

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	19
<i>Introducción: LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA HOY</i> (Alejandro Escudero Pérez)	23
1. ¿Desde dónde leer la filosofía medieval?	25
2. ¿Cómo leer los textos de la Edad Media?	35
3. ¿Hacia dónde leer los textos de la Edad Media?	39
Conclusión.....	43
<i>Tema introductorio. PROLEGÓMENOS A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA</i> (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro Escudero Pérez)..	47
1. Los avatares de la relación de la fe y la razón	47
2. Sobre el pensamiento filosófico medieval	61

UNIDAD DIDÁCTICA I

LOS ALBORES DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

<i>Tema I. LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA: AGUSTÍN DE HIPONA</i> (María del Carmen Dolby Múgica).....	75
Introducción al tema.....	75
1. Contribución filosófica de la Patrística latina y griega	77
1.1. ¿En qué consiste la Patrística?	77
1.2. Momentos o etapas de la Patrística.....	78
a) Etapa inicial: Los Padres Apostólicos (siglo I)	78
b) Los Padres Apologetas (siglo II)	78

c) El apogeo de la Patrística y la transición a la Escolástica (siglos III-VIII).....	79
2. La filosofía de Agustín.....	81
2.1. La temática de Dios	86
2.2. Acceso a Dios a través de la razón.....	87
a) Dios, fundamento de las verdades inmutables y necesarias.....	87
b) El recuerdo o memoria de Dios. Trasciéndete a ti mismo	89
2.3. La temática del hombre.....	91
a) El hombre como imagen de Dios	92
b) Características del alma.....	94
c) Características del cuerpo.....	95
d) La libertad humana	97
2.4. La temática del mundo	99
a) Creación del mundo	99
b) Creación y Evolución ¿Compatibles?	100
2.5. La temática de la Historia: La Ciudad de Dios	102
Textos: San Agustín.....	105
Ejercicios de autoevaluación	107
Bibliografía complementaria	107

Tema II. LA HERENCIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA: EL NACIMIENTO DE LA <i>LATINITAS</i> CRISTIANA (Manuel Lázaro Pulido).....	109
Introducción al tema.....	109
1. El pensamiento grecorromano encarnado en el cristianismo: Severino Boecio	111
1.1. Metafísica	112
a) El ser (de Dios).....	112
b) La persona (divina).....	114
1.2. Teodicea	115
a) Desde el punto de vista metafísico	115
b) Desde el punto de vista metafísico-moral	116

1.3. El pensamiento lógico-dialéctico	118
a) El universal.....	119
b) La doctrina lógica	120
1.4. La renovación de la metodología teológica.....	121
2. El inicio de la <i>christianitas</i> : Gregorio Magno, Martín de Braga e Isidoro de Sevilla	123
2.1. San Gregorio Magno.....	124
a) Filosofía y sabiduría.....	124
b) El comentario bíblico	124
c) La interioridad: moral y mística	125
d) La predicación	125
2.2. San Martín de Braga.....	126
2.3. San Isidoro de Sevilla	129
a) La obra y el pensamiento.....	129
b) La filosofía enciclopédica	131
c) Resumiendo su pensamiento filosófico.....	132
Textos: Boecio. Isidoro de Sevilla	135
Ejercicios de autoevaluación	137
Bibliografía complementaria	137

UNIDAD DIDÁCTICA II

LA FILOSOFÍA MUSULMANA Y JUDÍA EN LA EDAD MEDIA

<i>Tema III. LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN ORIENTE</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	143
Introducción al tema	143
1. El contexto filosófico en la fundación del Islam	144
1.1. Factores internos	145
1.2. Factores externos	147
a) La filosofía en Bizancio	148
b) El Corpus <i>Dionysianum</i>	151
c) Juan Damasceno	154
d) De Damasco a Bagdad: el encuentro entre la teología cristiana, la filosofía griega y el islam.....	158

2. <i>La falsafa</i> en el Oriente islámico: al-Fârâbî	162
2.1. Los inicios de la <i>falsafa</i> . Al-Kindi	162
a) Las traducciones	162
b) Al-Kindi	163
2.2. Al- Fârâbî: el «Segundo maestro».....	165
a) Metafísica. Dios y el mundo	167
b) La Lógica.....	168
c) El hombre y la comunidad política	169
3. Avicena y el culmen de la filosofía musulmana oriental	171
3.1. Metafísica.....	173
a) «El ser en cuanto ser»	173
b) Modalidades del ser	174
c) Teología	174
3.2. El mundo.....	175
3.3. El alma: psicología, conocimiento y felicidad	176
a) El alma y el cuerpo	176
b) El alma y el conocimiento	177
c) El alma y la felicidad.....	179
Textos: Boecio. Pseudo-Dionisio. Al-Fârâbî	182
Ejercicios de autoevaluación	186
Bibliografía complementaria	186

<i>Tema IV. LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN OCCIDENTE</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	191
Introducción al tema.....	191
1. El inicio de la <i>falsafa</i> en el Occidente musulmán: Ibn Hazm de Córdoba.....	195
1.1. Filosofía y lógica	195
a) El Zahîrismo.....	196
b) Implicaciones de la lógica y el lenguaje: contra la analogía y a favor del voluntarismo jurídico ...	197
1.2. La teoría del amor en <i>El collar de la paloma</i>	202

2. El florecimiento de la <i>falsafa</i> en al-Andalus: Avempace e Ibn Tufayl	204
2.1. Avempace: el régimen del solitario.....	204
a) Psicología y sabiduría.....	205
b) Papel del «solitario» en la sociedad	208
2.2. Ibn Tufayl.....	209
a) <i>Risâlat</i> (El filósofo autodidacto)	210
b) El conocimiento humano y divino.....	211
3. El racionalismo de Averroes	213
3.1. Filosofía y religión; fe y razón	215
a) Algazel (1058-1111).....	215
b) La reflexión de Averroes	216
3.2. Dios y Mundo.....	220
a) Las pruebas de la existencia de Dios	220
b) El acto creador.....	222
c) El conocimiento divino	224
3.3. Alma	225
a) La psicología aristotélica	225
b) El conocimiento: el Intelecto agente	227
3.4. Pensamiento político	229
4. De la filosofía a la sociología islámica: Ibn Jaldún	231
4.1. La introducción de la sociología en la historia	232
Textos: Avempace. Ibn Tufayl. Averroes.....	235
Ejercicios de autoevaluación	238
Bibliografía complementaria	238
<i>Tema V. LA FILOSOFÍA JUDÍA</i> (Manuel Lázaro Pulido).....	243
Introducción al tema	243
1. La filosofía en Sefarad: Ibn Gabirol.....	245
1.1. La filosofía judía en la Edad Media	245
a) Sabiduría rabínica y pensamiento filosófico.....	245
b) El <i>Libro de la creación</i>	247
c) Saadia Gaon	248
d) Isaac el Judío.....	249

1.2. Ibn Gabirol.....	250
a) El propósito del <i>Fons Vitae</i>	252
b) La <i>Fons Vitae</i> y el acto creador voluntario	253
c) Materia y formas universales.....	255
2. Maimónides.....	257
2.1. Filosofía y religión	258
a) <i>Guía de perplejos</i>	258
b) La hermenéutica	259
2.2. Problemas filosóficos.....	261
a) Pruebas de la existencia de Dios.....	261
b) Dios creador.....	264
c) Teología negativa	265
d) La materia.....	266
2.3. Filosofía y profecía en Maimónides	266
Textos: Avempace. Ibn Gabirol. Maimónides.....	270
Ejercicios de autoevaluación	273
Bibliografía complementaria	273

UNIDAD DIDÁCTICA III

LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO I. LA ÉPOCA DE LOS DOS RENACIMIENTOS (IX-XII)

Tema VI. LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO IX-XI: EL RENACIMIENTO CAROLINGIO Y EL NACIMIENTO DEL RACIONALISMO

(Manuel Lázaro Pulido).....	279
Introducción al tema.....	279
1. La escuela palatina de Aquisgrán y la renovación de la filosofía.....	281
1.1. La Escuela palatina y la Escuela monástica	281
a) La Escuela palatina.....	284
b) La Escuela monástica o claustral.....	285
1.2. Alcuino de York: la reforma humanista de los estudios.....	287
a) Aspectos filosóficos.....	288

b) La reforma de los estudios.....	289
1.3. La filosofía en torno a la Escuela palatina.....	293
a) Interpretación alegórica e interpretación dialéctica	293
b) Rábano Mauro	294
c) Las controversias teológicas	295
2. La filosofía de Escoto Eriúgena.....	298
2.1. La naturaleza	300
2.2. Primer método: La división de la naturaleza	303
2.3. Segundo método: Creación y redención (exitus – reditus).....	306
3. El pensamiento racional de Anselmo	308
3.1. Dialécticos y antidialécticos	310
3.2. San Anselmo	311
a) <i>Fides quaerens intellectum diceretur</i> : la fe buscando apoyarse en la razón	312
b) La argumentación racional y el lenguaje	314
c) La comprensión de la existencia de Dios en el <i>Monologion</i>	317
d) La comprensión de la existencia de Dios en el <i>Proslogion</i>	320
Textos: Juan Escoto Eriúgena. San Anselmo	328
Ejercicios de autoevaluación	330
Bibliografía complementaria	330

Tema VII. EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO-ESCOLÁSTICO EN EL SIGLO XII (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro

Ecudero Pérez).....	333
Introducción al tema.....	333
1. Espacios y temas: Naturaleza (Escuela de Chartres) y fe (Escuela de San Víctor)	336
1.1. La Escuela de Chartres y la filosofía natural	336
a) Los autores más significativos de la Escuela de Chartres.....	337

b) La filosofía natural siguiendo la estela de Chartres	341
1.2. La fe: La Escuela de San Víctor.....	344
a) Hugo de San Víctor.....	345
b) Ricardo de San Víctor.....	348
2. Métodos en la razón filosófica: La lógica, lenguaje y conocimiento en la filosofía: la dialéctica y el problema de los universales. Pedro Abelardo.....	350
2.1. <i>Scholia</i> . La controversia de los universales: el problema y sus principales vías de solución.....	352
2.2. La filosofía racional de Pedro Abelardo: el conceptualismo.....	363
2.3. La filosofía especulativa-teológica y moral.....	367
3. Métodos en la razón teológica: Bernardo y Pedro Lombardo.....	369
3.1. El método monástico	369
3.2. El <i>Libro de la Sentencias</i> de Pedro Lombardo	371
4. Nuevas fuentes en el renacimiento. El encuentro con el pensamiento islámico y judío. Toledo.....	372
Textos: Pedro Abelardo	377
Ejercicios de autoevaluación	379
Bibliografía complementaria	379

UNIDAD DIDÁCTICA IV
LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO II.
LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA

<i>Tema VIII. EL DESARROLLO DE LA ESCOLÁSTICA</i> (Manuel Lázaro Pulido)	385
Introducción al tema.....	385
1. Las nuevas realidades: la universidad y las órdenes mendicantes.....	387
1.1. La sistematización de las nuevas fuentes.....	387
a) El Avicena latino	388

b) El Aristóteles latino.....	391
1.2. La Universidad.....	394
1.3. Las órdenes mendicantes.....	398
2. La Escuela Franciscana: san Buenaventura	402
2.1. La Escuela Franciscana: características y pe- riodos	403
a) Características comunes a la Escuela Francisca- na.....	403
b) Periodos de la Escuela franciscana	407
2.2. San Buenaventura de Bagnoregio	417
a) Las fuentes del pensamiento bonaventuriano.....	419
b) La orientación del pensamiento de san Bue- naventura	423
c) De la hermenéutica del Texto Sagrado a la de la naturaleza: quiddidad y significación	425
d) El hombre	432
e) Dios.....	434
2.3. Mateo de Aquasparta y Pedro de Juan Olivi	436
a) Mateo de Aquasparta	436
b) Pedro de Juan Olivi.....	437
3. La escuela dominicana: santo Tomás de Aquino	439
3.1. San Alberto Magno	440
a) Filosofía y teología.....	441
b) Metafísica y cosmología	442
c) Naturaleza y ciencia.....	444
d) Psicología	446
3.2. Santo Tomás de Aquino.....	448
a) Filosofía y teología.....	451
b) Metafísica.....	452
c) Teología natural	460
d) La creación: la naturaleza.....	464
e) La creación: el ser humano.....	466
f) La actividad cognoscitiva	468
g) La actividad práctica: ética y política.....	470

4. El averroísmo latino	473
5. Sobre dos autores peninsulares	480
5.1. Pedro Hispano	480
5.2. Ramón Llull	484
a) Conocimiento	485
b) Metafísica	486
c) El ejercicio práctico	489
Textos: Tomás de Aquino	490
Ejercicios de autoevaluación	493
Bibliografía complementaria	494

Tema IX. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (1). MAESTROS Y

TEMAS DE LA ESCOLÁSTICA (Manuel Lázaro Pulido). 499

Introducción al tema	499
1. Entendimiento y voluntad. Juan Duns Escoto	503
1.1. Contexto del pensamiento de Juan Duns Escoto ..	503
a) Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines	504
b) Gonzalo Hispano	507
1.2. Juan Duns Escoto	510
a) Filosofía y Teología	511
b) Metafísica	516
c) La teología natural	527
d) Los entes naturales: el ser humano	538
e) El conocimiento	541
f) La actividad práctica	545
2. De la <i>via antiqua</i> a la <i>via moderna</i> : Guillermo de Ockham	547
2.1. Significar: lógica y teoría semántica	549
a) Teoría de los términos	551
b) La suposición	555
2.2. Teoría del conocimiento	561
a) Conocimiento intuitivo y abstracto	561
b) Los universales	564

c) El principio de economía o parsimonia: la navaja de Ockham	565
2.3. Metafísica y teología natural	568
a) Metafísica	569
b) Dios	575
2.4. Pensamiento ético y moral	578
3. La mística especulativa renana	579
3.1. Teología, filosofía y mística: a modo de introducción	579
3.2. El Maestro Eckhart	584
a) Mística y metafísica	585
b) Mística y conocimiento	587
4. Las cátedras universitarias: tomismo, escotismo, nominalismo	589
Textos: Guillermo de Ockham	599
Ejercicios de autoevaluación	603
Bibliografía complementaria	603

Tema X. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (2). LA TRANSICIÓN AL RENACIMIENTO (Bernardo Bayona Aznar, Alejandro Escudero Pérez y Manuel Lázaro Pulido)

Escudero Pérez y Manuel Lázaro Pulido)	607
Introducción al tema	607
1. Filosofía política: el poder eclesiástico y el poder temporal	609
1.1. La teología política medieval de los dos poderes ..	609
1.2. La aparición de un pensamiento político no teológico	612
a) El renacimiento del derecho romano y la lucha por la soberanía imperial	613
b) La influencia política de la recepción de Aristóteles	614
1.3. La teoría política de la Monarquía Francesa	615
a) Obras anónimas	616
b) Juan de París	618

c) La consolidación de la teoría nacional francesa. Nicolás de Oresme	622
1.4. Dante. La Monarquía universal.....	623
1.5. Marsilio de Padua. La naturaleza del poder político	626
a) Finalidad del Defensor de la paz	626
b) Definición de la ley	627
c) La soberanía popular o laica.....	627
d) Concepción de la <i>civitas</i> y de la paz	628
e) Raíz evangélica de la despolitización del clero ...	629
f) Indivisibilidad de la soberanía y la absorción de la Iglesia en el Estado	630
1.6. Guillermo de Ockham.....	632
a) Principales obras.....	632
b) Origen y naturaleza de los dos poderes.....	634
c) Prioridad de la libertad individual.....	635
2. El despertar de la ciencia	636
2.1. Algunos desarrollos de la ciencia	639
a) La metodología y los lenguajes formales.....	640
b) La cosmología	645
c) La naturaleza.....	649
2.2. El despuntar de la ciencia empírica en el siglo XIV: la teoría del <i>ímpetus</i>	652
Textos: Marsilio de Padua. Guillermo de Ockham.....	656
Ejercicios de autoevaluación	658
Bibliografía complementaria	658
<i>Glosario</i>	663
<i>Bibliografía</i>	673

INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA, HOY

Alejandro Escudero Pérez

La Edad Media es un amplio y sinuoso periodo de la Historia de la Filosofía que merece ser conocido a fondo. Esta etapa, frecuentemente, ha sido denostada e incluso despreciada. ¿Por qué? Así lo explica Antonio Pérez Quintana: «Si se la considera a la luz que sobre el pasado proyecta la época del Renacimiento, la denominación “Edad Media” adquiere un sentido peyorativo del que va a ser difícil liberarla durante unos cuantos siglos. Todavía en la época de la Ilustración y en el siglo XIX la expresión Edad Media es utilizada para referirse a la “edad de los siglos oscuros”, a un periodo de tiempo intermedio al que no puede concederse más valor que el de ser un paréntesis situado entre la Edad Antigua y la Moderna. Tales connotaciones negativas del calificativo “media”, asociado en el modo de ver de muchos a mediocre, son referidas también, lógicamente, por los humanistas del siglo XVI a la filosofía medieval. Según un prejuicio bastante extendido durante mucho tiempo, y del que todavía hay quien se hace eco en la actualidad, cuando se acude a los textos de los escolásticos medievales sólo cabe encontrar en ellos la expresión de una especulación oscura, vacía e inútil, siempre unida a una dialéctica que naufraga en el abuso de distinciones, sutilezas y un verbalismo totalmente hueco. Hegel, que comparte el prejuicio sobre la poca importancia de la filosofía medieval y pasa rápidamente por ella en su *Historia de la filosofía* (a Tomás de Aquino le dedica menos de una página), afirma de la misma que es una “bárbara filosofía del entendimiento abstracto”, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés. Esta visión negativa de la filosofía medieval ha sido objeto de serias correcciones a lo largo del siglo XX (y ya en el siglo XIX, en el que comienza a despertar un gran interés por ella) merced a las investigaciones de varias generaciones de insignes estudiosos que nos han hecho ver que en la obra de muchos escolásticos hay contenido profundo y autenticidad vital en una medida que supera con mucho lo que estarían dispuestos a admitir los detractores del Medioevo filosófico. Trabajos como los de Grabmann, de Wulf, E. Gilson, y tantos otros han contribuido de forma decisiva a

que en círculos académicos cada vez más amplios se descubra que no siempre los razonamientos de los escolásticos fueron pura dialéctica vacía y que debe serle reconocido como mérito a los pensadores medievales la más firme voluntad de objetividad y la decisión de proceder de acuerdo con las exigencias del más estricto rigor metodológico. Hoy sabemos, gracias a las aportaciones de los mencionados estudiosos del pensamiento medieval, que en las especulaciones metafísicas de muchos escolásticos estaban implicadas graves cuestiones relativas a la realidad de la época y al sentido del hombre y del mundo»¹.

Pero ¿cuál ha sido, en general, el motivo que se aducía para afirmar la escasa o nula valía de los escritos medievales de índole «filosófica»? Antonio Pérez Quintana lo expone así: «Uno de los argumentos que más frecuentemente ha sido esgrimido contra la filosofía medieval tiene que ver con el hecho de que esta filosofía se presenta a sí misma como un pensamiento sometido a la teología. La filosofía medieval (tanto la cristiana, como la judía y la musulmana) está estrechamente vinculada a la revelación y no puede ser separada de esta ni de la religión. Según lo expresa la muy conocida y tan citada sentencia, “la filosofía es esclava de la teología” (*ancilla theologiae*). Por eso Hegel dice que la filosofía escolástica no es un pensamiento libre: no es propiamente una filosofía y mucho de lo que en ella hay de filosofía pertenece a Aristóteles. Es la reflexión de la que parte E. Bréhier cuando en 1927 abre el debate, en el que tantos especialistas llegaron a tomar parte, sobre el carácter filosófico de la filosofía medieval. Expresándose en términos que recuerdan a los empleados por Hegel, expone el gran historiador francés que en la Edad Media hay teología, pero no filosofía y que la filosofía que encontramos en los textos de los escolásticos es la de Platón y Aristóteles. No existe una filosofía cristiana, sostiene Bréhier. La fe, según exponen algunos de los que participan en el debate, parece excluir por principio la reflexión filosófica apoyada en la razón y, por ello, dicen, la idea de una filosofía cristiana suena a contradicción. En realidad, un pensamiento que no tiene otra función que justificar o explicar los dogmas revelados no es una filosofía.»². Tenemos aquí, pues, uno de los puntos centrales del debate, pues es cierto que en la Edad Media la teología –sea cristiana, judía o musulmana– subordina de un modo u otro a la filosofía

¹ Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, Laertes, Barcelona 2010, 9-10.

² *Ibid.*, 10.

(tal y como, a veces, en el mundo moderno, la ciencia pretende llevar a cabo algo parecido: esclavizar a la filosofía). Pero, ¿esta subordinación impidió en términos absolutos que floreciera algún tipo de aportación filosófica genuina y relevante?

Respecto al periodo medieval formularemos tres preguntas en las que se concretan algunas de las coordenadas que encauzan y articulan su estudio: 1) ¿desde dónde leer los textos medievales?, ¿desde qué contexto de recepción?; 2) ¿cómo llevarlo a cabo?, ¿bajo qué premisas resulta fructífero?; 3) ¿hacia dónde nos conduce esta lectura?, ¿qué aporta a nuestro mundo actual la interpretación de los escritos medievales con su peculiar mezcla de teología y filosofía? Estas preguntas, desde luego, no tienen una única respuesta, aquí ofreceremos una que merece ser tanto atendida como, también, sin duda, discutida o debatida.

1. ¿DESDE DÓNDE LEER LA FILOSOFÍA MEDIEVAL?

La lectura de los textos medievales se lleva a cabo desde el marco filosófico del siglo XX y XXI. Es lo que nos recuerda Hans Georg Gadamer en su libro *Verdad y método*, la obra central de la hermenéutica filosófica: el pasado es significativo desde el presente; por lo que la interpretación de los textos del pasado es siempre selectiva, nunca es neutral, ni se realiza desde un lugar ajeno a la propia historicidad. Así el contexto de la recepción del corpus textual medieval está definido por unas específicas dudas y unas certezas y, también, marcado por unos dilemas y unos interrogantes. Pero, ¿cómo definir el vigente contexto de recepción de modo tal que preste alguna orientación relevante desde la que enfocar esta cuestión básica? No es algo sencillo de explicitar, pero es, por complicado que sea, imprescindible intentarlo.

La Modernidad, en su núcleo filosófico más firme sostiene lo siguiente: el Hombre es, en tanto su esencia está en la «Razón», el *Sujeto* del mundo, es decir, su *Fundamento*. Esta tesis tiene como una de sus consecuencias lo que cabe denominar la «muerte de Dios», o por decirlo de otra manera, un radical ateísmo. La declaración de la muerte de Dios la encontramos en Nietzsche, en la fase final del siglo XIX. Pero resulta interesante recordar aquí la importante figura de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Jacobi fue un teísta y un creacionista, es decir,

alguien que partía de la convicción inamovible o la fe profunda en que Dios es el único fundamento admisible (y en base a eso, proponía, una teoría del conocimiento realista, por ejemplo). Este agudo lector de Kant y de Fichte, y también de autores de la Ilustración alemana como Mendelssohn y Lessing, advirtió con perspicacia el nexo intrínseco entre el *idealismo* –la tesis de que el hombre es el sujeto racional del mundo, su único fundamento– con el *ateísmo* y el *nihilismo*; esta acusación, es cierto, espantaba a idealistas como Kant y Fichte, pues en aquel momento ser declarado «ateo» conllevaba una severa punición debida a la alianza del poder social de la religión cristiana con el poder político (esta grave acusación, procedente de Jacobi, afectó de lleno a Fichte en un episodio significativo del paso de la Ilustración al Romanticismo en Alemania; el resultado de la sospecha de que su idealismo era ateo hizo que fuera expulsado de la Universidad de Jena)³. La primera tesis, por lo tanto, para dibujar los contornos del contexto contemporáneo desde el que se leen los escritos medievales puede resumirse así: siendo el hombre en tanto ser racional el Sujeto o Fundamento se impone un radical olvido de Dios, el cual es, pues, relegado a un segundo plano; tenemos, por lo tanto, en este punto, como primer dato relevante para dibujar el contorno de la filosofía moderna, el radical «ateísmo» de la metafísica del sujeto (la radical *homo mensura* expulsa a lo divino, en definitiva, del primer plano del escenario del mundo).

Sucede, entonces, que, en medio de un proceso amplio y profundo, desde hace siglos, tanto en la ciencia como en la filosofía, se ha ido gestando lentamente un radical *ateísmo* (primero en el estrecho círculo académico e intelectual, y ya en el siglo XX sale a la luz un ateísmo de masas, en el que la incredulidad o el desinterés de los individuos por la religión es tan creciente como imparable).

En las ciencias se ha ido afianzado, lenta pero inexorablemente, el rechazo de Dios como el fundamento o como la entidad superior desde la que todo se entiende y todo se explica. Mencionaremos, con brevedad y sin entrar detalles, tres ejemplos clave.

³ Sobre F. H. Jacobi, el mejor libro en nuestra lengua: José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989. Algunos de los principales escritos de este autor pueden consultarse en el libro *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Editorial Circulo de Lectores, Barcelona 1996.

El primer caso es el de Pierre Simon Laplace (1749-1827). Los dos grandes físicos del siglo XVII, Newton y Leibniz, incluían a Dios en el centro de sus exposiciones del sistema del universo. Lo relevante de Laplace, además de sus contribuciones al desarrollo de la física moderna, con su peculiar entraña mecanicista y determinista, fue que sostuvo con un aplomo considerable que «Dios» era, para el conocimiento de las leyes de la Naturaleza, una «hipótesis redundante», superflua, innecesaria; así, y contra lo que era entonces la práctica habitual, en los cinco volúmenes de su *Tratado de Mecánica Celeste*, publicado entre 1799 y 1825, en ningún momento se acude al auxilio de Dios con el fin de tapar los agujeros de las propuestas teóricas de la física de entonces. Este autor, por lo tanto, marca un importante hito en el desarrollo de la ciencia de los últimos siglos precisamente por haberse negado con solvencia a este facilón recurso con el que se intenta esconder lo que se ignora apelando a lo que se desconoce⁴.

Por su parte, en el siglo XIX, la biología evolucionista de Darwin sacudió con fuerza el creacionismo teológico: el ser humano surge a partir de un proceso de transformación interna de especies anteriores, siendo, por lo tanto, un animal singular, pero no un ser «espiritual», es decir, ni fue creado en el paraíso terrenal «a imagen y semejanza» de Dios, ni está dotado de un alma inmortal ni nada parecido (es un frágil cuerpo mortal, nada más y nada menos). Resulta curioso, por cierto, que en el siglo XX haya aparecido la tesis del llamado «diseño inteligente» con el fin de seguir abriendo la puerta a una teología creacionista (esta «tesis», es, desde luego, un fraude enorme, pero es interesante mencionarla para constatar la resistencia a la extinción del creacionismo, que se alimenta una y otra vez de cualquier tipo de recurso, por falaz e insolvente que sea)⁵.

La actual cosmología del *Big Bang*, como es sabido, alude a un singular acontecimiento explosivo que marca el punto cero del universo conocido. Sin duda puede resultar tentador equiparar este aconteci-

⁴ Puede consultarse con provecho el libro de Javier Bergasa, *Laplace: el matemático de los cielos*, Nivola Libros y Ediciones, Madrid 2003.

⁵ Véase, en el libro *Hojas de ruta*, Apeiron, Madrid 2018, el apartado titulado «La ruta del posthumanismo» en el que se analizan con detalle las consecuencias enormes de la biología evolucionista. Se leen con provecho sobre este tema los libros de Francisco J. Ayala, *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza, Madrid 2007, y *El diseño inteligente, ¡vaya timo!* de Ismael Pérez Fernández, Laetoli, Pamplona 2013.

miento con la creación por Dios desde la nada de todo lo que existe. Pero esta equiparación, simplemente, carece de cualquier tipo de rigor, y es, poco más, un pobre intento, desesperado, de engañar a un público a veces poco informado o dispuesto a agarrarse a cualquier idea confusa para no cuestionar su fe religiosa. Es cierto que la cosmología del *Big Bang* da pie a muchísimas cuestiones tan difíciles como fascinantes, pero intentar introducir aquí la cuestión de Dios es algo forzado y enteramente estéril. Con el fin de acotar algunos de los términos por los que discurre esta hipótesis cosmológica citaremos un fragmento de un libro de Stephen Hawkins en el que podemos leer: «Describiremos cómo la teoría M puede ofrecer respuestas a la pregunta de la creación. Según las predicciones de la teoría M, nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica. Cada universo tiene muchas historias posibles y muchos estados posibles en instantes posteriores, es decir, en instantes como el actual, transcurrido mucho tiempo desde su creación. La mayoría de tales estados será muy diferente del universo que observamos y resultará inadecuada para la existencia de cualquier forma de vida. Sólo unos pocos de ellos permitirían la existencia de criaturas como nosotros. Así pues, nuestra presencia selecciona de este vasto conjunto sólo aquellos universos que son compatibles con nuestra existencia»⁶. En conclusión: cualquier tipo de aproximación entre ésta peculiar tesis cosmológica y la tesis creacionista de la teología cristiana es, simplemente, tramposa y falaz y sólo se sostiene sobre la voluntad de engañar a los incautos⁷.

⁶ Stephen Hawking, *El gran diseño*, editorial, página 3. La «teoría M» aquí mencionada es la teoría del multiverso, es decir, la hipótesis de que hay varios universos (si esto implica un único Big Bang o varios es una discusión ulterior). Sobre estas cuestiones tan interesantes recomendamos los libros de Michio Kaku *Universos paralelos*, Editorial Atalanta, Vilaür (Gerona) 2008, y de John D. Barrow, *El libro de los universos*, editorial, Crítica, Barcelona 2012. Estos temas tan complejos encajan, por cierto, con tesis filosóficas de autores como Heidegger en las que se pone en el centro la meditación sobre el acontecer del ser (*Ereignis*) y los mundos posibles (puede consultarse sobre el tema el ensayo «Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles» en el libro *12 pensadores y uno más para el siglo XXI*, editorial Dykinson, compilado por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel).

⁷ Dos interesantes libros sobre estas cuestiones son: Leonard Sussking, *Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*, Crítica. Robert B. Laughlin, *Un universo diferente*, Editorial Katz, Madrid 2007.

En los tres episodios que acabamos de mencionar, el ateísmo materialista de Laplace, la biología evolucionista de Darwin y la cosmología del Big Bang, se desmiente directamente la hipótesis de un Dios creador, un ente supremo anterior al universo. Es decir, si estas teorías científicas contienen verdades aceptables y afianzadas la hipótesis de la teología creacionista es, simplemente, falsa, en tanto el universo entero no depende en modo alguno de un ente creador previo a él.

Los principales pasos en la filosofía hacia el radical ateísmo que preside el siglo XX pueden, con suma brevedad, trazarse así: en el siglo XVII Spinoza mostró con una enorme brillantez que la tesis de la creación del mundo por Dios es irracional. Por su parte David Hume, en el XVIII, subrayó que el procedimiento general de la religión, al menos en occidente, es el del «palo y la zanahoria»: primero se infunde en la gente el temor a la azarosa y frágil vida mundana y, después, se le insufla una ilusoria esperanza en ficticias tablas de salvación como la vida eterna en el más allá (¿con qué propósito? Básicamente el de dominar y controlar a los ignorantes que caen en esta sofisticada trampa, dice Hume). Kant, por su parte, en la tercera parte de su obra *Crítica de la razón pura* sostiene, con un rigor y una precisión admirable, que ninguna de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios es internamente consistente: tanto las pruebas a priori (el argumento ontológico de San Anselmo), como las pruebas a posteriori (las cinco vías de Santo Tomás), incluyen fallos argumentativos que las invalidan en su raíz⁸. Ya en el siglo XIX Ludwig Feuerbach en el libro titulado *La esencia del cristianismo* (1841) sostuvo que la teología cristiana es, en el fondo, una antropología camuflada, pues en aquella se le atribuyen a Dios una serie de propiedades enteramente humanas, por ejemplo, sentimientos como la ira o el amor, o facultades como el entendimiento o la voluntad (el procedimiento empleado es el siguiente: lo que en el ser humano es finito, por ejemplo su ‘poder’, se convierte imaginariamente en algo infinito, como sucede cuando se habla de la ‘omnipotencia’ de Dios, etc.). Por su parte Auguste Comte (1798-1857) considera que la religión es un tipo de discurso y de

⁸ Sobre Spinoza cabe leer el libro de Pierre-François Moreau, *Spinoza: filosofía, física y ateísmo*, editorial Antonio Machado, Boadilla del Monte (Madrid) 2014; respecto a Hume y su filosofía de la religión puede consultarse el apartado titulado «Religión y filosofía» en el artículo «Diez calas en la historia de la filosofía (2ª Parte)», en la revista online «La Caverna de Platón»; por último, una buena exposición de la crítica de Kant a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios se encuentra en el libro de Félix Duque, *La fuerza de la razón (una invitación a la lectura de la KrV de Kant)*, Dykinson, Madrid 2002.

práctica supersticiosa propia, únicamente, de una fase inferior y primitiva de la humanidad; según avance el progreso de la razón, la religión, simplemente, se irá extinguiendo en tanto se vuelve cada vez más superflua e innecesaria. Y en el siglo XIX encontramos ya a Marx, Nietzsche, Freud como continuadores y profundizadores de las ideas que acabamos de esbozar (desafortunadamente no cabe entrar aquí con más detalle en los vericuetos de las obras de estos tres autores decisivos en los que se concreta, afianza y culmina el ateísmo filosófico moderno)⁹.

Volvamos a la tesis inicial propia de la modernidad plena y madura. El argumento puede formularse así: si el hombre es el Sujeto de la Razón, es decir, el Fundamento del Mundo, entonces por encima de él no cabe ninguna autoridad legítima (este es el nervio central de la metafísica del sujeto, esto es, del idealismo filosófico). Dios, en la medida en que sea un fenómeno abordable y tenga algún tipo de consistencia, es, por lo tanto, una proyección humana, una objetivación propia del Sujeto, una representación de éste (nunca una instancia superior y anterior al Hombre pues algo así carece simplemente de sentido). Desde esta tesis básica surgen y se despliegan dos grandes líneas, es decir, dos tradiciones filosóficas:

1) Según la primera la proyección de Dios por el Sujeto es a la vez necesaria y benéfica (es la línea marcada por Kant, Hegel o Husserl).

2) Según la segunda la proyección de Dios por el Sujeto es superflua y dañina, por lo que, en último término, debería ser evitada (cosa que defienden, entre otros, Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche y Freud).

Pero insistimos en el punto central: el Sujeto moderno, por su propia naturaleza, implica la «muerte de Dios». La modernidad, como decimos, sostiene con vigor que el hombre es el sujeto de la razón, es el fundamento del mundo, es decir: es el legislador autónomo del que sale y en el que se justifica todo orden y toda ley (sea en el campo de la ciencia o en el de la moral). Si esto se acepta tiene que extraerse esta inevitable consecuencia: «Dios» es una proyección (objetivación, representación) humana (esto se afirma en Kant –donde Dios es una Idea de la razón teórica o un Postulado de la razón práctica– y, después, se confirma en Feuerbach y otros autores). Tal vez se diga –como Kant o Hegel o Husserl– que la

⁹ Es una interesante lectura, sobre este tema, el libro de Francesc Torralba, *Los maestros de la sospecha*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2013.

proyección humana de Dios por parte del Sujeto racional es una proyección necesaria, imprescindible y benigna. Pero, como acabamos de explicar, también otros autores que siguen este mismo camino concluyen que esa proyección humana de Dios es perniciosa y perjudicial, y, por ello, debe dejarse en suspenso en la medida en que compromete y socava el papel del Hombre como el Fundamento. Ahora bien, en este contexto moderno lo que en modo alguno cabe es poner en pie de igualdad dos soberanías: o soberanía del Hombre o soberanía de Dios; el Hombre, como el Sujeto de la Razón, no puede en modo alguno, precisamente porque es un fundamento absoluto, un legislador autónomo, depender de Dios; es decir: si el hombre es el sujeto «Dios» es un objeto, algo objetivado, una representación (y, luego, se puede discutir si esa objetivación es racional o es irracional, si es necesaria y benéfica o superflua y dañina). Lo que –siempre en contexto moderno– es inaceptable es un mero «reparto de soberanías», por ejemplo, si se afirma que «Dios reina en el Cielo y el Hombre reina en la Tierra»; estaríamos, aquí, ante un mero reparto arbitrario: hay, pues, que elegir *o* teocentrismo *o* antropocentrismo (no se puede buscar ni aceptar aquí ninguna componenda: la tesis de dos soberanos, de dos absolutos, es una pura contradicción, algo incoherente, una tesis irracional). Aunque, tal vez, precisamente en una modernidad en crisis haya que buscar una alternativa a esta doble soberanía: tal vez, se afirma en el siglo XXI, no hay un Fundamento, y, por eso, no hay tanto que elegir entre Dios y el Hombre como negar igualmente que uno u otro sean el Absoluto sobre el que todo reposa; regresaremos a esta última cuestión más adelante pues en ella se encierra una de las claves de la problemática filosófica más contemporánea.

En la segunda mitad del siglo XX, aunque con antecedentes en autores como Heidegger y Wittgenstein (cuyas principales obras aparecieron en la primera mitad), salen a la luz, a la vez, pues son dos fenómenos enlazados, la crisis de la modernidad y la crítica del sujeto (humano) como fundamento¹⁰. La crítica del sujeto en la crisis de la modernidad tiene, en principio, dos vertientes: un lado posthumanista y otro lado postmetafísico. Veamos brevemente de qué se trata al acudir a estos dos términos equívocos.

¹⁰ Sobre esta problemática puede leerse la primera parte del libro *Hojas de ruta*, Ápeiron Ediciones, Madrid 2018.

1. Vertiente posthumanista. En primer lugar, para abordar este asunto con rigor, habría que distinguir con precisión entre cuatro conceptos: humanismo, anti-humanismo, posthumanismo y transhumanismo; además habría que reconocer e identificar, dentro de cada uno de ellos, su propia variedad, por ejemplo: humanismo renacentista, humanismo ilustrado, humanismo existencialista, humanismo marxista, humanismo cristiano, etc.; aquí no cabe desarrollar esta tarea, pero es necesario indicarla pues si no se la aborda en su complejidad se hará un diagnóstico simplista del problema. El posthumanismo afirma que el hombre no es el centro del mundo, su *arché* y su *télos*, su alfa y su omega; es decir, implica sostener que el hombre no es Dios, ni su sustituto ni su heredero, por lo cual el ser humano no es el sujeto de la razón, no es el fundamento del mundo, no es un absoluto autosuficiente ni un legislador autónomo (tiene, por lo tanto, que volver a buscarse una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?», planteándose entonces la enorme tarea de una redefinición del ser humano)¹¹.
2. Vertiente postmetafísica. Siguiendo a Heidegger puede definirse la Metafísica de esta manera: se trata de un *dispositivo* de *clausura* implantado en el mundo y en el saber (ciencia, política, arte, etc.) según el cual, a partir de la razón de un fundamento, hay un único mundo verdadero y, por ello, un único orden racional (fijo, estable, eterno, acabado y completo, definitivo, etc.). Por su parte Heidegger destaca que ha habido tres grandes etapas en la historia de la metafísica occidental: la cosmológica (el platónico Mundo de las Ideas o la trama de las formas substanciales en Aristóteles que culmina en el motor inmóvil), la teológica (en Santo Tomás o Descartes), la antropológica (con el idealismo de Kant, Hegel o Husserl). La vertiente postmetafísica, por su parte, comienza constatando la radical falta de Fundamento (por ejemplo, cuando se dice «Dios ha muerto»); el mundo no requiere ser Fundamentado, pues todo fundamento metafísico no es sino un dispositivo implantado en el mundo y en el saber que lo clausura, y, por lo tanto, que reprime lo posible y anula todo radical acontecimiento. De todos modos, hay aquí un

¹¹ Heidegger ha dado algunos pasos significativos en esta redefinición, por ejemplo, cuando afirma la radical finitud y apertura de la existencia (articulada entre el tener-que-ser y el poder-ser, más el cuidado de sí mismo y la custodia del ser en su diferencia con el ente y la salvaguarda de su acontecimiento).