

## La restitución de valor inteligible al conocimiento sensible en el realismo medieval

SILVANA FILIPPI

**Resumen:** Este artículo intenta mostrar cómo la introducción del corpus aristotélico en el mundo cristiano medieval durante los siglos XII y XIII contribuyó notablemente a reivindicar el valor de los datos sensibles para conducir al conocimiento inteligible. En efecto, el platonismo con el que los primeros pensadores cristianos estuvieron bien familiarizados, negaba que lo sensible pudiera dar lugar a un verdadero conocimiento. Sin embargo, esto significaba, al mismo tiempo, que las cosas sensibles no tenían suficiente consistencia ontológica. Y puesto que el cristianismo enseñaba la dignidad de todo lo creado, la filosofía aristotélica vino a proveerle de una concepción de lo sensible mucho más afín con sus propios principios. Esta confianza en la realidad concreta como objeto de conocimiento incluso inteligible acabó, no obstante, hacia fines de la Edad Media, y con ella, el realismo gno-seológico característico del pensamiento cristiano medieval.

**Palabras claves:** Cristianismo / cosas sensibles / conocimiento / aristotelismo / inteligibilidad

**Abstract:** This paper tries to show how the introduction of the Aristotelian corpus in the medieval Christian world during the 12th and 13th centuries remarkably contributed to vindicate the value of the sensitive data as a means to obtain intelligible knowledge. Indeed, the Platonism which the first Christian thinkers were familiar with, denied that the sensitive could give rise to true knowledge. However, this meant, at the same time, that sensible things did not have sufficient ontological consistency. And since Christianity taught the dignity of all created beings, Aristotelian philosophy provided it with a conception of the sensible much more connected with its own principles. This confidence in concrete reality as an object even of intelligible knowledge, ceased, however, towards the end of the Middle Ages and with it, the gno-seologic realism characteristic of medieval Christian thought.

**Key Words:** Christianity / sensible things / knowledge / Aristotelism / intelligibility

## 1. La incertidumbre del conocimiento sensible y el recurso al iluminismo divino

Advertidos por Platón y sus continuadores sobre la precariedad e inestabilidad de las cosas sensibles, durante largo tiempo los pensadores cristianos trataron de encontrar una solución a la cuestión del conocimiento, sin poder ni querer, sin embargo, aceptar por completo las tesis platónicas, y ello, sobre todo por razones inherentes al propio cristianismo. Varias dificultades se presentaban ante aquella posición: si el conocimiento no es de las cosas, entonces parece que habría que asumir o bien una actitud escéptica, o bien el innatismo o iluminismo según el cual el conocimiento propiamente tal no proviene de las cosas, sino directamente de Dios.

No obstante, la cuestión no hubo de ser tan clara desde un comienzo dado que los pensadores cristianos experimentaron no pocas veces cierta desconfianza respecto del conocimiento sensible. Por razones históricas, además, el neoplatonismo estuvo muy presente entre los autores cristianos de los primeros siglos, transmitiendo no sólo su tesis fundamental acerca de la supremacía de lo inteligible por sobre lo sensible, sino, incluso, una cierta tendencia centrífuga respecto del mundo de las cosas materiales.

A ningún estudioso del pensamiento cristiano de los primeros siglos se le han pasado por alto las innumerables dificultades que esto comportó para conciliarse con la fe que aquellos autores profesaban. Un alejamiento excesivo del mundo material podía significar con buena probabilidad una depreciación de la Creación. En tal sentido, la Escritura les recordaba que «Dios creó todas las cosas y vio que eran buenas».<sup>1</sup> No obstante, y he ahí la mayor dificultad, también eran conscientes aquellos pensadores de que el cristianismo los apartaba por completo de un craso materialismo o sensualismo, que los hubiese distraído o francamente distanciado de lo espiritual. No en vano el Señor ha dicho: «Mi reino no es de este mundo»,<sup>2</sup> expresión que, si

---

1 Gn 1.

2 Jn 18: 36.

bien no apuntaba contra la realidad material, en tanto había sido creada, tampoco autorizaba a los seguidores de Cristo a un apego excesivo a ella.

Al respecto, sin duda el caso paradigmático de aquella irresuelta tensión interna al propio cristianismo, lo constituye durante la Patrística el insigne obispo de Hipona quien, aunque influido por los neoplatónicos, intentó, sin embargo, salvaguardar fielmente los fundamentos del cristianismo. Semejante esfuerzo le valió el que, siglos más tarde, Tomás de Aquino observara que Agustín «siguió a Platón tan lejos como su fe cristiana se lo permitió».

Indudablemente, nadie como San Agustín conocía los riesgos del puro fenomenismo empírico. Convencido de que el escepticismo académico, que él mismo había abrazado durante breve tiempo, no podía constituir más que una posición transitoria, útil para liberarse de falsas opiniones, pero imposible de ser asumida en forma permanente, Agustín admitió que efectivamente había un conocimiento, y que tal conocimiento debía ser eminentemente de lo inmutable e inteligible, pues esos y no otros son los caracteres de la verdad.

Con todo, en cuanto cristiano que era, no niega el santo africano que el conocimiento sensible fuese de algún modo conocimiento, sólo que la verdad de los datos aportados por los sentidos resulta dirimida y reconocida como auténtica en el interior del alma del cognoscente. Al respecto, admite plenamente que la verdad mora en las cosas, pues, sencillamente, *verum est id quod est*,<sup>3</sup> como también, que los sentidos son fidedignos al mostrar las cosas tal como se nos aparecen. Pero es la inteligencia humana la que debe juzgar acerca de aquellos datos, distinguiendo lo verdadero de lo aparente, al par que, sólo en ella, se encontrarán otras verdades que no estén viciadas de la inestabilidad de lo sensible, tales como aquellas de la matemática y de la moral. Así dice el Santo: «Todo lo que toco por mis sentidos corporales, por ejemplo ese cielo o esta tierra, o todos los demás cuerpos que puedo percibir, no sé cuánto tiempo existirán; pero siete más tres son diez, y no sólo ahora, sino siempre, y no hay modo de que siete más tres alguna vez no hayan sido diez, ni que alguna vez dejen de ser diez».<sup>4</sup>

Ese interiorismo, en el que se advierte una raigambre socrático-platónica, indica que «la verdad mora en lo íntimo del hombre», de

3 AGUSTÍN DE HIPONA, *Solil.* II, 5.

4 AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, II, 8, 21.

tal manera que el conocer en sentido auténtico y superior, va hacia adentro, hacia uno mismo y no hacia las cosas materiales. Allí, en el interior de su alma, el hombre encuentra, además de la certeza de sí mismo, ciertas verdades que se le presentan como necesarias e inmutables. Es decir, allí se le manifiesta el poder de lo inteligible, que es eterno y no cambiante como las cosas sensibles. Pero si estas verdades tienen un carácter necesario e inmutable, y por ello valen para todos, entonces tampoco son producto de mi mente individual: esto muestra con toda evidencia que la Verdad es trascendente y existe por sobre la mente humana. Es más, teniendo atributos como la eternidad, que sólo pueden ser divinos, resulta preciso concluir que la Verdad en sentido propio es Dios. Por tanto, probar la existencia de la verdad es, a la vez, probar la existencia de Dios que es la Verdad. En cuanto a las verdades que encuentro en mi mente, son como un reflejo, la huella, de la iluminación divina. Así pues, dice Agustín que el trayecto hacia Dios, que es la Verdad, va «de lo exterior a lo interior y de lo inferior a lo superior». Con ello, no se niega la realidad del mundo exterior, pero se privilegia la vía interior. Si hay un conocimiento de las cosas sensibles, éste no constituye la sabiduría superior, que es saber de lo inteligible prescindiendo de la imagen sensible. Por eso, afirma Agustín: «Todo lo que el sentido corpóreo alcanza, lo llamado sensible, ni por un instante deja de cambiar: el que los cabellos crezcan en la cabeza, que el cuerpo decline en la vejez o resplandezca en la juventud, sucede perpetuamente sin interrupción. Ahora bien, lo que no permanece sin cambio no puede ser percibido. En efecto, se percibe aquello que es comprendido por la ciencia, y no se puede comprender lo que no cesa de cambiar. No debemos, pues, esperar de los sentidos corporales la verdad en su pureza (*non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*)».<sup>5</sup> Semejante afirmación, pronunciada con la autoridad que tenía Agustín, sin duda había de tener sus efectos en los siglos posteriores y, naturalmente, entre los representantes de la escuela agustiniana en el siglo XIII.

En efecto, autores de la talla de San Buenaventura y algunos de sus continuadores se plegaron a la sospecha lanzada sobre el orden sensible por aquellos que, al menos filosóficamente, prestaban oído al platonismo. El asunto reviste la mayor importancia puesto que será en este momento histórico en el que se volverán evidentes las consecuencias extremas a las que podía conducir la depreciación del dato empírico.

5 AGUSTÍN DE HIPONA, *De div. quaest.* 83, q. 9. La cuestión, precisamente, se titula: «Utrum corporis sensibus percipi veritas possit».

En tal sentido, parece haber sido un discípulo de Buenaventura, Mateo d'Aquasparta, quien, según la acreditada opinión de Étienne Gilson,<sup>6</sup> llevó el asunto a su máxima expresión, pues, dada la inestabilidad de lo sensible llegó a sostener que nuestro conocimiento no está sujeto a la existencia de las cosas que constituyen su objeto. Es decir, el intelecto agente que por su luz logra abstraer lo universal de lo particular, esto es, lo inteligible de lo sensible, tiene por objeto las esencias de las cosas y no a las cosas singulares, por lo que su conocimiento resulta indiferente a la existencia o no de aquellas. De ahí que afirme: *nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum.*<sup>7</sup>

Sin embargo, es el propio Mateo, prosigue Gilson, quien comprende las dificultades de esta posición, puesto que si la existencia de las cosas resulta indistinta para nuestro conocimiento ¿qué garantiza que éste tenga un contenido real? Dicho en otros términos, ¿de dónde obtendría nuestro intelecto un conocimiento de las esencias reales que no constituyese un conceptualismo vacío y solipsista o lisa y llanamente un desvarío, si este objeto no son las cosas mismas? Naturalmente, la solución ya estaba en germen en la tradición del pensamiento cristiano, con argumentos claramente aportados, por ejemplo por San Agustín, consistentes en afirmar que, puesto que Dios ha creado las cosas y las ideas divinas son el paradigma inteligible de tales cosas, sólo Dios mismo nos puede proveer, por iluminación, de un conocimiento cierto e inamovible. Por tanto, la explicación filosófica del conocimiento, que muestra sus causas naturales, no basta a Mateo d'Aquasparta. Es menester que apunte a principios teológicos como sostén del mismo.<sup>8</sup>

Las dificultades de tal solución pronto habrían de volverse visibles, pues afectaban al corazón del cristianismo. En efecto, llevado a sus más extremas consecuencias, el recurso al iluminismo significaba que la realidad de la Creación resultaba prácticamente desestimada. Si sólo Dios puede aportarnos el verdadero conocimiento mientras que las cosas no son dignas de confianza, entonces la realidad creatural se desvanecía por completo, pero con ello, aunque paradójicamente, también la dignidad y el poder de su Creador por cuanto Él no habría sido capaz de producir una realidad consistente ni unas facultades

6 É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, cap. XII «El conocimiento de las cosas», pp. 233ss.

7 Citado por É. GILSON, *ibid.*, p. 234.

8 Así lo afirma explícitamente: *iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto, quod sufficiat et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica* (cit. por É. GILSON, *ibid.*).

humanas aptas para percibirla que mereciesen demasiado crédito. El problema era sin duda de una gravedad indiscutible y, aunque Mateo d'Aquasparta fue consecuente con sus principios, no pocos miembros de su Orden comenzaron a vacilar. Tal el caso, por ejemplo, menciona Gilson, de Pedro Juan Olivi que deseaba adherir a la tradición agustiniana pero *sine errore*, pues, según manifestó: «En lo que se refiere a nuestro intelecto, hay que cuidarse de no quitarle el poder de emitir juicios verdaderos y ciertos, como lo hicieron los Académicos, y de no atribuirle una ciencia original de todas las cosas, que éste poseería naturalmente, como lo hizo Platón, que debido a eso decía que aprender no es sino recordar».<sup>9</sup>

## **2. La revalorización del dato sensible: un aristotelismo en favor del cristianismo**

Como se ve, un escepticismo respecto de lo empírico sólo incómodamente podía ser salvado con el recurso a una tesis no ya filosófica, sino teológica. Por ello, el ingreso del corpus aristotélico al mundo cristiano medieval en los siglos XII y XIII, significó una bocanada de aire fresco para el realismo medieval que pudo, a partir de las tesis gnoseológicas del Estagirita, reivindicar para el conocimiento sensible la capacidad para conducir a lo inteligible y, con ello, al conocimiento pleno de lo real.

No cabe duda de que, en este punto como en otros, ha descollado la figura de Santo Tomás de Aquino. Posiblemente ningún otro pensador medieval como él haya asegurado filosóficamente el valor del conocimiento sensible consolidando de tal modo el más genuino sentido de la fe cristiana. Indudablemente, lo que Tomás intentaba no era la postulación de un craso empirismo, sino la reconsideración de lo real como auténtica fuente de conocimiento mediante la restitución de inteligibilidad al dato sensible.

En efecto, Tomás no cree en ningún momento que nuestro intelecto sea capaz de conocer lo inteligible sin la mediación del dato sensible. A diferencia de lo que luego sostendrá Duns Escoto, el Aquinate está completamente convencido de que no sólo es ésta la condición actual de nuestra inteligencia, sino su misma naturaleza. Vale decir que el conocer por abstracción a

9 PEDRO JUAN OLIVI, *In II Sent.*, Appendix, q. II (cit. por É. GILSON, *ibid.* p. 236)

partir del dato sensible no implica, para él, ningún estado de disminución respecto de otro que hubiésemos tenido antes de la caída, sino el modo natural en que opera nuestro intelecto.

Por lo demás, el hecho de que Tomás definiese la verdad, siguiendo a Isaac Israeli,<sup>10</sup> como *adaequatio intellectus et rei*<sup>11</sup> tiene, para el caso, un peso inocultable. Tampoco se le escapa al Doctor Angélico que, ante todo, la verdad dice relación a un intelecto. Sólo que, tal como afirma la tradición cristiana especialmente explicitada por San Anselmo en su *De Veritate*,<sup>12</sup> esa relación es doble, pues si la cosa es conocida por el intelecto humano que al decir lo que ellas son puede formular un juicio verdadero, ante todo hay verdad porque las cosas guardan relación con las ideas divinas de modo que al ser lo que son, tal y como han sido pensadas y queridas por su Creador, son verdaderas.

De un solo golpe pues, quedaba rescatado lo que de cierto había en el agustinismo: no la mera facticidad sensible, sino su conformación al modelo divino, hace de las cosas algo verdadero y susceptible de ser conocido. Pero por la misma razón, y esto es lo que parece haber escapado a quienes recelaban del dato sensible, esa verdad anida en la cosa misma, pues al haber sido dotadas del ser y, por obra del mismo acto creador, también de la verdad, que no es sino la consecuencia natural de su ser tales y como son, las cosas son portadoras, en su misma realidad sensible, de una consistencia metafísica que hace posible un auténtico conocimiento pese a todas las transformaciones a que están sometidas en virtud de su materialidad y su finitud temporal. Apenas se reflexiona sobre esto, concluye Gilson, «se percibe qué necesidad vital obligaba al pensamiento medieval a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible».<sup>13</sup> En ello estaba en juego la misma noción de creación. Por eso sos-

10 ISAAC ISRAELI, *Liber de Definitionibus*, *Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12-13 (1937-38), pp. 322-23.

11 TOMÁS DE AQUINO, *De Vér.* q. 1, a. 1 y 2.

12 ANSELMO DE CANTERBURY, *De veritate*, c. XIII («*Quod una sit veritas in omnibus veris*») in fine: *ita summa veritas per se subsistens nullius rei est: sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas, vel rectitudo.*

13 É. GILSON, *ibid.*, p. 238.

tiene el santo de Aquino: *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.*<sup>14</sup> Es así que por el mismo acto creador cada cosa recibe su ser y, al par, el ser verdadera. ¿Qué Creación sería, en efecto, aquella que no pudiese siquiera transparentar de algún modo el orden según el cual su Autor ha querido traerlas al ser? El propio Buenaventura había visto en las cosas al menos la huella y el vestigio de Dios.<sup>15</sup> Restarle cognoscibilidad a las cosas, incluso a partir de su condición sensible, sería, al mismo tiempo, negarles siquiera alguna consistencia. Paradójicamente sería, entonces, una obra poco digna de su Creador.

Por el contrario, Tomás afirma sólidamente no sólo que el Creador ha dotado de inteligibilidad a la realidad material conforme al orden de sus ideas, sino que también ha concedido al intelecto la luz natural (*lumen naturale*) mediante la cual es capaz de traspasar el dato sensible, fugaz y cambiante, para hallar la trama inteligible de las esencias. Lo contrario, implicaría la afirmación de un puro fenomenismo: es decir, si el dato sensible no se encontrase anclado en el orden de las esencias, su propia evanescencia impediría no sólo la ciencia, sino la sustancialidad misma de lo real.

Otro representante de fuste del siglo XIII cristiano ha sido, sin duda, Juan Duns Escoto quien se ha apartado de Tomás notoriamente en más de una cuestión. Incluso, en manifiesta discordancia respecto del Aquinate, considera Escoto que nuestro intelecto sería, al menos por naturaleza, capaz de aprehender lo inteligible en sí mismo, vale decir, sin la mediación de la imagen sensible.<sup>16</sup>

Efectivamente, el escolástico escocés ha concebido los alcances del entendimiento humano a partir de lo que considera su naturaleza propia en conformidad con la revelación cristiana. Así, como al hombre le ha sido prometida la beatitud eterna por la contemplación de Dios, Escoto piensa que el intelecto huma-

14 TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* I, 4, ad 3<sup>m</sup> y 4<sup>m</sup>.

15 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1 y 2.

16 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, en *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950-. Prologus, pars prima, quaestio unica, n. 1.



no ha sido provisto en su origen de la capacidad para la visión directa de lo inteligible. No obstante, acepta que ésta no es ya la aptitud cognitiva de que dispone el hombre *pro statu isto*, ya que, tanto por designio divino como, sobre todo, por causa del pecado, los seres humanos no podemos conocer, en nuestro estado de viadores, si no mediante la abstracción a partir de las naturalezas materiales y sensibles (*ex natura rei sensibilis*).<sup>17</sup> La gnoseología escotista, venía así a coincidir, pero sólo provisoriamente, con lo enseñado por Aristóteles y Tomás de Aquino, pues en el fondo, sostendrá que tal procedimiento abstractivo no representa la modalidad originaria de nuestro intelecto, sino una restricción temporaria del conocimiento humano que no puede tomarse como referente para la obtención de todo conocimiento sino a costa de condenar al hombre a permanecer encerrado en los límites de un naturalismo físico inadmisibles, el cual finalmente, conduciría a la negación de todo discurso acerca de lo inteligible y, sobre todo, acerca de Dios.

Por la misma razón, concluye Escoto que el *ser*, objeto primero del saber humano por excelencia, cual es la metafísica, es el ser *unívoco* (*ens commune*), aplicable en su indeterminación a todo lo que es por igual, sea Dios o las creaturas, y por ende, distinto y neutral no sólo respecto del concepto universal en la mente (ser de razón), sino, complementariamente, también de su realidad como singular, es decir, como ente fácticamente existente con todas sus particularidades sensibles. El ser unívoco de Escoto, ni singular ni universal, ni físico ni lógico, ni finito ni infinito, se funda, pues, en la pura consideración de su contenido eidético nocional, con exclusión de la condición existencial de las cosas. Como dijese Avicena, a quien el Doctor Sutil seguía en este punto: *ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*;<sup>18</sup> o sea, se trata no del concepto universal de algo en la

17 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n.33 (ed. Vaticana, I, p. 20). En efecto, según la doctrina aristotélica «el objeto primero de nuestro entendimiento es o parece ser la quiddidad sensible, sensible en sí o en algún inferior suyo: tal quiddidad es abstraible de las cosas sensibles».

18 AVICENA, *Metaphysica*, V, c. 1.

mente del que conoce, ni tampoco del individuo existente en la realidad física, sino de la noción misma desprovista de toda otra cualificación: *ens* puede decirse de todo lo que es, desde las creaturas materiales hasta Dios, merced a su completa indeterminación. Lo sensible nos permite acceder a lo inteligible, pero a costa de una suerte de formalización mental. Y esto es lo único que nos resulta posible en nuestro estado de viadores.

El contraste con la posición tomista, patentemente, no era menor. Y, sin embargo, no puede negarse que Escoto admitió el valor del dato sensible, al menos en nuestra condición presente, con tanto énfasis como le fue posible pese a la tradicional repulsa hacia lo meramente sensible heredada por su escuela.

En ese asentimiento respecto de la necesidad de la experiencia sensible se aprecia la fuerza inyectada por la doctrina aristotélica del conocimiento en favor de los principios propios del cristianismo. Afirmando la imposibilidad de llegar al corazón inteligible de la realidad sin mediación de la sensación, el Estagirita daba un viraje radical respecto de la teoría platónica del conocimiento, otorgándole consistencia metafísica a la propia realidad material. Sin duda, Aristóteles no imaginaba que sus razones aportarían un sólido argumento al creacionismo. Los motivos que lo habían conducido a tales conclusiones no eran aquellos mismos que indujeron a los cristianos a la reivindicación de lo sensible y a la afirmación de su plena realidad. Esto ha sido agudamente observado por É. Gilson, quien afirma: «El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular. Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea la del mundo en que vivimos. Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible ¿qué sabremos

jamás de su autor?».<sup>19</sup>

Contra aquella tentación de anular o siquiera disminuir la realidad del mundo material se levantaba, en efecto, nada menos que la afirmación de San Pablo: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.<sup>20</sup> Debíamos llegar recién a Lutero para que estas palabras fuesen pasadas por alto,<sup>21</sup> y para que el drama del hombre caído y la promesa de su salvación hicieran olvidar y opacasen casi por completo la dignidad inquebrantable de lo creado. Para entonces, sólo la fe y la gracia divina podían conducirnos a Dios.<sup>22</sup> Lo que el realismo

19 É. GILSON, *ibid.*, p. 242.

20 Rm 1: 20.

21 Su posición al respecto se encuentra expresada claramente en las tesis 19, 20 y 21 de su *Disputatio* de Heidelberg que data del año 1518. En la tesis 19 sostiene que no merece el nombre de teólogo el que vislumbra lo invisible de Dios a través de lo que ha creado (*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciit*), esto es, que el objeto de la teología no se alcanza por la vía de una consideración metafísica del mundo. En la tesis 21, establece una oposición entre el *teólogo de la gloria* que se complace estéticamente en las maravillas del mundo creyendo que lo sensible nombra a Dios y tomando lo malo por bueno y lo bueno por malo, y, por otro lado, el *teólogo de la cruz* que dice lo que la cosa es, es decir, que no pretende apoyarse en la razón para acceder al misterio (*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*). Por último, en la tesis 22, amonesta Lutero diciendo que la sabiduría que pretende vislumbrar lo invisible de Dios en las obras, hincha, ciega y endurece (*Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciit, omnino inflat, excaecat et indurat*). MARTIN LUTERO, *Disputatio Heidelbergae habita. 1518, D. Martin Luthers Werke*, Weimar 1883, vol. 1, p. 354. Hay traducción española: *Controversia de Heidelberg (1518)*, en *Lutero. Obras*, ed. preparada por T. EGIDO, Sígueme, Salamanca 2001, p. 74ss. (las tesis 19, 20 y 21, se encuentran en pp. 82-83).

22 Véase al respecto el meduloso aunque discutible texto «Augustinus und der Neuplatonismus», curso que M. HEIDEGGER dictó en Freiburg durante el semestre de verano de 1921 (en *Phänomenologie des religiösen Lebens* GA 60, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, p. 160ss.). Allí, el filósofo alemán intenta desbrozar lo que en el pensamiento del obispo de Hipona habría de cristianismo «original» (*Urchristentum*) y de metafísica griega neoplatónica, cuya introducción en la experiencia cristiana primitiva le ha

cristiano medieval ha pretendido enseñar, en cambio, es que la naturaleza no es tan miserable ni está tan irremisiblemente dañada como para no encaminarnos hacia su Autor.

Esta convicción estaba tan firmemente arraigada entre los escolásticos que, más allá de sus diferencias doctrinales, había permanecido incólume durante siglos desde que quedó suficientemente explicitada por Dionisio Areopagita<sup>23</sup> en tiempos del cristianismo antiguo. Dos cosas quedaron desde entonces firmemente establecidas: primero, que todo lo que podamos decir y pensar acerca de Dios parte de las creaturas, que son sus efectos, de modo que es viable atribuir a Él todas las perfecciones que descubrimos en la realidad finita; segundo, que ello no nos conducirá jamás a poder definir lo que Dios es, pues su Ser trasciende de tal modo lo creado que nos resulta imposible comprender de qué forma se realizarían en Él aquellas perfecciones. Pero si las creaturas no nos permiten saber lo que Dios es, al menos nos revelan que Él es, pues según Agustín las cosas «gritan que han sido creadas» (*clamant, quod facta sint*)<sup>24</sup> y que existe un Autor de todas ellas, al mismo tiempo que, en su finitud y fugacidad, nos señalan también lo que Él no es ni puede ser en su absoluta realidad. Dios será, pues, desconocido en su esencia, pero su Ser queda radicalmente afirmado por las perfecciones de las creaturas, que son indicio de su necesidad de un principio por sí subsistente que les haya dado origen y, al par, de su insuficiencia para igualarlo.

La reconsideración del dato sensible como portador de inte-

---

parecido «funesta» (ibid., p. 261). De ahí que el recurso de Agustín y de gran número de pensadores cristianos al texto paulino de Rm 1: 20 a fin de justificar la adopción de conceptos metafísicos griegos (orden, belleza, jerarquía, etc.) es, para Heidegger, una convicción común, pero producto de «una equivocación» (ibid., p. 281). En tal sentido, dice, «Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del protocristianismo. Más tarde cayó él mismo víctima del peso de la tradición: comienza, entonces, la implantación de la *escolástica protestante*» (ibid., pp. 281-2). Heidegger remite a las tesis luteranas mencionadas en la nota anterior.

23 DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 1; *Theologia mystica*, c. 3.

24 AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, XI, 4.

ligibilidad y de consistencia metafísica no obedecía, pues, simplemente a las circunstancias históricas que condujeron a la introducción de los escritos aristotélicos en el occidente europeo, sino a razones inherentes a la propia fe cristiana: la dignidad y la solidez al menos relativa de las creaturas eran el correlato necesario del Dios en que aquellos hombres habían creído encontrar la razón de ser de todo lo que hay.

### **3) La pérdida de inteligibilidad de lo real y la reducción de lo sensible a mero fenómeno empírico**

Fue, no obstante, la duda nominalista sembrada sobre la inteligibilidad de lo real, la que privó nuevamente al dato sensible de cualquier alcance metafísico recluyéndolo al sólo conocimiento empírico propio de la ciencia física. Sólo que esta vez, la contemplación del ultra real mundo de las Ideas de Platón, quedará transformada en la asunción, o incluso la construcción mental, de unos principios a priori enteramente restringidos a la esfera del sujeto. Lo sensible, pues, volvía a perder su valor inteligible, y con ello, el realismo tan característico del pensamiento medieval llegaba a su fin. Desde ese momento la ciencia ha dejado de ser conocimiento de lo inteligible, y la metafísica ha dejado de ser conocimiento de lo real.

Paradójicamente, tanto la reivindicación de lo sensible como su reducción a puro fenómeno habían tenido igualmente su ocasión en el aristotelismo. La introducción del corpus aristotélico en el ámbito cristiano entre los siglos XII y XIII había favorecido la concepción de una realidad material metafísicamente consistente y de unas facultades humanas de conocimiento que podían llegar a la médula inteligible de lo real a partir del dato sensible. Sin embargo, también la caída de esta visión tuvo relación con el aristotelismo: esta vez, con aquel propiciado por los averroístas latinos.

En efecto, estos maestros medievales llevaron el estudio de Aristóteles a tal nivel de entusiasmo que desearon mantenerlo en «estado puro», incontaminado con los motivos de la teología cristiana. Pero ese Aristóteles leído con ojos averroístas conducía a afirmaciones lisa y llanamente contrarias a la fe, pues

se le atribuía el haber demostrado con necesidad racional tesis inaceptables en el marco de la Revelación. Así, el aristotelismo había estado presente en la renovación del pensamiento medieval y en favor de los motivos cristianos, pero también al final de ese pensamiento, como expresión de un filosofismo que condujo a su separación respecto de la teología.

La condena de 1277, dirigida hacia el aristotelismo a ultranza propugnado por el averroísmo latino, nació, pues, de una fuerte reacción contra sus tesis medulares, entre ellas contra su concepción de un cosmos eterno regido por la necesidad, que devenía de una apropiación extrapolada de la filosofía griega, metafísicamente fundada en la estabilidad de la *natura*, y que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina o, incluso, volver a Dios completamente innecesario para el entendimiento de lo real. Parecía menester, entonces, desarticular esa visión consistente y autónoma de la realidad, propia del paganismo aristotélico y de sus simpatizantes, para mostrar la precariedad de los entes singulares y su dependencia respecto de la libérrima voluntad divina.

Ciertamente, la repulsa de los teólogos más conservadores, siempre recelosos respecto del «naturalismo» aristotélico, no se hizo esperar y su respuesta más inmediata se encuentra en el nominalismo para el cual el dato inteligible no proviene en ningún caso de unas esencias que perteneciesen como fundamento inteligible al orden de las cosas sensibles. En lugar de repensar la doctrina del Estagirita, se la juzgó un peligro para la fe y se la atacó en su misma entraña: la constitución inteligible de lo real.

Este viraje ya se hace plenamente patente en el teologismo de Ockham y se definirá aun con mayor nitidez en el sistema metafísico suareciano, última expresión de la escolástica tardía y anuncio inequívoco de los sistemas idealistas modernos, de cuyos autores (de Descartes a Hegel) Francisco Suárez con sus *Disputationes Metaphysicae* fue el maestro indiscutido.<sup>25</sup>

25 El texto de las *Disputationes* suarecianas fue usado como manual para la enseñanza de la metafísica durante toda la modernidad. Incluso un autor contemporáneo como Martin Heidegger, parece tener un conocimiento del

Acorde con la posición nominalista, Ockham rechaza la noción de una naturaleza inteligible como fundamento del conocimiento. Para él es el singular, el individuo, el único dato válido. Por eso su filosofía, y en especial su física, se traduce en la descripción pormenorizada del singular. Sólo existen las *res absolutae* o *res permanentes*, es decir las sustancias determinadas por cualidades sensibles. Fuera de ello, todo se resuelve en el ámbito de los signos. Esto marca la orientación decididamente empírica, fenomenista, de la física ockhamista, al tiempo que su rechazo de un orden inteligible que supere la pura singularidad de lo particular, conduce a supraordenar la Voluntad de Dios por sobre sus Ideas. Dios, incluso, podría hacer que tuviésemos conocimiento de lo no existente.<sup>26</sup> Es así que Ockham afirma la *Potentia Dei Absoluta* en desmedro de cualquier orden metafísico, llevando hasta sus últimas consecuencias el contingentismo radical respecto de las creaturas. Y en consecuencia, rechaza no sólo la doctrina de las ideas divinas, sino también la concepción metafísica de las esencias o naturalezas inmanentes a los singulares, para considerar, en cambio, a esos singulares exclusivamente como tales y enteramente dependientes del querer divino. El dato sensible, pues, se vuelve incapaz de conducir al plano inteligible. La ciencia física se ocupa de los fenómenos empíricos en los cuales no son hallables más que regularidades susceptibles, a lo sumo, de algún tipo de formalización; lo inteligible, por su parte, será concebido, cada vez más, como un producto meramente mental.

Al final de esta transformación del realismo medieval encontramos al destacado jesuita español Francisco Suárez, quien inicia sus *Disputationes Metaphysicae* anunciando el abandono del tradicional

pensamiento medieval signado en buena medida por aquella obra.

26 GUILLERMO DE OCKHAM, *In I Sententiarum*, prologus, q. 1, a. 1: «El conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo existente que de lo no existente, ni se refiere más a la existencia que a la no existencia, sino que se refiere tanto a la existencia como a la no existencia» (ed. SB I, p. 36). Por eso no es esencial al conocimiento intuitivo la presencia y existencia, actuales y simultánea del objeto, sino sólo su presencia que puede tener lugar sin la existencia al ser provocada por la acción de Dios sobre nuestra mente. Cfr. *ibid.*, q. 1, corollarium 1 (ed. SB I, pp. 38-39).

comentario a la filosofía primera aristotélica y la fundación de una metafísica como sistema.<sup>27</sup> Así, en aquella obra monumental, Suárez ofrece, por un lado, la última gran síntesis del saber filosófico anti-guo-medieval, recapitulando y presentando sistemáticamente las más importantes corrientes y escuelas florecidas en la época precedente: desde la escuela de Tomás de Aquino a la de Escoto y el nominalismo ockhamista, sin olvidar toda la tradición de los comentaradores de Aristóteles. Pero, por otro lado, compone por primera vez un tratado autónomo de metafísica que significó un verdadero giro respecto de la tradición, por cuanto este saber aparecerá fundado como ciencia trascendental del ente en cuanto ente, es decir, como ciencia de la esencia entendida como pura posibilidad, anterior a la condición concreta de los entes particulares existentes y desligada de ella, puesto que ellos serán considerados exclusivamente bajo el concepto general y abstracto de ente, capaz, en su neutralidad, de incluir a Dios mismo como un ente supremo,<sup>28</sup> pero al fin, como un ente más sometido a una noción de *ens* que ha sido, podría decirse, determinada formalmente a priori.

Y es que, pese a su intento por continuar la tradición escolástica, el contexto en que Suárez piensa ha variado sustancialmente. Después del Concilio de Trento (1545-1563) se hacía necesario repensar las razones de la teología católica a fin de enfrentar la crítica de los reformadores. En tal clima, Tomás de Aquino era el autor menos grato a la teología protestante, sobre todo, a causa de la idea de que se pudiese llegar mediante la razón natural a un cierto conocimiento acerca de Dios partiendo de la experiencia sensible. En un horizonte de pensamiento en que la fe y la razón se separaban crecientemente, el mundo natural resultaba cada vez más inaceptable para una aproximación racional a Dios. Entre la realidad natural y Dios hay un abismo que ya no se puede salvar. A partir de aquí, la metafísica parece destinada a abandonar el «naturalismo» aristotélico que permitía un amplio pasaje entre el ámbito de la física y el de la teología natural, para trasladarse al ámbito de lo puramente suprasensible, esta vez, en el sentido de lo formalmente abstracto, distante de la experiencia sensible y progresivamente fundado en un a priori lógico-conceptual. La misma Escolástica precedente, especialmente con Duns Escoto, había dado ya algunos pasos en esa dirección. Tanto que, aunque Suárez con

27 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe a cargo de S. RÁBADE ROMEO, S. CABALLERO SÁNCHEZ y A. PUIGSERVER ZANÓN, 7 vols., Gredos, Madrid 1960-1967. «Ratio et discursus totius operis», vol. I, p. 17.

28 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, I.1.19.



frecuencia parece seguir en la letra a Tomás, de hecho sigue a Escoto.

Por eso, en lo sucesivo la metafísica no necesitará presuponer el vínculo existencial entre Dios y la creación, sino que partirá de principios propios, a priori, capaces de abarcar en sí la totalidad de lo real, incluido el mismo Ser divino. El objeto de la metafísica es el *ens in quantum ens* y éste, a su vez, resulta definido como *conceptus entis*, como un objeto puramente pensado, formal y neutro. El objeto de la metafísica, lo «real», ya no es pues, un *datum*, algo dado en el orden existencial, sino ante todo un *cogitatum*, algo pensable, reductible a términos de pura razón.

Las dos cuestiones del ente en común y de Dios, encuentran, por tanto, en Suárez un sitio totalmente diferente al que habían tenido en la doctrina tomista, ya que ambos entran bajo la noción de *ens* entendido no como aquello que tiene el ser (*habens esse*) y que lo ha recibido de su causa –como pensaba el Aquinate–, sino como el concepto en el cual se prescinde del ser que es Dios y del ser que es creado,<sup>29</sup> para referirse a una tercera instancia, literalmente neutra, que subsume tanto al uno como al otro. Por eso, en Suárez, incluso el ente actualmente presente constituye un caso particular de la esencia real, es decir, de la *realitas* concebida como esencia pensable de modo no contradictorio.<sup>30</sup> El orden de la existencia concreta cede paso al orden de los

---

29 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, XXVIII.3.15, vol. IV, p. 232: «Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, porque la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado».

30 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, II.4.1-12, vol. I, pp. 416-423. «Esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento» (II.4.7, p. 419); «el *ente*, según esa doble acepción [el ser en potencia y el ser en acto], no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el *ente* en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con

principios lógicos. Epistemológicamente, la metafísica prescinde de la condición existencial del ente para considerar a priori<sup>31</sup> su constitución eidética más allá del hecho de que exista actualmente o no. La logización del pensar sobre el ente, se vuelve aquí manifiesta, mientras que el dato sensible pierde inexorablemente su valor como fuente de conocimiento inteligible. Al respecto, será Descartes quien pronto se ocupará de pergeñar y enunciar la versión radicalizada de este nuevo camino emprendido por la filosofía.

Puede decirse entonces, que, hasta cierto punto, la fortaleza del realismo medieval, como así también el origen del idealismo moderno, tienen que ver con una esencialmente diferente concepción del conocimiento sensible y su posible alcance, lo que significa, a su vez, una diversa apreciación de lo existente en cuanto tal y en cuanto creado por Dios. Opciones contrapuestas en las que se juega, a la vez, la posibilidad de un auténtico conocimiento del mundo y la dignidad ontológica de la realidad creatural.

---

*Silvana Filippi es Doctora en Filosofía, Investigadora Independiente del CONICET y Profesora Titular ordinaria de «Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento» en la Universidad Nacional de Rosario.*

sfilippi@unr.edu.ar

Recibido: 3 de octubre de 2009.

Aceptado para su publicación: 2 de marzo de 2010.

---

existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída» (II.4.9, p. 421).

- 31 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, I.1.29, vol. I, pp. 231-2: «en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser».