

EL PENSAMIENTO ESCOLASTICO EN LA PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACION ACTUAL

por el prof. MICHAEL SCHMAUS

De la Universidad de Muenchen

La palabra Escolástica no siempre ha tenido una grata resonancia desde los tiempos del humanismo. Se entendía por tal, a menudo, un pensamiento formalista, de sutil artificio y remoto a la objetividad. Este menoscabo ha quedado hoy, generalmente, desplazado y anulado por una opinión más acertada y positiva. Se basa este cambio en un mejor conocimiento de la Escolástica en su totalidad, en su conjunto. Desde hace unos ochenta años numerosos investigadores —especialmente Franz Ehrle, Clemens Bäumker, Heinrich Denifle, Martin Grabmann, Maurice de Wulf y Etienne Gilson— han arrojado nueva luz sobre la literatura, la filosofía y la teología de la Edad Media, su riqueza, su flexibilidad, su viva originalidad, su seriedad y su pugna-cidad.

Un imponente cosmos de conocimientos, de múltiple articulación, han surgido, como en alumbramiento increíble, en las bibliotecas europeas, desde que la investigación ha empezado a estudiar a fondo los tesoros inéditos de los siglos VIII al XV. El conocimiento de la Escolástica ha recibido tan magna afluencia que nuestro saber anterior parece ya mezquino.

Para la investigación de la filosofía de la Edad Media se constituyó hace algunos años una Sociedad Internacional con sede en Lovaina. En París, en Montreal, en Tokio y en Kioto, se han constituido también, recientemente, centros de Estudios. En Alemania hay dos centros principales: Colonia, con el Instituto Santo Tomás, y Múnich con el Instituto Grabmann de la Universidad Ludwig-Maximilian.

Hace escasos meses decidí la Academia de Ciencias de Baviera la constitución de una Comisión especial para la impresión de textos filosóficos y teológicos inéditos de los siglos XIII al XV.

El término Escolástica se vincula a la palabra "scholasticus", que significa preceptor, maestro, y puede significar también discípulo, escolar. El término tiene, pues, significación tanto tópica como metódica en el sentido de incluir el conocimiento parafraseado por la expresión misma. Alude a la escuela y comprende el saber cultivado en las escuelas medievales, transmitido por el maestro al discípulo, así como el adquirido en virtud del cambio de ideas entre discípulos y maestros. Ahora bien, el término Escolástica no sólo indica el conocimiento desarrollado directamente en la actividad escolar, sino también el logrado por la relación con la Es-

cuela en general, aplicándose, en sentido lato, a toda la espiritualidad de la Edad Media.

El concepto local y metódico se elevó así a la categoría de un concepto de época. Se llama así, sencillamente, Escolástica, a toda la ciencia medieval. Las escuelas en que se cultivaba fueron, al principio, las nacidas y formadas en los conventos y las catedrales, y en las Universidades a partir del siglo XII. Primero en París y en Bolonia, las escuelas se organizaron para, reunidas, formar Universidades. En rápida sucesión siguieron otras el ejemplo en el siglo XIII: Oxford, Cambridge, Padua. Desde el punto de vista temporal se suelen distinguir cuatro épocas de la Escolástica, que, fluyentes entre sí, se revelan, pero que en su delimitación no aparecen vigorosamente definidas, ni tienen acusado perfil a causa de lo impreciso de su contorno. El renacer de la Escolástica después de la Reforma y el Neoescolasticismo del siglo XIX deben quedar al margen de nuestra consideración. Constituirían las cuatro épocas la Escolástica, desde el seiscientos aproximadamente hasta mediados del siglo XII, carente, en general de virtud creadora y de verdaderos logros, si se exceptúa la personalidad de Scotus Eriugena; la Escolástica temprana, en la que el espíritu de reflexión y crítica se entrega a la tarea de relevar a los simples compiladores de lo transmitido por los venerables pergaminos; la alta Escolástica, el período de florecimiento que con el nacimiento de las Universidades, el conocimiento total de la obra filosófica aristotélica y la participación de las nuevas Ordenes de Franciscanos y Dominicos, trajo consigo impulsos formidables de la vida científica, con obras de creación propia y fecundo desarrollo y continuación original de lo tradicionalmente transmitido; y finalmente la Escolástica tardía, con grandiosas hazañas lógicas que fueron de la mano de una degeneración con el carácter puramente formal de un juego de conceptos, incluso de un artificioso deporte, y un gradual languidecer de la fuerza espiritual. Las grandes mentes de la segunda época fueron Anselmo de Canterbury, Abelardo, Hugo y Ricardo de Saint Victor en París, Robert de Melun, Petrus Lombardus y Anselmo de Laon. Los espíritus rectores de la alta Escolástica fueron Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Juan Duns Scotus. La mente más insignificante de la última época fue Guillermo de Occam.

Las debilidades de este último período provocaron las críticas y las burlas del humanismo. Por un curioso juego del espíritu, sin embargo, fue precisamente esta época, en sus comienzos, de supremo interés desde el punto de vista de la ciencia natural, con una extraordinaria capacidad de visión, que, en Oxford y París sobre todo, logró trascendentales éxitos. Fueron, en parte, anticipados los descubrimientos de Galileo y Copérnico. El más importante elemento de la significación del concepto de la Escolástica ha de verse en el método. Los siglos transcurridos desde la época de los Santos Padres hasta Anselmo de Canterbury, en el siglo XII, fueron, como hemos dicho, tiempos de marasmo espiritual. Se compilaron los amontonados tesoros espirituales, tanto los procedentes de los Padres de la Iglesia como de la literatura clásica griega y latina. Las obras de los grandes del pasado fueron copiadas y resumidas incontables veces. Y los resúmenes fueron reunidos en florilegios. Esta labor conservadora fue de indecible valor para las posteriores generaciones de estudiosos. Mucho de lo que no quisiéramos prescindir hoy fue arrebatado al tumulto y al flujo de lo percedero y conservado con amor. El pensamiento de los siglos de la tradición fue presidido, sobre todo, por la ingente figura de San Agustín. Cuando el espíritu se dispuso de nuevo a reflexionar por cuenta propia no pudo ocultarse ya que en lo tradicionalmente transmitido se daban conceptos antitéticos, contradicciones. Se procura compensar, equilibrar esto, recurriéndose al método dialéctico, al método del sí y del no, del sí desde un punto de vista y del no desde otro. En el siglo XII fue Abelardo su gran maestro. No dio gusto a todos. Alegaron algunos que no era cosa de doblegarse ante la gran mente y reconocer la propia ignorancia. Pero, bajo la ley immanente del progreso espiritual, Abelardo se impuso. Más fuertemente fue impulsada la evolución, desde luego, por la Lógica aristotélica, que en el siglo XII hace acto de presencia en el panorama espiritual de Occidente. Del entrecruzarse el sí y el no nació una nueva forma didáctica y literaria que llegó a ser característica de la Escolástica en general: la *quæstio*, la pregunta. Por lo pronto la *quæstio* es un método. Como tal es aplicada en casi todos los géneros literarios escolásticos. El problema que se trata de resolver se viste casi siempre con el ropaje de una pregunta, incluso en las sumas, es decir, en las grandes obras sistemáticas. Con el alegato de prueba y contrapregunta el problema va cobrando entidad, por lo pronto. La solución se anuda aquí, como añadidura. A lo conceptual inequívoco, a la claridad, les presta gran servicio este proceder. Ahora bien, la *quæstio* es también una forma literaria independiente. Como tal figura junto con la *lectio*, la continua lección. En las controversias, en las "disputaciones" propias cuyo curso está fijado por precisas reglas, si bien cobraban, a su vez, formas

distintas, el problema era discutido entre maestros y discípulos. La *quæstio* escrita es el sedimento literario de las disputaciones. Además de las formas literarias nacidas directamente en las escuelas no ha dejado la Edad Media las vastas exposiciones articuladas llamadas Sumas Teológicas al modo de las de Alberto Magno o Ulrico, de Estraburgo. La más conocida es la de Santo Tomás de Aquino. Tenemos además las monografías—"opuscula"—sobre determinados problemas. Un acervo del patrimonio filosófico y teológico de la Edad Media está contenido en los hasta hoy poco investigados Comentarios a la Escritura y a los textos aristotélicos.

El proceso del movimiento espiritual de la Edad Media está determinado esencialmente, por una parte, por San Agustín, y allende él y allende el Pseudoaeropagita, por Platón y el Neoplatonismo, y por otra parte, por Aristóteles y sus comentaristas judíos y árabes, por Avicena y Averroes, sobre todo. Aristóteles llegó por lo pronto a los pensadores medievales a través de Boecio, y a partir de mediados del siglo XII por medio de traducciones del árabe y del griego mismo poco después. A mediados del siglo XII el proceso de la asimilación aristotélica pudo darse por concluso. El filósofo griego abrió a los pensadores escolásticos nuevas perspectivas, dando lugar su acceso a la espiritualidad de la Edad Media a un viraje de profundas consecuencias. Caracteriza al siglo XII el encuentro del pensamiento agustiniano-platónico con la filosofía abierta al mundo y mundanamente orientada de Aristóteles. Alberto Magno, y sobre todo Santo Tomás de Aquino, reconocieron los elementos de verdad de la filosofía aristotélica, juzgándolos adecuado instrumento para la elaboración de una teología cristiana, otorgándoles derecho de naturaleza en su ámbito hasta nuestros días. A otros pensadores del siglo XIII les pareció Aristóteles demasiado terrenal y mundanal y creyeron ver en él un peligro para la Fe, mientras la esencia del pensamiento platónico, que ya en su origen reveló su naturaleza religiosa a la primera intuición y había sido "convertido" al cristianismo por San Agustín, parecía establecer con la Fe un contacto inmediato. En el siglo XIII, siglo de pugnas espirituales, se desarrollaron así tres orientaciones de la vida filosófica y teológica, de delimitación no muy acusada por lo pronto, pero de más evidente peculiaridad cada día: la vieja agustiniana, la neoplatónica y la aristotélica.

La corriente aristotélica se bifurcó pronto en dos de muy diferenciable índole: la ortodoxa y la heterodoxa. Esta última se vincula al nombre de Siger de Brabante, y recibió el nombre de averroísmo, que hace agravio, por cierto, al filósofo árabe, ya que no es responsable—por lo menos, no lo es del todo—del pensamiento averroísta. En el averroísmo hace acto de presencia una

filosofía naturalista al margen de la teología cristiana. Sólo conocía el mundo y consideraba todas las afirmaciones de que había algo más que el mundo como parto de la fantasía. Enseñaba la eternidad de la materia y negaba la libertad y la responsabilidad. Adoptó, pues, una actitud de ruda oposición a la Fe cristiana. Basándose en esta experiencia, a los partidarios de la vieja orientación agustiniana les fue fácil presentar como sospechosa toda orientación de línea aristotélica. En 1270 y 1277 se llegó a condenaciones semieclesiásticas en las que ciertamente sólo se hizo mella en el averroísmo, pero rozando, de paso, toda orientación aristotélica. A partir de este momento la lucha se hizo más áspera y dura. Sin embargo, una vez eliminado el movimiento heterodoxo, pudo imponerse el aristotelismo desarrollado por Santo Tomás, que, en el ápice de su pensamiento, había llegado a una síntesis de Agustín-Platón y Aristóteles, de la Fe y el mundo, de la Revelación y el saber. Fue una hora estelar de los espíritus. En Santo Tomás de Aquino se dan la mano en clara alianza la Biblia y la filosofía griega. La hora fue breve, para no volver nunca.

Para aprehender debidamente la esencia misma de la Escolástica ha de considerarse por lo pronto que hay un patrimonio común a todos los pensadores escolásticos, desde luego, pero que el gran movimiento posee numerosas mentes de extraordinaria peculiaridad y vigoroso carácter. Responde al espíritu creyente de la Edad Media el hecho de que la Escolástica, abstracción hecha de algunas orientaciones, del averroísmo especialmente, quisiera ser ante toda teología y lo fuera. De lo que se trataba para estos pensadores era de elevarse del nivel de la fe simple y su comprensión primaria a la esfera de la interpretación científica de la fe. "Fides quaerens intellectum". Esto nos parece natural en los siglos de abismamiento meditativo en las verdades de la Revelación. Pero se mantiene igualmente en los tiempos en que la dialéctica y la lógica se apoderan de los espíritus. Los pensadores sentían el acicate de la pasión filosófica, ciertamente, mas no impulsados por un interés filosófico propiamente hablando, sino por el designio de un más vasto y hondo conocimiento de la Fe. En esto estaban acordes, Santo Tomás, con más visión del mundo, y San Buenaventura, con más contemplación del cielo. En su comentario a la Epístola a los Colosenses dice Santo Tomás: "Así como quien tuviera un libro en el que está contenido todo el saber y no quisiera más que estudiar este libro, lo que nos corresponde es la búsqueda de Cristo, y no otra cosa". El investigador francés Chenu dice, con razón, que no se podrá comprender a Santo Tomás si se olvida el fuerte evangelismo que se manifiesta en la Cristiandad del siglo XIII. Los teólogos sólo se diferencian en la consideración de qué filosofía puede a la teología convenirle más.

Era convicción generalizada en el siglo XIII que sin filosofía no hay, ni puede haber teología. Esta coordinación de la filosofía trajo como consecuencia que la alta Escolástica no llegara a establecer sistemas filosóficos. Pero los contenidos filosóficos aducidos podrían, ciertamente, ordenarse, sin gran esfuerzo, en forma de sistema de la filosofía. Por otra parte, sería injusto con los pensadores escolásticos si se considerase débil su amor a la filosofía o se pretendiera que esquivaban la dura disciplina cogitativa o que considerasen superfluo que viniera a lograr la filosofía lo que la teología y la fe habían conseguido ya. Cabalmente el estímulo filosófico en interés de la Fe significa la más apremiante obligación de filosofar. El hecho de que en la teología la salvación y su existencia misma es lo que importa, otorga a la filosofía, igualmente, una significación existencial. Participó en el carácter de salvación de la teología, incurriendo en grave responsabilidad ante Dios mismo. Se comprende así que la filosofía dispusiera de tan vasto espacio en la tarea científica. Basta recordar los numerosos comentarios a Aristóteles. Allende el designio cardinal, esta estimación de la filosofía trajo consigo, ocasionalmente, una verdadera fronda filosófica en el terreno de la teología. Es de importancia fundamental el hecho de que la teología otorgue perspectiva a la filosofía escolástica de la Edad Media, como, por lo demás, a toda la filosofía de Occidente, aún a la de Karl Marx en el siglo XIX y a la de Heidegger en el siglo XX.

Es importante la observación de que la Fe, a pesar del impulso que le debe la filosofía, no ingresara en el terreno mismo del movimiento filosófico. El estrecho vínculo entre ambas no dio lugar a que se confundiera a la filosofía con la teología. Incluso cuando ambas tratan el mismo problema lo hacen de modo distinto y bajo distinto aspecto. Así, Santo Tomás concede a la filosofía permanencia e independencia relativas. Se hacía filosofía con los recursos de la razón natural. Su objeto es el mundo de la experiencia y lo que de él puede inferirse. Ha de verse el fundamento de esta tesis en la confianza en las fuerzas del intelecto y en la inteligibilidad del mundo en general y de lo singular en él. A su vez, esta inteligibilidad de las cosas se basa en el hecho de que el mundo tiene el carácter de creación. Es regido por Dios y ello en el sentido de que en él materializa Dios ideas eternas. Según el antecedente agustiniano, las ideas platónicas son interpretadas como ideas de Dios y descubiertas en las cosas mismas por recurso a una decidida analogía. Con el concepto de creación queda garantizada la permanencia, el valor, la ley y el sentido como cosas privativas del mundo.

Si bien en las nupcias de filosofía y teología se trataba por lo pronto de labor creadora en beneficio de la teo-

logía, no por ello dejó la Escolástica de cultivar, a su vez, y desarrollar la filosofía con fecundo resultado. Sería superficial imaginar el proceso como si los conceptos tomados de Aristóteles se hubieran acoplado mecánicamente a la estructura de la teología. Experimentaron, por el contrario, una viva evolución. Vale esto especialmente en lo que se refiere a los conceptos metafísicos de substancia, existencia, persona, potencia y materia, así como a los problemas de la existencia de Dios y la inmortalidad. De la filosofía griega surgió en la Edad Media una nueva filosofía que conserva los rasgos de su ascendencia, pero evidencia y mantiene una fuerte originalidad. En la elaboración de estos problemas se diferencian las dos máximas figuras del siglo XIII por lo característico de su orientación. Santo Tomás observa al ente en su permanencia. Para él se trata de la esencia de las cosas. Podría designarse a su visión como primaria, estática, ontológica. San Buenaventura ve el mundo más bien en su movimiento, en el movimiento vertical de arriba abajo, de Dios a la creación, y al mismo tiempo en el movimiento horizontal, a través de la historia, en demanda de la última meta, que a su vez se constituye en un movimiento vertical de retroceso hacia Dios. Su visión tiene, pues, carácter más dinámico. En ambos sistemas pierde aliento el sentido de la historia, más en Santo Tomás que en San Buenaventura. La integración de la filosofía como instrumento auxiliar para una más honda comprensión de la Fe trajo consigo tres elementos característicos de la Escolástica: la idea del orden, el realismo del pensamiento y la visión universal de totalidad. La realidad representa un Cosmos, el Cielo y la Tierra, que comprende al Dios trascendente, distinto, más vuelto hacia

él, y al mundo como su obra. Entre la totalidad y el individuo y entre todo lo individual existe una correspondencia análoga. No reina, sin embargo, la imposición ineludible, sino la libertad. En ello, ve Scotus lo que diferencia a la filosofía griega del pensamiento cristiano. Suele opinarse que en Santo Tomás la idea de la libertad pierde aliento. Se le considera, a menudo, como un intelectualista en cuyo pensamiento la voluntad se somete al señorío del intelecto, considerándose a Scotus como un voluntarista en quien el intelecto se somete a la jurisdicción de la voluntad. Son tópicos que no responden a la realidad en absoluto. También en Tomás de Aquino la libertad se sitúa en la raíz misma de la vida intelectual. También es en él la conciencia suprema instancia subjetiva de la vida humana. En ambos pensadores la libertad no es arbitraria: está vinculada al bien, más en Santo Tomás, ciertamente, que en Scotus. Para ambos pensadores el valor del despliegue de la libertad no reside en sí mismo, sino en la realización de lo justo. Que esto suceda en libertad y no por imposición es lo propio de su esencia.

En total puede decirse que la Escolástica, según la ley de la evolución viva, continuó y dio forma nueva a lo transmitido desde el pretérito, transmitiéndolo, a su vez, al futuro. No es un espacio vacío, ni es un mero puente entre la Antigüedad y los nuevos tiempos: es una continuidad fecunda, una parte, con valor propio, de ese movimiento espiritual que desde sus comienzos en Palestina, por una parte, y en Atenas y Roma, por otra, se extiende por el Mediterráneo y a través de los tiempos modernos llega hasta el presente.

MUNDO CAOTICO Y TIEMPO SIN LIMITES

por el Dr. ALBERTO SPIKIN HOWARD

Con el propósito de esclarecer la idea de la perplejidad del hombre, en su sentido de desconexión con el medio, de su alienación —como se dice hoy día— comentamos dos artículos aparecidos en el *Boletín de la Universidad de Chile*, N.os 56 y 57, titulados "Tentativas Imposibles", de Jorge Edwards, y "Concreción y Estoicismo en la obra de Hemingway", por Dieter Wellerhoff, chileno el uno, alemán el otro, que, en cierto modo, inciden en el mismo tema sin mencionarlo, desde puntos de vista diferentes.

En el primero, comentando el libro "Bouvard y Pecuchet", se copia una observación de Flaubert, autor de la obra, que dice —cuando sus protagonistas tienen conocimiento de una carta del médico del pueblo, en

contestación a una consulta del prefecto en la cual se les declara imbéciles: "Nada de reflexiones, ¡copiemos! Es innecesario que la página se llene, que "el monumento" se complete, igualdad de todo, del bien, de lo bello y de lo feo, de lo insignificante y lo característico. Nada hay verdadero fuera de los fenómenos".

El plan propone terminar el libro con la visión de los amigos Bouvard y Pecuchet inclinados sobre el pupitre copiando, copiando al infinito, caricaturescamente, como lo ha sostenido en serio el mismo Flaubert, un poco antes, cuando afirma: "No puedo desarrollar una idea sin ir hasta sus últimas consecuencias". ¿Hasta cuales? Más adelante, agrega Jorge Edwards: "También "El Proceso" es una novela que puede no terminar. En