tan especulativa, y se dirige más bien a acentuar la humildad y la sencillez evangélicas, en contraste con la soberbia de los doctores y de los que entendían hacer teorías arriesgadas sobre las verdades divinas y su misterio.

Otra figura de mayor envergadura especulativa es la del flamenco *Juan Ruysbroeck* que sin descuidar la vía cognoscitiva y afectiva y activa, tiene también a una unión mística con Dios, en un ensimismamiento en la vida divina.

Desde el punto de vista filosófico, todas estas tendencias indican un intento de separarse de la tendencia vastamente extendida no sólo del nominalismo sino también del averroísmo y de la escolástica entrada ya en su declive respecto de los grandes maestros del pasado. Tienen una cierta continuidad con figuras como las de San Anselmo, San Bernardo y San Buenaventura, pero entienden responder a una necesidad de la época, la de renovar el aliento místico, para el que la *vana especulación* se presentaba como un estorbo y una vana sabiduría humana, condenada ya por San Pablo en su primera carta a los Corintios. Las advertencias de la *devotio moderna*, cuyos ecos se pueden ver en las célebres páginas de la *Imitación de Cristo*, reflejan por una vía más cercana a Taulero el camino de la cruz y de la sencillez de la vida cristiana.

5. LOS INICIOS DEL MOVIMIENTO HUMANISTA A MEDIADOS DEL SIGLO XIV

Dentro de todo este variado contexto, que implicaba la presencia de una cierta crisis en las instituciones universitarias pero también en la vida sociopolítica y en la eclesial, surge un movimiento de renovación nacido en la Italia central. Sin duda el documento más interesante al respecto es el epistolario del gran poeta *Francesco Petrarca* titulado *De rerum familiarium libri*. Allí se describe la insatisfacción por la enseñanza filosófica universitaria y hay fuertes invectivas en especial contra el aristotelismo averroísta.

Deseoso de una renovación, que tiene no sólo caracteres religiosos sino también estéticos, por el aparecer de un prodigioso movimiento literario, Petrarca valora mucho un retorno a San Agustín, del que aprecia no sólo la doctrina, sino también el estilo. Pero une además esta renovación, que quiere desbancar la filosofía especulativa hecha en base a comentarios sobre Aristóteles y a cuestiones bárbaramente expresadas en torno a los universales

y al nominalismo, con la valoración de autores de la tardía latinidad, como Cicerón, Séneca y Virgilio. En su famoso libro de sonetos llamado *Cansoniere*, hay uno que invoca a la filosofía lamentando el estado pobre y abandonado en que se hallaba.

Rodeado de un número considerable de seguidores, el movimiento humanista se extenderá desde la segunda mitad del siglo XIV hasta bien entrado el siglo XV desde Italia al resto de Europa, dando lugar más tarde a figuras como Lorenzo Valla, Tomás Moro y Erasmo de Róterdam. Y cuando fue posible la llegada de los manuscritos griegos, el humanismo se enriqueció con temáticas recogidas de primera fuente de los diálogos platónicos y de los escritos neoplatónicos, dando lugar a una renovación no sólo de la filosofía y de las artes, sino también de la vida civil y de su relación con la religión. Pero esto ya va más allá de los límites cronológicos de nuestro tema.

Como balance de los movimientos filosóficos del siglo XIV tenemos por lo tanto un gran desarrollo de las vertientes nominalistas y averroístas, que quebraron la antigua armonía entre razón y fe heredada de los padres y de la gran escolástica. Se abre así un período de crisis cultural, que encontrará parte de su resolución en el movimiento humanista, que dio sus mejores frutos durante el siglo XV, y que al término del siglo XVI encontraría motivos de una nueva crisis que daría lugar al nacimiento de la filosofía moderna propiamente dicha, es decir la que se inicia con la obra de Descartes.

Es muy importante recordar que en todo este período que hemos descrito hay un trasfondo teológico-político que involucra también temáticas filosóficas, en el que tienen lugar amplias y encendidas discusiones sobre el imperio y el poder papal, el conciliarismo y demás problemas sobre las estructuras eclesiales, y que darán lugar más adelante, en el siglo de oro español, a un nuevo modelo de la relación de la Iglesia con la nueva concepción del Estado moderno.

La apatencia de un impulso místico y los orígenes del movimiento humanista son por distintas razones como un anhelo que muestra el estado de crisis de la época y que de algún modo preanuncia también el drama del cisma religioso del mundo occidental.

¹ Lagarde, Georges de, *El nacimiento del espíritu laico en el ocaso del Medioevo*. Nauwelaerts, Lovaina, vol. V, p. 300.