

## ESCOLASTICA

1. *La palabra.* Con la palabra *escolástica* se conectan hoy una serie de significados que se le han ido atribuyendo a lo largo del desarrollo sumamente dispar del lenguaje filosófico y teológico, en el contexto de la historia de la cultura. En el estudio de un vocabulario es el uso, y no el *a priori* de un significado base, el que decide realmente el sentido de cualquier palabra. Sin embargo, en atención a la historia y al uso del lenguaje debemos tener presentes la formación de las palabras y las reflexiones posteriores acerca de su sentido originario. En Occidente, la palabra «escolástica» ha sufrido

a lo largo del tiempo un doble desplazamiento de significado, que ha deformado el sentido originario del término. Es aconsejable aclarar brevemente este cambio de significado para descubrir mejor el sentido peculiar y característico en que empleó esta palabra la Edad Media occidental, que representa en términos generales la edad de oro de la escolástica.

Primera corriente: la división de la cultura occidental en dos períodos fundamentales —Edad Media y Renacimiento— condujo a la contraposición de los métodos literarios, afirmaciones, concepción de la ciencia y del espíritu propios de la escolástica medieval, frente a las formas posteriores del Renacimiento, cuyo principio suele situarse en el *quattrocento*. No es éste, precisamente, el sitio para juzgar si esas categorías histórico-filosóficas tienen un fundamento sólido. Hoy se admite que, a pesar de la ruptura literaria, filosófica, cultural y religiosa, se mantiene una cierta continuidad, y así suele hablarse de un primer «Renacimiento», anterior al del siglo XVI y que ocupa los años que van del siglo XII al XIII. Como quiera que sea, el contenido significativo de la palabra «escolástica» adquirió cierta rigidez por su conexión con la antítesis Edad Media-Renacimiento, con lo cual se pudo también determinar mejor el contraste entre la Edad Media y la nueva época, abierta por el Renacimiento. De este modo, suelen contraponerse al método escolástico de trabajar con *auctores* las nuevas formas de lectura e interpretación iniciadas por el Renacimiento. O se acentúa el contraste entre los principios literarios y estéticos del Renacimiento y la dialéctica, que suele considerarse casi como lo único que caracteriza a la «escuela».

La segunda corriente —y con ella el segundo desplazamiento de significado— responde a unas necesidades completamente distintas, nacidas en un campo también distinto: se origina de la evolución interna de las disciplinas teológicas en conexión con la crisis religiosa que provocó la Reforma en la Iglesia. Como los protestantes negaban que el magisterio católico se fundase en la Escritura y en el magisterio de los Santos Padres (→ Escritura y teología; → tradición), una controversia general tuvo, inevitablemente, que intentar aclarar si existía o no ese fundamento bíblico y patrístico. Esto obligó a los católicos a demostrar la conformidad de los dogmas de la Iglesia con sus primeras fuentes (→ dogma). Tales esfuerzos se vieron fomentados todavía más por la presión de las tesis luteranas acerca de la primacía absoluta de la Escritura frente a la tradición y, por otra parte, por la radical incapacidad de la razón para captar el misterio, así como por la tesis de la impotencia radical de la → naturaleza, aún sometida al influjo de la → gracia. Esto equivalió a someter a la escolástica a una doble prueba: se trataba de una teología que ensamblaba el texto bíblico con el legado de la tradición y, además, ponía la razón al servicio activo de la doctrina de la salvación, no para utilizarla únicamente como un instrumento de trabajo, sino porque se la consideraba capaz de procurar una aportación natural al conocimiento del hombre y del mundo. Mientras Lutero condenaba a la escolástica tanto por su forma como por su contenido, los teólogos católicos impulsaron una visión crítica del depósito de la revelación, a fin de encontrar en ellas las fuentes auténticas y las bases para una reelaboración racional. Esta rama de

la teología fue denominada, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, teología *positiva*. Desde entonces la palabra «escolástica» adquirió un sentido peyorativo y designaba una especulación abstracta cuyos métodos deductivos serían ajenos al conocimiento religioso de la → fe.

Desde el punto de vista literario, los humanistas hicieron suya esta crítica funcional y denunciaron la excesiva preponderancia del método dialéctico en la escolástica; su crítica estaba llena de desprecio hacia las formas literarias que aparecían en la Biblia, en los escritos de los Padres y, de manera general, en el lenguaje especializado. Los humanistas realizaron la crítica del lenguaje «escolástico» desde esta perspectiva, y lo consideraron como bárbaro frente al latín clásico.

Si bien es cierto que se ha sobrecargado el sentido medieval de la palabra «escolástica» con este nuevo contenido significativo, no puede negarse que hay en ello algo de verdad. No puede olvidarse que estas nuevas facetas de su significado —consecuencia del montaje de falsas oposiciones— han desplazado el primer sentido real e incluso obvio que el vocablo poseía en el uso medieval. Que se trata realmente de un desplazamiento de sentido puede comprobarse con sólo observar que se ha elevado a categoría universalmente utilizable el modo «escolástico» de pensar y de juzgar, y que toda ideología pasa por un estadio «escolástico», que unos consideran valioso y otros decadente. Así, se habla hoy de una «escolástica marxista», lo mismo que en otros tiempos se habló de una «escolástica musulmana» y «judía». Así también, determinados grupos han definido la filosofía escolástica, tomada en su conjunto, como una *philosophia perennis*, que trasciende el curso normal de la historia y al mismo tiempo se incorpora a él. Se absolutiza un rasgo propio de la escolástica, separándolo del contexto único que lo justifica y equilibra. Estos significados posteriores de la palabra «escolástica» encuentran su clasificación recta y su justificación únicamente en una vuelta a su sentido originario, en el que se aprecian también sus límites.

2. *Historia de la palabra.* En el origen del adjetivo «escolástico» —y mucho antes de que este vocablo se emplease para caracterizar un saber teológico— se encuentra como significado etimológico un sentido institucional que hoy traduciríamos por «maestro»: el *scholasticus* es un *magister scholae*. Este significado se consolida con el desarrollo de las escuelas. En las crónicas del siglo XI aparece frecuentemente la palabra con tal sentido. Este uso del vocablo restringe en una determinada dirección el sentido que la palabra toma en el latín posclásico y que todavía puede encontrarse en el lenguaje de Alcuino, para quien «escolástico» designa al mismo tiempo al «maestro» y al hombre formado, y de un modo especial al que, por sus estudios de retórica, posee un lenguaje distinguido y elegante. Por esta razón, cuando el autor de la *Dialéctica* del Pseudo-Agustín se propone aclarar qué es un vocablo equívoco, elige precisamente este ejemplo: «Cum scholastici non solum proprie, sed et primitus dicuntur ii qui adhuc in schola sunt; omnes tamen qui in litteris vivunt, nomen hoc usurpant» (PL 22,1418). En el siglo XII se impone la palabra en su sentido técnico, esto es, como designa-

ción de una profesión: *scholasticus* pasa a designar tanto al estudiante como al maestro que se encuentran en una escuela, especialmente en las escuelas de la ciudad o en las episcopales.

Este sentido de la palabra, totalmente determinado por su referencia a la «escuela», subyace también en su empleo posterior cuando pasa a designar el método de enseñanza practicado en las «escuelas». En éstas, la presentación y transmisión de la doctrina cristiana ya no tiene lugar a base de una introducción por el camino de la práctica litúrgica o a base de una catequética elemental, ni siquiera tampoco a base de la *collatio* monástica. La *doctrina sacra* se organiza como un saber estructurado sistemáticamente por una razón que opera a base de análisis, investigación, concatenación y síntesis. En este momento de la evolución, el *scholasticus* ya no es el director de una institución docente apenas estructurada, encuadrada en un sistema educativo todavía sin desarrollar en sus diversos grados; ya no es el simple rector de una escuela episcopal de la temprana Edad Media. Los términos *lector*, *magister* designan al que está en posesión de la *licentia docendi* y desempeña *profesionalmente* su quehacer docente, y que al mismo tiempo se halla cualificado por su competencia de especialista y por su autoridad jurídica en el conjunto, cada vez más autónomo, de la institución educativa que pronto recibirá el nombre de «universidad».

El nombre de *lector* aclara bastante el elemento básico de esta ciencia; el teólogo lee un texto en su clase, comentándolo y explicándolo al mismo tiempo; es un *expositor*. El libro que lee es la Biblia. Observamos, sin embargo, que este método no es exclusivo del teólogo. Los profesores de ciencias profanas también leen, y sus textos fundamentales son las obras de los especialistas en los diversos campos; por ejemplo, Donato y Prisciliano en gramática, Quintiliano en retórica, Boecio en dialéctica y pronto, también, Aristóteles, etc. En la retórica se encuentran entre estos *auctores* no sólo los teóricos, sino también los grandes escritores de la Antigüedad, como Virgilio, Horacio, Ovidio, de suerte que la palabra *auctor* está relacionada en esta época con la idea de creación literaria. Bernardo de Chartres fue —según el testimonio de Juan de Salisbury (*Metal.* I, 24, edit. por C. C. J. Webb, Oxford 1932, 55c)— el más destacado maestro de este *usus legendi*, de este método de análisis directo de los textos en el estudio de las fuentes. Por este prestigio institucionalmente consolidado, gozaban estos *auctores* de una *autoridad* tal que la palabra *auctoritas* terminó por emplearse para designar no ya a los autores, sino a los textos que solían comentarse, o citarse, en clase. Se prepararon «Colecciones de Autoridades», que venían a ser los instrumentos didácticos característicos de esta época. Evidentemente, en la *doctrina sacra*, en la que la Sagrada Escritura representaba el texto fundamental, se reforzaba la autoridad meramente pedagógica, de manera que ésta quedó superada y absorbida por la autoridad divina, que la fe reconocía a la → palabra de Dios. Esta fusión —legítima en sí— de ambas formas de autoridad descansa en dos actitudes mentales completamente distintas, pero influirá decisivamente en la evolución posterior del significado de la palabra «escolástica».

La *lectio* constituye, pues, el procedimiento fundamental de la técnica docente y de los métodos de pensamiento. Tal procedimiento se practicaba por entonces de un modo vivo o intenso, como consecuencia de una difusión cada vez mayor de los textos antiguos que poco a poco iban descubriéndose. Nos hallamos ante el renacimiento literario, que acertadamente se ha designado con el nombre de «Renacimiento del siglo XII». Es éste un movimiento que recibe su impulso del fomento sistemático de la multiplicación de las copias manuscritas de los textos; del mismo modo, el Renacimiento del siglo XV recibe impulso de las diversas ediciones impresas de esos textos. Es un movimiento que imprime a toda la cultura el marcado carácter de una restauración, de una admiradora imitación. Y esto puede decirse con la misma propiedad de la filosofía que de la literatura o las ciencias naturales, e incluso del arte. El hecho es que la explicación de las fuentes, desde el punto de vista pedagógico o intelectual, se realiza de modo que la inventiva personal terminará por imponerse al esfuerzo arqueológico en busca de una exégesis literal. No carecían de razón los humanistas del Renacimiento al ejercer una dura crítica contra ciertas interpretaciones que traspasan los límites de la exégesis. Pero su aristocrática conducta de filólogos no alcanzó a ver la justificación y validez de aquello que la capacidad inventiva de la Edad Media habían hecho a partir de los textos. Se trata de un humanismo del espíritu que trasciende los límites del humanismo, de la letra y de la forma. En las *chansons de geste* —los viejos cantares de gesta francesa—, Alejandro resucita en Carlomagno, Aristóteles despierta en santo Tomás a una vida nueva, san Agustín da pábulo a una nueva teología. Pero ya no son simplemente Alejandro, Aristóteles o san Agustín los que se levantan a una vida nueva. Se trata del *transitus hellenismi ad christianismum*, que entonces había sido elevado conscientemente a la categoría de programa: esta tendencia arranca de Tomás de Irlanda (siglo XIII) en su obra *De tribus sensibus sacrae Scripturae*. En la tensión entre la imitación de los antiguos y la propia inventiva del espíritu encuentra la escolástica su ley interna en medio de éxitos y fracasos. No se trata, por tanto, ni directa ni exclusivamente de saber qué pensaron los antiguos, sino —sobre la base del texto y de la tradición— de buscar la verdad. «*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*», afirma santo Tomás (*In Librum de Caelo* I, 22). Esto se aplica también a la doctrina de la salvación: las *auctoritates* que nos llegan por la tradición se ven sometidas —en interés del *intellectus fidei*— a un tratamiento que trasciende la exégesis histórica y literaria y garantiza una libertad de interpretación de mucho mayor alcance: «*Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum*», escribe Alano de Lille (*De Fide Cath.* I, 30: PL 210,333 A). De aquí deduce él la necesidad de una conexión entre la razón y el trabajo teológico. *Exponere reverenter*, se decía entonces, o, sencillamente, *exponere*: es un método hábil, a veces indiscreto, y la escolástica posterior no podrá evitar sus riesgos ni sus abusos; no obstante, en su intención fundamental da testimonio de la vida de una fe que se esfuerza por lograr una comprensión de la vida del espíritu en general.

Una «lectura» de este tipo va notoriamente más allá de la escueta lectura de la Biblia que pueda hacer cualquier creyente, e incluso más allá de la lectura monástica usual. Esta lectura adquiere un carácter técnico y profesional. *Scholasticus* conserva el acento de su sentido originario, que reside precisamente en la palabra *schola*. Los escolásticos son profesores; esto determina su peculiaridad y les fija sus límites; también les garantiza su cualidad científica. Los Padres de la Iglesia, e incluso todavía los escritores de la primera Edad Media, se dedicaban a una actividad pastoral, en la que las exigencias de la enseñanza popular y la realidad de la vida humana hacían que sus escritos (al igual que otras formas literarias) tuvieran una estructura más adaptada en su conjunto a lo concreto y vital. Los maestros de las escuelas, por el contrario, y los *magistri* de las universidades, que contaban con un auditorio especial, se encuentran marcados por el carácter de una técnica profesional. La teología, se ha dicho, ha sido la primera gran técnica del mundo cristiano. Incluso los sermones de estos maestros —como los del Aquinate— son escolásticos. La Iglesia considerará a los más eximios de ellos como «maestros», no como «padres». Es la era de la ciencia, incluso en la fe. Los Padres se esforzaban por alcanzar una comprensión interior de la fe. Pero hasta los más intelectuales de entre ellos no reconocían a esta búsqueda de una comprensión la autonomía funcional que encontramos en los profesores de la Edad Media; no la separaban de las prácticas litúrgicas (→ liturgia) ni de la → pastoral. El retorno a la lectura de los Padres despierta de tiempo en tiempo una cierta reserva hacia la escolástica: se la acusa de buscar en ellos exclusivamente material para sus pruebas en vez de una expresión viva y concreta de la fe. Así arguyen, por ejemplo, los humanistas, la escuela de Tubinga (en el siglo XIX) e incluso algunos teólogos modernos.

La técnica apropiada a esta enseñanza escolástica era la dialéctica: el escolástico es un dialéctico. Pero esta palabra es equívoca, incluso desde una perspectiva exclusivamente histórica. Designa tanto las *rationes necessariae* de Anselmo como el *sic et non* de Abelardo, la elaboración del tema místico del amor en Ricardo de San Víctor o el nominalismo de Ockham, las acusaciones de Berengario de Tours o el dinamismo del *Itinerarium mentis* de Buenaventura.

La dialéctica significa de hecho —aunque desde diversas formas históricas— el empleo de la razón: se ponen en juego todos los métodos racionales. Pero es de notar que esos métodos recibieron a la luz de la fe una nueva orientación; en particular debe destacarse la espontánea y radical ampliación de los mismos que lleva consigo la aplicación de nuestros conceptos al objeto divino: la → analogía es el rasgo más sobresaliente del método de una ciencia teológica. Aquí nos encontramos, sin duda, ante el logro más digno de admiración de la teología escolástica (→ filosofía y teología).

Una vez despertada por la *lectio*, la curiosidad científica de la razón aspira en seguida a trascender los límites del simple comentario de textos. El mismo contenido del texto, que exige un esfuerzo de comprensión y una esmerada investigación, plantea ciertas «cuestiones». De hecho, éstas aparecen ya en los comentarios de los «lectores». Surgen con ocasión de pasajes

oscuros del texto, y no sólo por falta de claridad en las formulaciones, sino por la oscuridad misma del tema y del pensamiento. Adentrarse en estas cuestiones equivale a aventurarse en una nueva forma de enseñanza que, cuando se trata de la expresa palabra de Dios, sólo es posible gracias a cierta intrepidez de la fe. Plantearse «cuestiones» ya no es lo mismo que «interpretar», sino que exige buscar principios de solución. Pero esta búsqueda de principios —aun hecha a la luz de la fe— exige abandonar la dialéctica del *sic et non* para correr tras un *intellectus fidei* en el interior mismo del → misterio. Así, pues, a lo largo del siglo XII se desarrolla la literatura de las *quaestiones*: inicialmente dentro del marco de la *lectio*, para separarse muy pronto de ella y estructurarse en colecciones autónomas.

El desarrollo de esta nueva técnica va extendiendo su campo de aplicación. Ya no se trata únicamente de puntos realmente discutidos o discutibles que se someten a la investigación. También son objeto de discusión las doctrinas admitidas en virtud del más seguro magisterio, se les aplican consciente y minuciosamente los procedimientos ya usuales del nuevo método; en una palabra: ya no se pretende tan sólo aclarar una duda, sino que se intenta conseguir un conocimiento más profundo, incluso en aquellos puntos que se admiten con certeza. «Stimulus quaestionum», dice Juan de Salisbury († 1180). De este modo, tanto el filósofo como el teólogo se plantean cuestiones como éstas: ¿Existe Dios? ¿Es espiritual el alma? ¿Hay obligación de respetar a los propios padres? De la *quaestio* sólo queda ya la forma. *Utrum* es la palabra típica repetida incesantemente por doquier. Importantísimo avance técnico, definitivo para la escolástica, tanto respecto de su actitud intelectual como de su método literario. Así vemos que el joven despierta a la vida del espíritu cuando, en su pubertad intelectual, comienza a «plantearse como cuestión» lo que había poseído hasta entonces de un modo puramente pasivo. Nos hallamos en la edad madura del pensamiento occidental, incluso en teología. En adelante, el profesor ya no será un simple comentarista de textos, sino un *magister*, el cual, según la terminología consagrada, «determina» las cuestiones, pero no ya por la simple contraposición de «autoridades», lo cual permitiría únicamente una comprensión del problema —aun en el caso de realizarse en obediencia y con certeza—, sino más bien a base de razones que descubren al espíritu las raíces de los hechos. Esta es, precisamente, la formulación expuesta por santo Tomás en su famoso *Quodlibet IV*, a. 18, donde esboza el programa de trabajo del teólogo, el cual, de acuerdo con los datos de la revelación, elabora dentro de una «ciencia» una comprensión de la fe.

Este «plantear como cuestión» tiene una gran importancia, pues se necesita genio para descubrir una nueva forma de plantear los problemas. Pero el método tiene también su riesgo. Aparece, en efecto, el formalismo dialéctico cuando esta técnica se convierte en fin de sí misma, sin preocuparse ya de los hechos reales, bien sea base de los textos o saliéndose de ellos. Para disipar cualquier duda acerca del alcance de este proceder, bastaría observar la oposición que surgió del campo de la teología —el campo, por excelencia, de la autoridad— de acuerdo siempre con el temperamento de cada uno,

excitable o duro, comprensivo o estrecho. Léanse, por ejemplo, las invectivas de Roger Bacon o las serias amonestaciones del papa Gregorio IX en su bula a los *magistri* de la Universidad de París, el 13 de abril de 1231 (*Char-tularium Universitatis Parisiensis* [edit. por H. Denifle y E. Chatelain] I, París 1889ss, 136-138).

El último paso en el desarrollo de la *quaestio* obedece al hecho de que, con frecuencia, a un problema planteado no puede ofrecerse una respuesta unitaria, puesto que los *magistri* no están siempre de acuerdo. Entonces aparece de nuevo el *sic et non*, pero esta vez en el plano de las opiniones de escuela. La *quaestio* lleva a la disputa, a la *quaestio disputata*. La aparición y configuración de este ejercicio constituye un acontecimiento de capital importancia en el desarrollo de la teología y en el de la metodología pedagógica de las universidades. Mientras el *lector* sigue siendo el profesor que explica el texto, el *magister* introduce en sus clases sobre la Sagrada Escritura el complemento de las *quaestiones disputatae*, esto es, las controversias públicas con sus colegas. La *sententia* se convierte ahora en la solución expuesta autoritativamente por un doctor; no es ya una solución tomada de los textos de autoridades, los cuales se reúnen en florilegios, siguiendo el patrón de la colección de *Sentencias* de Pedro Lombardo. De esta forma, por ejemplo, valiéndonos de la serie de *disputationes* que han llegado hasta nosotros, podemos reconstruir con bastante realismo el diálogo entre Tomás de Aquino y Buenaventura. La *quaestio disputata* será la obra maestra de la «escuela», pues viene a ser la práctica profesional del teólogo escolástico por excelencia.

Cuando el *magister* decide prescindir del texto y reúne cuestiones por el interés que éstas puedan tener, da cuerpo a lo que se llama una *summa quaestionum*. Se inicia la época de las «sumas» en el pleno sentido de la palabra. El *articulus* de una suma constituye, a su vez, una *quaestio disputata* reducida a su esquema esencial.

Este proceso de formación de la escolástica nos descubre su estructura y perfila su genuino significado, como forma literaria y como método científico. Es de notar la conexión y recta concordancia de estos tres elementos: primacía de la palabra de Dios (*lectio*), método de autoridades (*auctoritates*), confianza en la razón (*quaestio, rationes*). Cuando tales elementos se separen uno de otros, como sucederá más tarde, se romperá la singular trabazón del método escolástico, y con ella la necesaria → unidad de la teología. Y no faltan razones de orden intelectual y religioso en virtud de las cuales ésta se verá sometida a crítica.

3. *Desarrollo histórico de la escolástica.* El desarrollo de la escolástica —que se extiende a lo largo de siete siglos— suele dividirse en tres períodos: escolástica primitiva, alta escolástica y baja escolástica. Después de analizar la formación de la escolástica, resulta fácil comprender al significado de estas categorías. Aun cuando éstas tienen un significado primordialmente cronológico, caracterizan también ciertas variaciones metodológicas, a cada una de las cuales corresponde —por una especie de determinismo interno—



la aparición de tal o cual elemento de ese complejo pedagógico e intelectual que denominamos escolástica.

Se denomina *escolástica primitiva* (siglos IX-XII) al período en el que el factor racional se limitaba al análisis de textos y a la crítica de las *auctoritates*, pero sin llegar a una estructuración especulativa, esto es, a unas *quaestiones* independientes y, a la vez, trabadas entre sí. Se insiste en las disciplinas del *trivium* y particularmente en la dialéctica. Esta última se queda a veces en lo puramente gramatical, reduciéndose a un juego verbal; pero también progresa hasta la crítica de los conceptos y provoca un verdadero entusiasmo a la vez que suscita una protesta por parte de los defensores de lo tradicional. Abelardo es el genio de este método. Juan de Salisbury, el refinado humanista, señalará su valor y sus límites.

*Alta escolástica* (final del siglo XII y todo el XIII). La *quaestio* se convierte en la actividad capital y se libera cada vez más de la *lectio* del texto. El descubrimiento de la *logica nova* de Aristóteles proporciona un instrumento de trabajo —insustituible en adelante— y los *analytica* enseñan a los teólogos la técnica y las ventajas de la demostración. Los mismos agustinistas, sin tener en cuenta su oposición a la teoría del conocimiento del Estagirita, se sirven con verdadero fervor del método de la demostración (→ agustinismo; → teología franciscana). De aquí que se haya hablado con razón del → aristotelismo de la escolástica. Sin embargo, hay que delimitar con precisión el sentido de esta expresión: los teólogos desfiguran la «prueba» aristotélica en una doble forma. Los conceptos son análogos y desempeñan entre los teólogos un papel completamente distinto; el esfuerzo por una comprensión del misterio de la fe se complace en la prueba de conveniencia, que tenía tan escaso valor para Aristóteles. Hay que añadir que los *magistri* del siglo XIII emplean demostraciones de muy diferente especie, una buena parte de las cuales se remonta a la teoría platónica y neoplatónica del conocimiento, más adaptada al conocimiento de lo trascendente.

*Baja escolástica* (siglos XIV y XV). Método, formas y ventajas de la *disputatio* conquistan el primer puesto; al mismo tiempo la *disputatio* se desarrolla de tal manera que viene a adquirir un evidente carácter artificioso. La *quaestio disputata* ya no es la puesta por escrito de un ejercicio escolar verificado realmente; se aprecia esto en la forma de redactar los *Quodlibeta* de aquella época. Se ha independizado además por completo de la Sagrada Escritura, la cual ya no constituye la base del edificio especulativo.

Pero esta evolución técnica era solamente el efecto de una transformación más profunda del modo de pensar. Los *nominalistas* desarrollaron con medios estrictamente gramaticales y lógicos una crítica del concepto y de la razón que incluía una nueva valoración de la teología: la ciencia teológica es incapaz de llevar a una experiencia religiosa, tanto a la experiencia de la fe en su forma inicial como a la fe en su culminación mística. Es asimismo completamente incapaz de decirnos nada acerca de las obras de la omnipotencia divina. Ya no existe ninguna prueba, porque ya no existe ninguna necesidad: la demostración cede a la «probabilidad». De esta forma extienden los *nominalistas* sus posiciones al campo del pensamiento filosófico y del

conocimiento de la naturaleza —donde la experiencia constituye la medida de la certeza— a la esfera de lo religioso. Con esto llegamos al momento crítico de la escolástica, dominado por Ockham y que desembocará en el escepticismo de un Nicolás de Autrecourt. Y esto va a realizarse a costa del aristotelismo. Es la paradoja normal de un método que, arrancando de la confianza en la razón, se ocupa ahora en criticar por sí mismo el procedimiento racional introducido antes por él. La especulación escolástica se aparta así de la experiencia intelectual y espiritual, de la «devoción». La *Imitatio Christi* (→ imitación, II), que constituye un extraordinario testimonio para la humanidad, denuncia públicamente el ansia de saber y la considera como algo ajeno a la fe. Los contemporáneos eran, desde luego, conscientes de este cambio de mentalidad, ya que distinguían a los *moderni* —expresión con la que se designaba a los defensores de la *devotio moderna*— de los *antiqui*, partidarios de los creadores de las grandes síntesis del siglo XIII. Los *nominalistas*, a pesar de verse condenados reiteradamente por los *realistas*, se afirmaron durante un siglo. Pedro de Ailly († 1420) es el representante por excelencia de esta mentalidad y doctrina, caracterizada hoy como antiescolástica.

La ruptura entre la Edad Media y la Edad Moderna, inaugurada con el Renacimiento, lleva a la idea de que la escolástica «sobrevive», desde el siglo XVI, en un universo espiritual que le es ajeno. Pero esta perspectiva es históricamente falsa. Aun sin negar las rupturas, la continuidad aflora de un modo claro. Por otra parte, Descartes, Leibniz y otros filósofos leían a los pensadores del medievo mucho más que nosotros hoy. La teología escolástica pervivió aún después de la Edad Media. Es verdad que ésta, sumergida en un ambiente cultural, filosófico y científico totalmente diverso, presenta desde el punto de vista metodológico y filosófico otras manifestaciones de vida. La teología está ligada a movimientos religiosos que transforman sus perspectivas y estructuras. La autonomía que la filosofía conquista para sí provoca decisiones de principio que acaban en todo caso —sean legítimas o no— por contraponer una «filosofía» escolástica a los nuevos sistemas filosóficos que ya no eran permeables a la teología.

Basta con pensar en la Escuela de Salamanca, en Melchor Cano y su metodología, en Cayetano y sus adversarios tomistas y averroístas, en Suárez, Báñez, Molina, Juan de Santo Tomás, para hacernos una idea de la fecundidad del nuevo estilo de la «moderna» teología escolástica, que ya no tiene nada que ver con la pedagogía y los métodos de la Edad Media. Esta nueva grandeza no puede, sin embargo, ocultar la progresiva decadencia, cuyas causas internas y externas son múltiples y deben buscarse tanto en el campo religioso como en el histórico-cultural. En concreto, faltaba entonces el enraizamiento bíblico de la escolástica medieval, en la cual la *quaestio*, predominantemente especulativa, permanecía ligada a la *lectio* del texto y a la tradición viva de los Padres. Le faltaba también a esta filosofía escolástica el enraizamiento en la experiencia. El siglo XIX da testimonio de esta decadencia y de las esperanzas en un nuevo despertar.

4. *Estructura de la escolástica.* Expongamos ahora de un modo ordenado los elementos específicos de una teología que pueda llamarse escolástica.

a) La palabra «escolástica» no designa directamente una enseñanza o doctrina particular, sino un método, un conjunto de procedimientos por medio de los cuales la fe busca alcanzar una comprensión de su contenido. En este sentido es posible aplicar esta palabra a teologías tan distintas por su planteamiento y contenido como la de un Tomás de Aquino y la de un Ockham, la de los nominalistas, la de Buenaventura e incluso en parte la de un Eckhart, en tanto que esta denominación no puede aplicarse a la teología, por ejemplo, de un Agustín o de un Bernardo de Claraval, por grandes que sean cada uno de éstos. Desde tal perspectiva es legítimo hablar de una escolástica musulmana o hinduista, para caracterizar un determinado período de estas culturas religiosas.

b) Este método no nace del deseo de subordinar la vida intelectual a la religiosa o de construir un sistema especulativo cuyo fin primario fuese la armonización de una filosofía con el dogma cristiano. Esto equivaldría a malinterpretar el principio medieval de *philosophia ancilla theologiae* que dio origen a la elaboración de la teología. Es cierto que los hombres de la Edad Media persiguieron un ideal del saber, una concepción del mundo, en la que las aportaciones de las diversas ciencias reducidas a una unidad debían confluir en una elevada y única → sabiduría. Lo que se pretendía con este ideal —al igual que con el ideal de una unidad política—, es decir, el proyecto de construir un sistema ideológico que tuviera en cuenta el problema religioso, no es ninguna actitud exclusiva de la escolástica. Muchas otras filosofías deístas, místicas o simplemente racionalistas participan de esta misma aspiración. Spinoza no es, desde luego, un escolástico, y Leibniz concede a la especulación religiosa un lugar importante. Por otro lado, tampoco son escolásticos Orígenes ni Agustín, a pesar de querer presentar el dogma cristiano con los medios de su filosofía.

La escolástica tampoco es por sí misma primordialmente una filosofía (*philosophia perennis*), concebida como un sistema de «verdades eternas», que sólo permiten variantes ocasionales en una historia ideal (→ historicidad; → verdad). La filosofía de Agustín, de Tomás de Aquino y de Duns Escoto se distingue ya en el mismo planteamiento de su respectiva inspiración, y no principalmente por sus consecuencias secundarias. Por esta razón no se puede partir, sin dar lugar a una equivocidad, del vocablo «neoescolástica», vocablo que ha comenzado a emplearse desde principios de siglo para designar la nueva floración de una filosofía escolástica. Por esta razón se renuncia cada día más a esta denominación. Y mucho menos se puede identificar la escolástica con la filosofía cristiana (en el sentido que hoy suele darse a esta palabra).

c) Sólo en relación con la teología tiene la palabra «escolástica» un sentido fijo y vigoroso; designa un determinado método, entre otros, de buscar y conseguir una comprensión de la fe: «fides quaerens intellectum» (Anselmo). De hecho, se han abierto y seguido en el cristianismo muchos

caminos para conseguir una comprensión interna de la fe y de sus misterios, en el sentido precisamente de la concisa descripción del Concilio Vaticano I: «Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (DS 3016). Entre las diversas formas de esta «búsqueda solícita, piadosa y sobria» se encuentra el método escolástico —ya de por sí muy diferenciado también en sí mismo— caracterizado por su forma de proceder intelectual y pedagógica, cuyo desarrollo tuvo lugar en los siglos XII y XIII. Para captar con exactitud sus rasgos específicos y su novedad, lo mejor es tener a la vista el desarrollo posterior que ella representa frente a la así llamada teología «monástica». Se denomina así no solamente por haber sido elaborada por monjes, sino porque encuentra en el *ordo monasticus* su contexto espiritual e institucional permanente (→ monacato). La primera expansión del método escolástico chocó de hecho con la dura crítica de los teólogos del claustro, que se sentían orgullosos de ser la única escuela verdadera, *schola dominici servitii* (Regla de san Benito), en la que —en expresión de Ruperto de Deutz— el silogismo no tenía puesto ninguno, valiéndose únicamente de la adoración esclarecida y llena de amor; en la que la *collatio* siguió siendo un elemento constitutivo del oficio divino en oposición a la *lectio* de los escolásticos. Al recibir de nuevo y seguir practicando los *claustrales* el *intellectus fidei* de los Padres, abogaban por un esfuerzo intelectual que se mantuviese por completo dentro del ámbito de la Escritura, sin salirse de su texto y de sus materias y permaneciendo incluso dentro de su atmósfera espiritual. Acentúan así la intangible trascendencia de la palabra de Dios, a la que no puede llegar ninguna dialéctica. Evitan convertirse en «profesores» y opinan que la sabiduría del → evangelio no admite una estructuración científica. Del mismo modo que el → reino de Dios, en principio, no prescinde sencillamente de los seres terrenos y de sus estructuras, tampoco puede la visión beatífica, que comienza con la fe, reconocer como definitivos los métodos terrenos de la razón en la contemplación de los misterios. A esta razón se debió el proceso de Bernardo contra Abelardo, y los monjes fueron incapaces de ocupar el puesto que parecía corresponderles en la evolución de las escuelas y universidades, en las que ahora celebraban sus triunfos las nuevas órdenes religiosas. En todo caso, aquí radica la grandeza autónoma y duradera de esta teología. Y no puede, desde luego, ser considerada como «preescolástica».

d) El *intellectus fidei* del escolástico es, por el contrario, de una extraordinaria confianza en los métodos de la razón, encaminados a penetrar el misterio. Una confianza que él emplea no sólo para una comprensión —de carácter técnico— de los textos en los que se encuentra depositada la palabra de Dios, sino también para elaborar el contenido objetivo de los mismos en forma de un saber orgánico, que está sometido a sus normas propias y trasciende la serie de sucesos históricos tal como se presentan en la Escritura. La fe no es un carisma extraordinario al que por su trascendencia le corresponda un sitio fuera del modo humano de pensar. Es la encarnación de la

verdad divina en nuestro propio espíritu. En la medida en que la fe es causa de la teología, permanece dentro de la lógica de su propia perfección.

La lógica seguirá, pues, su curso. Con las naturales distinciones y la necesaria discreción se implantarán todas las técnicas de la razón en el interior, y para ventaja de la experiencia mística del creyente: desmenuzamiento conceptual, múltiples análisis y juicios, definiciones y divisiones, composiciones y enumeraciones, conclusiones y, por último, la deducción, en la que el proceso de racionalización alcanza la fuerza de penetración que le es propia. Hay innumerables indicios de decrepitud, pero también significativas audacias intelectuales: la «conclusión teológica» se encuentra caracterizada por esta debilidad y por esta audacia: se contrapesan las ventajas y los riesgos. Se trata de la dialéctica de la fe, en la que su fuerza sale triunfante de su debilidad. Los mismos escolásticos tenían diversas opiniones sobre el problema de si la teología tiene, en un sentido propio o impropio, carácter «científico». Pero todos reconocen a estos métodos un valor intelectual y religioso.

Es, pues, la aspiración interna de la propia fe la que libera esta ansia racional de saber que los monjes habían rechazado por temeraria; en ella ve el «escolástico» una prenda de la visión beatífica, un anticipo de la futura *visio*. La *quaestio* es la expresión y el vehículo de esta ansia de saber. Los abusos posteriores de la escolástica no podrán quitar valor a la cualidad originaria de su significativo procedimiento. La teología escolástica no se explica, en consecuencia, como una serie de «tesis» que se desarrollan con un aparato deductivo, sino como una estructura de preguntas que se plantean, desarrollan y solucionan en el interior del misterio.

La *quaestio* escolástica se plantea en el ámbito de la palabra de Dios y arranca de su *lectio*. En la Edad Media se aclara esta continuidad a partir de la misma institución académica: la clase oficial del *magister* es una *lectio* sobre la Sagrada Escritura, y las *quaestiones disputatae* constituyen un montaje especial. La ciencia teológica se encuentra al servicio de la comprensión de la Escritura, la cual no es, de ninguna forma, un repertorio de argumentos para demostrar una tesis teológico-especulativa. Por la acción de la fe —que da origen a la teología— ésta será siempre «teologal», aunque como *habitus* de un saber articulado es específicamente distinta de la virtud de la fe. Tomás de Aquino define esta alta concepción, diciendo que la «ciencia» teológica alcanza su consistencia teórico-cognoscitiva y religiosa en su subordinación (*subalternatio*) al conocimiento de Dios. La fe es el principio duradero de su elaboración, que garantiza a la comprensión del misterio el carácter de una *doctrina sacra*.

e) De esta manera queda garantizada la unidad de la teología, a pesar de la distinción de sus grados y funciones. Su primer acto es el asentimiento a la palabra de Dios: no se trata solamente de mantener de un modo jurídicamente comprensible una afirmación dogmática, sino de una comunión con la realidad del misterio, de un testimonio del espíritu, de una fidelidad al mensaje del evangelio. En este sentido, la vitalidad de la fe, la presencia del espíritu, el despertar evangélico en la historia, han sido siempre y lo serán las fuentes vivas de la teología. La escolástica del siglo XIII fue elabo-

rada por teólogos que vivieron en medio de la renovación evangélica provocada por la aparición de las órdenes mendicantes. En ellas abrazaron las funciones de maestro de teología y también la predicación de la palabra de Dios: «legere, disputare, praedicare», como había descrito Pedro Cantor (*Verb. Abbrev.*: PL 205, 25 A). En la medida en que una determinada escolástica se apartó más o menos de esta suprema norma y de esta unidad originaria, provocó e incluso se ganó las reacciones de una teología llamada «kerigmática», que suele contraponerse sin razón a una teología escolástica. La predicación, el anuncio apostólico, es ciertamente una actividad distinta de la teología científica. Pero la continuidad epistemológica y espiritual entre el «kerygma» y la teología es la condición necesaria tanto para la verdad evangélica de la teología como para la fuerza de penetración del «kerygma» entre los hombres (→ predicación).

La misma unidad se opone a la separación entre teología «mística» y «escolástica». Los escolásticos pudieron haber sucumbido en ciertas épocas ante la excesiva racionalización en detrimento de la contemplación. Pero la economía de la salvación consistía en la fidelidad al fundamento de toda especulación en el marco de la contemplación perseverante del creyente. La teología progresa no sólo por medio de la lógica de sus argumentos y deducciones, sino también por medio de la intensificación de la luz de la fe dentro de su propio *habitus*. La vinculación de la ciencia teológica al conocimiento de Dios realiza la intensidad «mística» del *intellectus fidei* (→ mística).

Desde el punto de vista bíblico, dogmático y apologético, el desarrollo de la llamada teología «positiva» puede ser muy valioso para un conocimiento teológico plenamente alimentado en las fuentes de la fe. Pero este alimento no prosperará en una atmósfera de escepticismo más o menos explícito frente a una elaboración racional. Por eso la *quaestio* especulativa de los pensadores de la Edad Media procede de una lectura, al mismo tiempo espiritual y crítica —con los medios de aquella época—, de los textos de la Sagrada Escritura y de la Tradición. La escolástica sería infiel a sí misma si viese en este trabajo únicamente una disciplina propedéutica y auxiliar. La diversidad de funciones y métodos en una *doctrina sacra* asegura la validez de la escolástica y le fija al mismo tiempo sus fronteras.

f) ¿Cuál es entonces el papel de la filosofía y demás disciplinas racionales en este *intellectus fidei*? *Philosophia ancilla theologiae*. Esta expresión ha dado ocasión a muchas explicaciones desviadas y exige una aclaración precisa. Lo que queda dicho acerca del sistema escolástico es suficiente para indicar en principio el punto en que, de un modo puramente técnico, ha de insertarse la razón filosófica. Si la escolástica representa una búsqueda de la fe tras una comprensión del misterio, resulta insoslayable el primado de la fe y su carácter normativo, así como el primado del depósito objetivo de la fe. Con esto queda ya fijado el esquema general de la demostración teológica, adopte o no la forma de un rígido método silogístico. Si, pues, la fe domina todo objetiva y subjetivamente, los misterios de Dios no se presentan en la elaboración de la prueba teológica como casos concretos de una ley general, como si fueran la premisa menor de un silogismo cuya mayor sería

un principio general. No puede decirse: el sacrificio es... (definición tomada de la filosofía de la religión); es así que Cristo se ofreció como víctima de sacrificio...; luego...; o de un modo similar: el sacerdocio se define...; es así que Cristo es sacerdote...; luego... El sacrificio (→ eucaristía) y el → sacerdocio de → Jesucristo, y en general todo cuanto se refiere a la → revelación cristiana, ha de considerarse como un caso eminente, originario y especial; la reducción a una medida general puede únicamente realizarse con ayuda de la analogía, la cual se encuentra por completo impregnada y salvaguardada por la fe. De esta forma, la demostración no consiste ya únicamente en la aplicación de conceptos filosóficos a una materia heterogénea. No siempre se ha evitado el peligro de considerar el papel de la fe en la teología como algo previo, necesario para establecer el punto de partida, pero ajeno y simplemente previo al conjunto de la teología. Así, la labor teológica consiste en una mera aplicación de la metafísica a un depósito doctrinal considerado como verdadero. En semejante proceso no se conserva ya la privilegiada posición de los hechos cristianos.

Retorno al → conocimiento de Dios, elaboración racional, presencia activa del mensaje del evangelio: esto es lo que hace que la teología escolástica sea desde el principio al fin *doctrina sacra*, «sagrada» teología. Abarca en realidad diversos planos de comprensión, y en esta unidad cabe distinguir expresamente entre el objeto propio de la «ciencia» teológica —lo «virtualmente» revelado, como se dice en la «escuela»—, la revelación misma —objeto de la fe— y también la predicación del evangelio. Esta parcelación, sin embargo, no incluye una separación, sino que se trata de los presupuestos teórico-cognoscitivos con los que la teología escolástica realiza su misión: *Fides quaerens intellectum*.

A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, París 1908 (²1932); M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Friburgo 1909-11; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, París 1927 (³1957); G. Paré-A. Brunnet-P. Tremblay, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, París-Ottawa 1933; Th. Soiron, *Heilige Theologie*, Ratisbona 1935; A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbona 1936; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburgo 1938; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina 1945 (³1958); M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo de Suiza 1947; A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbona 1948; É. Gilson, *Filosofía de san Buenaventura*, Bilbao 1948; F. van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, XIII (ed. por A. Fliche y V. Martin), París 1951; J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Wurzburg 1953; G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Friburgo-Munich 1955; M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, París 1957; M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Ergänzungsband, II*, Heidelberg-Graz-Colonia 1960 (bibliografía); A. Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster 1960; P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlín 1963; A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Friburgo 1964; E. Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*, Munich 1964; M. Sekler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas*

von Aquin, Munich 1964; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; G. Söhgen, *La unidad en la teología*, Madrid 1966; A. Keller, *Sein und Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Munich 1968; E. Simons, *Escolástica*: SM II (1972) 672-681; F. Steenberghen, *La filosofía neo-escolástica*, en H. Vorgrimler-R. van den Gucht (eds.), *La teología en el siglo XX*, I, Madrid 1973, 303-312.

M.-D. CHENU