

El pensamiento teológico de la Edad Media (s. VIII-XV), en Armando Segura (dir.), *Historia Universal del Pensamiento*, ed. Liber, Ortuella (Bizcaya) 2007; vol. II, cap. 16, pp. 611-630

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE LA EDAD MEDIA (s. VIII-XV)

Prof. Juan Belda Plans

La teología medieval comienza después del período patristico que concluye en Oriente con la muerte de Juan Damasceno (+ 749), y en occidente con el ocaso de la patrística visigótica cuyo último representante es Isidoro de Sevilla (+ 636). Dentro de unos límites un tanto imprecisos, se puede considerar también que la Edad Media se inicia con el advenimiento al trono franco de Pipino el Breve (751) y, sobre todo, con su sucesor Carlomagno, iniciador del Imperio franco (a. 800), que supo atraerse a los grandes intelectuales de la época dando lugar así al famoso «*Renacimiento Carolingio*».

La teología patristica, que data de los albores del Cristianismo y es realizada por los grandes obispos y escritores eclesiásticos de los siete primeros siglos (denominados comúnmente *Santos Padres*), será el punto de partida de la teología medieval que beberá de sus fuentes y de un primer *modelo teológico* que se irá desarrollando y perfeccionando a lo largo de los siglos medios, hasta llegar a la cima del *Siglo de Oro* de la Escolástica (siglo XIII) en la Universidad de París. La Baja Escolástica marcará un cierto declive del nivel teológico alcanzado hasta aquí —sobre todo con el Nominalismo— que será superado por un nuevo *Renacimiento* teológico a comienzos del siglo XVI, por obra de la *Escuela de Salamanca* de Francisco de Vitoria.

El *modelo teológico* de los Padres tiene un marcado carácter catequético y apologetico a un tiempo. Es decir, surge del empeño de lograr una cierta sistematización de la Doctrina Cristiana con vistas a la formación de los catecúmenos (neo-conversos al Cristianismo), en su mayoría adultos y con cierta formación cultural clásica. Las primeras *Escuelas catequéticas* (Alejandría y Antioquía) son los centros superiores teológicos de la Antigüedad. De otra parte, esta incipiente teología estuvo enfocada también a la función apologetica de defender la racionalidad de la Fe cristiana frente a los paganos, así como la ortodoxia doctrinal ante los primeros herejes que surgían.

En cuanto a su enfoque y contenidos la teología patristica es una teología muy apoyada en la Sagrada Escritura: es un

modelo bíblico y exeagético. La reflexión de los Padres quiere ser ante todo una explicación y una defensa de los textos bíblicos revelados, en la que se muestra el plan divino de la *Historia de la salvación* que tiene su ápice en la figura de Jesucristo, Verbo encarnado y redentor.

De otra parte este *modelo teológico* manifiesta a las claras una sana integración entre la razón (cultura clásica imperante) y la Fe. Los teólogos patristicos no tienen ningún inconveniente en utilizar todos los recursos literarios y filosóficos de la antigüedad clásica (filología, historia, filosofía, etc) para entender y explicar mejor los contenidos de la Doctrina Cristiana. Pero al mismo tiempo dicha teología tiene un fuerte componente contemplativo, es decir, constituye también —junto al esfuerzo intelectual— una meditación sobre el misterio revelado cristiano en la que el alma creyente se deja penetrar por el Espíritu divino. En este sentido estamos ante un *modelo sapiencial* de carácter místico y espiritual, en el que vida cristiana y esfuerzo intelectual se entrelazan fuertemente.

San Agustín (+ 430) es el padre de la meditación teológica de Occidente, el gran genio teológico y místico a un tiempo, cuya influencia será enorme en adelante. Su esfuerzo va dirigido a la comprensión del Misterio Cristiano utilizando la filosofía platónica y todo el bagaje cultural de la Antigüedad clásica (del que era un magnífico experto). Para ello alternó el método narrativo-bíblico (con la correspondiente carga exeagética), y el propiamente intelectual-demostrativo (con los elementos filosóficos y dialécticos pertinentes).

Hay que señalar el enorme valor metodológico de su obra *De doctrina christiana* que constituye una aplicación de las técnicas de la cultura grecorromana al servicio de la inteligencia de la Palabra de Dios (lenguas bíblicas, gramática, historia, artes diversas). Fue el manual más influyente en el progreso y evolución de los métodos teológicos a lo largo de la Edad Media.

1. La teología monástica. Transmisión de la herencia patristica

Desde el comienzo de la Edad Media (s.VIII) se percibe la necesidad de conservar la herencia del período creador que concluye. La Iglesia y más en concreto los monjes serán los transmisores de la rica herencia cultural básicamente cristiana. El rico patrimonio de la Antigüedad contenía elementos muy valiosos. La literatura antigua y las obras de los Santos Padres que se conservan y copian en las grandes abadías benedictinas. Hereda también una parte importante de la Lógica aristotélica (1^a recepción de Aristóteles) que tradujo Severino Boecio para el occidente latino, así como el doble ciclo de la

cultura clásica del *Trivium* y el *Quadrivium* como plan escolar. Se debe añadir además el programa de formación enciclopédico al servicio de la Sagrada Escritura constituido por las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla.

Así la teología patristica va a desembocar en la —así llamada— *teología monástica*, que se desarrolla en los *Studia* o *Escuelas Monásticas* ligadas a los monasterios benedictinos. Allí se formaban los nuevos monjes y en dicha actividad madura y se desarrolla esta teología. Consistió fundamentalmente en comentarios bíblicos apoyados en los textos patristicos anteriores, conservados y reproducidos cuidadosamente en dichas *Escuelas*. Fue una teología dirigida a la meditación y provecho espiritual de los monjes, sin demasiadas pretensiones especulativas. Muy preocupada por la ortodoxia doctrinal, en su evolución posterior se preocupará particularmente de contener los excesos de la razón dialéctica de la Escolástica naciente. Es una teología que estará en la línea sapiencial anterior, como meditación de las Sagradas Escrituras, más que como sistematización racional de la Fe.

El *Renacimiento carolingio* y la Escuela Palatina regentada por Alcuino de York (+804) tuvieron una importancia decisiva en la preparación y maduración de la teología monástica. El discípulo de Alcuino, Rábano Mauro (+856) fue el gran promotor de los estudios teológicos en Alemania. Monje benedictino en Fulda, profesor y abad de la misma, fue elevado a la sede arzobispal de Maguncia posteriormente (847). Escribió una obra enciclopédica titulada *De universo*, al estilo de las Etimologías isidorianas. Otras dos obras suyas tuvieron un fuerte impacto en su tiempo: unos amplios comentarios a la Sagrada Escritura, especialmente al *corpus paulinum* (conjunto de las epístolas de San Pablo); y su *De institutione clericorum*, una especie de manual para la formación de los clérigos de amplio alcance.

2. La teología de la primitiva Escolástica. Primeros intentos de sistematización racional de la Fe cristiana

Todo el siglo X y la primera mitad del XI suelen denominarse en terminología eclesiástica el «Siglo de Hierro» del pontificado, caracterizado por una fuerte decadencia de la Sede Romana. Durante este período se produce un eclipse cultural en todos los órdenes. Con los emperadores alemanes Otones y el pontificado del Papa Gregorio VII (segunda mitad del siglo XI) se comienza a recuperar el pulso tanto a nivel eclesiástico como propiamente teológico.

San Anselmo, abad benedictino de Bec, constituye el puente que une la teología monástica con una nueva forma de hacer teología, más racional y especulativa, que pronto se va a ir imponiendo por todas partes.

Nació en Aosta (Italia) en 1033. Ingresó como monje en la abadía cluniacense de Bec (1060) donde estudió con el maestro Lancfranco. Es elegido abad del citado centro (1078), y de allí pasa a Inglaterra siendo consagrado arzobispo de Canterbury en 1093, donde murió (1109). Entre su amplia producción literaria hay que citar especialmente sus tratados sobre Dios, el *Monologion* y el *Proslogion* de su época de Bec. En materia cristológica escribió una importante obra titulada *Cur Deus homo* (Porqué un Dios hombre), ya de su época episcopal.

Su definición de la teología como *fides quaerens intellectum* (la Fe que busca entender) es ya significativa de su postura intelectual. Supone la apertura al ejercicio de la razón en y desde la Fe. Su intento consiste en exponer con rigor lógico algunas doctrinas fundamentales de la Fe cristiana, mostrando con razones intrínsecas la verdad de su contenido y su perfecta coherencia interna.

San Anselmo, sin embargo, no elaboró una filosofía autónoma como un sistema de conocimiento de la naturaleza de las cosas, independientemente de la Fe. La Razón de la que se sirve es el espíritu como potencia de reflexión y de razonamiento que se aplica luego a los objetos de la Fe para mostrar la verdad intrínseca de esos objetos por la fuerza del espíritu que razona. Todo este esfuerzo, no obstante, se sitúa en un marco sapiencial (propio de la teología monástica); consiste esencialmente en una meditación del alma cristiana.

Aparte de su famoso argumento ontológico sobre la demostración racional de la existencia de Dios (a partir de la idea de un ser mayor que el cual no puede darse otro), cuyo estudio es más propio de la Filosofía, cabe destacar algunas aportaciones teológicas de interés. Este es el caso de su doctrina sobre el misterio de la Encarnación y de la Redención operada por Jesucristo. Dado el pecado original, Dios dispone que la salvación del hombre se haga en términos de plena satisfacción. Según la doctrina paulina esta satisfacción tiene carácter de rescate, previo pago de un precio justo. Pero este pago compensatorio no se hace al demonio para liberar al hombre del pecado (según otra concepción altomedieval) sino que lo satisface Cristo (Verbo encarnado) satisfaciendo la justicia divina ofendida. Fue un precio perfecto puesto que él es el hombre-Dios, y en consecuencia sus acciones tenían un valor infinito por se acciones teandricas, esto es, divino-humanas.

En otros términos, Anselmo buscando razones necesarias que justifiquen la Encarnación, parte de la obra redentora de Cristo. Dado que el hombre había pecado, que él mismo no podía autosalvarse y que la justicia divina exigía una satisfacción plena, la única manera de que dicha justicia divina no quedase lesionada para siempre era la Encarnación del Verbo, el único capaz de satisfacer plenamente la ofensa del pecado.

A comienzos del siglo XII se produce un gran cambio en la sociedad medieval que afecta de lleno a la teología: aparecen en las ciudades las *Escuelas catedralicias o urbanas*, donde estudian y se forman los clérigos que se preparan para el sacerdocio, y esto fuera del ámbito de los monasterios. La cultura se abre a un círculo más amplio de la sociedad medieval. También contribuirá de manera sustancial el progresivo conocimiento a través de los árabes de toda la filosofía aristotélica, que unido a la tradición patrística y platónico-agustiniana, dará paso a un ulterior progreso de la teología que alcanzará nuevas síntesis creadoras.

En efecto, la teología que se comienza a elaborar en dichas *Escuelas urbanas* aportó un nuevo estilo de hacer teología que dio lugar en poco tiempo a lo que se ha dado en llamar *teología escolar o escolástica*. Desde una teología que consiste en sobre todo en una meditación de la Sagrada Escritura de la mano de los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos, se va a pasar paulatinamente a un nuevo método teológico, más discursivo y analítico (*dialéctico*), que dará una gran importancia al elemento especulativo racional en la profundización de la Fe poseída.

Todo ello tiene lugar en torno a las *Escuelas* de París que se desarrollan a lo largo del siglo XII. Entre ellas se puede citar la *Escuela de San Victor*, cuyo fundador es Guillermo de Champeaux (+1121), y cuyo principal maestro es Hugo de San Victor (+1141), primer sistematizador de la teología, todavía muy vinculado al ámbito monástico.

La obra principal de Hugo de San Victor es su *De sacramentis christianae fidei*, que supone una magnífica sistematización de los misterios cristianos. Dividida en dos libros, el primero de ellos (*Opus conditionis*) trata de los misterios anteriores a la venida de Cristo: la creación o *examen* bíblico; Dios como causa de la creación y los atributos divinos; la esencia de Dios (Dios uno y trino); los ángeles; el hombre, su estado original y su caída; los sacramentos; la ley natural y la ley escrita. El segundo libro es el *Opus restorationis* que trata de Cristo y de su Iglesia. Al tratar de esta expone cada uno de los siete sacramentos, así como las correspondientes disposiciones litúrgicas. Finalmente trata de Novísimos o realidades postreras.

Esta obra constituye una especie de anticipo de lo que serán las *Summas* de la teología posterior. Todos los misterios de la Fe cristiana han sido sistematizados en una especie de síntesis orgánica que da razón de los mismos dentro de la historia de la salvación. Especial relieve tiene su teoría sobre los sacramentos propiamente dichos, en la que recupera y desarrolla la noción agustiniana del sacramento como *signo*, y no simplemente como *cosa sagrada*.

También desarrolla dentro de la misma obra un buen tratado sobre la Sagrada Escritura: noción, diferencia con los es-

critos patristicos, la inspiración bíblica, los autores sagrados o *hagiógrafos*, los libros que componen la Escritura o canon bíblico, las características de la Escritura, en especial la inerrancia; las principales reglas de la exégesis bíblica.

La *Escuela de Laón* (muy próxima a París), regentada por Anselmo de Laón (+1117), discípulo de San Anselmo de Aosta. Su principal aportación fue una obra de gran influencia posterior llamada comúnmente *Glossa ordinaria*, que consiste en una explicación de la Biblia, usada en adelante por todas las *Escuelas catedralicias*. Fue continuada por su discípulo Gilberto de Auxerre y concluida por Pedro Lombardo.

Añadamos todavía la *Escuela de Santa Genoveva* donde enseñará Pedro Abelardo (+ 1142), figura clave en el proceso de evolución del método teológico. La *Escuela Catedralicia de París* en donde hay que situar al célebre obispo Pedro Lombardo (+1160). De ambos maestros se tratará después. Y, por fin, la *Escuela de Chartres* con Gilberto de la Porrée (+1164) a la cabeza.

Todas estas Escuelas dan lugar a un buen número de obras llamadas *Sentencias* y *Sumas* que constituyen ya un fruto teológico cualitativamente distinto del que nos legó la *Teología Monástica*. Todos estos maestros toman en gran medida los materiales de sus escritos de la cantera inagotable de San Agustín, cuyas enseñanzas aceptan con verdadera veneración; pero en el aspecto formal (o metodológico) utilizan cada vez más la lógica de Aristóteles, cuyo conocimiento y estudio se amplía considerablemente por estas fechas.

La evolución y maduración de la teología hacia nuevos métodos se realizará en el contexto de una cierta confrontación entre la *Teología monástica* y la *Teología escolástica* incipiente en las *Escuelas urbanas*. Tendrá lugar una pugna, más o menos fuerte según los casos, entre la cátedra y el púlpito; entre el intelectual académico y el místico espiritual; entre el que busca el saber científico en sí mismo, y el espiritual que prefiere la meditación de los misterios, desconfiando de la razón dialéctica aplicada a la Fe.

Es decir, la novedad del ambiente escolar urbano, con sus peculiaridades propias, impondrá una serie de exigencias didácticas que llevarán al desarrollo del elemento racional y especulativo. El *monje* que razona en torno a las verdades de la Fe, lo hace en la soledad y silencio de su celda, como meditación que le lleva a una más plena unión con Dios, y a eso mismo dirigirá a sus discípulos de las *Escuelas monásticas*. Por el contrario, el *scholasticus* (profesor) de las *Escuelas urbanas*, tiene que moverse entre un público juvenil, turbulento y discudidor, para lo cual al transmitir sus enseñanzas debe servirse de la dialéctica. Pedro Abelardo, aludiendo a esto, dirá que los estudiantes exigen razones humanas y filosóficas, de manera que resulta inútil la enseñanza que no proporcione la inteligencia de aquello que comunica.

El debate entre *dialécticos* y *antidialécticos* está servido. Por una parte la *teología monástica* que se mueve en la línea de la tradición, en estrecha unión a la Patrística, sapiencial y contemplativa. Y por otra, la *teología escolástica* en una orientación innovadora, cuya carga racional se va orientando cada vez más hacia una teología como ciencia específica. En el fondo estos enfoques metodológicos plantean de nuevo el eterno tema de las relaciones Fe-Razón. Entre los partidarios de la gratuidad de la Fe pura, y los que optan de manera abierta por la racionalidad de la Fe. En la práctica sucede que no todos los *dialécticos* guardarán el necesario equilibrio, cayendo a veces en ciertos excesos racionalistas. Un caso paradigmático es la confrontación entre Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval sobre todo en torno a la teología trinitaria. Aquí el abad cisterciense achaca al maestro parisino la pretensión de querer explicar racionalmente aquellos misterios sobrenaturales que trascienden los límites de la propia razón humana.

Pero al margen de estos excesos el debate se centraba en torno a la naturaleza misma de la teología. Si tenía derecho o no a constituirse como ciencia independiente, con principios propios, método y lenguaje propio. O si más bien debería mantenerse dentro del marco tradicional del puro comentario bíblico. Una vez atemperadas las primeras audacias de los *dialécticos*, el tiempo dará la razón a su ideal científico cuando nazca la institución universitaria parisina y la plena recepción de Aristóteles sea un hecho consumado.

Este camino, sin embargo, será largo y fatigoso. La evolución del método de enseñanza escolástico nos proporciona la pauta para ver como se llega a consumir el ideal científico de la teología. Dicho método se desarrolla dentro del sistema didáctico de la *lectio*. La enseñanza escolar se hacía como lectura y comentario de la Sagrada Escritura (*Sacra pagina*). En dichas explicaciones se utilizaban como instrumento los textos de los Santos Padres (*sententiae patrum*).

El problema que pronto se plantea es como armonizar la gran cantidad de *sententiae* que muchas veces plantean contradicciones, al menos aparentes. Fue Pedro Abelardo en su obra *Sic et non* el constructor de un método riguroso para solventar las discordancias a través del uso de la Dialéctica. Se quería responder así a las exigencias de racionalidad que se planteaban en el ámbito académico estudiantil.

Además, la misma dinámica de la explicación del texto sagrado llevaba al planteamiento de *quaestiones* (cuestiones y dudas) que alcanzaban en ocasiones una gran extensión. De ahí se pasa a la *disputatio* (discusión dialéctica) cuando la *questio* planteada se independiza del texto del que surgió. En este caso la *quaetio* planteada es discutida por dos partes enfrentadas que examinan los pros y los contras, para llegar finalmente a la solución (*determinatio*).

Todo ello va dando lugar a un nuevo método teológico original que cada vez se distingue más del puro comentario bíblico y patrístico, propio de la *teología monástica*. No se trata ya de un comentario exegético sino más bien de una operación dialéctica, en el que la razón especulativa lleva el peso principal. Se trata de un método riguroso de demostración que prepara el camino de una ciencia teológica propiamente dicha.

Como es fácil percibir fue el instrumento lógico aristotélico el que preparó a los *Magistri* para el empleo sistemático y cada vez más perfilado científicamente del método de la *quaestio*. No se trata ya de dar respuesta a alguna dificultad que eventualmente se presente, sino de un verdadero procedimiento metódico de elaboración del conocimiento: ante proposiciones opuestas la mente debe investigar la razón en favor de una de las partes de la alternativa, o elaborar una distinción que permita atribuir la parte de verdad que corresponda a cada una de ellas.

En tal sentido cada una de las, así llamadas, «tres entradas» de Aristóteles en el ámbito latino supuso un enriquecimiento sucesivo del arsenal de instrumentos teológicos disponibles. Hasta el siglo XI era ya conocida la «*Logica vetus*» en la traducción y comentarios de Boecio, que comprendía las *Categorías* y *De la interpretación*. Pero desde el principio del siglo XII comienza a conocerse y manejarse el resto de su obra lógica (la «*Logica nova*»): *Analíticos* (el estudio del silogismo y las diferentes especies de demostración); los *Tópicos* y los *Problemas sofísticos*; es decir, una teoría crítica del saber y de la demostración científica. La dialéctica ya no es un procedimiento capcioso (caso de la filosofía platónica), sino un procedimiento científico riguroso. Ello constituyó un paso decisivo para la evolución del método teológico. La tercera entrada ocurrirá más tarde y será todavía más revolucionaria para la teología.

Junto a lo anterior se debe señalar otro elemento metodológico que influye sustancialmente en el método teológico que estudiamos. Es la intervención de la *Auctoritas* o las *Auctoritates* como instrumento básico de argumentación. Desde el principio el estatuto gnoseológico básico de la teología es la *Auctoritas*, dado que se trata de conocer lo mejor posible la Verdad revelada, que no se basa en la razón humana sino en el testimonio de Dios que nos llega por la Revelación sobrenatural. Por ello quienes poseen *autoridad* son, ante todo, los *textos de la Biblia*; pero después también los *textos de los Padres* de la Iglesia, testigos particulares de la Fe e intérpretes autorizados de la Sagrada Escritura.

En el renacimiento del siglo XII se comenzó a coleccionar y a citar junto a los «*autentica*» de los Padres (cosa que ya se venía haciendo desde tiempo atrás), las «*sententiae modernorum magistrorum*». Así se presentan dos tipos de fuentes: las «*auctoritates sanctorum*» (de los Padres) y las «*autoritates*

magistorum» (de los teólogos reconocidos). Los así llamados «*dicta magistralia*» o «*dicta magistorum*» ofrecían un extenso campo de citas que no pertenecían propiamente al campo de la «*auctoritas*», puesto que no tienen el mismo crédito que los «*dicta sanctorum*», pero que también comienzan a usarse en la argumentación teológica.

Desde comienzos del siglo XII el sistema va desarrollándose cada vez más uniéndose la tradición patrística con la Dialéctica (o Filosofía), de manera que en las obras de *Sentencias* los autores discurren sobre los diversos temas teológicos ajustándose a un cierto orden sistemático, que darán lugar más tarde a las grandes *Sumas* del siglo XIII. Así tenemos ya dos importantes géneros literarios teológicos: Las «*Sententiae*» son un conjunto de tesis, cuestiones y tratados expositivos, formadas con los textos de los Santos Padres, de los teólogos (*Magistri*) y de las colecciones canónicas, todo ello dispuesto en forma de sistema. En cambio las «*Summae*» apuntan a una elaboración más original, sistemática y, sobre todo, completa; se trataría de lograr una especie de resumen de todas las partes de la ciencia teológica en este caso. Sin embargo, los límites de uno y otro género literario a veces no son precisos; en su forma más evolucionada hay *Sentencias* que constituyen prácticamente una verdadera *Suma*.

Antes de concluir el tratamiento de la teología de la primera Escolástica, debemos detenernos en sus dos representantes más cualificados.

Pedro Abelardo (1079-1142), es el primer genio filosófico del siglo XII, y quien aporta elementos sustanciales al nuevo método teológico escolástico. Nace en la Bretaña francesa en una familia acomodada. Enseguida decide dedicarse al estudio de lleno. Sus maestros fueron Roscelino y Guillermo de Champeaux, a cuyas lecciones asistió en París desde el año 1100. Tras comenzar su carrera como profesor en diversos lugares, se asienta en la Escuela de Santa Genoveva en París, donde tuvo un notable éxito académico. De su ajetreada vida es buena muestra sus amores con Eloisa, con la que casó y tuvo un hijo; pero debido a las insidias del canónigo Fulberto, tío de Eloisa, tuvo que retirarse de la vida académica de París (1118), ingresando en la Abadía de San Dionisio. Por desavenencias con los monjes, al criticar la antigua leyenda de Dionisio Aeropagita considerado patrono del monasterio, debió marchar también de allí.

Vuelto a la vida académica polemizó contra su maestro Roscelino sobre su doctrina trinitaria. Pero sus propias doctrinas trinitarias fueron condenadas en el sínodo de Soissons del año 1121. De nuevo enseña en Santa Genoveva con gran éxito de alumnado. Pero su gran enfrentamiento tuvo lugar con San Bernardo de Claraval, representante principal de la teología monástica y enemigo de la nueva teología escolástica. Él fue

el principal impulsor de una nueva condena de Abelardo por el sínodo de Sens (1140) por algunos puntos de su doctrina moral.

Sus principales obras teológicas son *De unitate et trinitate Dei*, *Theologia christiana*, *Introductio in theologiam*, y sobre todo el famoso *Sic et non* donde se inaugura el método escolástico de la *quaestio*. En tema bíblico conservamos una *Exposición sobre el Exámeron* y una obra sobre la carta de San Pablo a los Romanos. Sus ideas sobre teología moral se encuentran en la obra *Scito teipsum*. Por fin, conservamos una interesante autobiografía con el título *Historia calamitatum*.

Uno de sus principales méritos consistió en la aplicación de la Dialéctica a los problemas de interpretación de las *sententiae patrum* (textos patrísticos), que presentaban múltiples aparentes contradicciones, lagunas y problemas exegéticos. Empleando el método de la *quaestio*, con los argumentos a favor y en contra, así como una fina técnica de análisis de las palabras, logra dar solución a más de 158 cuestiones planteadas, contribuyendo así a la creación y desarrollo del método escolástico.

En materia moral reaccionó ante el excesivo extrinsicismo imperante, acentuando que la fuente principal de la moralidad del obrar no reside tanto en la propia obra realizada (*finis operis*), cuanto en la intención del agente que obra (*finis operantis*). La bondad o maldad moral hay que predicarla en última instancia de la intención del agente. Su descubrimiento de la importancia del elemento personal y subjetivo enriqueció la moral medieval, pero la solución dada que pasaba al extremo contrario (cargando el peso en la sola intención) fue condenada como heterodoxa en el sínodo de Sens. Posteriormente se buscará un equilibrio que armonice el valor de los dos elementos: el valor de la obra misma y el valor de la intención del agente.

Por último, señalemos un nuevo mérito de Abelardo. Será uno de los pioneros en usar corrientemente el término *Teología* en sentido técnico para designar a la disciplina que estudia las cosas de Dios transmitidas en la Revelación y aceptadas por la Fe. La tradición patrística no aceptó el uso de este vocablo (utilizando más bien *Sacra pagina* o *Sacra doctrina*) para evitar el sentido que la filosofía griega le otorgaba, referido a los mitos del politeísmo pagano.

Pedro Lombardo (1095-1160) es quizá el teólogo más influyente de la primera Escolástica. Su obra teológica supone un compendio de toda la tradición patrística y escolástica anterior, elaborado con una sistemática rigurosa y original. Nació en Lumello, cerca de Novara (Lombardia). Estudió en Bolonia y después por recomendación de San Bernardo continuó en Reims y París, sobre todo en la Escuela de San Victor, de quien fue amigo. También se observan influencias del círculo laoniano (trabajó en la *Glossa ordinaria*). Posteriormente fue profesor

en la Escuela catedralicia de Notre Dame o de París. Su nombramiento como obispo de París en 1159 le apartó de su labor académica definitivamente.

Su obra fundamental, fruto de su actividad académica, fue sus famosos *Sententiarum libri quattuor* (1150-57), donde plasma el ideal teológico de la época. En él recogió cuidadosamente, ordenó, y analizó con enorme erudición todo el material patrístico y teológico disponible, logrando una obra muy completa y de gran influencia en los siglos posteriores: hasta bien entrado el siglo XVI será el libro básico usado en la enseñanza académica en todas partes. Esta gran obra le valió el apodo de *Maestro de las Sentencias*. Desde el punto de vista metodológico se aprecia influencias de la ciencia canónica de su época, especialmente del *Decreto* de Graciano de Chiusi (o de Orvieto), famoso profesor de cánones de Bolonia, que concluyó su obra en 1140.

En cuanto al contenido reunía —ordenado de manera propia y original— todos los contenidos tradicionales de la teología, al tiempo que expresaba el sentir de la Iglesia sobre los temas básicos de la misma. El resultado fue una obra completa y original que entró de lleno en el régimen escolar de la Edad Media, siendo comentado por todos los grandes Maestros posteriores.

Su éxito se debió fundamentalmente a que por primera vez se disponía de un instrumento de enseñanza que ofrecía ordenadamente los elementos de cada materia teológica. Más tarde cuando las *Sentencias* entran en el *curriculum* escolar de la Universidad de París, de la mano de las Órdenes Mendicantes, su aceptación y su difusión fue plena. El ejemplo de París sirvió de modelo a las restantes Universidades que fueron surgiendo en Occidente. A lo largo de cuatro cursos sucesivamente se leía y comentaba cada uno de los libros de las *Sentencias*. Se puede decir, además, que con esta obra se marca de manera clara y definitiva la evolución del método teológico, pasando de la *lectio* de la Sagrada Escritura (o comentario a la *Sacra pagina*), al tratamiento sistemático de los misterios cristianos mediante una ordenación y discusión de las *sententiae patrum et magistrorum*.

El criterio que utiliza el Lombardo para justificar la división de su obra está tomado de San Agustín (*De Doctrina Christiana* I, 2), quien había estructurado toda la materia teológica en dos grandes grupos: *Res et Signa* (las cosas y los signos). A su vez las *Res* se clasifican en «cosas que son para disfrutar» (*res quibus fruendum est*) y «cosas que son para usar» (*res quibus utendum est*). Así sistematiza todos los conocimientos teológicos en cuatro grandes libros: el *primer libro*, aquello que solo debe ser gozado, que es Dios en su unidad y trinidad; el *segundo libro*, aquello de lo cual se debe usar, es decir la obra de la creación (dentro de la cual se halla el hombre, la gracia, el pecado); el *tercer libro* recoge

aquello que debe ser gozado y usado a un tiempo, es decir, el Dios-Hombre Jesucristo y su obra salvadora; y por fin, el *cuarto libro* que trata sobre los signos, esto es, de los siete sacramentos; con un apéndice sobre los novísimos. Esta sería en síntesis la sistemática de los *Libros de las Sentencias* del Lombardo.

3. La teología del Siglo de Oro de la Escolástica. El estatuto científico de la teología

Con el siglo XIII entramos en una etapa de enorme trascendencia para la Teología en la que, tras los progresos ya alcanzados, se va a conseguir una maduración que constituye una cima difícilmente igualable. En este proceso juegan un papel decisivo varios factores históricos: el nacimiento de la institución universitaria en París; la tercera y última recepción de Aristóteles en el Occidente latino; y la aparición de las nuevas Órdenes Mendicantes con una vocación apostólica y de estudio de nuevo cuño. Además, se dará la coincidencia feliz de grandes genios como Santo Tomás y San Buenaventura, entre otros muchos. Todo ello sumado dará lugar a una época de avance y maduración de la Teología que dejará una huella imborrable en adelante.

En este momento tiene lugar un hecho decisivo para la cultura en general y para la Teología en particular: el conocimiento de toda la obra de Aristóteles (limitado hasta entonces a la parte lógica), en las traducciones arabigolatinas realizadas en la Escuela de Traductores de Toledo; se añadía a lo ya conocido la Metafísica, la Psicología, la Física y la Ética del Estagirita, así como muchos comentarios de los grandes autores árabes y judíos (Avicena, Averroes, Maimónides, etc). Con ello los teólogos disponían de una Filosofía completa, esto es, de un conocimiento racional de la naturaleza de las cosas y también de la psicología humana. Todo este rico instrumental filosófico podría ser utilizado para construir la teología cuyas exigencias racionales iban en aumento.

El problema era que todo este caudal de ideas era muy distinto y, en definitiva, poco armonizable con las doctrinas escolásticas elaboradas hasta aquí; en efecto, se había logrado ya una buena síntesis entre la Cultura Clásica y la Fe Cristiana a través, sobre todo, del pensamiento de San Agustín que recogía y remodelaba a su modo la línea platónica (cristianizándola): el Agustiniismo era el sistema imperante entonces.

Pero lo más grave era que se trataba de un «Aristotelismo árabe» (tamizado por interpretaciones filosóficas árabes) muchas de cuyas ideas estaban en abierta oposición con verdades fundamentales del Cristianismo (eternidad del mundo, unidad del entendimiento agente, negación de la Providencia Divina, y

otras semejantes). La reacción de los teólogos fue muy viva y, desde luego, contraria en general a «este» Aristotelismo. Asimismo la autoridad eclesiástica tuvo cierto recelo ante las obras recientemente descubiertas (desde el Sínodo provincial de París del año 1210, nombramiento de una comisión que examinase dichos escritos en el año 1231; prohibición de las obras de Aristóteles de 1263; hasta las condenas del obispo de París Tempier en 1277; por no citar más que algunas medidas relevantes). La aparición en París del «Averroísmo latino» de Siger de Brabante, Boecio de Dacia y otros, justificaban estas serias reservas de la Iglesia.

Se podían adoptar *tres posturas distintas* ante los nuevos materiales filosóficos: 1) mantenerse fieles a la tradición de la corriente agustiniana y aprovechar las nuevas ideas como elementos secundarios o de adorno; esta fue la postura de la mayoría de los teólogos; pero se trataba ya de un agustinismo abierto a nuevas influencias y no de cuño conservador como el de los victorinos. 2) Aceptar la Filosofía aristotélica con todas sus consecuencias sin armonizarlas con las enseñanzas del Cristianismo, intentando paliar la cuestión con la vana teoría de la «doble verdad»; postura seguida por el Averroísmo Latino de Siger de Brabante y otros. 3) Por fin, algunos eran partidarios de una amplia aceptación de esta Filosofía aristotélico-islámica, excluyendo las ideas opuestas al Cristianismo e intentando la armonización de las restantes doctrinas con la tradición agustiniana; lo cual llevaría a *cristianizar el aristotelismo*; o, en otros términos, a la síntesis de Agustín y Aristóteles. Esta será la magna empresa que acometerá con gran amplitud de miras San Alberto Magno para librar a la Escolástica del peligro del Aristotelismo árabe, y que llevará a su perfeccionamiento definitivo su gran discípulo Tomás de Aquino, quien, entre otras cosas, hará retraducir los textos aristotélicos directamente del griego por medio de su amigo y hermano de hábito Guillermo de Moerbeke, buen conocedor del griego.

Esta fue la llamada «Revolución albertino-tomista» de la Teología Escolástica: la franca recepción de Aristóteles en su conjunto por unos intelectuales que son fundamentalmente teólogos (aunque lo corrijan y completen en algunos puntos). La Filosofía del Estagirita representa un conocimiento científico del Mundo, de las estructuras de las cosas existentes e incluso del ser; un conocimiento que es buscado por sí mismo. Es importante señalar la diferencia con lo anterior para apreciar el avance de ahora. Los Padres y la Primera Escolástica concebían la Razón como una fuerza original o como una potencia de conocimiento de la que el creyente podía hacer uso para comprender mejor la Fe. Dicha potencia era distinta de la Fe, pero solo se ejercía en el marco de las finalidades de la salvación; habían pedido al neoplatonismo una Filosofía que proporcionase los marcos muy generales que permitiese conocer e in-

investigar al Mundo en su referencia a Dios; su Teología era en el fondo una búsqueda personal de Dios, búsqueda salvífica por la unión con la Verdad Divina que se nos proporciona con la Fe Cristiana.

Con la recepción de una «Ciencia» de las estructuras de lo real (Aristóteles significa esto), Alberto Magno y Tomás de Aquino aprenden a distinguir dos esferas de conocimiento distintas pero no opuestas: la esfera de lo que la razón puede demostrar (ámbito natural); y la esfera de las verdades que el hombre solo puede alcanzar por Revelación divina (ámbito sobrenatural). Esto significa por una parte la legitimidad del conocer (las cosas creadas) por sí mismo; es una perfección absoluta del ser racional; así, se considera la Filosofía específicamente como un saber propio, no como una búsqueda personal de salvación (tradición patrístico-agustiniana). Pero por otra parte Santo Tomás concibe la posibilidad de aplicar deliberadamente un programa científico al interior de la *Sacra Doctrina*, respetando la especificidad de la Revelación; la Teología será «Ciencia» y ciencia principalmente especulativa; una ciencia de lo revelado, es decir un conocimiento explicativo y sistemático de las estructuras del orden salvífico-sobrenatural (incluyendo la obra de la Creación).

De este modo la utilización del instrumental filosófico (de una Filosofía completa y autónoma) en Teología, lleva al planteamiento reflejo de una cuestión central desconocida hasta ahora: si la Teología es «Ciencia», y de qué manera; naturalmente según el concepto aristotélico de ciencia: conocimiento cierto *per causas* (o sea, universal y necesario). En el siglo XIII la preocupación fundamental queda orientada a la discusión del estatuto científico de la Teología; y en esta cuestión decisiva para el futuro de la Teología fue Santo Tomás el primero que se atrevió a plantear netamente la tarea de aplicar los mecanismos y procedimientos de la ciencia al dato revelado, constituyendo de este modo una disciplina sistemática y deductiva (no solo explicativa), que modifica y hace avanzar el método teológico mismo; en efecto, ahora el quehacer teológico se amplía, y así, por ejemplo, la Sagrada Escritura o el Artículo de la Fe no es ya solo la materia misma o el tema único de la exposición e investigación, como ocurría en la *Sacra Doctrina* del siglo XII, sino también principio (que por supuesto hay que conocer preliminarmente) a partir del cual se trabaja según todas las exigencias y leyes de la «*demonstratio aristotélica*».

Que la Teología pueda ser considerada verdaderamente como ciencia es algo que afecta a su misma naturaleza, y, por tanto, determina el método a seguir. Así Santo Tomás ha perfeccionado el método teológico y lo ha unido estrechamente a una visión precisa de la Teología como tarea científica. Convertida en una disciplina autónoma no toma sus principios de otras Ciencias Humanas sino de la Ciencia de Dios y de los santos,

de tal manera que no depende intrínsecamente de la Filosofía ni de ningún otro saber terreno. O dicho de otro modo, la Ciencia Teológica se establece epistemológicamente subalter-nándose mediante la Fe a la Ciencia de Dios, pues la Fe misma es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí.

De este modo se puede afirmar que con Santo Tomás el método escolástico llega a su maduración plena al concebir, asumiendo la tradición bíblico-patrística y dialéctica anterior, la Teología como una Ciencia principalmente especulativa, en la que no solo se estudian y explican los principios revelados, sino que también se sistematiza ordenadamente su contenido, se argumenta según un cierto método demostrativo y se deduce a partir de aquellos principios de los cuales se parte. Todo esto, que está en Santo Tomás *in actu exercito*, sobre todo en su escrito más maduro de la *Summa theologiae*, será asumido y teorizado formalmente en la gran obra de la escolástica renacentista por Melchor Cano, el tratado *De locis theologiacis*. No obstante hay que añadir que Santo Tomás tiene una visión amplia de la Teología que no excluye en absoluto los aspectos sapienciales de la misma; él logra mantener un equilibrio dentro del saber teológico que se irá resquebrajando posteriormente con la separación progresiva entre Teología y Espiritualidad.

Desde la puesta en marcha de la Facultad de Teología de la Universidad parisina (1215), destacan tres maestros seculares (pertenecientes al clero secular por contraposición al proveniente de las Órdenes religiosas). El primero de ellos es Guillermo de Auxerre (1144-1231) que escribió la *Summa aurea* (1216-ss), interesante manual teológico posterior pero independiente de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Dividido en cuatro libros: 1) Dios uno y trino; 2) la creación y su contenido; 3) La Encarnación de Jesucristo y su obra salvadora; 4) los sacramentos y los novísimos (últimas realidades: muerte, juicio, cielo, infierno).

El segundo maestro de esta primera generación universitaria parisina es Felipe el Canciller (1170-1236), quien fue nombrado Canciller o Rector de la Universidad en 1218 permaneciendo en dicho cargo hasta su muerte. Su obra principal es la *Summa de bono* de gran originalidad, en cuya larga introducción de sesgo filosófico estudia los conceptos de ente, bien y verdad en sus relaciones mutuas; constituye una especie de pequeño tratado sobre los trascendentales. En un segundo momento realiza una sistematización de los artículos de la Fe a partir de la noción de Bien: el bien y la creación; el bien sin la gracia; y el bien de la gracia en los ángeles y en el hombre (gracia santificante, virtudes y dones).

Quizá el más importante de los maestros parisienses de primera hora sea Alejandro de Hales (1185-1245) que empieza como maestro secular en París y posteriormente ingresa en la

Orden franciscana, continuando en su cátedra universitaria. Su primera obra importante es su *Glossa Sententiarum* (ca. 1223), un comentario a las *Sentencias* del Lombardo, que usó por primera vez como libro de texto universitario. También pasa por ser el inventor del método de la cuestiones disputadas, recogidas en otra obra suya de esta primera época, sus *Quaestiones*.

Ya siendo franciscano crea un pequeño equipo con su ayudante en la cátedra Juan de la Rochelle y un discípulo aventajado llamado Juan de Fidenza (conocido por Buenaventura) que se hará franciscano en 1243. Los tres acometen el trabajo de escribir una gran *Summa* que quedará inacabada por la muerte de Alejandro y su ayudante en 1245. Buenaventura la continuará pero deberá abandonar ese trabajo a causa de otros empeños.

A pesar de todo la *Summa halensis* tiene gran interés al recoger y mejorar esfuerzos anteriores. Se inspira en la *Sentencias* de Lombardo y tiene en cuenta también elementos de Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller. Su estructura en cuatro libros va precedida de una introducción sobre la naturaleza de la teología y su estatuto científico, de influencia aristotélica. Después se estudia el tratado de Dios Uno (naturaleza divina en su unidad así como los atributos entitativos y operativos) y Trino (trinidad de personas y procesiones divinas). El segundo libro trata de Dios creador (la causalidad divina o acto creador libre; los tres órdenes de criaturas: ángeles, mundo corpóreo y el hombre, con una antropología bastante completa; terminando con un pequeño tratado sobre el mal fruto de la libertad de la criatura). El libro tercero versa sobre la Encarnación y los misterios de la vida de Cristo, seguido de una exposición acerca del retorno de las criaturas a Dios por Cristo (ley natural, antigua y evangélica; la gracia sobrenatural y las virtudes teologales). Cuando comienza la exposición de los artículos de la Fe, dentro de la virtud teológica de la Fe, el tratado queda interrumpido. La continuación se debe a Guillermo de Melitona y versa sobre los sacramentos.

Tras la polémica antimendicante suscitada en la Universidad de París con el advenimiento de los primeros profesores franciscanos y dominicos, encontramos a las dos grandes figuras teológicas del momento: San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, muy ligados a la institución parisiense.

San Buenaventura (1217-1274) nació en Bagnorea (Italia) estudió en París, fue discípulo de Alejandro de Hales y tomó el hábito franciscano en 1243. Bachiller bíblico en 1248, y maestro o doctor en 1253. A causa de las controversias entre seculares y mendicantes no pudo ocupar su cátedra en París hasta 1257. Casi inmediatamente fue elegido General de los franciscanos con lo que no pudo ejercer la docencia. Su producción científica, realizada antes de su elección, se concreta en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1250),

la cuestión disputada *De mysterio Trinitatis* (1553-57) y sobre todo su conocido *Breviloquium* (1557) que constituye un magnífico compendio de toda la teología. De su segunda época (después del generalato) es el *Itinerarium mentis ad Deum* (1259), obra clásica de la ascética medieval. Cabe citar también algunos sermones universitarios famosos: *De decem praeceptis* (sobre los mandamientos) (1267), y *De septem donis* (sobre los dones del Espíritu Santo) (1268).

Desde un punto de vista comprensivo Buenaventura pertenece a la línea del agustinismo platonizante, con una orientación espiritual y mística acusada. Sus principales tesis filosóficas (iluminismo epistemológico, unidad o pluralidad de formas sustanciales o la primacía de la voluntad sobre el razón) plantean un claro antagonismo entre esta corriente agustiniana y la aristotélica potenciada por Santo Tomás, que propiciará más adelante serias controversias entre Escuelas rivales.

Una de las líneas maestras de tu teología es el ejemplarismo, que viene a afirmar que todo lo que existe es un reflejo de su ejemplar que es Dios. En las criaturas habrá que descubrir la imagen de Dios, sobre todo en el hombre, la criatura más perfecta del orden terreno.

Por otro lado su teoría acerca del alma y sus facultades, afirma que la memoria, la inteligencia y la voluntad son un reflejo de la Trinidad, y así como en esta es una unidad de esencia en tres personas distintas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), de manera semejante las tres facultades del alma siendo distintas forman una sola unidad. De aquí deduce que el alma y sus potencias no se distinguen realmente, sino que el alma es memoria cuando recuerda, inteligencia cuando entiende y voluntad cuando ama. El resultado de esto en el orden sobrenatural será importante, puesto que la gracia es la elevación del alma al orden sobrenatural, de modo que las potencias quedan automáticamente elevadas, con las consecuencias que ello conlleva a la hora de hablar de las virtudes infusas (Fe, Esperanza y Caridad).

En relación a la existencia de Dios le parece que los argumentos más claros de la demostración no son las vías a *posteriori* (remontándose desde los efectos a la causa), sino la demostración a *simultaneo* derivada del argumento de San Anselmo.

En materia sacramentaria defendió la causalidad moral o dispositiva de los sacramentos. Causan la gracia en el sentido de que Dios otorga la gracia eficazmente cada vez que se da el signo sacramental, puesto que se ha comprometido a ello, pero los sacramentos no tienen en cuanto tales la virtualidad de producir la gracia.

El segundo gran genio filosófico y teológico de esta época es Santo Tomás de Aquino, nacido en Roccasecca (Nápoles)

(1224). Todavía siendo niño fue llevado por sus padres a la abadía benedictina de Montecasino, como oblatto de aquel importante monasterio. Al quedar clausurado momentáneamente dicho centro fue a estudiar a la Universidad de Nápoles, donde realizó los estudios de filosofía. En 1244 se hizo dominico contra el parecer de su familia, que le secuestró cuando iba a París con otros compañeros. Finalmente pudo reincorporarse a la nueva Orden dominicana, realizando su formación de novicio en París (1245-48). Se trasladó después a Colonia donde fue apadrinado por San Alberto Magno, de quien sería discípulo predilecto (1248-52). Volvió a París donde se graduó como maestro (doctor) en 1256. Allí ejerció la cátedra para extranjeros hasta 1559. Se traslada a Italia (Nápoles y algunas ciudades de los Estados Pontificios) hasta 1269, en que ocupa por segunda vez la misma cátedra para extranjeros de la Universidad de París (1269-72), siendo este el período más fecundo de su vida literariamente hablando. El año 1273 le encontramos en Nápoles de nuevo. Falleció en el monasterio de Fosanova (Italia) cuando iba camino del II concilio de Lyon (1274).

Asombra su enorme producción literaria en un período de vida tan breve (50 años) y ajetreado. Sus principales obras son el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; cuestiones disputadas *De veritate*; *De ente et esentia*, todas ellas de su primer período parisiense. La *Summa contra gentiles*; la primera parte de la *Summa theologiae*; cuestiones disputadas *De malo* y *De potentia*, de su período italiano. Del segundo período parisiense son: los comentarios a Aristóteles; comentarios a la Sagrada Escritura; segunda parte de la *Summa theologiae*. Y, finalmente, del último año en Nápoles data la tercera parte de la *Summa theologiae*, que dejó inacabada, así como el *Compendium theologiae*, que tampoco pudo terminar.

Su gran personalidad científica representa para la Escolástica lo mismo que san Agustín para la Patrística, la segunda gran cima de la Teología occidental. Su gran saber enciclopédico así como su poderosa inteligencia especulativa supo transmitir a la posteridad, convenientemente depurados y sistematizados, el inmenso legado patrístico, dar una perfecta formulación al aristotelismo, así como realizar una sorprendente síntesis entre San Agustín y Aristóteles, aunque se muestre más inclinado por el Estagirita.

Su gran obra maestra fue la *Summa theologiae* escrita a lo largo de toda su vida, en la que cuenta con las otras *Sumas* escolásticas anteriores, con un gran caudal bíblico y patrístico, pero alcanzando al mismo tiempo soluciones originales a las cuestiones teológicas planteadas. Fue concebido como manual de aprendizaje teológico, lo cual se hace notorio especialmente en la sistemática muy cuidada, en evitar cuestiones inútiles así como repeticiones o cualquier abigarramiento y desorden expositivo. En el siglo XVI sustituyó como libro uni-

versitario de texto —común a todos— a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

La *Summa* tomista se divide en tres partes, y a su vez la segunda en otras dos (la *prima secundae* y la *secunda secundae*). Cada parte consta de cuestiones y estas de artículos (con unos pros y contras, un cuerpo del artículo, y las soluciones a las objeciones del principio). La primera parte versa acerca de Dios en sí mismo, como principio de todas las cosas. a) Dios en sí mismo: su ser y su actividad interna; su fecundidad en la Trinidad. b) Dios como causa de las criaturas: relación de causalidad en general (la creación); la obra de la creación según las categorías supremas de los seres creados (ángeles, mundo corpóreo, hombre); el gobierno de la criaturas (la providencia de Dios).

La segunda parte y la tercera parte tratan de Dios como fin último de todas las criaturas, pero en dos sentidos: 1) como fin que puede ser conseguido por las obras del hombre (sentido ascendente); 2) Dios como fin que nos atrae y nos une a sí en la gloria, por la Encarnación y los sacramentos (sentido descendente).

De este modo, la Segunda Parte (del movimiento de la criatura racional hacia Dios), se estructura en dos partes a su vez: a) *Prima secundae*: el fin de ese movimiento, que es la gloria o el cielo; la actividad humana y sus elementos (actos humanos); los hábitos en su aproximación al fin por la virtud; o en su alejamiento del fin por el vicio; del influjo de Dios en ese movimiento al regularlo por la ley, o sostenerlo por la gracia divina. b) *Secunda secundae*: trata ya en particular de la misma materia. Las diferentes virtudes (teologales y morales); las diferentes clases de personas y sus obligaciones (los que reciben gracias extraordinarias; vida activa y vida contemplativa; los que tienen dignidades y oficios particulares en la Iglesia).

La Tercera Parte (Dios como fin que atrae y une a sí al hombre) trata de: a) Jesucristo Verbo encarnado: su persona; su vida y su obra. b) Los sacramentos de Cristo: los sacramentos en general y en particular. Aquí el Aquinate llegó solo a al sacramento de la Penitencia.

Del gran cuerpo doctrinal tomista merece la pena referirse aunque sea brevemente a su tratado sobre la Trinidad alcanzado con singular perfección en la *Suma teológica*. Partiendo de los datos de Revelación divina que hallamos en la Sagrada Escritura, procede por vía de analogía con la psicología del hombre, imagen de Dios. En la vida infinita y eterna intratrinitaria se señalan las dos procesiones eternas e inmanentes en Dios (siguiendo la Escritura). La primera de ellas toma como referencia la analogía del verbo mental en la inteligencia creada: es la generación eterna de la Palabra o Verbo de Dios. La segunda se refiere a la analogía de la espiración amorosa por parte de la voluntad creada: el amor consubstancial y sub-

sistente entre el Padre y el Hijo, que es la persona del Espíritu Santo.

4. La teología de la Baja Edad Media. La crisis de la Escolástica (s. XIV-XV)

En los siglos siguientes a la Edad de Oro de la Escolástica la teología va a entrar en una nueva fase de decadencia paulatina. Ello será consecuencia sobre todo del duro enfrentamiento entre Escuelas teológicas rivales, así como del éxito alcanzado por el nuevo sistema nominalista de Guillermo de Ockam en las Universidades europeas durante la Baja Edad Media.

Del «*intellectus fidei*» agustiniano que comprendía en sí tanto conocimiento como contemplación, arrancaron dos corrientes que dieron lugar con el tiempo a dos Escuelas teológicas enfrentadas: la Aristotélico-Tomista (que incluía en sí importantes elementos agustinianos también) y la Agustiniانو-Franciscana (más tarde Escotista). La primera sigue la vía cognoscitiva (la *Ratio* como potencia de investigación que sistematiza y deduce a partir de la verdad revelada); la segunda, en cambio, sigue la vía de la contemplación o místico-afectiva en la que la teología es una actividad (*habitus afectivo*) que se sitúa en el orden de lo que el sujeto puede hacer para salvarse y unirse a Dios.

Muy pronto tiene lugar un duro enfrentamiento entre ambas escuelas teológicas, que irá *in crescendo* con el tiempo; el *Correctorium fratris Thomae* del franciscano Guillermo de la Mare (publicado hacia 1278) recogía un elenco de supuestos errores de Santo Tomás (dentro del clima de sospecha creado por las condenas del obispo Tempier, y sobre todo del arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, en el año 1277 ambos); esta obra fue aprobada y recomendada poco después por el Capítulo General de la Orden Franciscana de Estrasburgo (1284), como antídoto a los citados errores del Aquinate. Y en este mismo ambiente un tanto polémico se educará el gran teólogo franciscano Juan Duns Escoto que continuará la línea bonaventuriana y llegará a ser cabeza de fila de la Escuela Franciscana o Escotista.

La confianza en la concordancia entre Fe Cristiana y Filosofía había salido malparada de las condenas magisteriales del Averroísmo Latino y de algunas tesis tomistas en París. Esta situación será el punto de partida del pensamiento de Juan Duns Escoto que en sus obras procederá a una crítica del conocimiento racional (filosofía), que él separa del conocimiento teológico: nuestros conocimientos, que alcanzan conceptos generales y unívocos, no pueden ser aplicados al ser singular de Dios, que por otra parte es soberanamente libre (aparición de la fórmula «*de potentia Dei absoluta*»).

Juan Duns Escoto (1266-1308) fue sin duda un teólogo brillante que inaugura una nueva época de algún modo revisionista de las construcciones teológicas anteriores. Nace en Duns (Escocia) en 1266. Ingresa en la Orden Franciscana en 1278. Después de sus estudios en la Universidad de París (1291-97) fue profesor en Cambridge (1297-1300), París (1301-03) y Oxford (1303-04). Se traslada finalmente a Colonia donde muere en 1308. De su obra literaria cabe citar principalmente el *Opus oxoniense*, comentario a las *Sentencias* de Lombardo en Oxford, que quedó incompleto.

Guillermo de Ockam (1285-1347) será el fundador de la tercera Escuela teológica bajomedieval: la Escuela Nominalista, que inaugura la llamada *via nova* (via nominalista), por contraposición a las otras dos Escuelas englobadas en la *via antiqua* (via realista). Este nuevo sistema ockamista rompe de lleno con la anterior tradición teológica escolástica, produciendo una nueva división en el seno de la teología escolástica, con las consiguientes controversias internas que llevarán a un ambiente cada vez más enrarecido y contribuirán a la crisis paulatina de esta teología.

Es el segundo teólogo importante de este período y el pensador más influyente en toda la Edad Media hasta Lutero, aunque es sobre todo filósofo más que teólogo. Nace en Ockam, un pequeño pueblo a 20 millas al sur de Londres, hacia 1285. Ingresó en la Orden franciscana y en 1306 es ordenado diácono. En 1307 le encontramos en Oxford para realizar estudios universitarios y en 1318 es ya bachiller sentenciario.

Más tarde (1323) el canciller de Oxford, J. Lutterell, le denuncia ante la Santa Sede por algunas doctrinas que enseñaba, considerándolas erróneas y peligrosas. Poco después viaja a Aviñón para responder ante el Papa de la acusación de herejía formulada contra él. La comisión que investigó sus obras compuesta de seis miembros, entre ellos Durando de San Porciano, deliberó durante tres años, al cabo de los cuales condenó como heréticas siete tesis entresacadas de sus obras. En Aviñón Ockam se vio envuelto en el ambiente apasionado que los franciscanos espirituales habían creado en torno a la Curia aviñonesa, se interesó vivamente por la polémica entre el Pontificado y el Imperio (el Papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera) y se hizo amigo del general franciscano Miguel de Cesena.

Huye de Aviñón con Miguel de Cesena y otros frailes espirituales franciscanos (1328), Ródano abajo hasta el Mediterráneo. Poco después llegó a Pisa donde aguardó a Luis de Baviera, a quién dirigió aquellas célebres palabras: «Defiéndeme con la espada y yo te defenderé con la pluma». Así se estableció en la corte del Emperador alemán que ya no abandonará. Establecido en Munich desde 1330 comenzó una larga campaña deni-

gratoria del Papado. Murió en 1349, probablemente de la epidemia de peste negra que tuvo lugar por entonces.

A la concepción voluntarista de Dios (pura libertad creadora) y a la perfección dialéctica de Escoto, añade Guillermo de Ockam como aportación fundamental el *Nominalismo*, que en último término negará la capacidad metafísica del conocimiento humano (solo se alcanza lo singular concreto), con todas sus enormes implicaciones para la Ciencia y para la Teología. La separación de la *Razón científica* y de la *Fe* suponía la ruina de la construcción científico-teológica de la Gran Escolástica. El Nominalismo ockamista implicará un cierto fideísmo y positivismo religioso (no solo de la Escritura sino también de las determinaciones eclesiásticas); ahora se pone una mayor atención a la procedencia diversa y al valor desigual de los elementos que entran en la construcción teológica.

Entre sus obras teológicas está el *Opus nonaginta dierum* (1330) en el que defiende la causa franciscana sobre la pobreza de Cristo y refuta las bulas de condenación de Juan XXII contra Miguel de Cesena. Con ocasión de este tema desarrolla ampliamente sus ideas sobre el derecho de propiedad. También escribió un *Comentario a las Sentencias* del Lombardo, así como algunos *Quodlibetos* (Cuestiones disputadas). Sus teorías canónicopolíticas y eclesiológicas las desarrolló en su *Dialogus*, de gran influencia en su tiempo.

En teología recalca sobre todo la libertad y la omnipotencia divinas. El voluntarismo divino es tan absoluto que raya en la arbitrariedad, pudiendo hacer *de potentia absoluta* todo aquello que no implique contradicción, aunque de hecho no hará sino lo que El ha determinado hacer arbitrariamente desde toda la eternidad. La voluntad de Dios no está ligada a nada ni desde dentro ni desde fuera. Y si el obrar divino no está sometido a necesidad alguna desde sí mismo, mucho menos está ligado por parte del ser o de la conducta del hombre (así por ejemplo, Dios puede salvar al hombre en pecado y condenar al hombre en gracia). El orden real es contingente, arbitrario, proviene de la decisión de la voluntad omnipotente de Dios que puede hacer lo que quiera.

Ockam desarrolla toda una serie de especulaciones sobre la *potentia Dei absoluta* que llegan a límites insospechados. Desarrolla una teología del «como-sí» y pierde de vista el camino de la salvación seguido de hecho por Dios. Sobre todo no hace tentativa alguna de razonarlo y exponer la sabiduría de Dios que obra así. Todo ello trae como consecuencia que la exposición de la historia de la salvación cede el paso a la disquisición de nuevas posibilidades, y la teología así se transforma en campo de juegos de habilidades lógicas y dialécticas.

En la doctrina sobre el hombre y la justificación, Ockam defiende que no hay diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. El hombre por sus fuerzas naturales puede amar a Dios

sobre todas las cosas (pelagianismo). El mérito no existe propiamente. Ninguna acción es meritoria por propia cualidad sino solo en virtud de la aceptación divina. La gracia no es un don divino que Dios comunica al hombre y lo capacita para el obrar sobrenatural, sino el favor de Dios con que acepta o no al hombre según le place.

En el *Dialogus*, que dejó incompleto, desarrolla sus ideas en materia político-canonica, teniendo como trasfondo histórico las luchas entre el Papa aviñonés Juan XXII y el Emperador alemán Luis de Baviera, en relación a la confirmación de su elección como Emperador del Sacro Imperio Romanogermánico. Aquí rompe con la tradición medieval que hacía derivar el poder político desde Dios al Emperador a través del Papa, postulando la independencia entre la Iglesia y el poder civil.

La dificultad mayor se presenta en sus concepciones acerca de la estructura jerárquica de la Iglesia. La supremacía del Papa es, pues, puramente espiritual, dentro de la propia Iglesia. Y también aquí Ockam afirma que el *absolutismo papal* en el ejercicio del poder está injustificado, por eso hay que moderarlo. El Papa es ministro y no tirano de los fieles. Ahora bien, podría ser tirano si disfrutase de la plenitud de potestad que algunos le conceden. Aquí está atacando ya la doctrina católica del primado papal, según la cual Cristo dio a Pedro y sus sucesores una potestad primacial sobre toda la Iglesia Universal, que defenderá luego teológicamente el cardenal Juan de Torquemada, y sobre todo Tomás de Vío (Cayetano), ya en el siglo XVI.

Otro importante teólogo dominico es Juan de Torquemada (1388-1468). Entre los teólogos del siglo XV la figura más destacada y que mayor aportación hizo. Nació en Valladolid en 1388. En 1417 marcha al Concilio de Constanza donde es testigo de los acontecimientos que ponen punto final al Gran Cisma de Occidente, aunque no interviene por su corta experiencia. Después de esto es enviado por sus superiores al famoso convento de Santiago de París para ampliar estudios. De vuelta a España ocupa diversos cargos de gobierno en los conventos dominicanos de Valladolid y Toledo.

En 1431 es nombrado por Eugenio IV *magister sacri palatii* (una especie de teólogo oficial del Papa). En 1432 marcha a Basilea como teólogo papal en el Concilio. Posteriormente interviene de manera importante en el Concilio de Ferrara-Florenia, sobre todo en torno al primado del Papa. También encabezó el movimiento de reforma eclesiástica en España impulsando desde Roma la reforma de los dominicos. Eugenio IV galardonó su defensa del papado en 1439 con el capelo cardenalicio.

En 1438 interviene en la Dieta de Nüremberg como enviado del Concilio de Florenia para intentar sacar de su neutralidad a la nación germánica, en favor de Eugenio IV. Aquí adopta

ya una postura claramente anticonciliarista, y su discurso ante la Dieta constituye una síntesis de su eclesiología.

Hacia 1453 reunió sus ideas fundamentales sobre la Iglesia y el Papa en su obra magna: la *Summa de Ecclesia*, que se convirtió hasta el Concilio de Trento en el punto de referencia de todos los defensores del Papado. A pesar de su carácter de compilación no deja de tener por ello auténtica fuerza y originalidad teológica en muchos puntos. Se inserta en la mejor tradición teológica tomista.

La *Summa de Ecclesia* se divide en cuatro libros: la Iglesia en su naturaleza, el primado romano, los Concilios, el cisma y la herejía. La Iglesia es definida en primer lugar como la totalidad de los fieles que se reúnen para dar culto al verdadero y único Dios, y en la confesión de una misma fe. Más propiamente define su naturaleza por las cuatro causas: eficiente: Cristo (principal); los sacramentos (instrumental); material: los fieles; final: la visión beatífica; formal: la unión con Cristo por medio de la fe.

Trata de manera metódica de las notas de la Iglesia, inspirándose en Santo Tomás y Egidio de Viterbo; de los miembros de la Iglesia; de la cuestión discutida de las relaciones entre Iglesia Romana e Iglesia Universal, rechazando la oposición entre ellas.

Hace un análisis sistemático de la simbología bíblica aplicada a la Iglesia: Cielo, campo, red, viña y jardín cerrado. Después los símbolos más formales: templo, esposa, madre, reina. Se extiende sobre todo en la imagen de la Iglesia como Cuerpo Místico: en 26 capítulos dedicados a este tema elabora un tratado que superando los límites de la cristología se convierte en plenamente eclesiológico por la importancia que dedica al estudio de los miembros y cabeza de este cuerpo místico.

En los libros segundo y tercero se estudia la estructura de gobierno de la Iglesia: el Papa y el Concilio. Aquí se desarrolla una eclesiología de la capitalidad. El Papa no es *caput Ecclesiae* en el sentido corporativo de una representación del poder desde abajo, sino desde arriba, como vicario de Cristo en el sentido de una fuente que procura y determina la vida del cuerpo.

Torquemada desarrolla especialmente la autoridad del magisterio pontificio al que atribuye la nota de infalibilidad en todo lo que es de fe y necesario para la salvación de los hombres, en virtud del auxilio divino. Sin embargo las condiciones y límites precisos de esta infalibilidad no están aún bien determinados en la *Summa de Ecclesia*.

En el tercer libro sobre los Concilios, Torquemada ofrece todo un tratado teológico en el que a la postre pone al Concilio en dependencia total del Papa frente al conciliarismo. Sin embargo no logra superar del todo algunas cuestiones planteadas por la teoría conciliar, de manera que podemos todavía en-

contrar en su teología fluctuaciones e incoherencias que privan a su obra de un perfecto carácter sistemático.

El Concilio por su propia naturaleza no es la representación de todos los fieles (concepto democratizante), o de todos los estados jerárquicos de la Iglesia (concepto aristocrático), sino la congregación de los preladados (obispos) bajo la autoridad del Papa. No puede por tanto juzgarle, fuera del caso de herejía y toda apelación del Papa al Concilio es improcedente. Para afianzar esta doctrina realiza una crítica implacable de los decretos conciliaristas de Constanza y Basilea, concluyendo en su invalidez y dando de lado, por tanto, a toda la teoría conciliar elaborada durante el Gran Cisma. Torquemada había asistido en los dos concilios al desorden y al peligro para la unidad de la Iglesia del conciliarismo.

Bibliografía del capítulo

Grabmann, M., *Historia de la Teología Católica*, Espasa Calpe, Madrid 1946

Andrés Martín, M. (dir.), *Historia de la Teología Española*, 2 vols, FUE, Madrid 1983-87

Mondin, B., *Storia della teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997

Bof, G., *Teología católica. Dos mil años de historia de ideas, de personajes*, San Pablo, Madrid 1996

Llorca, B., *Nueva visión de la Historia del Cristianismo*, Labor, Barcelona 1956