

## Pensar de Nuevo

Proyecto editorial realizado en colaboración entre la Embajada de Francia en España, el Collège International de Philosophie y Anthros Editorial

Dirigido por Reyes Mate (Insto. de Filosofía)  
y François Jullien (Collège International de Philosophie)

### *Títulos aparecidos*

Paul RICOEUR

**De otro modo. Lectura de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Emmanuel Levinas, 1999**

Alain BADIOU

**San Pablo. La fundación del universalismo, 1999**

François JULLIEN

**La propensión de las cosas.  
Para una historia de la eficacia en China, 2000**

Alain DE LIBERA

**Pensar en la Edad Media, 2000**

Alain de Libera

## PENSAR EN LA EDAD MEDIA

*Presentación de Patxi Lanceros  
Traducción de José M.<sup>a</sup> Ortega  
y Gonçal Mayos*

*Esta obra se beneficia del apoyo del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. GARCÍA LORCA)*

*Publicada con la ayuda del Ministerio francés  
de Cultura - Centro Nacional del Libro*

 ANTHROPOS

Pensar en la Edad Media / Alain de Libera ; presentación de Patxi Lanceros ; traducción de José M.ª Ortega y Gonçal Mayos. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2000

XIV p. + 289 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 114. Pensar de Nuevo)

Tít. orig.: «Penser au Moyen Âge»  
ISBN 84-7658-583-7

1. Conocimiento, Teoría del - Edad Media 2. Surgimiento del intelectual - Historia y crítica I. Lanceros, P., pres. II. Ortega, J.M.ª, tr. III. Mayos, G., tr. IV. Título V. Colección 165°12/13"

Título original: *Penser au Moyen Âge*

Primera edición en Anthropos Editorial: 2000

© Editions du Seuil, 1991

© Anthropos Editorial, 2000

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

ISBN: 84-7658-583-7

Depósito legal: B. 46.637-2000

Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Rexach

Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRESENTACIÓN

A mi madre,  
el último verano

## ¿POR QUÉ HAY MEDIEVALISTAS?

Nada hay más inactual que la filosofía medieval. A pesar de una literatura sabia que se enriquece desde algunos decenios, ella está más ausente, más lejana de la cultura y del pensamiento contemporáneo que la de los primeros griegos.

PIERRE ALFÉRI

Como toda producción del espíritu, cuya presencia «cultural» no es más que monumental, la filosofía medieval aburre. Diez siglos son bastantes, diez siglos de «tinieblas» son demasiados. En consecuencia, algunos se obstinan en comenzar por los siglos XII o XIV. Para ello tienen excelentes razones: son medievalistas. Su causa es fácil de entender y no hay nada que discutir: un especialista de la Edad Media se interesa por lo medieval; está en su derecho: hay un espacio legal —digamos «profesional»— para la manía. La primera cuestión que se plantea un «profano» no es qué hay en la Edad Media que merezca ser repensado, sino ¿cómo se llega a ser medievalista? Ocurre, de este modo, que la historia intelectual de una edad de la humanidad se diluye ante la genealogía de una pasión individual, de la que lo máximo que se puede esperar es que ésta, como otras, sabrá retener fugazmente al cliente. ¿Hay que sorprenderse?

Retengamos un momento el papel del procurador.

## El síndrome de Trouillogan

Lo que más aleja al público de la filosofía medieval es el sentimiento, muy extendido, de que ésta aporta malas respuestas a cuestiones falsas. Los «problemas» tratados por los pensadores de la Edad Media nos parecen tan alejados de los datos inmediatos de la conciencia como extraños a lo que la simple curiosidad espera descubrir en el análisis o el reclamo de antiguas concepciones del mundo. He aquí algunas del montón: ¿el sudor del cuero cabelludo huele más que el de otras partes del cuerpo?, ¿puede saber Dios más cosas de las que sabe?, ¿los imbéciles son todavía más bestias con luna llena?, ¿tenía cicatrices el cuerpo de Cristo resucitado?, ¿las orejas caídas son signo de nobleza?, ¿la paloma en la que apareció el Espíritu Santo era un verdadero animal?, ¿es verdad que se tiene los ojos vueltos hacia arriba cuando uno se acuesta con una mujer o cuando se muere, pero se vuelven hacia abajo cuando se duerme?

A problemas estériles, respuestas idiotas.<sup>1</sup> François Rabelais lo ha dicho antes pergeñando en un diálogo ejemplar la quiebra intelectual que tiene su síndrome —el síndrome de Trouillogan:

1. También problemas *non standard*, al menos a los ojos del filósofo: al describir una de estas colecciones de cuestiones disputadas en la universidad de París al final del siglo XIII, B. Hauréau estimaba en 1896 que él no podía «enunciar» el título de algunos «incluso en latín» —P. Duhem añadía: «con mucha frecuencia también el título de la cuestión casi ofrece un pregusto de la grosera obscenidad con que se la discutía» (*Le système du monde*, VI, p. 540). Sin embargo, no hay que confundirlo todo. La cuestión sobre los límites de la omnisciencia divina (*¿Dios podría saber más de lo que no sabe?*) es una cuestión de teología especulativa, surgida de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que apela a un cierto número de decisiones filosóficas sobre el infinito, la diferencia entre saber y conocer, el estudio epistemológico de la presciencia —cuestiones todas a las que las respuestas de un Ockham (*Ordinatio*, distinción 39) confieren, sólo a ellas, una legitimidad conceptual. Lo que Duhem llama una «filosofía de cerdos», recubre, como desquite, otro tipo de cuestiones: las *questiones quodlibetales* consagradas a temas «médicos» (generalmente sacados de los escritos de Aristóteles sobre los *Animales*) —otro campo, otra legitimidad. Es el caso del ms. París, Nat. lat. 16.089 del que habla Hauréau, o del ms. Todt, Biblioteca comunale 54. Sobre las cuestiones disputadas en la Edad Media, cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, París, Vrin, 1925-1935, y B. Bazán, «La *Quaestio disputata*», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-La-Neuve, 1982, pp. 31-49, y del mismo, «Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie», en *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 44-45), Turnhout, Brepols, 1985. Sobre el ms. Nat. lat. 16.089, cf. E. Randi, «Philosophie de porcineaux e re taumaturghi. Nota su un manoscritto parigino», *Quaderni medievali*, 22 (1986), pp. 129-137.

Pantagruel dice a Trouillogan el filósofo:

—Ahora le toca responder a usted. ¿Se debe casar Panurge o no?

—Los dos —respondió Trouillogan.

—¿Qué me dice usted? —pregunta Panurge.

—Lo que he dicho —respondió Trouillogan.

—¡Ah, ah! ¿Estamos así? —dice Panurge—. Y entonces, ¿me debo casar o no?

—Ni lo uno, ni lo otro —respondió Trouillogan.

—¡Que el diablo me lleve —dice Panurge—, si no me vuelvo loco, y me puede llevar si le escucho! Espere. Me pondré las gafas en esta oreja izquierda para que pueda oír más claro.

Lo mismo si se hace broma que si se abandona a los Hurtebise, los Fasquin, los Troaditeux, los Gualebaul, los Jean le Veau y los Brelinguandus, que no existen, se vuelve a los «grandes autores», que sí existen, permanece la constatación de P. Alféri: la filosofía griega nos es incomparablemente más cercana, más simpática, más sugestiva que la más penetrante de las páginas de un Alberto Magno o de un Tomás de Aquino.

Terrible constatación: si se superan sus primeras repugnancias, los sinsabores nacidos de la ausencia de un estilo verdaderamente personal, el tedio suscitado por la fijeza casi hipnótica de frases y fórmulas, si se va más allá del estado de desaliento formal, unido a lo que se podría llamar una terrible carencia de retórica, o sea, si se llega finalmente al contenido, el lector paciente, abierto o atento a todas las diferencias, probablemente no podrá evitar pensar que la diferencia medieval es demasiado costosa y que no se gana nada, o casi nada, reconociéndola.

Por otra parte, ¿cómo se llegaría al contenido? La masa, el volumen mismo de cada producción literaria, todo favorece el impedimento. Los millares de folios que componen la obra de los grandes escolásticos en comparación con lo cual, *Les Causeries du lundi* del inagotable Sainte-Beuve tienen rasgos de *Reader's Digest*, imposibilitan los placeres del cierre —en principio, nunca se ha acabado con un autor de la Edad Media— y hacen quimérico todo deseo de apropiación de un universo literario. Roger Bacon, quizás el más próximo a nuestra modernidad, porque no acabó nada de lo que había emprendido, acumulando sin pausa los proyectos, los esquemas y las versiones provisionales de un *Libro principal*, que siempre se le resistió,

Bacon, el primero, lo dijo claramente: hace falta un caballo para transportar la más pequeña de las sumas de teología.

Si la medida misma de los productos del pensamiento medieval hace que en ellos veamos con dificultad obras, la poca envidia que ellas nos inspiran desaparece definitivamente cuando sospechamos el carácter megalítico del catálogo de objetos inútiles. De hecho, considerando los dos principales géneros de las obras medievales —las sumas de teología y los comentarios de Aristóteles— nosotros no encontramos nada que, de golpe, capte nuestra benevolencia.

Con su esqueleto de sentido forzado de cuestiones y de artículos, la suma da una impresión de división infinita. Síntesis singular de un saber que se compone multiplicando los detalles y los apéndices, la suma es parecida a una melodía que duraría entre cien temas directores y que, ensayándolos todos sucesivamente, también simultáneamente, terminaría por llevar a un fracaso lastimoso al director, a los músicos y al auditorio. Con sus sobrecargas, sus prolongaciones artificiales, sus titubeos que rellenan el texto comentado de una multitud temeraria de aproximaciones y comparaciones, con su técnica de exégesis que parece alcanzar su perfección, siendo así que ella ha roto el hilo de los pensamientos originales y ha hecho estallar el referente textual en el vértigo de una cultura pretendidamente total, el comentario de Aristóteles es para nosotros como la expresión completa y desagradable de un método de lectura cuya única finalidad sería la de intentar obligar, de todas las maneras posibles, a un original a imitar sus copias.

Esta visión enteramente negativa de la escolástica es la de los primeros historiadores de la filosofía, era también la de los enciclopedistas y, como se ha visto, la de los humanistas. Esta visión no ha cambiado desde entonces. Rebajado, o mejor, aplastado entre la antigüedad y la época clásica, el pensamiento medieval es considerado corrientemente como un amplio repertorio, mejor dicho, como una reserva, como *Reserva de cuestiones que ya no se plantean*. Los escritos biológicos de Aristóteles conservan el derecho a tener lectores porque para nosotros ellos tienen el atractivo de la ciencia naciente, el sabor de los comienzos. Para la mayor parte de los historiadores, los comentarios medievales no tienen más que un interés de hecho, un valor documental; no se sabría encontrar en ellos algo así como una

especie de cebo o un enigma; aparentemente ellos no son más que repeticiones, convenciones o códigos, enrejados impuestos a un mundo que no los había visto nacer y que, separados de lo que ellos habían tomado cuerpo, nos parecen infaliblemente condenados a agotarse o a parodiarse, tomándose ellos mismos por objeto. Abramos un manual. He aquí lo que leemos:

Lo que, en primer lugar, caracteriza a la filosofía de la Edad Media es el abuso de la autoridad. Se cree que la verdad se la encuentra, que está en los libros santos y en las obras de los filósofos antiguos, que no hay más que descifrarlos [...]. Se puede decir, pues, por lo que respecta a la filosofía, que la Edad Media no es más que la prolongación de la Antigüedad. Este juicio es tanto más exacto cuanto que la lógica escolástica no nació en la Edad Media [*sic*]: comenzó con los estoicos, fue ampliamente preparada por los comentaristas, está ya completa en Boecio, en los últimos manuales griegos y latinos. El segundo carácter de la filosofía de la Edad Media es el formalismo, el abuso del procedimiento silogístico. Se preocupa menos de establecer principios verdaderos que de deducir con rigor las consecuencias de los principios admitidos sin examen [Janet y Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 998].

Con un diagnóstico semejante ya no es necesaria la medicina: el pensamiento medieval está muerto. Está muerto porque repite, expone una ciencia ya hecha, obliga a la naturaleza a imitar al arte e ignora la vida. ¿Es necesaria una explicación? La respuesta surge por sí misma.

Si ellos han tomado todo de los libros más que de su propia existencia, esto significa que sus filósofos medievales no llevaban consigo el peso de las cuestiones que trataban, significa que ellos no estaban acosados ni atormentados por las necesidades del pensamiento, en pocas palabras, es que ellos *no eran intelectuales*.

Si, cercados por la muerte, la miseria y la guerra, por lo que parece, ellos han reducido a sabiendas la filosofía a esa ciega forma de explicación del mundo que es el comentario de texto, esto significa que *ellos no han vivido nada de lo que les rodea*.

Así, sería vano que en sus escritos se buscara lo que, por ejemplo, les hacía contemporáneos de las catedrales o de los romances, de la toma de Jerusalén o del saqueo de Bizancio.

Estos textos sin interioridad no tendrían otra cosa que exterioridad, no interioridad; esto quizás lo podría explicar todo.

En estas condiciones, no extrañará que un hipotético lector no experimente otra cosa, frente a un texto filosófico de la Edad Media, que una cierta mezcla de estupor y hastío. Es normal que veintitún volúmenes *in-folio* de un renombrado profesor eclesiástico impresionen físicamente; sería absurdo creer, por tanto, que puedan inspirar una pasión al hombre honesto, sería demasiado efímero: no se puede tener un público cuando no están dirigidos a nadie —a nadie y sobre todo a sí mismo.

### Una filosofía anónima

Todo medievalista, en un momento u otro, ha escuchado una versión de la prosopopeya de la indiferencia que acompaña o sanciona lo que le va bien llamar su «trabajo». La que nosotros acabamos de escuchar es la misma que hemos escuchado y todavía escuchamos alguna vez. No nos lamentamos por ello: la cosa tiene su lado pintoresco, y con la edad se aprende, en suma, que es fácil imaginar a Sísifo feliz. Por otra parte, las cosas cambian.

El vuelo de la filosofía analítica ha permitido a nuevas generaciones de medievalistas anglosajones encontrar en los textos medievales lo que la neoescolástica había ocultado o desviado: una filosofía del lenguaje, una semiótica, una lógica temporal, una lógica deóntica, una lógica epistémica, por no hablar, evidentemente, de esa filosofía de conjunto que es el nominalismo ockamista y post-ockamista.<sup>2</sup>

Por su parte, la tradición del otro lado del Rin ha descubier-

2. Sobre este tema, cf. H. Hubien, «Logiciens médiévaux et logique d'aujourd'hui», *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 219-237; A. de Libera, «Bulletin d'histoire de la logique médiévale», *RSPHTh*, 69 (1985), pp. 273-309 y 71 (1987), pp. 590-634. Sobre la lógica epistémica, N. Kretzmann, «Sensus compositus, Sensus divisus, and Propositional Attitudes», *Medioevo*, 7 (1981), pp. 195-229; I. Boh, «Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages», en *L'homme et son univers au Moyen Age*, ed. de Chr. Wenin (Philosophes médiévaux, 27), Louvain, 1986, pp. 530-543. Lógica deóntica: S. Knuutilla, «The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century», en *New Studies in Deontic Logic*, ed. de R. Hilpinen, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 225-248. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, publicado en 1982 bajo la dirección de A. Kenny, N. Kretzmann y J. Pinborg (Cambridge, Cambridge University Press) es el manifiesto del medievalismo anglosajón.

to recientemente en la escuela dominica alemana del siglo XIV (Dietrich de Freiberg, el Maestro Eckhart) que apadrinaba a distancia el idealismo trascendental y la metafísica del Espíritu, después, a través de Brentano, una cierta forma de fenomenología.<sup>3</sup> Promovido al rango de fuente de dos corrientes antagonistas que han dominado, y todavía dominan, la escena filosófica internacional, el pensamiento medieval ha cambiado, por la misma razón, de estatus, pasando en unos años de *Indes noires* de J. Verne al *Monde perdu* de A. Conan-Doyle. Se sabe en adelante que allí se encuentra todo, y se tiene el cuidado de visitarlo en el umbral de toda exploración: ya no es un filón muerto, adormecido en las profundidades de la tierra; es una especie de ecomuseo milagrosamente mantenido por los naufragos de la historia. ¿Los pensadores de la Edad Media se han hecho intelectualmente más próximos a nosotros? Nada es menos seguro.

Se puede dudar que haya una intuición central, un nudo conceptual único que, presidiendo las pruebas y las ambiciones de una época, permitieran, una vez identificado y después reactivado, esperar un fondo común, una zona de división de la experiencia, y llegar así a través de ellos, por alejados que estén, al corazón, más bien al centro, bien fugaz, bien ciegamente, de un tiempo reencontrado; en correspondencia, se podría esperar que lo que no es válido para un siglo o un periodo, valga al menos para un individuo, para una obra solitaria, incluso aislada, para el trabajo de un hombre particular que, expuesto a nuestra mirada, disponible, en una palabra, *legible* hoy como lo era ayer, nos permitiría, por conjetura o empatía, volver a unir y encontrar en él lo que creemos leer o descifrar en nosotros.

Ésta es en todo caso la demanda media, y lo que la acompaña: la declaración de utilidad pública. ¿Cuál es la actualidad del pensamiento medieval?, o ¿para qué sirve el estudio de los autores de la Edad Media? Más todavía: ¿qué es necesario leer?

3. Ver los trabajos dirigidos desde 1977 por y sobre K. Flasch en el marco del proyecto editorial de un *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (Hamburgo, Felix Meiner Verlag). La interpretación filosófica de la *Deutsche Mystik* de los germanistas del siglo XIX ha sido inaugurada por los artículos pioneros de K. Flasch: «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», *Kant Studien*, 63 (1972), pp. 182-206; «Die Intention Meister Eckharts», en *Festschrift für B. Liebrucks*, Meisenheim, 1972, pp. 292-318; «Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter», *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), pp. 1-18.

¿Cómo se responde a estas preguntas? El redescubrimiento de la Edad Media por los filósofos y los historiadores de la filosofía establece esencialmente un puente entre algunos intereses filosóficos dominantes en este fin de siglo y algunos lenguajes científicos u objetos teóricos de la tardía Edad Media, considerados como que pueden inscribirse, casi abstractamente, en una estrategia intelectual que carece de toda perspectiva de conjunto: en suma, se hace repetir a los actores de una obra que nunca se ha visto, que quizás nunca ha existido como si en su ordenación jerárquica (se supone que los papeles importantes están en el centro), el tipo y el color de los vestidos, así como las letanías de la distribución, la sola imagen del tropel reunido en la escena nos pudiera dar una idea precisa de la intriga, de sus resortes y de sus enredos. Suponemos también que se tiene el texto impreso de la obra, a base siempre de llegar en el momento de la llamada, la obra real, es decir, la representación se nos habrá escapado. Éste es el caso del historiador del pensamiento medieval. Él puede conocer bien el texto con placer, haber estudiado la carrera de cada actor, él no tiene una idea precisa de lo que ha representado el conjunto. Se dirá que no hay nada que defina especialmente a la Edad Media como objeto histórico. ¿No ocurre lo mismo que con los griegos, los clásicos, incluso con los filósofos del siglo XIX? Sin duda, pero hay una diferencia: nosotros tenemos una connivencia casi inmediata con los filósofos griegos, clásicos y modernos. Pensamos que sabemos bastante sobre el mundo en el que ellos vivían, sobre la manera en que hablaban, comían y vestían para poder neutralizar de golpe sus extrañezas.

Sabemos lo que socialmente podía ser un filósofo griego del tiempo de Pericles; sabemos también lo que podía ser una escuela de filosofía en Atenas o en Alejandría en la época de la «paz romana», y tenemos todas las razones para pensar que si fue necesario un decreto de Justiniano para poner fin a la existencia de la filosofía como forma de vida, como comunidad auténticamente viva, como posibilidad de la existencia humana antagónica a la existencia cristiana, es que la filosofía debía ser algo —algo designable, nombrable, visible, en una palabra: algo *real*, a lo que no se podía notificar o imponer otra muerte que la legal.

A *fortiori*, nosotros saboreamos en Descartes el encanto y la proximidad de un gran antepasado bastante aventurado en in-

temtar a la vez vivir y pensar. Es con él, entre la sartén y la espada, que se escriben las primicias de una novela familiar como filosófica, un escenario donde el *Discurso del método* y las *Meditaciones* parecen esbozar el relato de nuestra propia existencia: el *cogito* —ese bautismo adolescente del alumno bachiller francés— ¿no es obligatoriamente su primer recuerdo inteligente?

En cuanto a los filósofos de los siglos XVIII y XIX es claro que son nuestros íntimos y que nos son más próximos que la mayor parte de nuestros contemporáneos: la *Crítica de la Razón pura* de Kant, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, la *Enciclopedia* de Hegel, ¿no diseñan los límites de nuestro mundo específico?, ¿no han proporcionado a cada uno de nosotros, en cualquier momento, el vocabulario y la sintaxis de una experiencia filosófica?

El alejamiento de la Edad Media tiende sin duda ante todo a esto: no encontraremos en ella nada de lo que nos entretiene. Nada de «filósofos en el sentido griego de la palabra», nada de escuela de filosofía, nada de *cogito*; ni código, ni léxico, ni medidas de acompañamiento para nuestros deseos y devaneos; nada que nos guiara, reconfortara o destruyera. El pensamiento medieval no forma parte de nuestra escolaridad: nos es menos extraño que desconocido, y menos impenetrable que inútil —hemos aprendido a desenvolvernos sin él. Por lo demás, ¿qué podríamos saber de él si lo intentáramos? Nos sería necesario abrir una *buena* historia de la filosofía medieval. Las hay excelentes y abundantes,<sup>4</sup> pero ¿qué se encuentra en ellas? En el peor de los casos, una narración de viaje imposible, una odisea sin Ulises y sin Ítaca; en el mejor de los casos, el plano de un

4. Además del clásico inglés de E. Gilson, *A History of Christian philosophy in the Middle Ages*, Londres, Sheed and Ward, 1955 (que reemplaza definitivamente su *Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, aparecido en 1944 en Payot), citamos: J. Marebon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*. An Introduction, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, y del mismo autor, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*. An Introduction, misma ed., 1987; L.M. De Rijk, *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden, Brill, 1985; K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, col. «Universal-Bibliothek», Stuttgart, Reclam, 1986; Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli y M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, Laterza, 1989. Las cuestiones teóricas y metodológicas son abordadas en De Rijk (cap. 1: «Le Moyen Age: Période typiquement médiévale?», y 2: «Périodisation, critique des sciences et philosophie de l'histoire»), así como en K. Flasch, «Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?», en *Die Gegenwart Ockhams*, ed. de Von W. Vossenkuhl y R. Schönberger, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 1990, pp. 393-409.

castillo monstruoso ahondado por galerías desconocidas, donde ninguna revelaría bajo la profundidad del agujero el eco ensordecedor de millares de calabozos.

Por otra parte, ¿qué es una buena historia de la filosofía medieval? ¿Cómo se podrían describir seriamente diez siglos de historia del pensamiento? ¿Qué es lo que nos asegura que estos diez siglos componen una historia? ¿Cómo nos decidiremos por los principios de nuestra periodización?

¿Será que lo que tuvo lugar en la Edad Media es automáticamente medieval? ¿Será que los inicios de la filosofía medieval coinciden obligatoriamente con los de la Edad Media, y su final con el de la otra? ¿No tendría la historia intelectual más bien un tiempo propio, incluso varios tiempos, dados simultánea o contradictoriamente, según la naturaleza del problema y la evolución de la manera de expresarse? ¿No habrá además una historia instrumental del pensamiento, que necesariamente acabaría complicando la historia de los conceptos y la de las instituciones? En fin, ¿no es evidente que lo que nosotros llamamos «historia de la filosofía medieval» no es más que una relación de orden entre las firmas —en suma, de nombres, de nombres grandes o pequeños, lo que nosotros llamamos hoy «autores»?

El problema es que, tratándose de la Edad Media, la lógica de los patronímicos, que articula nuestra visión de la historia literaria, es radicalmente deficiente. Marcos enteros de la producción filosófica de la Edad Media han permanecido anónimos, y de esta masa de textos sin nombres solamente una ínfima parte nos son accesibles en ediciones impresas. Los lugares comunes que estadísticamente representan las tres cuartas partes del pensamiento de la Edad Media no figuran en mapa alguno, ni siquiera en blanco. Tenemos repertorios de obras sin autores, y repertorios de autores sin obras; tenemos listas de *incipit*, pero no tenemos ni los medios para ajustar estas listas unas con otras, ni para completar por cada una de ellas la columna que falta. Excepto algunas excepciones, nadie ha escrito una historia de la filosofía que no dependa casi exclusivamente de fuentes editadas. La visión que nosotros tenemos de la Edad Media está, pues, estrechamente unida a un trabajo editorial que nunca ha sido coordinado por otra cosa que no sea el azar de los aniversarios, de las celebraciones y de los centenarios, el patriotismo local y las idiosincrasias eruditas. De este modo,

vemos a espíritus mediocres ocupar un lugar que nunca obtuvieron, y hablamos de ellos sin suponer que deben su existencia literaria sólo a los buenos oficios de un copista aplicado. Y es que existe una ley, penosa pero observada, que pretende que un manuscrito legible se transforme invenciblemente en un buen manuscrito y un buen manuscrito en testigo de una obra importante.

Para tomar un solo ejemplo, la historia de la lógica del siglo XIII se ha basado, durante más de cincuenta años, en una ficción: que los azares de la edición hayan querido, gracias a Martin Grabmann, que se dispusiera de una edición moderna de manuales de lógica —debidos, uno al inglés Guillermo de Sherwood, el otro al portugués Pedro de España (el futuro papa Juan XXI)—, que, durante varias generaciones, uno se apoyará en estas dos fuentes para, de comparación en comparación, de acercamientos en acercamientos, construir un amplio escenario en el cual las obras de estos dos «maestros parisinos», nacidos, por decirlo así, el uno del otro, ofrecían el panorama completo de avances y antagonismos, el marco de las elecciones y de las alternativas de todo un siglo. ¿Qué queda de esta relación casi filial, de esta muerte del padre y de estas luchas franco-inglesas ahora que sabemos que ni Guillermo de Sherwood ni Pedro de España enseñaron en París, que el supuesto maestro parisino de Pedro enseñaba en Oxford veinte años después que el joven lógico portugués redactara su propio tratado en el norte de España, ahora que sabemos que ellos tampoco habían oído hablar el uno del otro, que no hubiésemos oído hablar de Guillermo si sus *Introducciones a la lógica* no hubiesen sido copiadas en la versión excepcionalmente legible del manuscrito Nat. lat. 16.617, editada —por cierto, muy mal— hace tiempo por Grabmann?

Es necesario integrar esto a nuestra concepción de las cosas y del destino: los autores verdaderos, si no los «grandes», del siglo XIII se llaman, entre otros, *Nomen dividuum* por la lógica, *Sicut dicit Remigius* por la gramática —estos son anónimos, momentáneos del trabajo universitario, la sucesión de discusiones del día a día, el reportaje de las disputas y controversias normativas donde maestros y estudiantes, lógicos ya confirmados y debutantes, indisolublemente mezclados, se cruzaban proposiciones, réplicas y contra-ejemplos según los procedimientos formales de una lógica de la discusión que merece ser analizada por sí



misma. Es en esta historia clara donde hay que detenerse, si se quiere huir del cliché, de una manera de escribir el pasado que, a fin de cuentas, no conducen más que a reconstruir el cuadro de todas las famosas comidas de coco que jamás tuvieron lugar. La verdadera historia de la lógica es la de un universo de discursos de «puzzles» (los *sophismata*), de juegos de roles (las *obligationes*) que se pueden abordar a la vez como ejercicios escolares y como géneros literarios que tuvieron su propia duración, un emplazamiento institucional específico y una realidad psicológica autónoma.<sup>5</sup> Las historias literaria y doctrinal forman un todo que preserva el anonimato y que es necesario y que hay que conservar y después restituirlo a su estado.

Se puede, pues, asegurar al lector potencial que lo que en el primer acercamiento le aleja de la Edad Media es lo que después, con mayor información, se le hará indispensable. En efecto, por ella aprendemos que los pensamientos no son un hecho de individuos, que ellos los traspasan e incluso les pueden sobrevivir, intactos, como el esquema de vías futuras. Por ella,

5. Sobre estos géneros a la vez literarios y pedagógicos, cf. para los *sophismata*: N. Kretzmann, *Synkategoremata, Exponibilia, Sophismata*, en *The Cambridge History...*, pp. 211-245; A. de Libera, «La problématique de l'«instant du changement» en el siglo XIII: contribución a la historia de los *sophismata physicialia*», en *Studies in Medieval Natural Philosophy*, ed. de S. Caroti (Biblioteca di Nunciatus. Studi e Testi, I), Florencia, Leo S. Olschki, 1989, pp. 43-93; para las *obligationes*: E. Stump, «Obligations: from the Beginnings to the Early Fourteenth Century», en *The Cambridge History...*, pp. 315-334; P.V. Spade, «Obligations: developments in the fourteenth Century», *ibid.*, pp. 335-341; «Three Theories of Obligations: Burley, Kilvington and Swyneshed on counterfactual reasoning», *History and Philosophy of Logic*, 3 (1982), pp. 1-32. Una *obligatio* es un juego de discusión que opone a dos jugadores con un papel concreto a jugar cada uno: el *respondens* que acepta o más bien «se obliga» a mantener un cierto punto de vista o actitud en el curso de la disputa, el *opponens* que se esfuerza en apremiarle con la *redargutio*, es decir con la contradicción. El *respondens* ha perdido si, durante la disputa, concede lo opuesto de la proposición que aceptó de entrada o, más sencillamente, si es llevado por su adversario a conceder y a refutar a la vez otra proposición. Cada tipo de *obligatio* tiene sus propias reglas. En la *obligatio* la practicada más corrientemente, la *positio*, el juego hace intervenir tres actos: *conceder*, *refutar* y *dudar*, y dos actitudes proposicionales: *saber* e *ignorar*, que inciden sobre proposiciones que, por razones evidentes, generalmente son contrarias a los hechos o lo más alejadas posible de la intuición natural. Las reglas de la *positio* han sido formalizadas lógicamente en S. Knuutila y M. Yrjönsuuri, «Norms and Action in Obligational Dispute», en *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)* (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 191-202. Para más detalles cf. A. de Libera, «La logique de la discussion dans l'Université médiévale», en *Figures et conflits rhétoriques*, ed. de M. Meyer y A. Lempereur, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 59-81.

nosotros descubrimos que nosotros somos menos hijos de nuestras obras que usufructuarios de lo pensable y deudores de palabras sin sujeto. Esto no es nada. Comprender la historia del pensamiento como una historia anónima, ésta es según nosotros la primera tarea del medievalista. No se trata aquí de un accidente o de una catástrofe externa, sino de la esencia misma del objeto. Estos textos que nos han llegado sin sepultura decente, sin título, sin nombre del autor, brevemente, sin gran aparato, han sido copiados así, han circulado bajo esta forma sin pretensiones ni altivez. Lo que se quería transmitir con ello no era una efigie o una postura individual, era una memoria y un impulso colectivos.

El medievalista tiene que tratar esencialmente con manuscritos. Él es responsable de la historia que él recuerda, porque es a él y a ningún otro a quien incumbe descubrir su estructura y construir su génesis. Él puede saber lo que busca, pero no sabe lo que encontrará. Su dominio es lo inédito, por consiguiente lo imprevisible, y los resultados que obtiene son con frecuencia tanto más pertinentes cuanto menos originales sean. ¡Cuántas estrategias argumentativas, leyéndolas de la pluma de un Ockham o de un Tomás de Aquino parecerían imparables y personales, a la larga se revelan que no son más que lugares comunes!... ¡Cuántas doctrinas solemnes no son más que citas mudas, incluso, cascadas de citas encajadas las unas dentro de las otras!... ¡Cuántas frases de arquitectura complicada sintetizan de hecho dos o tres escrituras distintas que ellas fuerzan a componerse ensambladas!... Esta es la materia medieval: un mundo de enunciados que circulan los unos en los otros, que se parasitan los unos a los otros hasta producir un efecto nuevo en el juego —transparente para los medievales, opaco para nosotros— de las deformaciones y refundiciones.

## La actualidad de la Edad Media y el «nuevo medievalismo»

Es el momento de responder a la supuesta pregunta del público. ¿Cuál es la actualidad de la filosofía medieval? La que le imprime la investigación. De suyo, el pensamiento de la Edad Media no es ni actual ni inactual. O más bien, hay dos tipos de actualidades. Hay la actualidad latente y la actualidad que está

por venir, la de las decisiones filosóficas que, desapercibidas, no reconocidas como tales, gobiernan secretamente nuestras problemáticas; la que no ensayada a fondo, inacabada o abandonada en el camino, puede contribuir a romper o superar nuestros atolladeros y nuestras alternativas. Hay una tercera que procede de las dos anteriores: cuando el reconocimiento de una continuidad, la aprehensión de una permanencia nos ayudan a separar lo que nos es propio de lo que continuamos diciendo sin saber que nos repetimos.

Veamos el ámbito de la filosofía del lenguaje y la problemática que, desde Russell, juega un papel fundamental: el de la denotación o de la referencia. La distinción entre significación (*meaning*) y referencia (*reference*) de un término nació en la Edad Media bajo la forma de una oposición entre la *significatio* y la *suppositio*. Estas dos nociones han literalmente sostenido cuatro siglos de teoría lógica, abriendo perspectivas que, contrariamente al impetuoso diagnóstico de Janet y Séailles, ni siquiera habían entrevisto los filósofos de la antigüedad tardía: la teoría de la correferencia pronominal (*relatio*), la teoría de la referencia temporal (*restrictio, ampliatio*), la teoría de la referencia a los particulares no existentes y la problemática de la predicación sobre las clases vacías, la teoría del lenguaje mental, la teoría semiótica de los universales, y muchas otras que, más allá de la reflexión sobre el lenguaje, apuntan a la esencia misma de la lógica. Esta doctrina, o mejor, el complejo de doctrinas conocido bajo el nombre de teoría de la suposición, presenta los tres tipos de actualidades que hemos distinguido. La actualidad latente: oprimida por el sarcasmo de los humanistas, sacrificada a la retórica y a las exigencias de una concepción del lenguaje en adelante articulada principalmente sobre su potencia expresiva o estética, su capacidad de expresar la múltiple apariencia de lo bello, la noción de «suposición» ha sido violentamente expulsada de la historia de la filosofía. En el siglo XVII ya no queda nada de ella, ha dejado de existir conceptualmente —incluso si de modo disperso un Hobbes o un Leibniz conserven memoria de ella. Esta desaparición filosófica de la doctrina de la referencia, no obstante, no le ha impedido sobrevivir en un discurso que no la reclamaba o, más exactamente, que no podía preservar su naturaleza y su visión, aunque le agradaba recurrir a ella.

La neoescolástica dio un amplio espacio a la exposición de

las «propiedades de los términos» en sus manuales de enseñanza de la lógica. Pero esta simple clasificación fijada en esquemas arborescentes —sobre el modelo mismo de los cuadros que, en la época, representaban sinópticamente la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino— no era más que una naturaleza muerta, dibujada por ella misma, que permanecía obstinadamente en las desviaciones de los trabajos realizados al mismo tiempo por los lógicos de la futura escuela «analítica». La teoría neoescolástica de la referencia no era más que una teoría del lenguaje neoescolástico, un formulario lleno de ejemplos canónicos, prestados por otro lado, en su mayor parte por la *Lógica* de Port-Royal: ésta ya no era una herramienta analítica del pensamiento filosófico —lo que había sido sin embargo durante toda la Edad Media—, ya no era más que un capítulo de manual, cuyo punto de aplicación había dejado de ser el lenguaje y el signo. Toda la semántica había sido absorbida por la psicología de la actividad intelectual y la teoría de la representación mental.

Es necesario subrayar que no son los «herederos» de la Edad Media —como Maritain y su *Petite Logique*— los que han «reactivado» el interés por la doctrina de la referencia. La reactivación ha venido de otra parte, de la tradición anglosajona (E.A. Moody, Ph. Boehner), porque ella ha sabido leer en los textos medievales lo que la neoescolástica, en su proyecto filosófico y su misma realidad histórica, presumía ocultar. Este proceso atractivo ha continuado a nuestra vista apenas medio siglo. Integrada en las discusiones filosóficas contemporáneas, la semántica medieval se desarrolla así a la vez fuera de su tiempo propio y fuera del espacio cultural y religioso donde ella fue considerada más activa, cuando ella simplemente ya no tenía lugar funcional ni rol creador. La filosofía analítica ha dado a la Edad Media la segunda y tercera forma de actualidad que hemos descrito retomando con nuevos impulsos los problemas olvidados, explorando por ella misma «posibilidades de pensamiento» que ni la lógica clásica ni la del siglo XIX no habían sabido mantener o incluso adivinar.

Evidentemente se puede preguntar cómo una noción tan importante como la de la *suppositio* ha podido trivializarse hasta desaparecer científicamente, cómo la noción de representación ha podido substituir a la de referencia, cómo el lenguaje y la aproximación semiótica de lo real han podido desvanecerse

en este punto ante el pensamiento representativo y la psicología del juicio; en pocas palabras, cómo una teoría potencialmente fecunda ha podido esterilizarse hasta el punto de perderse casi por sí misma.

También se puede preguntar por el sentido del retorno que le permita recobrar hoy lo esencial de sus funciones de antaño. ¿Será que el progreso filosófico pasa necesariamente —aquí y en otras partes— por lo que los psicoanalistas llaman un «retorno de lo rechazado»? Se puede avanzar la hipótesis banal a fin de cuentas. No se habrá dicho todo.

Si se demostrase que la manera de filosofar que caracteriza a la escuela analítica presenta más de una afinidad con el estatus que correspondía a la lógica en la pedagogía universitaria de la Edad Media; si se trazaran todos los paralelismos que, por ejemplo, hacen de la discusión de los *sophismata* el equivalente medieval de los análisis proposicionales a los que los anglosajones consagran lo mejor de sus fuerzas (desde que Bertran Russell hizo un sortilegio a «la calvicie del actual rey de Francia»),<sup>6</sup> permanecería todavía un hecho inacabado y secretamente rebelde a todo tratamiento metapsicológico de la Historia.

Hay un valor positivo, una dimensión conservatorio, del olvido: lo que se olvida no se deforma —si retorna, está intacto; no obstante, todo lo que es borrado en el curso de la Historia no está, por naturaleza, destinado a retornar. El olvido no es una

6. El ejemplo del «actual rey de Francia» fue introducido por Russell en su teorización de las «descripciones definidas» —por ejemplo, el autor de los *Miserables* (por oposición a los nombres propios: *Hugo*)— para ilustrar un caso en el que, de forma manifiesta, la descripción de un individuo no «connota» su existencia (ya que ningún existente corresponde a la descripción «el actual rey de Francia»). Desde «On Denoting» (1905), la mayoría de los filósofos anglosajones han discutido los problemas de semántica a partir de este tipo de enunciados, corrientes en la Edad Media. Una diferencia notable entre modernos y medievales es que los lógicos de los siglos XIII y XIV utilizaban nombres propios (en sentido gramatical) como descripciones: así el nombre de César era considerado como designando un individuo que ya no existía en el momento en que yo hablo y Anticristo como remitiendo a un individuo que no existe todavía en el momento en que yo hablo (pero cuya existencia futura es epistémicamente necesaria, ya que está anunciada por la Revelación). Sobre la teoría medieval de la referencia, sus técnicas, sus desarrollos, sus presupuestos o su entramado, cf. J. Pinborg, «Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts», *Miscellanea mediaevalia*, 8 (1971), pp. 238-281 (también en *Medieval Semantics. Selected Studies on Mediaeval Logic and Grammar* edited by S. Ebbesen, Londres, 1984); S. Ebbesen, «The Chimera's Diary», en *The Logic of Being*, ed. de S. Knuutila y J. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 115-143.

garantía. No hay edad de oro del pensamiento, nada de paraíso perdido, nada de estado bruto, salvaje, infantil o polimorfo de la verdad que un largo adiestramiento habría vencido, destruido o reprimido. Si con frecuencia el olvido preserva, si a veces la negligencia puede hacer el oficio de memoria superior, en definitiva es necesario reconocer que algunas ideas retornan antes que acontecen: se trata de aquellas que jamás encontraron su centro de resonancia, no tanto en el tiempo que les vio nacer como en aquel en que creemos que las hemos hecho renacer. Estas ideas nunca fueron sencillamente bien entendidas. Ellas son incluso tan nuevas, ni más ni menos, como cuando existían hace cinco siglos. Ellas tienen su propia actualidad y reinan en su propia permanencia, la del espacio mental en que ellas tomaron forma y que, en este caso, no era y no es contemporáneo de ningún otro. Estos pensamientos esperan todavía ser compartidos, permanecen a la espera de un auditorio. Desde entonces sería vano evocar para ellos la noción de un «retorno», aunque fuese violento. Somos nosotros quienes debemos responder a su llamada, somos nosotros quienes debemos desplazarnos, quienes debemos entrar en su tiempo.

En suma, cualesquiera que sean las sollicitaciones del mercado, hay una actualidad libre, flotante, independiente de nuestra representación de la Historia, de sus «figuras» y de sus «momentos». Nuestra historia, por tanto nuestro presente, por tanto nuestra actualidad, son lo que son porque algunos cogitables o algunos objetos nunca entraron verdaderamente en el pensamiento. ¿Cuáles son? Toca a cada uno responder y responder por sí mismo. Entre la manía exegética y los placeres de la deconstrucción, los lectores no cesan hoy de escrutar en ellos mismos, de trabajar su acto de lectura para ver si hay algo que hacer con lo que se les escapa. El sentido está en todas partes, él se hace y se deshace delante de nosotros, y por tanto, como dice Heidegger, «nosotros no pensamos todavía». <sup>7</sup> Cuando encontramos una idea errante y ella nos reconoce, sabemos con certeza, en recompensa, que hemos llegado al espacio que era el nuestro y que nosotros habíamos buscado en vano hasta entonces.

7. Cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on-penser?* (trad. de A. Becker y G. Granel) [Épiméthée], París, PUF, 1967, p. 22 (trad. cast. de H. Kohnemann en *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958).

Es esta experiencia, en verdad poco original, la que, no obstante, define mejor que ninguna otra la situación del medievalista en relación con su supuesto «territorio». Si él se considera lógico y piensa como lógico, encontrará en ella la lógica. Si se considera metafísico, encontrará metafísica; si se considera físico, encontrará física. Si él no se considera nada, quizás encontrará en ella algo más indisciplinado, una visión no estándar, no profesional, de la realidad: con lo que romper la regla de bronce que pretende que el discurso filosófico sobre el mundo sea siempre un discurso sobre el mundo de la filosofía.

### Discurso del método

¿Cuál debe ser el paso del filósofo medievalista? La respuesta es difícil y costosa. Se la encontrará decepcionante sin duda. Tiene una palabra: filología. ¿Qué es la «filología»? Esencialmente un método de lectura. El dominio de la historia de la filosofía es inasignable porque es un cruce de muchos «territorios». No está dado de antemano, sino indefinidamente aproximado en la pluralidad de cuestiones que nacen del azar de las investigaciones y de los encuentros. En concreto esto significa que el medievalista «tiene que vérselas con manuscritos» y que él tiene ante todo que describir los *corpus* antes de interrogarlos. Los millares de *códices* que duermen en las bibliotecas esperando ser leídos son otros tantos pliegos de condiciones para una empresa que no se puede definir a sí misma en tanto que ella no los ha recibido. El trato asiduo con los manuscritos, con lo que ello supone de prácticas científicas precisas, de la codicología a la paleografía, es la gran regla del discurso del método histórico: es necesario devolver la palabra a los textos, lo que significa copiar. El primer trabajo del medievalista es el de copista; ahí es donde se reconcilia con el tiempo del pensamiento. En la Edad Media, un buen copista no sobrepasaba la media cotidiana de un folio relleno de 25 x 16 cm; un buen historiador de hoy difícilmente lo hace mejor. El segundo trabajo es la edición crítica: el establecimiento de un texto, la identificación de sus fuentes, de sus prestamos tácitos y de sus orígenes latentes. Este doble ascesis es la condición de la libertad. El trabajo de segunda mano, dicho de otra manera, la dependencia res-

pecto de lo impreso, se condena a sí misma a la repetición de clichés y de modelos de historiografía; ésta es una estrategia de reproducción del saber, no un método de apropiación por lo desconocido. Ahora bien, es lo desconocido lo que debe apoderarse del investigador, no es éste quien debe reproducirse a sí mismo proponiendo una «nueva interpretación» de hechos que no existen sino porque sus predecesores o sus semejantes los han hecho. El mandato de la idea filosófica de la lectura no puede ser otra que *deshacer los hechos*.

Se objetará que este textualismo es lo que Marx llamó una «robinsonada» y que separa precisamente la filosofía de la historia de los hombres en el preciso momento en que pretende aproximarla. Esta objeción no está fundamentada. Tratándose de la Edad Media, toda práctica histórica reposa sobre unos textos: solamente se demanda que los capitulares y las actas notariales no acaparen toda la atención. Se admitirá sin dificultad que es imposible hablar del pensamiento de la Edad Media sin hablar de los intelectuales medievales y que es imposible hablar de los intelectuales medievales sin, por ejemplo, estudiar el Cartulario de la Universidad de París o los documentos relativos a la propiedad de los colegios de Oxford; pero es necesario continuar el razonamiento. ¿Qué se hará con el Cartulario si no se acude a los textos de los maestros? ¿Cómo se comprenderá la dimensión agonística, social, profesional, ritual, antropológica, de una disputa medieval si no se ha leído también, editado, analizado, las *disputationes* que nos han transmitido los manuscritos? ¿Cómo se comprenderá el tipo intelectual del *magister artium* si no se tiene, apoyada en textos, una idea por así decirlo formal de la carga psicológica que le fue impuesta? La estructura de una cuestión disputada, su inverosímil juego de argumentos y de contra-argumentos dicen tanto sobre el universo mental del intelectual universitario como el análisis sociológico de sus actitudes corporativistas —dicho más exactamente, ella ofrece la sustancia, incluso la justificación.

Los trabajos de los medievalistas anglosajones sobre los *sophismata* no conciernen solamente a la historia de la lógica; ellos nos revelan lo que eran los oficios de estudiante y de maestro, la forma de vida en la cual ellos se desarrollaban día a día. Hay una arquitectura del espíritu y una dimensión social del pensamiento que es necesario tratar de aprehender allí donde

se encuentran: en los ejercicios escolares, en los métodos pedagógicos, en el empleo del tiempo.

Evidentemente, esto no es suficiente. El filósofo no es un paleógrafo archivista, que sueña con una *edición total* de las fuentes medievales. También le es necesario elegir. Frente al corpus que él se da y en parte construye, le es necesario, en un momento dado, reemprender la iniciativa de las cuestiones. *Transcribir, editar, traducir*: esta enorme paciencia supone también una impaciencia, un deseo, una idea-fuerza cuando no una idea fija. Nosotros hemos presentado la nuestra en el título de este libro. Quizás no sea inútil precisar que, aunque ella condiciona el conjunto de nuestro trabajo, ella no nos llega sólo de la Edad Media: también de una cuestión simple que un día leíamos en Heidegger —*Was heisst Denken?*, es decir, «¿qué significa pensar?», o mejor, «¿qué es lo que nos impulsa a pensar?».<sup>8</sup> Para intentar comprender el *alcance* de esta cuestión, para la que nosotros no suponemos ni conocemos respuesta alguna, es por lo que hemos estudiado a la vez las teorías lógicas medievales y la mística llamada «alemana» o «renana». Esto es lo que nos ha abierto a la Edad Media. Hay otros caminos, otros problemas, otras cuestiones. Esta cuestión es solamente la nuestra, y de ella proceden las que nosotros nos planteamos e intentamos formular aquí. ¿Qué es un intelectual?, ¿Cuál era el origen y la función del pensamiento para los intelectuales medievales? ¿Qué es lo que cambió alrededor del siglo XIII y del XIV? ¿Se puede, por un periodo limitado, hacer una historia de aquello que ha impulsado a los hombres al pensamiento? ¿Cómo escribir esta historia? ¿De qué tipo de documentos partir? En fin, suponiendo que exista uno, ¿qué centro de perspectiva adoptar?

Después de muchas dudas, creemos haber encontrado una respuesta que ve cristalizar un problema: *¿qué es lo que une a Dante y Eckhart?* Esto es lo que nos ha sugerido un ángulo de abordaje que nos parecía imponerle todo: *las condenas universitarias de 1277*.

8. Cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on-penser?*, trad. cit., p. 134: si «prestamos atención al sentido propio de la palabra *appeler*, la pregunta *Qu'appelle-t-on-penser?* (¿Qué significa pensar?) se convierte en: «¿Qué es lo que nos dirige en el pensamiento, que nos exige pensar?». Cf. también, *ibid.*, p. 136, donde Heidegger explica que es necesario ampliar la cuestión *¿Qué significa pensar?* a *¿Qué es lo que nos impulsa a este fin que pensábamos y que, de esta forma, al pensar, seamos quienes somos?*

Como se suele decir, tal es el objeto de este libro. Como todos los objetos del medievalismo, éste es un objeto nodriza. Esto es lo que nos autoriza a presentarlo al lector como muestra de una filología histórica y filosófica que, a nuestro parecer, conduce también —y necesariamente— tanto al *presente* como al pasado, brevemente, a los *mundos* de los hombres.

## La universidad medieval y Europa: el porvenir de una ilusión

La mayor parte de los dominios que exploraban los medievalistas eran, en la Edad Media, meramente propedéuticos. La lógica era «el modo universal de todo conocimiento científico», no era considerada como el conocimiento mismo. La metafísica, en su visión más elevada, era una teología natural antes que una elucidación de la multiplicidad de los sentidos del ser. De hecho, si la filosofía medieval existió alguna vez, no fue como filosofía del lenguaje o doctrina del ser en cuanto que ser; fue como teología o como ética. Las escuelas de dialéctica del siglo XII, las facultades de las artes en la Universidad de los siglos XIII, XIV y XV no deberían ser comparadas con el Liceo o la Academia. Hubo, por tanto, filosofía en la Edad Media, aunque no hubo filósofos en el sentido social, pedagógico, institucional del término; y hubo una experiencia filosófica del pensamiento que se la puede enlazar, a pesar de todo lo que la separaba del exterior, con lo que los filósofos de la antigüedad tardía han buscado bajo el nombre de filosofía: una experiencia unitiva de lo trascendente, una teología, casi una teurgia. La singularidad del trabajo del medievalista es que éste debe adquirir la misma formación que los medievales antes de llegar, o pretender alcanzar, esta filosofía. De disciplina en disciplina, de aprendizaje en aprendizaje, él debe rehacer *todas* las etapas preparatorias de un itinerario espiritual que le llevará a un Dios sin Iglesia. Por vía de la consecuencia, es la quiebra de la Edad Media que cambia de naturaleza y de extensión.

La distinción tradicional entre la alta y baja Edad Media debe entenderse, ante todo, en un sentido teológico. Se sabe que la filosofía medieval cambió de identidad cuando la totalidad de la obra de Aristóteles fue traducida. Pero este cambio no

es pensado en su totalidad cuando se le reduce a la puesta en circulación de nuevos textos, bien sean lógicos, metafísicos, físicos, cosmológicos o biológicos. La llegada de una enciclopedia aristotélica marca el comienzo de una nueva Edad Media, en la que ella suscita la aparición de una nueva sabiduría —peripatética, es decir, greco-árabe— que viene a relevar la sabiduría platónica popularizada a pesar suyo por los padres de la iglesia. La arabización del pensamiento teológico de los cristianos latinos del siglo XIII, éste es el fenómeno esencial. Es a este fenómeno al que hay que remontarse en esta época de exclusión y de ostracismo, donde un cierto islamismo echa raíces en la razón «occidental», signo de todos los imperialismos y de todas las colonizaciones, mientras que la razón «griega», de la que los «occidentales» se pretenden herederos legítimos y alimenta su soberbia y desdén, nunca les habría llegado sin la mediación de los árabes y de los judíos.

Para comprender la actualidad del pensamiento medieval es necesario, pues, aceptar desde el principio las consecuencias que dimanar irresistiblemente de la historia de la cultura occidental: la de una helenización póstuma de la romanidad cuyos principales agentes de transmisión llegaron de la tierra del Islam. En el inicio mismo de la identidad europea están los traductores judíos de Toledo y los filósofos árabes de Andalucía, y, a partir de ahí —en los confines de los siglos VIII y IX, cuando Occidente todavía estaba parcialmente en las tinieblas— las múltiples luces de Oriente y del reino de Bagdad, el del reencontro, el de la colaboración entre los árabes cristianos y los árabes musulmanes.

Que Occidente ha nacido de Oriente, he ahí lo que el medievalista tiene que traer a la memoria y decir a todas las partes del diálogo imposible en el que se afrontan las quimeras y fantasmas de las tres grandes religiones monoteístas.