

ÉTIENNE GILSON

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

DESDE LOS ORÍGENES PATRÍSTICOS
HASTA EL FIN DEL SIGLO XIV

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ARSENIO PACIOS Y SALVADOR CABALLERO

SEGUNDA EDICIÓN



EDITORIAL GREDOS

© EDITORIAL GREDOS, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985, para la versión española.

Título original: *LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE*, deuxième édition, PAYOT, Paris, 1952.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1958.

SEGUNDA EDICIÓN, enero de 1965.

- 1.ª Reimpresión, mayo de 1972.
- 2.ª Reimpresión, mayo de 1976.
- 3.ª Reimpresión, abril de 1982.
- 4.ª Reimpresión, febrero de 1985.

Depósito Legal: M. 2476-1985.

ISBN 84-249-2033-3.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cándor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985. — 5826.

al hombre para aliviarle de su miseria, mostrándole cuál es la causa de ésta y ofreciéndole el remedio. Es una doctrina de salvación, y por ello precisamente es una religión. La filosofía es un saber que se dirige a la inteligencia y le dice lo que son las cosas; la religión se dirige al hombre y le habla de su destino, ya sea para que se someta a él, como la religión griega, ya sea para que lo realice, como la religión cristiana. Por lo demás, ésa es la razón por la cual, influenciadas por la religión griega, las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influidas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad.

Así, desde el origen de esta historia, el resultado de su episodio central venía decidido por la naturaleza misma de las fuerzas que debían crearlo. Este momento crítico se situará hacia el fin del siglo XIII, cuando el mundo occidental tenga que elegir entre el necesitarismo griego de Averroes y una metafísica de la libertad divina. La elección estaba hecha de antemano para todos cuantos profesaban la doctrina de Jesucristo. Mesías de Dios, el último de los profetas de Israel, y el más grande, no había venido a suprimir el Antiguo Testamento, sino a cumplirlo. Mantener y confirmar el Antiguo Testamento era al mismo tiempo situar la historia del hombre, tal como la entenderían los cristianos, en el conjunto de la historia del mundo, tal como la habían entendido los judíos. La doctrina cristiana de la salvación venía a insertarse así en una cosmogonía. En la cima de todo, Yahveh (Jehováh), que es Dios. Cuando Moisés le pregunta cuál es su nombre, ese Dios le responde: «Yo soy el que soy», y añade: «Hablarás así a los hijos de Israel: *el que es me envía a vosotros*» (*Exodo*, III, 12-15). Por el hecho de que es, y de que es El que Es, este Dios es único. Yo-Soy es Dios, y no hay otro Dios que Él. En el principio, Yahveh creó el cielo y la tierra, incluso el hombre; el mundo, que es obra suya, le pertenece y en él puede intervenir en todo momento, según su voluntad. De hecho, no cesa de intervenir, gobernándolo por su providencia, escogiéndose libremente un pueblo elegido al que promulga su ley y cuya historia conduce continuamente, castigando y premiando alternativamente. Porque nada se le oculta. Yo-Soy es un Dios vivo y todopoderoso que tiene el mundo en su mano. Ninguna de sus obras puede sustraerse en nada ni por un solo momento a la vista de Aquel que las hace existir; Él penetra los riñones y los corazones; ni un acto, ni un pensamiento siquiera, se le escapa; padre buenísimo de los que le aman y de los que ama, es también juez sin apelación de los que le niegan el culto exclusivo al que tiene derecho, sustrayéndose de su servicio. Pero ¿cómo negárselo? Su existencia y su gloria brillan en toda su obra. La tierra y los cielos confiesan su poder, porque este poder es una sabiduría. Más ágil que todo movimiento, única y presente en todas partes, lo ha dispuesto todo según su naturaleza, su peso y su orden; penetrando el mundo de parte a parte con fuerza y conduciéndolo con dulzura, ella es quien revela al espíritu el sentido secreto de las cosas, la estructura del universo y las propiedades de los elementos. Del mismo modo que explica el mundo al pensamiento del sabio, le desvela también el sentido de su historia, el comienzo, el medio y el fin

de los tiempos. Artífice de todas estas cosas, la Sabiduría de Dios es la única que las puede enseñar. También aquí, cualquier verdad que se presente al término de una investigación conducida por la razón humana, e igualmente el mundo y la misma sabiduría, no son sino la obra y el don de Dios.

Este hecho capital, cuyo olvido es fuente permanente de confusiones, debe ser para nosotros regla de interpretación en el caso, en apariencia más complejo, del principio del Evangelio de Juan. Allí se ve aparecer, en efecto, toda una serie de términos y de nociones cuyas resonancias filosóficas son innegables, y en primer lugar la del Logos o Verbo. En el principio era el Verbo; estaba con Dios; todo ha sido hecho por Él; en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Ésta noción griega de Logos es manifiestamente de origen filosófico, principalmente estoico, y había sido ya utilizada por Filón de Alejandría (muerto hacia el 40 después de J. C.). Pero ¿qué papel desempeña esta noción en el principio del cuarto Evangelio? Puede admitirse, como con frecuencia se ha hecho, que una noción filosófica viene a ocupar aquí el lugar del Dios cristiano, imponiendo así a la corriente del pensamiento cristiano una desviación primitiva que ya nunca será capaz de enderezar. El momento es, pues, decisivo; Helenismo y Cristianismo están desde entonces en contacto. ¿Cuál de ellos ha absorbido al otro?

Supongamos que el Helenismo hubiera triunfado entonces. Deberíamos asistir a este acontecimiento de importancia ciertamente capital: una filosofía del Logos, que explica la formación del mundo por la acción de ese supremo inteligible, y que quizá incluso ve en él un principio de liberación y de salvación, encuentra una secta judía que predica un Mesías, absorbe a ese Mesías y hace de él una manifestación del Verbo. Los gnosticismos que han de nacer serán fruto de una operación de este género, pero precisamente por eso la religión cristiana se negará tan firmemente a confundirse con ellos. La cosa era, pues, posible, y se produjo; pero, en el Evangelio de Juan, no es esto lo que se produjo. Fue exactamente todo lo contrario. Partiendo de la persona completa de Jesús, objeto de la fe cristiana, Juan se vuelve hacia los filósofos para decirles que lo que ellos llamaban Logos era Él; que el Logos se ha hecho carne y que ha habitado entre nosotros, de tal modo que —escándalo intolerable para espíritus en busca de una explicación puramente especulativa del mundo— nosotros lo hemos visto (Juan, I, 14). Decir que el Cristo es el Logos no era una afirmación filosófica, sino religiosa. Como dijo excelentemente A. Puech: «Lo mismo que en todas las nociones que el Cristianismo ha tomado del Helenismo a partir de ésta, que es, por lo que conocemos, la primera, se trata de apropiarse una noción que servirá para la interpretación filosófica de la fe, más bien que de un elemento constitutivo de esta fe.»

El solo hecho de que la religión cristiana se haya apropiado una noción filosófica de tanta importancia desde el tiempo del cuarto Evangelio no deja, por eso, de ser un acontecimiento decisivo. Por lo mismo (y es, con mucho, lo más importante), la revelación cristiana misma, con anterioridad

a toda especulación teológica y filosófica, no solamente legitimaba, sino que imponía semejantes apropiaciones. Esta es la razón por la cual necesariamente debía resultar de ello una especulación teológica y filosófica. Afirmar que, en cuanto Logos, el Cristo es Dios, que todo ha sido hecho en Él y por Él, que Él es la vida y la luz de los hombres, era como reclamar anticipadamente no sólo una teología del Verbo, sino también una metafísica de las Ideas divinas y una noética de la iluminación.

Esto, que es válido para el Evangelio de San Juan, lo es también para las Epístolas de San Pablo, judío de nacimiento, pero originario de Tarso, en Cilicia, que era una ciudad abierta a las influencias griegas; Pablo ha oído con seguridad «diatribas» estoicas, de las que ha conservado el tono vehemente y determinadas expresiones; pero también aquí encontramos algo más que reliquias de metafísicas anteriores; dos o tres ideas simples, casi brutales, en todo caso fuertes, y que son otros tantos puntos de partida. En primer lugar, una cierta noción de la Sabiduría cristiana. Pablo conoce la existencia de la sabiduría de los filósofos griegos, pero la condena en nombre de una Sabiduría nueva, que es una locura para la razón: la fe en Jesucristo: «Los judíos exigen milagros y los griegos buscan la sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, pero para aquellos que han sido llamados, sean judíos o griegos, poder de Dios y Sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de los hombres» (*I Cor.*, I, 22-25). De este doble ataque, el que se dirige a los filósofos tendrá prolongado eco durante la Edad Media, tanto más cuanto que San Pablo lo repite varias veces (*I Cor.*, I, 21; II, 5, 8). Sobre la sabiduría humana, y reduciéndola a necedad, está la locura de la predicación, Sabiduría que salva.

Este alegato contra la sabiduría griega no era, sin embargo, una condenación de la razón. Subordinado a la fe, el conocimiento natural no queda excluido. Por el contrario, en un texto que será citado constantemente en la Edad Media (*Rom.*, I, 19-21), y del que el mismo Descartes se aprovechará para legitimar su empresa metafísica, San Pablo afirma que los hombres tienen de Dios un conocimiento natural suficiente para justificar la severidad eterna para con ellos: «pues la cólera de Dios estalla desde lo alto del cielo contra toda impiedad y toda injusticia de los hombres, los cuales, por su injusticia, retienen cautiva la verdad; ya que lo que se puede conocer de Dios, está manifestado entre ellos; Dios se lo ha manifestado. En efecto, sus perfecciones invisibles, su eterno poder y divinidad se han hecho visibles a la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras». Sin duda, lo que San Pablo quiere probar aquí es que los paganos son inexcusables; pero lo establece en virtud del siguiente principio: la razón puede, mediante la inteligencia y partiendo del espectáculo de las obras divinas, conocer la existencia de Dios, su eterno poder, y otros atributos más que no nombra.

La tesis no era nueva, ya que se encuentra explícitamente afirmada en el libro de la Sabiduría (XIII, 5-9); pero, gracias a San Pablo, desde ahora impondrá a todo filósofo cristiano el deber de admitir que es posible para la razón humana adquirir un cierto conocimiento de Dios, a partir del mundo exterior.

Otro texto de la Epístola a los Romanos obligaba, de manera semejante, a admitir que todo hombre encuentra en su conciencia el conocimiento natural de la ley moral (*Rom.*, II, 14-15); otros, por fin, contenían algunas indicaciones de alcance esencialmente religioso en el texto de las Epístolas, pero cuyas fórmulas eran de origen estoico y que nosotros veremos utilizadas después por numerosos autores cristianos. Tal, sobre todo, la distinción del alma (*psyché, anima*) y el soplo (*pneuma, spiritus*), que más tarde servirá de base a muchas especulaciones psicológicas inspiradas en la primera Epístola a los Tesalonicenses, V, 23. Así, pues, asistimos aquí, sencillamente, a otra de estas apropiaciones filosóficas, de las cuales San Juan acaba de darnos un ejemplo tan notable. De igual manera que San Juan dice a los paganos: «lo que vosotros llamáis Verbo es nuestro Cristo», San Pablo dice a los estoicos: «lo que vosotros llamáis Sabiduría es nuestra fe en Cristo, y esa conciencia de que vosotros tanto habláis rinde homenaje al Cristo, sin saberlo». Estos puntos de contacto no permiten descubrir la introducción de ningún elemento griego en la sustancia de la fe cristiana; la persona del Cristo y el sentido de su misión no se ven afectados por ello en modo alguno; los acontecimientos que el Evangelio refiere y la doctrina que enseña seguirán siendo, en su integridad primitiva, la materia sobre la que se va a ejercer la reflexión de los Padres y de la Iglesia.

Se llama literatura patristica, en sentido amplio, al conjunto de las obras cristianas que datan del tiempo de los Padres de la Iglesia; pero no todas tienen a los Padres de la Iglesia como autores, y ni siquiera se encuentra rigurosamente precisado este título. En un primer sentido, designa a todos los escritores eclesiásticos antiguos muertos en la fe cristiana y en comunión con la Iglesia; en sentido estricto, un Padre de la Iglesia debe presentar cuatro caracteres: ortodoxia doctrinal, santidad de vida, aprobación de la Iglesia, antigüedad relativa (hasta el fin del siglo III, aproximadamente). Cuando falta la nota de antigüedad, si el escritor ha representado de manera eminente la doctrina de la Iglesia, recibe el título de Doctor de la Iglesia; pero el uso autoriza a llamar Padres a los más antiguos de entre ellos, hasta Gregorio Magno; en la Edad Media se designaba a todos con el título de *Sancti*. Cuando se distinguía a los «santos» de los «filósofos», se entendía que se hablaba de los Doctores de la Iglesia. En 1298, Bonifacio VIII elevó al rango de Doctor de la Iglesia a Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno. Muchos otros, como Tomás de Aquino, son relativamente recientes; Buenaventura recibió este título de Sixto V, ya en 1587. Recordemos que el Doctor de la Iglesia no es infalible, y que cuando yerra no habla como Doctor. Por debajo de los Doctores de la Iglesia están los Escritores eclesiásticos, cuya autoridad doctrinal es

mucho menor y cuya ortodoxia puede, incluso, no ser irreprochable, pero que son testigos antiguos e importantes de la tradición; Orígenes y Eusebio de Cesarea pertenecen a este grupo. Estas precisiones son de origen moderno; la Edad Media, si bien no colocaba a todos estos autores en el mismo nivel, tampoco los distribuía con arreglo a una clasificación precisa. Al hablar de la actitud de los Padres griegos y de los Padres latinos respecto de la filosofía, incluiremos juntamente, bajo esta denominación común, a los Escritores/eclesiásticos y a los Doctores de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Se encontrará una excelente introducción al estudio de estos problemas en Aimé PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, t. I, *Le Nouveau Testament*, París, Les Belles-Lettres, 1928 (para un complemento bibliográfico, *op. cit.*, p. 5; *Histoire littéraire*).—J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4.^a ed., París, 1919.—C. TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, París, 1931.—F. PRAT, *Le théologie de Saint Paul*, 6.^a ed., París, 1924.