



Lázaro Pulido, M, León Florido, F y Villaseñor Beltrá, I (Eds). *Pensar la Edad Media Cristiana: La querella del imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)*. Madrid: Síndéresis, 2016.

Diremos, al hilo del filosofar de Oliver Boulnois, que toda nuestra tradición en el sentido latino del término –*Traditum* legado, herencia, etc.– se funda en la idea de continuidad y ruptura con los pensadores y temáticas que nos antecedieron, *ad intra*, de un *diálogo crítico perenne* con aquellos «núcleos de racionalidad» –como diría Gottfried Leibniz– que aún iluminan nuestro presente viviente. En este ámbito, *Pensar en la Edad Media*, en nuestros días, puede ser tildado por algunos de anacronismo o ser calificado por otros como una mera nostalgia por el pasado.

Empero, considero que en virtud del vasto mar de *Opus* – obras de muchos volúmenes– y de un centenar de autores que, en el ejercicio cotidiano de la *lectio*,

dedicaron su vida al estudio, investigación, publicación y enseñanza del legado o *traditum* recibida, desde la cual realizaron una ingente tarea, no solo de conservación de manuscritos, sino que en muchas de sus llamadas *glosas* elaboraron auténticas innovaciones para el pensamiento filosófico-teológico de Occidente y Oriente. Estas obras, estos autores y las temáticas que afrontaron aún son interlocutores válidos y «contemporáneos» a nuestro tiempo. De tal manera que *Pensar la Edad Media* en tiempos posmodernos y posmetafísicos constituye, a nuestro juicio, una apelación o llamado al pensamiento hacia aquello digno de pensar, hacia los «rayos de luz en medio del bosque» –como diría Martín Heidegger– en donde aún se revela el ser de manera singular.

En este contexto los connotados investigadores del pensamiento medieval, Manuel Lázaro Pulido, Francisco León Florido e Isabel Beltrá Villaseñor ponen a nuestra disposición la presente compilación, fruto de los *Encuentros Internacionales de Filosofía Medieval*, del año 2013, y del trabajo investigativo realizado en el seno del *Seminario Permanente de Filosofía Medieval* (liderado por la Universidad Complutense de Madrid, el Instituto Teológico de Cáceres y la Universidad Católica Portuguesa), que orienta gran parte de su quehacer a tematizar la Baja Edad Media, específicamente, el período comprendido entre el siglo XIII al XIV.

El *corpus* del texto lo conforman dos grandes apartados: I. La querrela del imperio y el pensamiento político XIV-XV, conformado por siete ensayos; II. y otros estudios, constituido por dos ensayos. En el primer ensayo, intitulado «Notas sobre el origen y la influencia del formalismo del siglo XIV», el profesor Francisco León Florido da cuenta de las peculiaridades que asumen las relaciones entre el poder político y el poder espiritual siglos des-

pués del famoso Edicto de Milán (313), que promulgó la *libertas* religiosa en todo el Imperio.

Sin embargo, en el siglo XIV esta aparente armonía entrará en tensión en torno a la concepción del poder político y el espiritual que nos presenta la perspectiva espiritualista de talante agustino-franciscano y los naturalistas de talante aristotélico-tomista. En esta tensión, el autor subraya el valor del llamado «criticismo escotista» de mediados del siglo XIV, en donde, al decir de León Florido:

(...) 'La teología "crítica' que ve la luz a comienzos del XIV puede asegurarse sobre el suelo de la ortodoxia doctrinal del mensaje de la vida según la carne y según el espíritu, de la caridad que supera la justicia, del Dios omnipotente que excede infinitamente a las fuerzas de la naturaleza, o de la libertad que da la gracia para vencer la determinación de la materia que arrastra hacia el pecado. El gozne sobre el que gira este cambio doctrinal –si no, ruptura estructural– en la metafísica teológica medieval

es el formalismo de Dñns Escoto”¹.

Por ende, desde la nueva perspectiva racional, inaugurada por Dñns Escoto, se colocan las bases para la transformación del discurso metafísico, teológico y para el replanteamiento de las relaciones entre el poder político y el poder espiritual, a partir de la crítica escotista a la «crítica del aristotelismo teológico tomista», en tres direcciones fundamentales: a) «La unificación de los contenidos formales y materiales del ser mediante la constitución del *esse objectivum*»²; b) «La sustitución del tradicional método de las distinciones escolásticas real y de razón por una nueva distinción formal *ex natura rei*»³, y c) «La extrapolación de la defensa de la omnipotencia divina hacia el terreno metodológico mediante la hipótesis de *potentia Dei*

absoluta»⁴. De tal manera que la irrupción del *criticismo escotista* en el seno del discurso metafísico y teológico se consolidará en formalismo político, lo que será un factor determinante de las transformaciones que sufrirá la teoría política en el siglo XIV.

El segundo texto de esta primera sección se titula: «La configuración de la conciencia moral regia en la Castilla bajomedieval: la literatura penitencial», a cargo del profesor Guillermo F. Arquero Caballero. El ensayo presenta el análisis del rol del confesor real en el bajo medievo de la monarquía Castellana. Dicho rol trasciende el simple acompañamiento y dirección espiritual del gobernante para transformarse en un adoctrinamiento ideológico que presenta directrices sobre las prácticas teológico-político-económico que el gobernante debe acatar.

Mediante la relectura de los *Manuales de Confesiones*, el profesor Guillermo Arquero nos presenta las implicaciones de la

1 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana: La querrela del imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)* (Madrid: Síndéresis, 2016), 30-31.

2 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 33.

3 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 33.

4 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 33.

ideología religiosa en el campo político y económico. Los constructos conceptuales que estructuran la perspectiva teológico-política de la praxis pastoral de los confesores los resume Arquero en cinco aspectos: «1. La legitimidad del poder: origen y ejercicio. 2. La exacción fiscal. 3. El amparo de la fe y la moral del reino. 4. La promulgación de leyes y 5. La guerra»⁵. En términos generales, las directrices teológico-políticas de los *Manuales de Confesión* evidencian en el período bajo medieval la fuerte influencia de la religión sobre la vida socio-política de la monarquía castellana y, además, subrayan la vigencia del imaginario del «Rey virtuoso y cristiano» como paradigma ideal del gobernante.

El tercer ensayo se titula: «'Non ad unum, sed sub uno'. Rejeição do imperium e elogio das diversae politiae, em Jean Quidort de Paris», a cargo del profesor José María Silva Rosa. El texto gira en torno al replanteamiento que propone Jean Quidort de París sobre el dominio

absoluto del emperador y sus relaciones con el papado y las monarquías nacionales.

El autor trae a colación el aparte que hace M. Duverger en el texto: el concepto de imperio, en donde se nos advierte que este término «esconde concepciones de mundo, lógicas de desenvolvimiento, técnicas, prácticas sociales, etc.»⁶, de naturaleza diversa, que han sido interpretadas de distintas maneras, según los intereses y las cosmovisiones imperantes en cada época histórica.

Por otra parte, Jean Quidort de París en su obra *De Regia Potestate et Papalis*, de 1232, trata sobre la reflexión crítica del conflicto entre el Rey Felipe IV y el papa Bonifacio VIII en torno a las relaciones entre la *postestas saecularis* y la *postestas spiritualis*. Según los eruditos, en el pensamiento de Jean Quidort de París, la obra en cuestión separa, de manera radical, el dominio socio-político del Rey y el del Sacerdote o el campo de injerencia de lo sagrado, de tal manera que Jean Quidort de París

5 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 54.

6 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 88.

propone ante el poder soberano del Emperador la aceptación de la «diversidad política» que, *de facto*, existe en las diferentes monarquías nacionales.

Jean Quidort de París asume la defensa de las monarquías nacionales, que tienden a ser subsumidas en el campo político por el poder soberano del imperio, trasgrediendo la autoridad papal. En pro del fortalecimiento del poder del papado, Jean Quidort de París subraya la diferencia de la naturaleza del poder del emperador y el poder papal, y propende por la ordenación de un único soberano que ostente el poder espiritual. En suma, Jean Quidort de París promulga en su crítica a la *potestas saecularis* el asumir la «diversidad política» y cultural de las monarquías nacionales *ad intra* de un *ordo ad unum suprenum o auctoritas spirituales* que sea garante de la unidad de la cristiandad.

El cuarto texto se intitula *Reflexiones en torno a la figura de Guillermo de Ockham y la llamada crisis del Siglo XIV*. El profesor Ignacio Verdú Berganza articula el texto en torno a la pregunta:

¿En qué radica la novedad y la ruptura de la reacción de Ockham a la irrupción del aristotelismo latino o la crisis del siglo XIV? El contexto del presente interrogante lo constituye la discusión que originó la condena de las tesis aristotélicas, que sostenían los *philosohi* de las Facultad de Artes de la Universidad de París, por parte del Obispo Tempier en 1277.

La *disputatio* sobre estas tesis tenía como *telos* la crítica al estatuto epistemológico de la filosofía y de la ciencia, al respecto el profesor Verdú acota: «la traducción de los manuscritos aristotélicos implica una nueva concepción en el papel de la razón, de su alcance y de su valor en el quehacer intelectual de este tiempo»⁷.

En este contexto, la figura de Guillermo de Ockham realizará, a partir de su nominalismo, un «giro copernicano» que vislumbra la perspectiva moderna en la comprensión del mundo y de las ciencias. Verdú subraya tres

7 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 120.

rasgos esenciales del pensamiento ocamista: a) Ockham desde la *traditio* agustiniana-franciscana realiza una nueva lectura e interpretación de Aristóteles de la que infiere sus singulares tesis. b) Ockham realiza una crítica al ejemplarismo agustiniano, el cual interpreta desde el creacionismo cristiano como oposición al emanantismo de la filosofía griega. En esta crítica subraya, por ejemplo, que «las ideas son las cosas mismas producibles por Dios, es decir, creables»⁸. Véase cómo Ockham hace énfasis en que la creación es siempre creación de singulares y no de universales, por esto, el *Venerabilis Inceptor* nos advierte que «las ideas son exclusivamente los singulares porque exclusivamente los singulares son factibles»⁹. En suma, para Ockham «la idea no es sino la criatura en tanto que producible»¹⁰. c) Ockham nos presenta una *Ontología del*

singular al decirnos: «Fuera de la mente (alma) no existe nada universal. El universal no es sino una intención del alma que, probablemente, –señala Ockham– no se distingue del acto de conocer»¹¹. De tal manera que, para Ockham, al decir de Verdú parafraseando a Ockham:

Los universales (léase conceptos) no son otra cosa que signos naturales, lingüísticos, mentales; y se llaman universales porque sirven para referirse a individuos, singulares, agrupados, pero en sí mismos, en tanto que realidades, también son singulares (...) fuera de la mente ninguna cosa es universal¹².

Ipsissima verba, Ockham en el Libro del Comentario a las Sentencias, el *Venerabilis Inceptor* nos dice: «toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente»¹³. Al decir del profesor Ignacio Verdú Berganza «la fidelidad al

8 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 122.

9 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 122.

10 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 122.

11 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 124.

12 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 124.

13 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 124.

singular, a lo concreto, convierte a la *empíria*, a la experiencia, en el fundamento del conocimiento científico»¹⁴. He aquí una de las muchas intuiciones ocamistas que vislumbran el advenimiento de la ciencia moderna.

El quinto ensayo de este compendio lo constituye la investigación intitulada: «La Ciudad de Dios y la Divina Comedia. Política y utopía», a cargo del profesor Ignacio Verdú Berganza. *Grosso modo*, el estudio en cuestión tiene por objeto la explicitación de la reacción de Dante Alighieri al «agustinismo político», imperante aún en el siglo XIV. Pues, según Ignacio Verdú Berganza, «El agustinismo político que identifica en la salvación del hombre el fin supremo de la iglesia y del estado en donde lo estatal quedaba subsumido en la justicia sobrenatural»¹⁵ debía ser replanteado a partir la materialización de una «utopía política», en donde la justicia y el amor que dinamiza y orienta el ser

y quehacer de la ciudad de Dios sea asumido por el proyecto socio-político del Imperio. En suma, según Verdú, «Dante propone una utopía política cuyo modelo es el "paraíso" que describe en la Divina Comedia como el reino del amor y la concordia»¹⁶. De tal manera que la dimensión política de la obra de Dante propende por la reactualización en la política imperial de la ética del amor que prescribe San Agustín en la Ciudad de Dios, pero dicha rehabilitación se distancia del proyecto político agustiniano en cuanto propende por una incipiente autonomía del Estado respecto de la Iglesia. En relación con esto, el profesor Verdú nos dice: «Porque no son los ciudadanos para los cónsules, ni los pueblos para el Rey, sino al contrario, los cónsules para los ciudadanos y el rey para el pueblo (...) y sobre todo el Monarca que, sin lugar a dudas, ha de ser tenido por el servidor de todos»¹⁷.

El sexto ensayo se titula: «Uso y dominio en la Summa

14 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 127.

15 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 131.

16 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 151.

17 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 151.

de San Antonino de Florencia», presentado por la profesora M^a Idoya Zorroza Huarte. Se articula en torno a la pregunta: ¿en qué reside y cuál es el alcance del dominio humano sobre lo real? La autora presenta su respuesta a partir de la relectura de la *Suma Theologica* de San Antonio de Florencia. El contexto conceptual que suscita el interrogante anterior lo ubica la autora en el marco del trabajo investigativo de la Escuela de Salamanca, *ipsissima verba*, la autora nos dice que:

En el siglo XVI, en el marco de la Escuela de Salamanca, se desarrolló de una manera particularmente intensa (y de interesante repercusión en autores que proyectaron la renovación intelectual que propició dicha Escuela) el problema de en qué reside y cuál es el alcance del dominio humano sobre lo real¹⁸.

Además de este marco, la profesora M^a Idoya Zorroza Huarte determina dos circunstancias esenciales que generan

la reflexión sobre la cuestión del «dominio», a saber:

a) Por un lado, el tratamiento de cuestiones prácticas (jurídico-económicas) que reclamaban una comprensión y valoración filosófica, teológica y moral; b) por otro lado, la necesaria justificación filosófico-teológica de lo debido a la dignidad humana desde supuestos anteriores a los puestos en juego previamente, al problematizarse el mundo conocido ante nuevas realidades¹⁹.

Por tanto, a partir de la reconstrucción de algunos supuestos filosófico-teológicos de la Escuela de Salamanca, articulados a la relectura de algunos apartados de la *Suma Theologica* de Santo Tomás, además de la revisión del pensamiento escolástico sobre la esfera socio-económica de San Antonio de Florencia, se infieren tesis sobre el «dominio» en la esfera socio-política del siglo XIV. La *Summa Theologiae*, en cuatro volúmenes, de San Antonio de Florencia se inscribe en la teología práctica. En ella el Santo

18 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 155.

19 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 155.

tematiza las diferentes prácticas socio-económicas de su tiempo desde la perspectiva de la moral cristiana, subrayando la premisa respecto al «uso o dominio» de que «el beneficio particular se debe rendir al bien común»²⁰, puesto que para San Antonio el «dominio y el uso» cobijan diversas dimensiones de la existencia. Al respecto, la autora nos señala que «son relaciones de "dominio": la relación del ser humano con las cosas; la relación entre gobernantes y gobernados; la relación de ellos con los bienes comunes; las relaciones feudales de vasallaje; servidumbre e incluso lo que hoy llamaríamos esclavitud»²¹.

En la tercera parte de su *Suma* San Antonio reflexiona sobre las relaciones del «dominio temporal» y el «dominio espiritual». En este apartado, en primera instancia, caracteriza el dominio al decirnos que: «el Dominio es el derecho de tener, poseer y usar alguna cosa en

sentido absoluto, al arbitrio (*pro libito*) de la voluntad o según el modo determinado desde cierta su prioridad y autoridad»²². En términos generales, San Antonio legitimará el «uso y dominio» de los bienes temporales en virtud del fundamento divino que de *facto* posee el hombre por ser *imago Dei*.

El séptimo y último ensayo de esta parte lo conforma el texto: «Del imperio a la monarquía: El nuevo apocalipsis del Beato Amadeo de Silva», realizado por el insigne investigador del pensamiento medieval Manuel Lázaro Pulido. Juan de Meneses Silva nace en Campo Maiorm, Portugal, en 1429, en el seno de una familia noble. En su madurez se adscribe a la experiencia espiritual de la Orden de los Jerónimos, muy cercanos al estilo de vida franciscana reformada. Por su profunda espiritualidad, estilo de vida austero y sus facultades de místicas, el Beato Amadeo de Silva alcanzará una notable fama. Los rasgos generales del contexto

20 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 164.

21 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 164.

22 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 164.

histórico en que se fraguó la obra del Beato los describe el profesor Lázaro Pulido, al decirnos:

Situados en un momento histórico especial donde momento político –fraguándose el nacimiento de la monarquía hispánica– y literatura apocalíptico-profética convergen en un momento que algunos han denominado «la Edad de Oro de la profecía en España», surge una obra citada como fuente de literaturas proféticas posteriores y de actividades misioneras, que merece un detenimiento especial. Nos referimos al *Apocalypsis nova* del beato Amadeo de Silva²³.

En lo que respecta a la perspectiva teológica-política de esta época se la puede caracterizar según Lázaro Pulido por los siguientes rasgos:

1. La religiosidad cultural de la época en la Corte estaba influida por la figura de Nuno Álvares Pereira (Beato Nuno de Santa María). Su trayectoria vital es el resumen perfecto de los valores de un tiempo de transición entre la Edad Media y la Modernidad que se está abriendo paso (...) Se trata de una espiritualidad

explicada según los modelos del héroe hagiográfico y apegada a la vida de unas virtudes que se están construyendo, al mismo tiempo, que se edifican las nuevas identidades nacionales y que están, por lo tanto, muy apegadas al nacimiento y consolidación de las monarquías nacionales. 2. Otro de los acontecimientos que centralizan la espiritualidad portuguesa de la época cercana a la propia identificación de la corte y la corona es la evangelización del Norte de África. 3. Por último, es preciso señalar el impulso e identificación de la Corte con el movimiento de eremitorio. La corte protege los movimientos eremitas (...) La experiencia personal y espiritual de Amadeo dentro de este contexto espiritual tiene como consecuencia el abandono del Reino de Portugal y su ingreso en el Monasterio extremeño de Nuestra Señora de Guadalupe regentado por la Orden de los Jerónimos²⁴.

En este marco el Beato Amadeo proyecta una reforma teológico-mística que profundice en los elementos espirituales franciscanos que guarden mayor coherencia con la *orto-praxis*

23 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 189.

24 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 192-194.

de San Francisco de Asís. De tal manera que gran parte de sus experiencias místicas y de su espíritu reformista se materializará en su *Opus Apocalipsis Nova*. Esta obra plantea una «reforma» a la visión apocalíptica clásica, puesto que en ella:

Se profetiza y se relatan las revelaciones que recibe Amadeo de parte del ángel Gabriel en la que se narra frente a la decadencia de la Iglesia cómo los siete ángeles (príncipes) defensores de la Inmaculada permitirían la venida de un Papa Angélico que en alianza con un monarca universal vencería al Anticristo dando lugar al final de los tiempos. El propio resumen nos reenvía a una profecía temporal-ecclesial, amén de un alegato inmaculista y en ello eclesiológico y mariológico²⁵.

Por otra parte, la obra del Beato Amadeo proyecta en lenguaje apocalíptico la legitimación teológico-política de la Monarquía Española sobre el Nuevo Mundo como «cumplimiento de

la voluntad de Dios», al respecto Lázaro Pulido nos dice:

Podemos entender la importancia del *Apocalipsis nova* para el proyecto del Mundo Nuevo que se construye en Europa y que se vive en el Nuevo Mundo. Tenemos documento escrito de Pedro de Alcántara, el Certificado de Fr. Pedro de Alcántara sobre el «Comentario al Apocalipsis» del B. Amadeo de Silva (f. 1482) copiado por el P. Antonio Ortiz que no es anecdótico (...) Este certificado muestra amén de la vigilancia de la Inquisición española la apuesta franciscana de la provincia de San Gabriel y de la observancia franciscana de la visión amadeísta en su mirada salvífica, y hace más comprensible bajo la mirada franciscana el ímpetu misionero, toda vez que el citado fr. Antonio Ortiz será uno de los misioneros franciscanos embarcados en 1528. Se puede comprender así la importancia de la imagen de la Nueva mujer del Apocalipsis en la misión común del virreinato de Nueva España, en torno a la Inmaculada y la devoción guadalupana, así como el reflejo que tendrá en el

25 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 200.

programa ideológico de la nueva monarquía española²⁶.

En suma, el *Apocalipsis nova* del Beato Amadeo constituye un magnánimo esfuerzo por fundamentar desde los postulados cristianos el proyecto político de la nueva monarquía española, en un contexto posimperial y posmedieval que saludó con optimismo el advenimiento de la modernidad.

La segunda sección de este compendio se intitula «Otros Estudios». El primer texto, «La univocidad del ente como principio en Dñs Escoto», está a cargo del profesor David González Ginocchio. El estudio en cuestión tiene por objeto dos propósitos: 1. Explicitar las razones por las cuales el Doctor Sutil sostiene que el único camino para otorgarle estatus científico a la metafísica es la fundamentación de la univocidad del ente. 2. Exponer el sentido del cambio en la propuesta escotista. En esta perspectiva, el profesor David González Ginocchio resume la

quaestio sobre la univocidad del ente en los siguientes términos:

En la cuestión I.q1. [*Comentario a la Metafísica*] se exponen las metafísicas de Avicena y Averroes: el ente qua ente o Dios. Escoto enmarca el dilema en los sentidos básicos de «problema» de la tradición aristotélica: *an est* (q1, 1) y *quid est* (q1, 2). Toda ciencia debe tener un objeto propio (género sujeto) y debe tratar de sus atributos o pasiones. La metafísica tendría entonces dos grandes posibilidades de constitución: Tratar del *ens*, cuyo *an est* no es motivo de duda. El problema aquí es que el ente no parece tener un *quid est*: o bien es una noción equívoca y no un objeto de ciencia, o bien es unívoca y no tiene género ni diferencia, definición o quid (I q1, 5). Además, del ente no puede probarse ningún atributo, puesto que los atributos son por definición algo extrínseco a la esencia del sujeto y en cambio ente se predica y pertenece a la esencia de todo (I q1, 8). Dios es sujeto de la metafísica. El problema aquí: Dios es simple e ilimitado y no parece tener una esencia (q1, 4). Además, ningún atributo podría estar fuera de su esencia (q1, 67). Por fin, no conocemos a priori si Dios existe, requisito del

26 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 204.

objeto de una ciencia según Aristóteles (q1, 2-3)²⁷.

Una vez planteada la *quaestio* objeto de estudio y revisado la imposibilidad tanto de la sustancia como de Dios para ser objeto de la metafísica, Escoto nos propone sus *determinatio*, en donde sostiene que el ente es el objeto de la metafísica y asume a Dios como el objeto más noble de la misma, pero como su sujeto. En palabras del Doctor Sutil:

De todas las cosas especulables reales puede abstraerse una común, a saber el ente, de cuya comunidad se ha hablado en otro lugar. Esto común tiene pasiones propias, según el Filósofo en *Metafísica* IV, modo del que son todos los trascendentales denominativos, como bueno, uno, verdadero, acto y potencia etc. Luego del ente hay alguna ciencia posible en cuanto a tales pasiones. Y es necesaria, pues nuestro conocimiento procede 'de las cosas comunes a las propias', según *Física* I. Y el ente es un objeto real. Lo que es claro, porque es dicho in quid de las cosas. Y es un objeto propiamente especulable, pues

acerca del ente en cuanto ente no hay naturalmente una especulación que dirija a alguna otra operación distinta a la especulación. Y sus pasiones pueden mostrarse a partir de principios cognoscibles por vía de los sentidos. Por tanto, tenemos un sujeto primero que tiene todas las condiciones predichas. Y así queda clara una parte de la premisa menor²⁸.

Para el profesor González Ginocchio, Escoto subraya en su argumentación la univocidad del ente en tanto que el Doctor Sutil, según González, «llegará a sostener que la primera división de las ciencias teóricas no puede ser en especies especialísimas, sino en un género común. La ciencia primera deberá ser entonces la comunísima»²⁹. Respecto a la estrategia o método mediante el cual Escoto tematiza la univocidad del ente objeto de la metafísica, González Ginocchio acota:

La tradición de Escoto «distingue entre una aproximación lógica y una metafísica a la analogía, lo distingue

27 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 212.

28 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 219.

29 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 220-221.

claramente de la tradición modista de París, según la cual hay cierto paralelismo entre los modos de significar, los modos de comprender y los modos de ser (*modi significandi, intelligendi y essendi*). Pini quiere remarcar que esta no es una opinión «extravagante» sino común en Oxford. En su comentario a las Categorías (una de sus primeras obras) Duns dice también que el término ser no es lógicamente unívoco, porque cada categoría tiene su ratio propia³⁰.

En palabras de Escoto:

Por esto hay que decir que el nombre *ens es simpliciter* equívoco en el primer modo de equivocidad para los diez géneros (...) Pero entendiendo bien que la voz, que para el lógico es simplemente equívoca (porque lo primero igual comporta muchas cosas), para el [filósofo] metafísico o natural, que no consideran la voz en el significar sino aquellas cosas que significa según lo que son ellas mismas, es análoga, por las cosas que ella significa y no en cuanto se significan sino

en cuanto existentes que tienen un orden entre sí³¹.

En esta misma línea Escoto en *Ordinatio* I d3, n. 26, subraya el rasgo único del ente y su primacía en cuanto objeto de la metafísica al decirnos: «para que no haya disputa sobre el término univocidad: llamo concepto unívoco al que es uno de tal modo que su unidad es suficiente para la contradicción cuando se afirma y se niega una misma cosa respecto de lo mismo»³². Al respecto González Ginocchio subraya la inviolabilidad del principio de no-contradicción, que sería en Escoto el único requisito de la univocidad. Otro rasgo que de la metafísica escotista estriba, al decir de González Ginocchio, en la equiparación de *lo posible* con *lo pensable*, de tal forma que su metafísica se fundaría en «seres posibles-pensables, no en la res, como sucederá en Suárez, o en el ser creado como

30 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 224.

31 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 225.

32 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 227.

en Tomás de Aquino»³³. En lo que respecta a la estrategia metódica, mediante la cual Duns Escoto pudo «pensar juntas ciertas oposiciones», el profesor González Ginocchio caracteriza dicha estrategia como «la ampliación del horizonte discursivo», que consiste:

No en una tajante distinción entre conceptos, sino en un modo de situarlos que permite su consideración paralela. Escoto construye en ese sentido una filosofía trascendental-crítica: cuando aparecen oposiciones nocionales, apela al horizonte de sentido que permite pensar constitutivamente esas nociones, para dirimir desde este horizonte mayor la mutua pensabilidad de los términos³⁴.

Por otra parte, Duns Escoto, influenciado por Avicena, propone la teoría de la *natura comunis* y la *haecceitas* como principio de individuación del compuesto (materia-forma), el

cual plantea una perspectiva totalmente distinta y opuesta a la concepción aristotélica-tomista que fundamenta el principio de individuación en la *materia signata quantitate*. Sobre el giro copernicano que Duns Escoto le otorgó a la metafísica, González Ginocchio nos dice:

En suma, la univocidad no es solo el principio posible desde una perspectiva lógica, sino que además es ahora el punto de partida como tal. Aquí el ente en cuanto ente no es solo la resolución de una analítica objetiva, o el sujeto designado como nuclear para la filosofía primera y que permite tratar análogamente a los demás. Al contrario, es el vértice de la apertura del pensamiento y del sentido³⁵.

El último ensayo de este segundo apartado se titula: «Razón, fe y clasicismo en Santo Tomás de Aquino: la interpretación de García Morente», a cargo de la profesora Isabel Beltrá Villaseñor. El texto tematiza las conferencias que Manuel García Morente dictó entre 1940-1941. El contexto ideológico en que se mueve

33 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 230.

34 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 232.

35 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 238.

García Morente se caracteriza, *grosso modo*, por dos aspectos: a) la conversión al catolicismo y b) su acercamiento al neotomismo imperante de la época.

La primera conferencia se tituló: *Razón y Fe en Santo Tomás de Aquino*, dictada el 7 de marzo de 1940. El tema central sobre el que giró la conferencia fue la «unidad fundamental entre la fe y la razón». En este texto Morente subraya que la «Sabiduría Absoluta» tiene como objeto y fin último la universalidad de las cosas. Acá el fin último hace referencia al intelecto que identifica con la verdad. Respecto a este tópico, la profesora Beltrá señala que para García Morente:

Alcanzar el conocimiento de la Verdad primera (objeto de la sabiduría absoluta) supone alcanzar el conocimiento de Dios. ¿Cómo alcanzamos ese conocimiento? Gracias a la complementariedad de fe y razón. La razón es incapaz de alcanzar la Verdad en su totalidad, pues conoce a partir de la realidad sensible, y Dios

es una substancia puramente espiritual³⁶.

Esta afirmación la sustenta García Morente en la autoridad de Santo Tomás, pues según el Doctor Angélico:

Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia (la de Dios), ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cabe bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible³⁷.

Sin embargo, el conocimiento sobre Dios no lo alcanzamos por el simple esfuerzo de la razón, sino por la acción de la Revelación, es decir, mediante la fe. Morente resume las interrelaciones entre fe y razón, según Beltrá, al decirnos que «nada aprovecha más a la causa sagrada de la fe que el respeto absoluto a la razón. Como nada perjudica más a la integridad de la razón que el monstruoso designio de

36 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 246.

37 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 246.

cercenar en el hombre el órgano divino de la fe»³⁸. García Morente cierra esta primera conferencia señalando la distinción entre dos posturas filosóficas, a saber:

La primera será el idealismo o filosofía cerrada, donde encontramos, por ejemplo a Kant, Descartes, etc., y que se caracteriza por entender la verdad como una adecuación de la realidad al pensamiento. Esto es propio de la filosofía que se ha adueñado de la Modernidad: la realidad, todo lo que existe procede de la actividad del yo pensante. En segundo lugar encontramos el realismo o filosofía abierta, en la que, por el contrario, es el pensamiento el que se deberá adecuar al objeto. Esta postura hace que la filosofía no se cierre a todo aquello que no sea fruto o dominio de la razón o de la experiencia. Santo Tomás, nos dice Morente, es un verdadero prototipo de objetividad racional, por lo que lo encontraremos en esta segunda manera de hacer filosofía, ya que el realismo busca adecuar el conocimiento al objeto a conocer, y no doblegar éste

a los límites propios de la razón³⁹.

En términos generales, según la profesora Beltrá, en esta primera conferencia se observa una evolución en el pensamiento de Manuel García Morente en lo que respecta a la nueva visión del realismo, puesto que García Morente valoriza la dimensión gnoseológica del mismo bajo la influencia del neotomismo. Esto se explica de la siguiente forma:

En el Aquinate convergen fe y razón de una manera perfecta, armoniosa (relación que estudia explícitamente, como hemos visto), que es precisamente lo que en ese momento necesitaba Morente, por lo que adopta a Santo Tomás como maestro y desde sus ojos empieza a repensar toda su propia filosofía⁴⁰.

La segunda conferencia la dictó Morente en la Universidad de Valladolid el 17 de marzo de 1941, la tituló *El Clasicismo de Santo Tomás*. En esta conferencia García Morente le otorga el

38 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 247.

39 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 247-248.

40 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 248.

calificativo de autor clásico al Doctor Angélico, término que «denota un modo especial del pensamiento y el sentimiento, una determinada y precisa estructura en la manera de ser el sistema filosófico de santo Tomás»⁴¹.

Morente contrasta lo «clásico» a lo «romántico» presentando una resignificación de ambos términos puesto que, para Morente, citado por Beltrá:

El concepto de lo clásico puede reducirse a tres notas características; primera: predominio de la atención a lo diverso y diferencial sobre la atención a lo común y general; segunda: intuición de las jerarquías dominantes en las distintas formas de realidad, y tercera: respeto a la objetividad⁴².

Obsérvese que la oposición a «los románticos» estriba en la tendencia de estos a la generalización del saber y a la unificación axiológica ante la realidad. Una vez establecidas estas diferen-

cias, García Morente pregunta, ¿cómo podemos descubrir en el filosofar de Santo Tomás a un autor clásico? Según Morente en el filosofar del aquinate se encuentran algunos rasgos que lo distinguen como un autor clásico, a saber: 1. Tematización del problema del «Ser» (Ontología); al respecto, Morente, hace énfasis en la perspectiva analógica del ser en Tomás al decirnos que para Santo Tomás la realidad no es ni una única estructura óptica (como sería para los que acepten que el ser es un término unívoco, lo que llama Morente «monistas» y que son, por ejemplo, Parménides, Demócrito, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel) ni una infinita diversidad de objetos incognoscibles (caso de los que sostienen que el término ser es un concepto «equivoco», como por ejemplo Heráclito, Hume, Bergson), sino un sistema de modos del ser, que permiten al intelecto llegar al conocimiento en relación con lo propio individual sobre la base de lo común específico y genérico⁴³. 2. Crítica

41 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 249.

42 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 249.

43 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 251.

al argumento ontológico en donde el Doctor Angélico refuta la simetría anselmiana entre «ser idea» y «ser en la realidad», pues, según Morente, citado por Beltrá:

En el aceptar el argumento anselmiano para tratar no la demostración de la existencia de Dios, sino la cuestión de su esencia (la implicación de esencia y existencia en Dios) hace ver de nuevo a Santo Tomás como un filósofo clásico, al necesitar del eclecticismo para dar cuenta de una realidad tan compleja como la nuestra⁴⁴.

3. El replanteamiento tomista al *locus* de las ideas, puesto que para García Morente Santo Tomás reelabora la tradición aristotélica y agustiniana dado que, según Morente, citado por Beltrá:

La solución dada por Santo Tomás, pese a lo comúnmente admitido sea la aristotélica (es decir, la que sostiene que las ideas se encuentran en las cosas mismas), ni tampoco la aristotélica-agustiniana (que sitúa fuera de las cosas a las ideas), sino ambas: las ideas están en las cosas informando

estas cosas, pero también y de manera más perfecta en la mente de Dios, haciendo ver que nuestro pensamiento ha de ser un pensamiento complejo, ecléctico, matizado, complejo, como lo es la realidad, como la ve un verdadero clásico⁴⁵.

Por tanto, para Morente la articulación de «acción y contemplación» evidencia el clasicismo del aquinate. En suma, para la autora García Morente encuentra en la filosofía tomista un ideario filosófico coherente con su conversión al catolicismo.

Mg. Julio César Barrera Vélez'

44 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 251-252.

45 M. Lázaro Pulido, F. León Florido y I. Villaseñor Beltrá, eds., *Pensar la Edad Media Cristiana*, 252.

Filósofo y teólogo, magister en Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino y Magister en teología del Instituto Católico de París. Profesor Asociado programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Regenta las cátedras de Filosofía Medieval, Cultura Actual y Pensamiento Franciscano y dicta Seminarios de la línea de investigación lectura contemporánea de filósofos medievales (San Buenaventura, Duns Escoto, G. Ockham, San Agustín). Miembro del Grupo de Investigación *Devenir*. Director del Semillero de Investigación *Vestigium Venerabilis Inceptores*. Contacto: jubarrera@usbog.edu.co.