



La cuestión de un “espíritu de la filosofía medieval”: Étienne Gilson hoy

The Question of A “Spirit of Medieval Philosophy”: Étienne Gilson Today

 **María Jesús Soto-Bruna**

Universidad de Navarra,
España
mjsoto@unav.es

 **Javier Ormazabal Echeverría**

Universidad de Navarra,
España
formazabal@unav.es

Sumario

1. La “construcción contemporánea” de la filosofía medieval
2. El espíritu de la filosofía medieval y la cuestión de una filosofía cristiana en la actualidad.

Resumen: ¿A qué se refería Étienne Gilson cuando habló –a comienzos del siglo XX– de la existencia de un “espíritu de la filosofía medieval”? ¿No es cierto que la investigación respecto al denominado pensar medieval ya tenía elementos suficientes como para hallar al menos cuatro tipos de especulación en el período llamado medieval? Recordemos: el judaísmo, la corriente neoplatónica en sus diversas fases, la obra siríaca y su propia interpretación de Platón y de Aristóteles, el influyente pensamiento árabe, con su respectivo replanteamiento de los pensadores griegos.

El presente artículo investiga los elementos que concurren a esa determinación y su validez actual.

Palabras clave: Gilson, Aertsen, Beierwaltes, Marenbon, Mantas-España, filosofía medieval, espíritu de la filosofía medieval.

Abstract: What was Étienne Gilson referring to when he spoke –at the beginning of the 20th century– of the existence of a “spirit of medieval philosophy”? Is it not true that research into the so-called medieval thought already had sufficient elements to find at least four types of speculation in the so-called medieval period? Let us remember: Judaism, the Neoplatonic current in its various phases, Syriac works and their own

interpretation of Plato and Aristotle, the influential Arab thought, with its respective rethinking of Greek philosophers.

This article analyzes the elements that contribute to this determination and its current validity.

Key words: Gilson, Aertsen, Beierwaltes, Marenbon, Mantas-España, Medieval philosophy, spirit of Medieval philosophy.

1. La “construcción contemporánea” de la filosofía medieval

Cuando Étienne Gilson estudiaba en la Sorbona, no era ajeno a la posición de una supuesta “filosofía medieval”. Hoy sabemos que hace cinco siglos “edad media” era un término totalmente despectivo. Significaba el “intermedio”, una especie de tiempo de espera o intervalo en el que no sucedió nada relevante en lo que al pensar concierne. Una época -en filosofía- inauténtica, situada entre dos periodos auténticos: la antigüedad grecorromana y la edad moderna. Los humanistas del renacimiento fueron los que acuñaron esta expresión: “edad media”. El término *media tempestas* se conoce desde 1469¹; *media aetas* es acuñado en 1518; *medium aevum* en 1604².

La expresión “edad moderna” expresaba en cuanto tal lo “valioso” en cuanto “nuevo”, y apuntaba a la propia autoestima de esa época. Con este término (“moderno”) se quería evidenciar que no había sucedido nada verdaderamente importante para la filosofía hasta que no se dio un renacimiento, un resurgimiento de los clásicos antiguos³. Desde esta perspectiva, Descartes aparecería como el primer autor que de un modo sistemático habría *defendido los derechos de la razón humana desde la decadencia del mundo antiguo*.

Hegel -para quien la filosofía es la expresión conceptual de la propia época- dice en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* que él quisiera calzarse sus “botas de siete leguas”, para “salvar” rápidamente los mil años que distancian los siglos VI y XVI y, cuando, felizmente, llega a Descartes, grita, como el marinero: “¡tierra!”, sosteniendo que a nadie se le debería exigir conocer la filosofía de este período⁴.

¹ Juan Andrea de Bussi. Cfr. J. Lomba, *La raíz semítica de lo europeo* (Madrid: Akal, 1997), 7-9.

² Cfr. F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Louvain: Publications Universitaires / Paris VI, Béatrice-Nauwelaerts, 1974), 37.

³ El término “renacimiento” se ha utilizado muchas veces para delinear el comienzo de la modernidad. No debe, sin embargo, olvidarse que esa misma noción ha servido también para señalar diversos periodos de la época anterior. Así, en el curso del medievo se encuentran al menos tres “renamientos” que suponen una incorporación de la cultura clásica: el renacimiento carolingio, el renacimiento del humanismo en el siglo XII y, por fin, el redescubrimiento de la ciencia griega en el siglo XIII. Los primeros dos movimientos a los que acaba de aludirse puede considerarse que significan, propiamente, una vuelta al espíritu clásico (a través de la inspiración de Cicerón y de Séneca); el tercero es sobre todo el retorno (a través de la mediación árabe y hebrea) a un cierto contenido cultural que había permanecido en el olvido.

El renacimiento que comienza a proyectarse en el siglo XIV posee un carácter diverso a los anteriores, e implica -en la historia de la filosofía- una fisura más profunda que los precedentes. Se trata, ciertamente, de una vuelta, de un resurgir del espíritu clásico; pero ahora quiere ser además una regeneración de la persona humana, que se considera como renaciendo a una nueva forma de vida.

⁴ G. W. F. Hegel, *Obras*, Glockner, vol. 19, p. 119.

La perspectiva hegeliana sobre la historia de la filosofía fue superada poco después de su muerte (1831) y, desde finales del siglo XIX, han ido sucediéndose estudios cada vez más exhaustivos sobre el pensamiento de la Edad Media. Aunque ya desde comienzos de ese mismo siglo, y unido al movimiento del romanticismo, se habían iniciado investigaciones estrictamente científicas sobre la filosofía medieval.

A este respecto, cabe señalar en primer lugar el año 1819, cuando la *Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres* de París propuso como tema de concurso la cuestión de las traducciones latinas de Aristóteles. Resultó premiado el trabajo de Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, que fue traducido al alemán en 1831 y actualizado y reeditado en 1843 por Charles Jourdain, hijo del autor⁵. La obra de A. Jourdain dominó la investigación en filosofía medieval durante más de un siglo, siendo a su vez continuada con nuevos materiales.

En 1857, la *Academie des sciences morales et politiques* de París propuso como tema de concurso la filosofía de Tomás de Aquino, obteniendo el premio Charles Jourdain, con su trabajo –publicado en 1858– *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Estos trabajos constituyeron sin duda un aliciente para la extensión de las investigaciones medievales, tanto en Francia como en el resto de Europa⁶. Cabe recordar a este respecto, además de la obra de Victor Cousin sobre Pedro Abelardo, las investigaciones de Charles Thurot sobre la gramática medieval y su filosofía del lenguaje⁷ y la investigación de Renan sobre Averroes y el averroísmo⁸; así como la historia realizada por Delisle sobre las colecciones de manuscritos en la Biblioteca Nacional de París⁹, y, en ese mismo ámbito, el trabajo de B. Hauréau¹⁰.

Por su parte, Italia vive un renacimiento de la filosofía tomista, descrito bien por A. Pelzer en su libro *Les initiateurs italiens du Néo-Thomisme contemporain. Extrait de la Revue Néo-Scholastique de Philosophie* (1911)¹¹; sin olvidar, en España, los trabajos de Zeferino González, Menéndez y Pelayo o Bonilla y San Martín.

⁵ A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (Nouv. Éd. / rev. et augm. par Charles Jourdain), (New York: B. Franklin, 1974).

⁶ Cfr. *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge* (Frankfurt a. M.: Minerva Vg., 1966).

⁷ Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (1869) (Frankfurt am Main: Minerva, 1964); *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (1850) (Frankfurt am Main: Minerva, 1967).

⁸ Cfr. la reciente traducción al castellano: E. Renan, *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. Traducción de Héctor Pacheco Pringles, Prólogo de Gabriel Albiac (Madrid: Hiperión, 1992).

⁹ L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (1863), Hildesheim, Olms, 1974; *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, (Paris: Champion, 1876).

¹⁰ B. Hauréau, *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896) (Turnholt: Brepols, 1973-1974).

¹¹ Cfr. al respecto: *Melanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offerts à Monseigneur Auguste Pelzer* (Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947). Véase también: A. Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*, (Milán: Vita e Pensiero, 1923).

En el ámbito alemán había destacado —entre otras— la obra de Staudenmaier sobre Eriúgena¹²; además de la excelente historia de la filosofía medieval de A. Stöckl¹³, o los estudios de K. Werner sobre Tomás de Aquino, Suárez y la Escolástica tardía. Es de destacar asimismo el trabajo de J. Kleutgen sobre la filosofía escolástica¹⁴, y la de Carl Prantl sobre la historia de la lógica, autor éste sobre quien escribió el propio Baeumker, destacando su importancia¹⁵.

A pesar de la importancia de estos autores, habrá que esperar a la obra de H. Denifle y F. Ehrle para que la investigación en el área de la Filosofía Medieval tome un gran impulso desde la perspectiva de la ampliación de los estudios de los manuscritos¹⁶. Puede considerarse que a partir del *Chartularium Universitatis Parisiensis* y de la edición de los *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* —desde materiales inéditos— se inicia una nueva era en el modo de escribir la historia de la filosofía y de la teología de la Edad Media¹⁷.

Clemens Baeumker recibe el influjo de la orientación hacia los manuscritos dada por estos dos investigadores alemanes y, de hecho, la fundación de los *Beiträge* en 1891 obedece al claro y certero interés de rescatar y editar las obras de los autores medievales.

Las investigaciones de Baeumker en el área de la historia de la filosofía medieval adquirieron entonces, con la fundación de los *Beiträge*, una gran amplitud, contribuyendo de un modo decisivo al conocimiento de textos e investigaciones relativos a la historia de la escolástica medieval. Se destaca con ello una personalidad innovadora en la investigación y con gran capacidad para la organización de la actividad científica. A los 23 años de su existencia, y con ocasión de la edición del volumen 14, Baeumker especificó retrospectivamente la finalidad y la significación internacional de la empresa acometida con estas publicaciones: “Los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, que fundé en el año 1891, obedecieron al objetivo inicial de reunir trabajos que abarcaran la totalidad del pensamiento especulativo de la Edad media, basándose fundamentalmente en las fuentes. No se limitaron por tanto solamente al patrimonio latino, sino que desde el principio han dirigido asimismo su atención a la filosofía medieval oriental, especialmente en la medida en que ésta ha tenido gran significado para la edificación de la escolástica occidental. Han abordado igualmente investigaciones sobre la Antigüedad y la Patrística, en cuanto que el desarrollo histórico de sus ideas ha

¹² A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit* (1834) (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).

¹³ A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols. (Aalen, Scientia Vg., 1868).

¹⁴ J. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, tr. de R. P. Constant Sierp, (Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1869).

¹⁵ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955 (reimpr. de Leipzig, 1855); Cf. Baeumker: “Carl Prantl”, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, 55, 1910.

¹⁶ Cf. M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en M. Grabmann (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Band XXV, Heft ½, 1927), 5.

¹⁷ V. Llamas Roig, “Octaedro τ. Las dos sendas de la ontología medieval”. *Scripta Mediaevalia*, 17, 1 (2024): 95. <https://doi.org/10.48162/rev.35.038>

encontrado una clara fuente de inspiración en la Edad media. No se han cerrado tampoco a la especulación teológica medieval, aunque han tenido en cuenta la especificidad propia de la teología y de la filosofía respectivamente. Tampoco han dado la espalda a los trabajos sobre la ciencia en la Edad media”¹⁸.

El volumen 18 se cerraba con unas palabras de agradecimiento al que había sido uno de sus más estrechos colaboradores, G. von Hertling. El propio Baeumker especificaba entonces que los *Beiträge* pretendían una amistosa, pero imparcial, inmersión en el mundo del filosofar medieval; de tal modo que pudieran proporcionar un conocimiento estrictamente científico de su acontecer según el estudio de las fuentes; una investigación, en suma, de la riqueza de sus múltiples formas e irradiaciones y una serena apreciación de sus contenidos¹⁹. Años más tarde de su fundación, los *Beiträge* fueron editados en colaboración con G. v. Hertling, Fr. Ehrle, S. I., M. Baumgartner y M. Grabmann, estando siempre a cargo del propio Baeumker el trabajo de redacción. En vida del autor se editaron 25 volúmenes, con alrededor de cien monografías²⁰.

Sirva el engranaje recién esbozado para la comprensión de un estatuto propio de la filosofía medieval. Ahora bien, queda por examinar la actualidad de la posición gilsoniana.

2. El espíritu de la filosofía medieval y la cuestión de una filosofía cristiana en la actualidad

En las diez lecciones que conforman *El espíritu de la filosofía medieval*, Gilson no sólo describe el carácter de la filosofía medieval como un pensamiento esencialmente cristiano, sino que trata de alumbrar todas las resignificaciones que las categorías filosóficas paganas reciben de la lectura de las Escrituras para precisamente eso: para adentrarse en el espíritu fundamentalmente cristiano de la filosofía medieval. En este contexto, vale la pena hacer un balance de la discusión en torno al carácter propio de la filosofía medieval, en primer lugar, midiendo las tesis de Gilson a la luz de las clásicas críticas que halló en Jan A. Aertsen y, en un espacio final, recuperando las aportaciones más recientes de John Marenbon y Pedro Mantas-España sobre el lugar de la historia de la filosofía medieval.

Gilson deja buena constancia de que sabe a qué críticas se expone al definir la filosofía medieval como filosofía cristiana, pues ya en el primer capítulo de *El espíritu de la filosofía medieval* discute la cuestión de la autonomía de la filosofía como disciplina, amenazada según algunos por la intromisión de

¹⁸ Citado por M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, 16-17.

¹⁹ Cfr. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Band XVIII, 1919), cierre del volumen, tras el fascículo (Heft) 6.

²⁰ Otras colecciones importantes aparecen en ese momento; entre ellas, pueden destacarse las siguientes: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, impulsada por H. Denifle y Fr. Ehrle; *Les Philosophes Belges*, por M. De Wulf; los *Études de philosophie médiévale*, de E. Gilson; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigidos por E. Gilson y P. G. Théry O. Pr.

pensamiento teológico. El problema, dice, puede ser rastreado muy atrás en la historia de la filosofía: “Si ciertos tomistas modernos niegan que el agustinianismo sea una filosofía, los agustinianos de la Edad Media les tomaron la delantera negando que el tomismo sea fiel a la tradición cristiana”²¹. No obstante, es esta una de las críticas que recibe de Aertsen en *La filosofía medieval y los trascendentales*: para el teólogo holandés, Gilson acabaría caracterizando la filosofía medieval como un pensamiento que, por cristiano o teológico, parte de Dios y sólo después avanza hacia las causas naturales y criaturas, inversamente a cómo lo haría un pensamiento propiamente filosófico. La justificación que este proceder halla en Gilson responde a que la filosofía en la Edad Media es un instrumento de la teología; sin embargo, si no es más que eso, entonces no es propiamente filosofía. Tal sería la conclusión del contraargumento filosófico de Aertsen: paradójicamente, Gilson habría inventado la noción de “filosofía cristiana” para dar una cohesión unitiva a la filosofía medieval, pero acabaría debilitando el componente filosófico del pensamiento medieval haciéndolo consistir primariamente en teología²².

La filosofía medieval, por ende, no habría de ser definida esencialmente como cristiana; si hay una verdadera *koiné* en el pensamiento medieval, piensa Aertsen, no puede ser otra que la trascendentalidad, y es que no es casualidad que “el comienzo de la teoría de los trascendentales coincida con el momento en que, por primera vez, el mundo latino se enfrentaba a una explicación filosófica comprehensiva de la realidad”²³. Es lo que se deriva de las afirmaciones de los teólogos sobre la fundamentación del conocimiento en general: Tomás de Aquino, Buenaventura, Eckhart, Duns Escoto; todos ellos acaban poniendo en la base los trascendentales como primeros objetos del intelecto, como anteriores a todas las cosas. Y es que la filosofía medieval resulta ser genuinamente definitoria de lo que es filosofía: por la obligada diferenciación entre filosofía y teología al aparecer los escritos de Aristóteles, la filosofía medieval constituye un hito para la toma de conciencia de la actividad filosófica misma²⁴, para su caracterización, para la demarcación de sus objetos y métodos propios, y en esa demarcación la base fundamental de la filosofía resultan ser los trascendentales, puesto que “en la reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a conceptos evidentes por sí mismos, ellos resultan ser los primeros”²⁵. Así quedaría dibujada la crítica de Aertsen a Gilson.

No obstante, este tipo de crítica incurriría en lo que el propio Gilson denomina “racionalismo filosófico”. Gilson sostiene que Anselmo y Buenaventura –

²¹ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2009), 17.

²² En toda esta cuestión resulta clave el reciente libro, editado por Manuel Alejandro Serra Pérez: *La cualidad metafísica del ser respecto de la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*, (Pamplona: Eunsa, 2021).

²³ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003), 31.

²⁴ T. Suarez-Nani, Appunti sulla metafisica nel pensiero medievale: tra Aristotele e Descartes. *Scripta Mediaevalia*, 11, 2 (2019), 19.

²⁵ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 31.

extensible asimismo a otros muchos autores—, siguiendo a Agustín, reconocen la autonomía de la filosofía como disciplina, pero a la vez no desligan su quehacer filosófico fáctico de lo religioso, ya que la “incursión” del cristianismo ha transformado las categorías filosóficas precedentes sin vuelta atrás. Es más, según Gilson, la filosofía medieval tendrá por regla proceder sin separarse de la Revelación: “*Fides quaerens intellectum*: he ahí el principio de toda especulación”²⁶. La filosofía es, en su dimensión teórica, muy difícilmente separable de sus condiciones históricas fácticas, y en esto radicaría el racionalismo de Aertsen. Separar la filosofía del cristianismo en la Edad Media constituiría una amputación artificial, y aún más implicaría no comprender el modo de filosofar propio de los medievales. Si la filosofía ha de ser tomada como disciplina atómicamente aislada, teóricamente independiente a cualquier tipo de influjo, efectivamente, el pensamiento medieval no podría considerarse filosofía. Pero si así fuera, la acusación a Gilson de desfilosofizar la filosofía debería entonces extenderse a una buena parte de la filosofía moderna. El propio Gilson cita, entre otros, los ejemplos de Descartes y Malebranche como filósofos absolutamente influidos por el pensamiento cristiano medieval hasta el punto de imbricar en sus obras fe y razón.

En esto, Aertsen estaría tirando piedras sobre su propio tejado, pues su esbozo de la filosofía medieval como filosofía trascendental difícilmente escaparía del filtro de sus propias exigencias. Aertsen argumenta que Aristóteles fue precursor de la filosofía trascendental al emplear “el método de resolución o reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a un primer concepto”²⁷, pero que al mismo tiempo, al darle al “ente” un carácter trascendental, acaba alejándose de la filosofía trascendental, pues no incluye verdad y bien como concomitantes al ente —al no ver que el ente procede de un Ser Supremo sabio y bueno—. ¿Pero precisamente qué puede haber más cristiano que reparar en este Ser supremo sabio y bueno que opera como fundamento de toda la doctrina de los trascendentales? El propio Aertsen comenta que Alberto Magno sí observa esa plena trascendentalidad —superadora de Aristóteles— realizada ya en los teólogos, lo cual ilustra la importancia del lugar de la demarcación entre filosofía antigua y medieval, a saber, la transformación de todas las categorías filosóficas griegas por obra de la idea originalmente cristiana de la creación *ex nihilo*: “los medievales renovaron el pensamiento filosófico, sus nociones de ser, necesidad, contingencia y causalidad, difieren de las del pensamiento griego”²⁸. Según lo visto, es difícilmente discutible que todo esto no sea en virtud de la transformación cristiana de las categorías filosóficas.

Una crítica interesante que hallamos tanto en Aertsen como en Beierwaltes es que, si Gilson afirma que la Revelación transforma las categorías filosóficas, no es menos cierto que las categorías filosóficas condicionan e influyen en la interpretación de las Escrituras. Siguiendo la crítica, si intentáramos determinar de qué parte de este mutuo influjo está el elemento más pesado, quizás viésemos

²⁶ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 16.

²⁷ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 31.

²⁸ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 37.

que la incursión del cristianismo es más repentina y violenta, y por lo tanto más influyente y, sobre todo, más independiente, al menos en el sentido de que la Revelación cristiana ya incluye seminalmente una filosofía, mientras que la filosofía pagana carece de una dimensión teológica revelada. En cualquier caso, las críticas de Aertsen y Beierwaltes en este punto tratan de responder a la insistente remisión de Gilson a Éxodo 3, 14 (origen de una metafísica del ser) como el fundamento absoluto del pensamiento cristiano. En efecto, esta crítica de carácter más histórico halla buenos fundamentos si consideramos que la normatividad referida por Gilson –la filosofía medieval entendida como filosofía cristiana, entendida a su vez como filosofía del Éxodo– choca en ocasiones con la realidad histórica y acaba descartando a autores plenamente cristianos o los pone en comunión de modo artificial. No todos los filósofos medievales llaman a Dios primariamente Ser, y esto es lo que hace a Gilson excluir, por ejemplo, a Dionisio de la tradición filosófica cristiana por llamar a Dios primariamente Bien, cuando el más medieval de entre los filósofos medievales (Buenaventura, según Gilson) no sólo bebe de Dionisio sino que defiende la primacía del Bien como nombre divino, fundamentándose sobre la base de que para nombrar a Dios pueden seguirse las dos vías existentes: la del Ser del Antiguo Testamento, y la del Bien del Nuevo Testamento. Por otro lado, la filosofía medieval como “filosofía” cristiana es ajena a la propia autoconcepción de los autores medievales, que oponen “filósofo” (pagano, mundano) a “cristiano”, aunque no está claro por qué el hecho histórico de que un autor medieval como Tomás de Aquino nunca haya llamado filósofo a ningún cristiano debería privarnos de poder llamar cristiana a una filosofía que trata de guiarse por la fe cristiana y, más aún, explicar y demostrar por la razón las verdades de esa fe.

Por último, quizás merezca la pena observar una serie de críticas menores que Aertsen no deja de incluir: entre otras aparece la crítica de que el interés que suscita la filosofía medieval en los últimos tiempos no encuentra casi conexión alguna con el modo en que Gilson la caracterizó. Este interés no viene tanto de la metafísica, como habría esperado Gilson, sino de la lógica, la filosofía del lenguaje y otras disciplinas en alza desde el giro lingüístico. “Así como la concepción de Gilson se apoya en lo que concierne a los contenidos de la revelación cristiana en la filosofía medieval, la justificación del enfoque lógico-analítico estriba en otro elemento característico del pensamiento medieval, a saber, su carácter ‘escolástico’ [...]. Dentro de la facultad de artes, se desarrolló incluso un aparato conceptual sofisticadísimo para el análisis de las ‘propiedades de los términos’ –esto es, el efecto del contexto sintáctico de una palabra sobre su función semántica– y para la interpretación de las proposiciones”²⁹. Las corrientes universitarias coetáneas a Aertsen de lógica y semántica –sobre todo en el entorno anglosajón– se topaban con que sus discusiones ya se hallaban vivas en el s. XIV. Podemos entender esta actualidad de la filosofía medieval si consideramos que en disciplinas como la lógica no hay diferencias relevantes ni siquiera entre milenios, pero hay que plantearse si

²⁹ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 22.

los contemporáneos no están así minimizando y reduciendo la filosofía medieval quedándose de ella sólo con una parte que para los medievales era instrumental, e ignorando los problemas filosóficos y teológicos que servían de objetos propios de su quehacer filosófico.

A modo de síntesis, podemos decir que el influjo general del cristianismo sobre el modo de filosofar de los medievales sí parece ser un hecho histórico; en función de dónde en concreto se coloquen las bases fundamentales de ese pensamiento cristiano, sin embargo, sí es posible que la identificación de la filosofía medieval como filosofía cristiana choque con lo histórico y descarte injustamente a algunos autores. Estas colisiones probablemente ocurran si se colocan como bases premisas teóricas, si se toma a la filosofía en abstracto como disciplina separada, pero no ocurrirán si las bases de ese carácter cristiano de la filosofía se colocan en una cuestión procedimental del filósofo medieval o, en particular, en el convencimiento fáctico entre autores medievales de que la razón requiere la asistencia de la fe. En esta línea, que la filosofía medieval sea constitutivamente trascendental no significa que no sea, precisamente en el mismo profundo sentido, cristiana, cuando su trascendentalidad le viene dada por la consideración de que el principio de todo ente es el Ser supremo bueno y sabio: teniendo este Fundamento de todo lo real y algunos de sus atributos, el filósofo puede ya proceder a reconstruir todo lo demás y puede llevarlo todo a su máxima fundamentalidad, haciéndose así trascendental. Diremos entonces que Aertsen parece aún más aventurado que Gilson por más específico; en efecto, parece que Aertsen, a pesar de su crítica a Gilson, acaba aceptando su tesis de la filosofía medieval como filosofía cristiana, y yendo más allá formula ese carácter cristiano de la filosofía medieval como filosofía trascendental, pues ¿qué habría más cristiano que construir todo el árbol filosófico sobre una base trascendental, es decir, sobre la aceptación del Ser que, trascendiendo todo lo que es en parte bueno, verdadero y bello, es sumamente bueno, verdadero y bello?

Quizás Aertsen no se equivoque al colocar aquí el punto de partida teórico compartido por los autores medievales; quizás el punto de partida procedimental del autor medieval deriva necesariamente en teórico en el caso de un filósofo cristiano, pero si ni siquiera ese punto de partida procedimental existe y Gilson se equivoca, creemos que Aertsen se equivoca con él. En concreto, ese punto de partida procedimental es el mencionado convencimiento y la elección de objeto y método: “Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano”³⁰. La fe ofrece una serie de verdades, y la forma en que guía a la razón es entregando un puzzle completo: en la reconstrucción de ese puzzle mediante piezas pequeñas, la filosofía no pierde su autonomía como

³⁰ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 40.

disciplina, puesto que ni su método ni su objeto se han trastocado. Las verdades de fe, entonces, sí parten de Dios, pero a la razón le toca recorrer el camino para demostrar esas verdades, y recorrerlo desde abajo, es decir, filosóficamente.

Ciertamente, la discusión sobre las tesis de Gilson y sus críticas parece difícilmente agotable, y por su riqueza y su actualidad quizás quepa aún arrojar una última luz sobre estas cuestiones desde las contribuciones de John Marenbon y Pedro Mantas-España. Si quisiéramos hacer un análisis de *El espíritu de la filosofía medieval* de Gilson haciendo uso de las categorías que emplea Marenbon en *Why Study Medieval Philosophy?*³¹, hallaríamos un buen número de críticas incluso a la propia pretensión gilsoniana de cohesionar como disciplina aquello que solemos llamar “filosofía medieval”. De hecho, no hay que ir más allá de la primera línea de su artículo para encontrar, en expresión intencionalmente provocadora, la afirmación de que “¡la filosofía medieval no debería ser estudiada de ningún modo!”³². Esta radicalidad queda matizada y explicada al final de su artículo, donde Marenbon aboga por el abandono de la división cronológica estándar dada la tremenda vaguedad e inexactitud del término “medieval”, que por otra parte es heredera de una ya mencionada intención originariamente despectiva. En este sentido, la permanencia de su uso y aplicación en la academia, en los programas universitarios, etc., es para Marenbon poco más que inercial. Y, con todo, algunas de sus tesis siguen siendo útiles para profundizar en la caracterización gilsoniana de la filosofía medieval como filosofía cristiana.

Lo que Gilson entiende por “filosofía medieval” quedaría enmarcado en el grupo de estudios que Marenbon llama “filosofía anticuada”. Por “filosofía anticuada” Marenbon entiende toda filosofía que no tiene conexión directa con las corrientes actuales; es decir, si hay algo en la filosofía medieval que haya sido recuperado y sea realmente actual, quedaría fuera de lo que Marenbon llama “filosofía anticuada”. La cuestión a resolver que se propone Marenbon en su artículo es que, si esas filosofías pasadas son actuales, no necesitan justificaciones especiales para ser estudiadas hoy día, pero si son realmente filosofías anticuadas, entonces necesitan una justificación especial, y el texto de Marenbon tratará de recorrer las virtudes y defectos de diferentes clases de justificaciones, hasta llegar a su posición personal, que no hace sino excluir de las anteriores sus defectos y potenciar sus virtudes.

La justificación para estudiar filosofía anticuada quedaría formulada, en síntesis, del siguiente modo: “estudiar la historia de la filosofía (la mayor parte de la cual está anticuada) es una manera –una muy buena manera, y probablemente indispensable– de llegar a comprender qué es la filosofía”³³. Esta formulación recupera especialmente las virtudes de la sexta justificación del catálogo que elabora Marenbon, es decir, “hacer de lo familiar algo

³¹ J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?” en *Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, ed. M. Ackermann, T. Kobusch, and J. Müller (Berlin: De Gruyter, 2011).

³² J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 65.

³³ J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 72.

extraño”, justificación que se esfuerza precisamente en hacer del carácter anticuado de la filosofía anticuada su mayor virtud: la justificación del estudio de la filosofía anticuada no puede venir más que de su carácter anticuado, y en este sentido no nos enseñará algo directamente sobre nuestros debates actuales, sino que nos enseñará a cuestionar las asunciones de las que parten nuestros debates actuales, que no podrían haberse dado bajo la mentalidad anticuada en cuestión. Queda por analizar la posible aplicación de esta justificación al estudio de la filosofía medieval en concreto, problema que Marenbon se plantea seriamente porque la frecuente conexión de esta filosofía anticuada con las religiones reveladas hace que suela querer estudiarse por razones ajenas a su filosoficidad o descartarse por las mismas razones. Marenbon define la filosofía como una familia de prácticas humanas, no un tipo natural abierto a algún tipo de definición esencial³⁴, y partiendo de esa noción es cómo puede concluir que precisamente estudiar las relaciones entre filosofía y religión ayuda a entender mejor qué es la filosofía.

Así pues, bajo las categorías de Marenbon, la noción gilsoniana de filosofía cristiana quedaría amparada por un principio de facticidad histórica, y quien le reprochara a la filosofía medieval no ser suficientemente filosófica por ser demasiado teológica incurriría –tal como Gilson ya decía– en racionalismo, en una artificial amputación de la filosofía y sus condiciones y prácticas históricas. Como colofón de esta argumentación, comenta Marenbon que, “así pues, en lugar de rechazar gran parte de la filosofía medieval porque gran parte de ella incluya premisas tomadas de la religión revelada o esté circunscrita por doctrinas aceptadas únicamente por la fe, los filósofos deberían darse cuenta de que estudiando esta misma característica de la filosofía les ayudará a comprender mejor lo que están haciendo ahora, por poco que las cuestiones religiosas figuren en su versión de la agenda contemporánea”³⁵. Siguiendo esta línea de razonamiento, sería razonable decir que estas críticas a la actitud racionalista por parte de Marenbon son las mismas que se le pueden aplicar a Aertsen al considerar que la noción gilsoniana de filosofía cristiana desfilosofiza la filosofía medieval. No pretendemos dar a entender que Aertsen excluiría de la filosofía a muchos autores y textos medievales por sus conexiones religiosas; ciertamente, no lo haría, pero por los motivos mencionados las sospechas que vierte sobre la caracterización gilsoniana de la filosofía medieval parecen poco razonables. En síntesis, la tesis de que exista realmente una “filosofía cristiana” no pone en riesgo a esa filosofía misma como filosofía; por el contrario, no significaría sino una valiosa toma de conciencia –diríamos, junto con Marenbon– de que una buena parte de la historia de la filosofía resultaría incomprensible si se la desliga del cristianismo, y de que esa parte de la historia de la filosofía es la que de forma corriente se designa como “filosofía medieval”. Si de veras es así, podríamos acoger el

³⁴ “For philosophy is not a natural kind, but a human practice, or rather, a family-resemblance of human practices, and understanding what it is rests on understanding how it has been practised in history, what has been common to it, and what diverse, in different social and cultural circumstances”. J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 72.

³⁵ J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 74.

rechazo de Marenbon al término “medieval” –más por motivos connotativos que demarcatorios³⁶– sin por ello renunciar a la aspiración de cohesionar esa “parte de la historia de la filosofía” como disciplina individual por derecho propio.

Entonces, en palabras de Marenbon, el estudio de la filosofía medieval –en tanto que anticuada– queda justificada como disciplina histórica especializada dentro de la filosofía, concebida para ayudar a los filósofos a comprender mejor su materia y responder a preguntas de segundo orden sobre ella. Esta sería la justificación por excelencia porque sola bastaría para fundamentar la historia de la filosofía como una disciplina académica individual, y porque de ella se derivarían necesariamente dos justificaciones secundarias: a) el estudio de la filosofía anticuada “dentro de la historia intelectual más ampliamente accesible, junto con otros fenómenos intelectuales, por historiadores intelectuales”, y b) “como parte de la educación general, en forma de lectura y comentario introductorio de grandes textos filosóficos del pasado”³⁷.

Cabe, por último, una reflexión sobre el artículo de Mantas-España³⁸. Puesto que el grueso del artículo es una profundización en las tesis de Marenbon, lo más interesante podrían ser sus razones para considerar la actitud racionalista una pérdida. Igual que Gilson, Mantas-España argumenta que, “aunque es cierto que muchas de las aportaciones intelectuales de carácter filosófico que se producen en la Edad Media surgen como respuesta a problemas que tienen su origen en cuestiones doctrinales, tanto su fundamentación como su estructura argumental poseen un carácter filosófico”³⁹, y, en ese sentido, una filosofía cristiana sigue siendo filosofía en pleno derecho. Si excluyéramos a los autores medievales cuya filosofía parte o se dirige hacia cuestiones doctrinales y religiosas, dice Mantas-España, no sólo perderíamos un asombroso número de textos filosóficamente agudos, sino que “también se estaría haciendo un flaco favor a la verdad histórica, al sentido que, en su contexto, poseían aquellas obras y el conocimiento de su época que sus textos nos aportan”⁴⁰. Este argumento, que engarza plenamente con los planteamientos de Marenbon, es el mismo del que depende la validez en general de la historia de la filosofía como disciplina filosófica.

³⁶ Esta es una postura compartida con Gilson: “De la Edad Media salen las doctrinas filosóficas y científicas con que se la quiere aplastar; la Edad Media criticó las especies intencionales, las formas específicas y las demás abstracciones realizadas. Fue, además, la primera en practicar una filosofía libre de toda autoridad, incluso humana. Hay que relegar, pues, al dominio de la leyenda esa historia de un renacimiento del pensamiento que sucedería a siglos de sueño, de oscuridad y de error. La filosofía moderna no ha tenido que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Media; por el contrario, la Edad Media los conquistó para ella, y el acto mismo por el que el siglo XVII se imagina abolir la obra de los siglos precedentes no hace sino continuarla”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, (Madrid: Gredos, 1976), 702.

³⁷ J. Marenbon, “*Why Study Medieval Philosophy?*”, 73.

³⁸ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo ‘intempestivo’”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 52, 2 (2019).

³⁹ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 363.

⁴⁰ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 364.

La última razón alegada por Mantas-España es que “es indudable la contribución discursiva y conceptual de estas obras, no sólo en su momento histórico sino también en el contexto del pensamiento moderno y contemporáneo”⁴¹. Ante esta idea, cabe matizar que aunque se ha de suscribir que el estudio de los medievales nos aportan un importante contexto del pensamiento moderno y contemporáneo, la cuestión ha de ir necesariamente más allá, pues si se redujese a una cuestión contextual bastaría eliminar de los programas de estudio la historia de la filosofía moderna y contemporánea para justificar la eliminación de la historia de la filosofía medieval con ellas. Esta posición, aunque radical, se ha sostenido desde ciertas esferas de la filosofía analítica⁴², y vuelve a poner de relieve la cuestión de la validez de la historia de la filosofía como disciplina filosófica. Más fundamental es que el estudio de los autores medievales nos permite tomar conciencia de las significaciones primarias del lenguaje filosófico con el que abordamos los problemas aún hoy, y asimismo de una buena parte del sentido de los problemas mismos a los que nos enfrentamos, conque esto se cifra, en síntesis, en que el estudio de la filosofía medieval nos aporta un dominio y un conocimiento fundamental de la filosofía en sí misma, como ya afirmaba Marenbon y suscribe Mantas-España.

En síntesis, Marenbon y Mantas-España comparten con Gilson la opinión de que la filosofía no puede ser separada de sus condiciones históricas concretas: “la propuesta de Marenbon se orientaría en este sentido: limitando el valor de la Historia de la Filosofía en relación con el efecto que puede mantener para los intereses de primer orden del filósofo contemporáneo —un valor que sí podría conservar al abordar cuestiones y conceptos centrales de segundo orden—”⁴³. En cuanto a la pregunta de por qué el historiador de la filosofía habría de tener un lugar al lado de los filósofos hoy en día, Mantas-España concluye que “el descubrir un pasado que forma parte activa de nuestro presente, se asume no sólo como una legitimación de la perspectiva que el historiador de la filosofía puede aportar al debate filosófico; se plantea como un intento inspirador con el que tratar de responder a las tesis del viejo antagonismo entre quienes excluyen al historiador de la filosofía como parte de la comunidad filosófica”⁴⁴. Las tesis de Gilson aquí resuenan con más actualidad que nunca: “nadie avanzará muy lejos en sus reflexiones filosóficas si antes no ha estudiado la historia de la Filosofía [...]. Por eso no se deben considerar las diversas doctrinas [...] como fragmentos arbitrariamente seleccionados de un resumen de la filosofía medieval y moderna, sino como series de experimentos filosóficos concretos que presentan una importancia dogmática [...]; tomados en conjunto, constituyen una experiencia filosófica”⁴⁵. Y asimismo, como parte de esta discusión, las tesis de Gilson acerca de la filosofía medieval encuentran un lugar

⁴¹ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 364.

⁴² Existen propuestas de remodelaciones curriculares que excluyan de los estudios de Filosofía las asignaturas “más históricas” (historia de la filosofía antigua, historia de la filosofía moderna...) y se queden únicamente con las asignaturas de carácter sistemático (lógica, filosofía del lenguaje, estética, epistemología...).

⁴³ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 376.

⁴⁴ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 378.

⁴⁵ E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1998), 7–8.

privilegiado en la actualidad, pues en las razones por las que una “filosofía cristiana” pueda realmente decirse filosofía se encontrarán también las justificaciones de la historia de la filosofía como disciplina, del estudio de las “filosofías anticuadas” y en general de toda aproximación filosófica que acoja en su seno la historicidad de sus problemas, de sus puntos de partida, de sus objetos y métodos.

Referencias

- A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (New York: B. Franklin, 1974).
- A. Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*, (Milán: Vita e Pensiero, 1923).
- A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit* (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols. (Aalen: Scientia Vg., 1868).
- B. Hauréau, *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896) (Turnholti: Brepols, 1973-1974).
- C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig: S. Hirzel, 1855).
- Ch. Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge* (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (Frankfurt am Main: Minerva, 1967).
- Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (Frankfurt am Main: Minerva, 1964).
- D. Philippe, *Melanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offerts à Monseigneur Auguste Pelzer* (Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947).
- E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2009).
- E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, (Madrid: Gredos, 1976).
- E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1998).
- E. Renan, *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico* (Madrid: Hiperión, 1992).
- G. W. F. Hegel, *Obras completas vol. 19: Lecciones de historia de la filosofía III* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1988).
- F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina: Publications Universitaires / Paris VI, Béatrice-Nauwelaerts, 1974).
- J. Kleutgen, *La philosophie scolastique* (Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1869).
- J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?” en *Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, ed. M. Ackeren, T. Kobusch, and J. Müller (Berlin: De Gruyter, 2011).
- J. A. Aertsens, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003).
- J. Lomba, *La raíz semítica de lo europeo* (Madrid: Akal, 1997).
- L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (Hildesheim: Olms, 1974).

- L. V. Delisle, *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale* (Paris: Champion, 1876).
- M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en M. Grabmann (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Aschendorff, 1927).
- M. A. Serra Pérez, *La cualidad metafísica del ser respecto de la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 2021).
- P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo ‘intempestivo’”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 52, 2 (2019).
- T. Suarez-Nani, “Appunti sulla metafisica nel pensiero medievale: tra Aristotele e Descartes”. *Scripta Mediaevalia*, 11, 2 (2019).
- V. Llamas Roig, “Octaedro τ. Las dos sendas de la ontología medieval”. *Scripta Mediaevalia*, 17, 1 (2024).

Los autores

María Jesús Soto-Bruna es Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra e investigación en Münster (Alemania)- Es profesora Ordinaria de Filosofía Medieval y Moderna en la misma Universidad, donde imparte, además, Filosofía del Renacimiento y Filosofía de la imagen. mjsoto@unav.es

Javier Ormazábal es licenciado en Filosofía y en Literatura por la Universidad de Navarra. Máster en lenguas clásicas en el Instituto Polis de Jerusalén. Realiza estudios de doctorado en la Universidad de Navarra donde imparte clases de Filosofía Medieval. formazabal@unav.es