

## **RATIO LUCERNA. LA RAZÓN COMO GUÍA EN EL SIGLO XII**

César Raña Dafonte  
Universidad de Santiago de Compostela

### **RESUMEN**

Este artículo pretende resaltar la gran importancia que se le daba al cultivo de la razón en el siglo XII. Los principales representantes del pensamiento de ese siglo se pueden considerar, en parte al menos, como un precedente de lo que será la Ilustración Europea. En efecto, su empeño por la racionalidad es notorio.

**Palabras clave:** Razón, racionalidad, siglo XII, Ilustración.

### **ABSTRACT**

«*Ratio lucerna*». Reason as a guide in 12th century. This paper intends to enhance the great relevance that the promotion of reason received in the XIIth century. The main representatives of thought in this century can be considered, at least in a certain sense, as antecedents to what later was the European Illustration. Indeed their emphasis on rationality is huge.

**Key words:** Reason, rationality, XIIth century, Illustration.

*Exsiliium hominis ignorantia [...].  
De hoc exsilio ad patriam via est scientia  
(Honorius Augustodunensis).<sup>1</sup>*

Un prejuicio muy difundido en el espacio y en el tiempo ha sido el considerar a los medievales poco inclinados al cultivo de la razón, y así se habla de una época oscura, tenebrosa. Lo grave es que este juicio despectivo todavía subsiste. El presente trabajo pretende aclarar y tratar de superar esta visión parcial y tendenciosa. Efectivamente, en la Edad Media hubo mucha ignorancia, pero también aportó un gran esfuerzo por el saber, y en algunos aspectos todavía hoy somos deudores de los caminos abiertos entonces que conducen al cultivo de la razón. Para avalar lo que estoy planteando nos situaremos en el siglo XII, especialmente relevante en el tema que nos ocupa, acudiendo a los autores más significativos del momento. Su actitud y sus escritos son muy elocuentes. Es tal su empeño en el cultivo de la razón que podemos llamarlos «auténticos ilustrados» de la época.

---

<sup>1</sup> Agradezco vivamente a mi colega Martín González Fernández, investigador tenaz, que haya leído este trabajo y, sobre todo, las acertadas advertencias y correcciones que me hizo.

## 1. EL CONCEPTO DE RAZÓN (RATIO)

Precisamente en los albores del siglo XII se da un cambio profundo y definitivo en la concepción de la razón dentro del Medievo. Este concepto se desarrolla en relación con el de fe. Sin duda la fe religiosa es un pilar de todos los aspectos de la vida del mundo medieval, cosa sobradamente subrayada. También es un pilar fundamental la razón, y esto no siempre se señala con claridad. Pero, ante todo, veamos el cambio enunciado. En los siglos de la Alta Edad Media, previos al XII, la razón se consideraba como un mero instrumento al servicio de la fe, siendo la revelación divina la fuente del conocimiento. En este sentido se llegó a denominar la filosofía «esclava de la teología» (*ancilla theologiae*)<sup>2</sup>. La novedad que en esto se produce ya en la primera mitad del siglo XII supone un cambio cualitativo y, con matices diversos, llega hasta nuestros días. El autor más ilustrativo (aunque hay otros muchos) y pionero es Pedro Abelardo. Por citar sólo una de sus obras de madurez, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, con toda brevedad y nitidez establece: «Es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones [...] la guía de la razón» (*Id summum est philosophorum, rationibus veritatem investigare [...] et in omnibus rationis sequi ducatum*).<sup>3</sup> Y, dado que la lógica es la ciencia que nos instruye en el uso correcto de la razón, la defiende con máxima energía y recomienda su estudio. La metáfora de la «esclava», para referirse a la actividad racional, hay que cambiarla por la de «dama o señora» de compañía. La visión de Abelardo supone un paso gigantesco en la valoración de la actividad racional por sí misma, independientemente de su colaboración en la clarificación de las creencias religiosas. La razón pasa a ser considerada como una facultad humana con capacidad de descubrir la verdad. Esto influirá decisivamente en la historia de la ciencia y de la filosofía. En esta misma línea, por citar otro testigo importante del siglo XII, Juan de Salisbury, nos dice: «La razón es una potencia de naturaleza espiritual, conocedora de las cosas corporales e incorpóreas, y que tiene capacidad para examinar la realidad con juicio firme y veraz» (*Ratio est potentia spiritalis naturae, discretiva rerum corporalium, et incorporalium, quae res appetit firmo et sincero examinare iudicio*)<sup>4</sup>. También insiste en la importancia del estudio de la lógica para el cultivo de la razón:

«Puesto que el poder de la lógica es enorme, quien la considera inútil es totalmente inepto [...]. Omitiendo, en este momento, a Platón; tanto Aristóteles como Cicerón que elevaron la filosofía a un alto grado de perfección (según afirman los antiguos), así como el Padre Agustín (a quien no se puede omitir) elogian la lógica de tal manera que quien la desprecia es un imprudente y desvergonzado. Dice Agustín en el libro segundo *De ordine* que una vez perfeccionada la gramática, la razón humana encaminó su poder hacia la lógica [...]. La llama disciplina de las disciplinas [...]; ella enseña a enseñar y a aprender (*docet docere, docet discere*). En la lógica la razón se cultiva y aclara a sí misma (qué es, qué pretende, y hasta dónde puede alcanzar). Ella sola es consciente de lo que sabe. No sólo pretende hacer sabios, sino que lo consigue»<sup>5</sup>.

2 Para una mejor aclaración del concepto de razón en la Alta Edad Media, cfr. mi artículo «Clavis aurea. Enseñanza y método en el siglo XII», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), p.138.

3 P. Abelardo, «Prefacio», en *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Zaragoza, Yalde, 1988, p. 83 (PL, 178, 1613A).

4 J. de Salisbury, *Metalogicon*, IV, 15; PL, 199, 924D.

5 Ibid., IV, 25; PL, 199, 931A-C. San Agustín, «De ordine», Libro II, Cap. 13, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1946, vol. I, p. 739.

## 2. LA AUTORIDAD DE LA RAZÓN (RATIO ET AUCTORITAS)

Uno de los tópicos más frecuentes sobre los medievales es que eran unos sumisos acrílicos hacia las autoridades doctrinales. También Pedro Abelardo es paradigmático en la aclaración y desmentido rotundo del citado tópico, pero hay otros muchos pensadores del siglo XII que confirman esta actitud. Ante todo, escuchemos al propio Abelardo. La postura aparece in-sinuada en muchos lugares de sus obras y, explícitamente, se aborda en varios pasajes con toda transparencia. Por otra parte la actitud en la praxis no es nada ambigua, y es totalmente consecuente con su visión teórica. Recojo los textos capitales en que nos relata con brillantez su doctrina:

1º) «No es [...] la opinión de un doctor lo que ha de ser ponderado, sino la razón de su doctrina»<sup>6</sup>. 2º) «Es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones no la opinión de los hombres, sino la guía de la razón»<sup>7</sup>. 3º) «En cualquier disputa filosófica se considera que la autoridad ha de ocupar el último lugar o no ocupar ninguno en absoluto, de modo que resulta muy vergonzoso, para quienes confían en sus propias fuerzas y desdeñan refugiarse en los recursos de otros, el introducir argumentos basados en un juicio ajeno a la cosa misma, es decir, en la autoridad»<sup>8</sup>. 4º) «En toda disciplina surgen controversias, sea respecto a la palabra escrita sea respecto a juicios expresados oralmente, pero en toda disputa pesa más el dar una razón que el citar autoridades [...]. Las palabras mismas de cada autoridad dan pie a muchas cuestiones, de forma que más que formarse un juicio a partir de ellas hay que formarse un juicio acerca de ellas»<sup>9</sup>.

A los jóvenes estudiantes que en París y cercanías acudían masivamente a las *lectiones* del *Magister Petrus*, la postura tan nítidamente expresada en los textos citados tenía que resultarles sumamente atractiva. Era la época en que algunos jamás se oponían a las *auctoritates*, que casi consideraban intocables. La actitud de Abelardo es verdaderamente sorprendente y audaz.

Pero, como decíamos anteriormente, la postura de Abelardo era muy frecuente en el siglo XII, por ello voy a citar, al menos, otro testimonio significativo, que corrobora la concepción crítica de la razón. Adelardo de Bath, contemporáneo y conocido de Pedro, escribe en una de sus obras más importantes, con toda energía y pulcritud:

«Pues, con la razón como guía, algo he aprendido de mis maestros árabes, mientras que tú has aprendido algo muy distinto; pues te dejas guiar por un cabestro<sup>10</sup>, cautivado por los ornamentos con que la autoridad se engalana. Pues, ¿de qué otro modo se puede denominar la autoridad sino como un cabestro? Lo mismo que los brutos son llevados por un cabestro hacia donde a uno le place, sin que sepan por qué o hacia dónde se los conduce y sólo siguen la cuerda a la que están sujetos, así también la autoridad de los escritos os arrastra al peligro a no pocos de vosotros, pues estáis atados y cautivados a una bru-

6 Sic et non, en PL, vol. 178, col. 1348 D (*Non enim [...] doctoris opinio, sed doctrinae ratio ponderanda est*).

7 Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano («Prefacio») (trad. citada), p. 83. (*Quoniam id summum est philosophorum, rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ductum*, PL, 178, 1613A.)

8 Ibid., p. 143. (*Quae [auctoritas] in omni philosophica disputatione ita novissimum aut nullum obtinere censetur locum, ut ea quae a rei iudicio, id est, ab auctoritate ducuntur argumenta, eos omnino inducere pudeat, qui de propriis viribus confidentes alienae opis refugium dedignantur*, PL, Ib. 1639C-D).

9 Ibid., p. 146. (*In omni quippe disciplina tam de scripto quam de sententia se ingerit controversia, et in quolibet disputationis conflictu firmior rationis veritas reddita, quam auctoritas ostensa [...]. Et de ipsius auctoritatis verbis pleraeque quaestiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit*, PL, Ib. 1641A).

10 La metáfora tiene más fuerza, si tenemos en cuenta que *capistrum* era la cuerda que se ataba a la cabeza de una caballería para llevarla (no un buey manso para guiar a las reses bravas de hoy, que deja cierta libertad de acción...).

tal credulidad. De aquí también que algunos, al escribir, usurpando para sí mismos el nombre de una autoridad, han usado de licencia en demasía, hasta el punto de no haber dudado en inculcar a estos brutos palabras falsas por verdaderas. En efecto, ¿por qué no habrías de llenar algunas páginas, por qué, incluso, no escribir sobre el dorso, cuando estos días tienes una audiencia que no exige ningún tipo de razón juiciosa y que sólo confía en el nombre de una vetusta autoridad? Pues no entienden que la razón le ha sido otorgada a cada individuo para que distinguiese, en primer juicio, entre lo verdadero y lo falso. Pues a menos que fuese deber de una razón el ser juicio universal, habría sido inútil el dársela a cada uno. Habría sido suficiente, digo, el habérsela dado a uno o varios legisladores; el resto se habría contentado con sus designios y resoluciones [...]. Sin embargo, en sentido estricto y a mi juicio no digo yo que se desprece la autoridad. Por el contrario, afirmo que, primero, se persiga la razón y si se encuentra, después, y si está a mano, se añada una autoridad. Pero la autoridad, por sí sola, no puede obtener credibilidad para un filósofo, ni puede ser aducida para este propósito. Por lo que incluso los lógicos han resuelto que un argumento basado en la autoridad es probable, pero no necesario. En cualquier caso, si de mí deseas oír algo más, dame y acepta razón. Puesto que no soy de los que quedan satisfechos con el maquillaje de la piel [la escritura en el pergamino], pues cada letra es una prostituta expuesta a los afectos de unos u otros».<sup>11</sup>

### 3. LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y LA EDUCACIÓN

Las innovaciones del siglo XII se manifiestan de modo especial en la actividad escolar, la cual adquiere unos niveles que configuran una nueva faz cultural. Las escuelas urbanas, inicialmente catedralicias, reflejan esta pujanza. Se abren escuelas en muchas ciudades europeas, pero es en Francia y en torno a París, donde florecen las más señeras del siglo XII. Los pensadores de este siglo están convencidos de hacer algo nuevo y original. No en vano repiten con insistencia la palabra *moderni* para referirse a los grandes temas del momento. En este ámbito de la preocupación por la formación intelectual podríamos citar a numerosas figuras de gran nivel: Bernardo de Chartres, Guillermo de Conches, Gilberto Porretano, Pedro Abelardo, Hugo de San Victor, Adelardo de Bath, Alano de Lille, etc. Pero para apreciar la importancia que le asignan a la instrucción intelectual baste, a título de ejemplo, la breve obra de Honorio de Autun, *De animae exsilio et patria*, escrita hacia mediados del siglo XII. Recojo íntegro el primer capítulo:

«El exilio del hombre es la ignorancia, su patria es la sabiduría, a la que se llega por las artes liberales, como por otras tantas ciudades. Así como el pueblo de Dios tenía el exilio en Babilonia y su patria era Jerusalén, del mismo modo el exilio del hombre interior es la ignorancia (*exsilium hominis ignorantia*) y su patria es la sabiduría. En efecto, los que se instalan en la ignorancia son como moradores de una región oscura, por lo que se llaman hijos de las tinieblas (*I Tes.*, 5, 5). Por el contrario los que abrazan la sabiduría son como moradores de una región brillante, y por ello se llaman hijos de la luz (*I Tes.*, loc. cit.). El camino de este exilio a la patria es la ciencia (*de hoc exsilio ad patriam via est scientia*). La ciencia versa sobre la naturaleza, y la sabiduría, en cambio, se centra en lo divino. Este viaje no se realiza con pasos corporales, sino con el empuje del amor. Sin duda este camino conduce a quienes se dirigen a la patria, mediante diez artes y los libros que las contienen, y, por así decirlo, a través de otras tantas ciudades y aldeas vasallas. Este número diez es muy simbólico. En efecto, por una parte, la ley divina consta de diez mandamientos, y, por otra, la sabiduría mundana se encierra en las diez categorías. Incluso la Iglesia se compara con diez vírgenes [*Mat.* 25, 1]; este número tam-

11 A. de Bath, *Quaestiones Naturales*, p. 6. La traducción está tomada del magnífico libro de Pedro Mantas España, *Adelardo de Bath (1080-1150)*, Madrid, Ed. del Orto, 1998, pp. 81-83.

bién se establece como base de toda numeración; asimismo, se les promete un denario a los trabajadores de la viña [Mat. 20, 2]»<sup>12</sup>.

Se aprecia la mentalidad y estilo del XII en los ejemplos y metáforas utilizadas. También observamos cómo se habla de diez artes, al añadir tres más a las siete clásicas<sup>13</sup>.

Es tal la importancia que le asignan al cultivo de la inteligencia los autores de la época que estamos recordando, que haré alusión, al menos, a unas curiosas sugerencias sobre el estudio y el aprendizaje, de un buen maestro, Guillermo de Conches. En una de sus obras más destacadas, en un brevísimo capítulo se pregunta: «¿Cuál es el temperamento más adecuado para ser instruido?» (*Qualis complexio conveniens sit doctrinae?*), y con toda brevedad contesta: «Aunque el temperamento sanguíneo<sup>14</sup> es, sin duda, el adecuado para el estudio, sin embargo, cualquiera puede perfeccionarse en toda disciplina con el esfuerzo, porque la constancia lo consigue todo»<sup>15</sup> (*quia labor omnia vincit*). Y, en el capítulo siguiente se pregunta nuestro autor: «¿Cuál es la edad conveniente para instruirse, y cuándo ha de terminar la tarea?» (*Quae aetas et quis terminus discendi?*). Con la meridiana claridad que le caracteriza, responde:

«Sin duda la adolescencia es la edad adecuada para iniciar el aprendizaje, porque, como dice Platón<sup>16</sup>: la edad del hombre es semejante a la cera, que si es demasiado blanda no recibe la forma, ni la conserva; lo mismo pasa si está endurecida. Por lo cual ni una edad demasiado prematura, ni demasiado avanzada es la conveniente para comenzar el aprendizaje. No obstante el término de la instrucción doctrinal sólo es la muerte; de ahí que habiéndole preguntado a cierto sabio: ¿Cuándo es el final del aprendizaje? Respondió: Cuando termina la vida [Theoph. ap. Cicerón, *Tusc.* IV]. Por otra parte, a cierto filósofo nonagenario, próximo a morir, le preguntó un discípulo: ¿Le preocupa la muerte? Pues sí. Y le preguntó a continuación: ¿Por qué razón? Porque ahora he comenzado a aprender [Valerio Máximo, lib. VIII, cap. 7, de Solón]»<sup>17</sup>.

No puede faltar en este apartado una referencia a uno de los grandes teóricos de la educación del siglo XII, Hugo de San Victor, contemporáneo de P. Abelardo, aunque unos 20 años más joven. Además de una rica experiencia docente, tuvo la delicadeza de escribir una obra sobre el tema, titulada *Didascalion (o Eruditionis didascalicae libri septem)*. Recojo tan sólo algunos pasajes significativos para nuestro tema:

«Tres son las cosas necesarias para los que estudian: naturaleza adecuada, ejercicio y disciplina. Por naturaleza se quiere decir que entiendan con facilidad lo que oyen, y también que lo retengan con firmeza. El ejercicio supone cultivar con esfuerzo y constancia el buen juicio natural. La disciplina supone que, viviendo de una manera loable, se armonicen la ciencia y las buenas costumbres [...]. Existen muchos a quienes la misma naturaleza les niega la inteligencia, hasta tal punto que, incluso aquellas cosas que son fáciles, apenas pueden entenderlas. Entre los cuales se aprecian dos clases: unos, que, aunque no desconocen su estupidez, sin embargo, en cuanto les es posible, se sacrifican

12 *Denarius* moneda romana, se deriva de *deni* (diez): moneda de plata de diez *ases* (etimología de «dinero»).

13 La octava es la Física (*Physica*), la Medicina, iniciada por Hipócrates; la novena es la Mecánica (*Mechanica*), se refiere a las artes manuales (*omnes artes, quae manibus fiunt*); la décima es la Economía (*Oeconomica*), se refiere a la organización de los reinos y ciudades, así como la vida moral.

14 Hipócrates de Cos (460-370 a.C.). Distingue cuatro temperamentos según el predominio de los cuatro humores corporales (líquidos que segrega el cuerpo: sangre, flema, bilis, atrabilis): Sanguíneo (enérgico), flemático (tranquilo), bilioso (mal genio), melancólico (tristón). Como es sabido, este autor eleva la medicina a rango de ciencia.

15 Guillermo de Conches, *De philosophia mundi libri quattuor* (o *Summa de quaestionibus naturalibus*), Libro IV, cap.39; PL, 172, 100B (En la *Patrologia Latina* de J. P. Migne esta obra está con las obras de Honorio de Autun).

16 Efectivamente, Platón, en el *Teeteto*, 191c-d, utiliza el símil de la cera para aclarar el aprendizaje (Cfr. Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 927).

17 Guillermo de Conches, *Op.cit.*. Libro IV, Cap. 40; PL, 172, 100B-C.

con esfuerzo para la ciencia; y sin cesar, estudiando hasta el agotamiento, cuanto menos consiguen como efecto del talento, no obstante se observa que lo logran con su gran fuerza de voluntad. En cambio hay otros que, siendo conscientes de su limitación para comprender lo muy difícil, desprecian también conocer lo más sencillo; y, como sintiéndose amparados por su torpeza, además de perder la luz de la verdad de las cosas profundas, huyen de aprender lo más sencillo. De ahí lo que dice el Salmista: «No quisieron entender para obrar el bien» (Sal.35, 4). En efecto, es totalmente distinto no saber que no querer saber. Ciertamente el no saber es señal de limitación, pero detestar la ciencia es señal de una voluntad perversa. Existe asimismo otro género de seres humanos, a quienes la naturaleza ha dotado con una inteligencia muy aguda, y les ha proporcionado una enorme facilidad para el aprendizaje; pero no todos tienen la misma fuerza de voluntad y constancia en el trabajo, y en el cultivo de sus cualidades naturales. Así, hay muchos que, comprometidos de un modo excesivo en los problemas y asuntos materiales, o por su entrega al vicio y al placer, despilfarran el talento que Dios les concedió con las cosas terrenales, por lo que se hacen muy despreciables, pues no consiguen la auténtica riqueza de la sabiduría, ni los merecimientos del bien obrar. A la inversa, a otros la pobreza familiar y la carencia de recursos les obstaculiza su capacidad de aprender. A pesar de todo, creemos sinceramente que a estos poco podemos excusarlos, dado que conocemos a muchos que, soportando hambre, sed y desnudez, obtienen, no obstante el fruto de la ciencia. Porque una cosa es cuando no puedes, o mejor dicho, no puedes con facilidad aprender; y otra cosa es poder y no querer. Así, pues, como es lo más encomiable el alcanzar la sabiduría con un gran esfuerzo, careciendo de cualidades; de igual modo, es lo más despreciable poseer ingenio, abundar en riquezas, y entorpecerse por vagancia».<sup>18</sup>

Después de estas advertencias nos dice en otro lugar:

«Los que se dedican al estudio deben de poseer inteligencia y también memoria. Estas dos cualidades se complementan de tal forma en toda enseñanza y aprendizaje que, si falta una de las dos, la otra no puede llevar a nadie a la perfección; a la manera que ninguna riqueza puede ser provechosa, en donde falta la custodia; y, en vano protege los almacenes, quien nada tiene que almacenar. La inteligencia adquiere la sabiduría, y la memoria la guarda. La inteligencia es una capacidad que la naturaleza implanta en el alma, por sí misma valiosísima. La inteligencia emana de la naturaleza, con el uso se favorece, con el esfuerzo excesivo se embota, y con el ejercicio moderado se aguza (*Ingenium a natura proficiscitur, usu juvatur, immoderato labore retunditur, et temperato acuitur exercitio*). Por lo cual con mucha belleza alguien ha dicho: «Por fin quiero que mires por ti; deja el trabajo en el papel, vuela libre por los aires»<sup>19</sup>. Dos son las cosas que ejercitan la inteligencia: la lectura y la reflexión. La lectura consiste en informarse analizando las obras escritas, teniendo en cuenta las directrices y las normas adecuadas. Hay tres clases de lectura: la del que enseña, la del que aprende, y la del que lee por su iniciativa. Por eso decimos: leo un libro para alguien, o leo un libro por encargo de alguien, o, sencillamente, leo un libro. En la lectura son totalmente necesarios el orden y la moderación»<sup>20</sup>.

Hace también unas interesantes consideraciones sobre la memoria, que ponen de manifiesto que estamos ante un experto docente:

«En este momento no debemos omitir hablar especialmente de la memoria, porque así como la inteligencia analizando investiga y descubre, la memoria recogiendo lo encontrado, lo guarda. Es necesario, por lo tanto, que aquello que hemos descubierto en el análisis, lo guardemos, confiándolo a la memoria. Recoger consiste en convertir en un

18 Hugo de San Victor, *Didascalion*, Libro III, cap. 7; PL, 176, 770C-771B.

19 Tomado de San Agustín, *De musica libri sex*, Lib. II, cap. XIV; PL, 32, 1116. La cita es fiel, aunque no totalmente literal.

20 Hugo de San Victor, *Op.cit.*, Libro III, cap.8; PL, 176, 771C.

compendio breve y significativo todo aquello de lo que hemos discutido, o bien escrito, con mucha profusión. A esto los antiguos lo llamaban *epilogo*, es decir, una breve recapitulación de lo dicho con anterioridad. En efecto, cualquier tratado tiene un principio en el que se apoya todo el discurso del tema en cuestión, y al que todo lo demás hace referencia; buscarlo y explicitarlo es lo que se llama sintetizar. Un solo manantial da lugar a muchos riachuelos, y a las sinuosidades de los ríos; descubre el manantial y allí tienes el origen de todo (*tene fontem et totum habes*). Te advierto claramente que la memoria del hombre es débil y efímera, y, si se dispersa en muchas cosas, se la satura (se hace poco fiable). Por lo tanto, en todo aprendizaje debemos recoger algo breve y seguro, y guardarlo en los cofrecillos de la memoria, de donde podamos sacar algunas cosas según las necesidades. También te advierto que lo guardado debe recordarse con frecuencia, para que no caiga en el olvido. Por lo cual te suplico, lector, que no te alegres demasiado, si lees muchas cosas, sino más bien alégrate si las entiendes, y no sólo si las entiendes, sino también, si las puedes retener en la memoria. De otra manera no resulta provechoso ni leer mucho, ni siquiera entenderlo. Por todo lo cual, insisto en lo que dije anteriormente: los que se dedican al estudio necesitan inteligencia y memoria»<sup>21</sup>.

#### 4. RAZÓN Y RELIGIÓN

Dado que la dimensión religiosa ocupa un lugar esencial en el Medievo, no es extraño que Abelardo, el gran ilustrado del siglo XII aborde con rigor el tema, y lo analice desde distintos ángulos. Lo motivó, incluso, a realizar estudios de teología después de una década ejerciendo como maestro de dialéctica. En una de sus obras de madurez (ya citada varias veces), que escribió cuando ya preveía cercano su final, el problema que nos ocupa está presente a lo largo de todo el libro; es su famoso *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (*Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*). Fiel a su talento de intelectual que confía en la actividad racional rigurosa, toma muy en serio los descubrimientos de la razón. Plantea, así, un problema realmente vivo en su época, (y no sólo en ella): la racionalidad de los credos religiosos (Cristianismo, Judaísmo, y alguna alusión al Islamismo), ¿cuál es el más razonable y por ello más verdadero? Pone como juez a la *ratio*, e interroga, sobre todo, al cristiano y al judío. La raíz de la auténtica libertad del ser humano es también la raíz de la libertad religiosa: no es el capricho o la mera autoridad de los mayores lo que ha de movernos a un credo determinado, sino lo que el individuo humano ve como razonable, fruto de un análisis comparativo, y una reflexión sincera: he ahí el único criterio para la aceptación razonable de un credo religioso. Pero oigamos al Peripatético Palatino.

El *Dialogus* comienza con un *Prefacio* (de un buen docente y pedagogo, cargado de experiencia), que nos introduce en el problema de manera lúcida. Son las primeras palabras: «Estaba yo mirando desde lo profundo de un sueño cuando, he aquí que tres hombres que avanzaban por distintos senderos se presentaron ante mí»<sup>22</sup>.

Convertirán al propio Abelardo en juez de las discusiones que veremos entablar. Pero, ¿quiénes son estos «tres hombres» que acuden al maestro moderador? Las primeras preguntas del moderador-juez son directas y claras: «Les pregunté al punto a qué credo pertenecían y por qué habían acudido a mí». No duda, ante todo, en preguntarles por su fe [credo] (elemento esencial del hombre y la cultura medieval). Le aclaran que pertenecen a distintos credos religiosos: «Uno de nosotros es un gentil, de esos que llaman filósofos y que se conforman con la ley natural. Los otros dos poseen Escrituras, siendo judío el uno y cristiano el otro»<sup>23</sup>.

21 *Ib.*, cap. XII; PL,773A-B

22 P. Abelardo, *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*, op. cit, p.83. (No reproduzco el texto latino, pero puede verse en Petri Abaelardi *Opera*, Tomo II, ed. de Victor Cousin, París, 1859, pp. 643-715).

23 *Loc. cit.*

Todos ellos se consideran creyentes: «Habiendo mantenido entre nosotros largas discusiones y controversias acerca de nuestros distintos credos religiosos, acordamos, finalmente, someternos a tu juicio»<sup>24</sup>.

Le dan unos puntos de referencia (ya de entrada) que hacen posible el *diálogo*: «Nos declaramos por igual adoradores de un Dios único». En esto *coinciden*. Pero inmediatamente recalcan: «Le servimos, no obstante, con una fe y unas formas de vida distintas». La postura teísta (monoteísta) es firme en los tres. El problema está en las creencias de cada religión, y en las costumbres distintas.

El moderador continúa el sondeo inicial de los contertulios: «Profundamente admirado por todo ello pregunté quién los había conducido o congregado en relación con este asunto y particularmente por qué me habían elegido a mí como juez»<sup>25</sup>.

Se lo aclaran sin rodeos, y, haciendo de portavoz el filósofo, le dicen: «Habiendo mantenido entre nosotros largas discusiones y controversias acerca de nuestros distintos credos religiosos, acordamos, finalmente, someternos a tu juicio [...]. [Y, continúa el filósofo]: ha sido por iniciativa mía por lo que este asunto tomó su curso»<sup>26</sup>.

A partir de aquí se nos presenta el otro elemento esencial de la cultura medieval: la *razón*. El filósofo ya nos ha dicho que él ha sido quien llevó adelante el asunto, el problema de la discusión. ¿Por qué él y no los otros?: «Es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones no la opinión de los hombres, sino la guía de la razón»<sup>27</sup>. Estamos claramente en la nueva concepción medieval de la razón (en relación con la primera Edad Media), como guía, como facultad de la verdad. Por ello el filósofo se muestra con *confianza* en la razón, en los «métodos racionales». Pero la razón deja lagunas, hay temas que la trascienden, por ello la fe no es ociosa, sino el otro medio informativo para lo que supera a la mera razón; en este sentido dice el filósofo: «Examiné de inmediato atentamente los credos de las distintas religiones en torno mío, en las cuales está ahora el mundo dividido. Una vez examinados y comparados entre sí, decidí seguir aquel que más en armonía estuviese con la razón»<sup>28</sup>.

Y en otro lugar remacha: «Por consiguiente, [le dice el Cristiano al filósofo], si tú aspiras a elevarte a las alturas de la vida celeste que sobrepasan, con mucho, cualquier doctrina terrenal, no debes apoyarte en exceso en las reglas de la filosofía terrenal, pues si con ella no se llega siquiera a comprender y definir plenamente las cosas terrenales, tanto más lejos estarán de hacerlo con las celestes»<sup>29</sup>.

Antes de acudir al juez-moderador, ya los tres personajes (el filósofo, judío y cristiano) habían discutido largamente entre sí. Dice el filósofo: «Dirigí, pues, mi atención a la doctrina de los judíos y a la de los cristianos para discutir la fe y las leyes o razones de una y otra [...]. Conversé largamente con uno y otro, y como quiera que nuestra disputa no ha llegado a conclusión alguna, decidimos someter a tu arbitrio las razones de nuestros respectivos casos»<sup>30</sup>.

El motivo de acudir al arbitraje abelardiano es claro:

«Sabíamos ciertamente que no eres ignorante del proceder de las razones filosóficas ni de los argumentos que cada una de estas leyes aduce en defensa propia [...]. Nos era forzoso escoger un juez para que nuestra controversia llegase a su final y sólo pudimos hallar uno perteneciente a una de las escuelas de pensamiento [...]. Siendo notorio

24 *Loc. cit.*

25 *Loc. cit.*

26 *Loc. cit.*

27 *Loc. cit.*

28 *Ibid.*, p. 84

29 *Ibid.*, p. 191

30 *Ibid.*, p. 84.

que destacas en grado sumo por la agudeza de tu intelecto y por tus vastos conocimientos en ambas Escrituras, en esa misma medida serás, evidentemente, capaz de resolver en este juicio apoyando o defendiendo, dando razón de nuestras respectivas discrepancias»<sup>31</sup>.

Buscan por tanto para dirimir los problemas a un experto en filosofía y teología (razón y fe). El filósofo (portavoz) es consciente de que el juez es cristiano y filósofo. Por supuesto, Abelardo acepta gustoso el papel que le encomiendan: no quiero en modo alguno «truncar vuestra audaz iniciativa»<sup>32</sup>. Y recuerda una frase de un pensador afín (*quidam nostrorum*): «No hay doctrina, por falsa que sea, que no lleve entremezcladas algunas verdades. Y creo que por muy frívola que sea una disputa contendrá algún argumento instructivo»<sup>33</sup>.

Estas palabras son de ánimo para quienes acudieron inquietos. Por ello termina el Prefacio del *Diálogo*: «Ellos asintieron y se congratularon por mi consentimiento»<sup>34</sup>.

Una vez establecidas las claves del pensamiento (y cultura) medieval (fe-razón), veamos cómo el Peripatético Palatino es fiel a sus principios en todo el desarrollo del *Dialogus*. Pero antes de avanzar en su contenido, conviene explicitar la identidad de los interlocutores. Por lo aclarado hasta el momento tenemos cuatro personajes; ante todo un moderador-juez, es el propio Abelardo, dialéctico de máximo prestigio en su tiempo, y que también se manifiesta como creyente cristiano. Los tres restantes son un filósofo, un judío y un cristiano. La identidad de los dos últimos es clara, pero no así la del filósofo. Es un filósofo un tanto peculiar. Por una parte adopta la razón como guía, y confía plenamente en su poder; pero es también un creyente (lo hemos visto anteriormente) ¿Cuál es la fe que profesa? No lo explicita Abelardo, pero sí recalca que es un monoteísta, que estima que la razón puede hacer transparente el contenido de la creencia. Muy probablemente tiene *in mente* nuestro autor a un filósofo *islámico*. Sin duda que sobre este particular no hay posibilidad de certezas, pero me inclino por esta identificación<sup>35</sup>.

Como síntesis de lo dicho, creo que podemos establecer que en Abelardo se aprecia la *tentativa* de un diálogo fructífero entre las tres religiones medievales: Cristiana, Judía e Islámica. El desarrollo del *Dialogus* no es una especie de mesa redonda de cuatro personajes, sino más bien el intento de establecer una confrontación dialéctica entre el Filósofo y el Judío por una parte, y, por otra, entre el Filósofo y el Cristiano. Ahora bien, más que los análisis que nuestro autor hace de la religión Judía o Cristiana, nos interesan las claves que establece para un diálogo fructífero entre credos religiosos distintos. En efecto, el problema principal en el siglo XII para el trasvase cultural y la relación entre grupos humanos está en una visión externa y superficial de las confesiones religiosas. Para Abelardo la única salida del problema sólo puede facilitarla la *racionalidad*, ese rasgo específico del ser humano que ha de ser luz y guía, pues como nos subrayaba anteriormente: «Es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones [...] la guía de la razón».

Así, antes de someter a análisis racional al Judaísmo y al Cristianismo, el filósofo del *Diálogo*, que se muestra gran defensor de la razón como luz y guía, les dice a los dos interlocutores: «Os pregunto en primer lugar a ambos algo que os concierne por igual, ya que los dos os basáis en la Escritura, a saber, si fue la reflexión racional la que os llevó a vuestros respecti-

31 *Ibid.*, pp. 84-85.

32 *Ibid.*, p. 87.

33 *Loc. cit.* (El pensador es San Agustín, el texto está en su obra: *Quaestiones Evangeliorum*, lib. II, q. 40; PL, 35, 1354 (*Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermiscet*). De todas formas esta idea ya la aporta Aristóteles en la *Metafísica*, II, 993b, 12-15).

34 *Loc. cit.*

35 Cfr. Mariano Brasa, «Diálogo a tres bandas», en *Rev. Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 189-199.

vos credos religiosos o si, sencillamente, os limitáis a seguir en esto la opinión de los demás hombres y el apego a vuestro pueblo. De ser cierto lo primero, ello merecería, sin duda, mi plena aprobación, mientras que de darse el segundo caso ello merecería un rechazo total»<sup>36</sup>.

Esta segunda opción tiene, no obstante, una explicación psicológica fácil, pues en «los niños [...] puede más la educación que los lazos de sangre o la razón». Y más adelante, añade: «Cada hombre abriga cierto amor natural por su propio pueblo y por aquellos con quienes se ha criado, de modo que todo cuanto se diga contra la fe de aquellos le resulta odioso. Haciendo de la costumbre una segunda naturaleza, sostienen obstinadamente de adultos todo cuanto aprendieron de niños y no teniendo capacidad para entender muchas de las cosas que se dicen, afirman creerlo», y, haciendo gala de su formación clásica, nos dice Abelardo: «Pues, como nos recuerda el poeta: “un vaso conservará por mucho tiempo el perfume de la primera sustancia que contuvo (Horacio, *Epist.* 1, 2)”». En este sentido argumenta, sin duda, el filósofo, al decir: «Guárdate muy bien de juzgar como sagrado todo cuanto hayas asimilado en tu aprendizaje de adolescente, pues sucede con frecuencia que un tratado de filosofía más maduro desecha aquellas cosas aptas para oídos más jóvenes»<sup>37</sup>.

A continuación nuestro autor con su agudeza característica nos introduce de lleno en la raíz del problema:

«Sorprende, en efecto, que aunque el entendimiento humano se enriquezca a lo largo de las generaciones y con el transcurso del tiempo, eso pase en todos los ámbitos, pero no en lo tocante a cuestiones de fe y ello pese a que en relación con ellas amenacen los más grandes peligros. No hay progreso en este sentido, pues tanto en el caso de los jóvenes, como en el de los adultos, de los cultos como de los iltrados, puede decirse que todos ellos abrigan el mismo sentimiento respecto a la fe. Y se estima que es especialmente firme en ella aquel que no rebasa el sentido común del pueblo»<sup>38</sup>.

Las consecuencias de esta actitud son, evidentemente, desastrosas:

«Resultado forzoso de todo ello es que a nadie se le permita inquirir entre su propio pueblo acerca de lo que debería ser creído, ni nadie pueda dudar impunemente de lo que todos afirman. Pues resulta embarazoso para los hombres el que se les interrogue sobre aquello acerca de lo cual no pueden dar una respuesta satisfactoria [...]. Éstos incurren a veces en tal locura que no se avergüenzan declarando que creen todo aquello que admiten ser incapaces de entender, como si la fe consistiera en la profesión de palabras más bien que en la comprensión de la mente y fuera más bien asunto de la boca que del corazón»<sup>39</sup>.

Pero lo más sombrío se expresa a continuación: «De ahí que éstos se vanaglorien al máximo por el hecho de que parecen creer cosas tan excelsas que ni pueden expresar en palabras ni concebir con la mente. La adhesión de cada uno a su propio credo religioso los hace tan fatuos y orgullosos que consideran indignos de la misericordia de Dios a todos cuantos no participan de sus creencias y, juzgando así condenados a todos los demás, proclaman que sólo ellos serán dichosos»<sup>40</sup>. El filósofo, en su actitud reflexiva, termina todo el discurso con estas palabras de esperanza: «Así pues, después de considerar por largo tiempo la ceguera y la soberbia del género humano me volví a la divina misericordia implorándole humilde e insistentemente para que se dignara alejarme de tal torbellino de errores y de tan miserable Caribdis y me encaminara,

36 *Diálogo*, op. cit., pp. 88-89.

37 *Ibid.*, p. 89.

38 *Ibid.*, pp. 89-90.

39 *Ibid.* p. 90.

40 *Loc. cit.*

lejos de tales tormentas, hasta el puerto de salvación. Me veis ahora ávido de llegar a éste, como un estudiante que atiende con entusiasmo a los argumentos de vuestras respuestas»<sup>41</sup>.

En síntesis, de lo dicho se desprende que, según el Peripatético Palatino, para acabar con la incomunicación entre credos diversos, entre pueblos con distintas religiones (en la Edad Media un pueblo sin religión es pura «ficción»), se requiere el diálogo y la apertura comprensiva, fruto de una actividad intelectual minuciosa y sincera<sup>42</sup>.

En este contexto el propio Abelardo había dicho, en una Carta a Eloísa:

«Prohibimos terminantemente que la costumbre vaya por delante de la razón. Que nunca se defienda una práctica porque es costumbre, sino porque es conforme a la razón. No porque así se hace, sino porque es buena. Y se ha de aceptar con tanto más agrado cuando mejor pareciere que es [...]. Yo soy la Verdad (dice el Señor en el Evangelio). No dijo: Yo soy la costumbre. Así, pues, una vez manifestada la verdad, que la costumbre dé paso a la verdad»<sup>43</sup>.

Incluso llega a decirle el filósofo al cristiano, en un pasaje que muestra la fuerza de la convicción abelardiana:

«Ojalá pudieras, como dices, resultar tan convincente que partiendo de esa suprema sabiduría misma, a la que en griego llamáis «logos» y en latín «verbum Dei», seas capaz de mostrarte como un lógico auténtico, armado de razones que sustenten tus palabras. Y no pienses que alegraré como excusa ese miserable recurso a que se refiere vuestro Gregorio: «La fe no tiene mérito alguno para aquel a quien la razón humana le suministra una prueba» (*Fides non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum*). En efecto, cuando tu pueblo no es capaz de argumentar la fe que profesa, al momento aduce esa frase gregoriana para compensar su ignorancia. Pues, en mi opinión, ¿qué otra cosa puede significar eso sino el asentir a la predicación de cualquier credo indiscriminado, sea necio o sea sensato? En efecto, si al objeto de que la fe no pierda su mérito, en modo alguno debe ser argumentada por la razón y la discusión de lo que ha de ser creído no da cabida al juicio del intelecto, sino que lo que se exige es asentir de inmediato a lo que se predica, por muchos errores que esa predicación disemine, entonces ninguna importancia tendría el aceptarlo, toda vez que allí donde no se permite el uso de la razón, ninguna refutación racional sería legítima. Pongamos que un idólatra diga esto acerca de una piedra, un leño o cualquier criatura: «aquí está el dios verdadero, creador del cielo y de la tierra» o pronuncie cualquier abominación flagrante; ¿quién podría refutarle si no ha de haber discusión racional sobre la fe? Al punto replicará a su censor, tanto más si éste es cristiano, lo que ya se dijo: «la fe no tiene mérito alguno, etc.». El cristiano quedará al punto confundido por su propia defensa, y no podrá pretender que nadie se atenga en absoluto a razones en cuestiones en que él mismo prohíbe absolutamente aducir esas razones ni tampoco podrá justificadamente atacar a nadie argumentando atinadamente en materia de fe, ya que él no permite a nadie que le ataque en lo más mínimo con argumentos racionales»<sup>44</sup>.

Para finalizar este apartado recuerdo unas sugerencias que establece nuestro autor, y que, sin duda, son muy llamativas en su tiempo: «Las opiniones expresadas en todas las Escrituras

41 *Ibid.*, pp. 90-91.

42 Todo esto lo resumen A. Sanjuán y M. Pujadas en su Introducción a la traducción del *Diálogo*: «Abelardo critica a quienes se apegan fanáticamente a su fe por pura costumbre o tradición. Les hacen el juego a éstos quienes consideran que los «altos misterios» no deben ser sometidos al examen racional. De ambas actitudes se deriva una fe obtusa que cree en fórmulas verbales oídas, pero no entendidas. Si se quiere acabar con la «cerrazón» de cada religión, es preciso el diálogo racional» (A. Sanjuán y M. Pujadas, «Introducción», *Ibid.*, p. 91, nota 3).

43 *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 240-241.

44 P. Abelardo, *Diálogo*, op. cit., pp. 141-142. Gregorio: Se refiere a Gregorio I Magno, Papa (590-604). El texto es de su escrito: *Homilia XXVI*, PL, 76, 1197C.

deberían ser recibidas con indiferencia si la razón, que es por naturaleza anterior a todas ellas, no tuviera derecho a juzgarlas previamente»<sup>45</sup>. El Cristiano reconoce abiertamente: «Sin duda, nadie en su sano juicio prohibiría una investigación y una discusión racional de nuestra fe, ni puede darse asentimiento razonable a lo que es dudoso antes de tener un fundamento racional para hacerlo»<sup>46</sup>.

## 5. RAZÓN E INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Una vez más acudimos a Pedro Abelardo. No hay la menor duda de que nuestro filósofo tiene una vocación clara para la investigación intelectual. Nos dice expresamente en su autobiografía: «Mi tierra y mis antepasados me dieron este ágil temperamento que tengo, así como este talento para el estudio de las letras [...]. Fue tal mi pasión por aprender que dejé la pompa de la gloria militar a mis hermanos, juntamente con la herencia y la primogenitura. Abandoné el campamento de Marte para postrarme a los pies de Minerva»<sup>47</sup>. Es en el campo de la investigación donde reclama con más energía la racionalidad, frente a las autoridades vigentes, cosa verdaderamente insólita en unos momentos en que las autoridades doctrinales tenían enorme preeminencia. El auténtico investigador no puede quedarse sin más en lo que otros han dicho, tiene que ser la razón su auténtica guía. Someterse a la luz de la razón no resta libertad, todo lo contrario la potencia, la constituye. Esta es la libertad que exige la investigación. Sólo tiene un límite: la verdad. Pero ésta no es algo que obstaculiza y esclaviza, sino todo lo contrario; es el auténtico ámbito de la libertad del intelectual.

Recojo a continuación un primer testimonio del propio autor en que podemos apreciar con claridad su postura en lo que se refiere a la libertad del científico como tal:

«Ahora bien, toda ciencia es buena, aun la que versa sobre el mal, la cual no puede faltar al justo. Pues, para que el justo se guarde del mal, es necesario que lo conozca previamente, porque no lo evitaría si, previamente, no lo conociera. Puede ser bueno, por consiguiente, el conocimiento de aquel cuya acción es mala, como acontece que, siendo malo el pecar, es bueno, sin embargo, conocer el pecado, que de otro modo no podemos evitar. / Ni siquiera aquella ciencia, cuyo ejercicio es abominable, que se llama matemática (astrología), se ha de juzgar mala. Pues ni hay culpa en saber con qué obsequios o sacrificios lograrían nuestras promesas el favor de los demonios, sino en practicarlos. Ya que si fuese malo aun saber esto, ¿cómo el mismo Dios podría ser absuelto de malicia? Él mismo, también, que contiene las ciencias de todos, pues las creó, y que solo examina las promesas de todos y hasta sus más íntimos pensamientos, conoce, ciertamente tanto lo que el diablo desearía como con qué obras podremos conseguir su aprobación. / Si, por consiguiente, no el saber sino el actuar es algo malo, tampoco la malicia se ha de referir a la ciencia, sino al acto. A partir de ahí demostramos, pues, que es buena toda ciencia, la cual por solo Dios existe y procede de su generosidad. Por lo que también conviene admitir que es bueno el estudio de toda ciencia, gracias al cual se adquiere lo que es bueno; pero se ha de insistir principalmente en el estudio de aquella doctrina, de la que se conoce una verdad de mayor valor»<sup>48</sup>.

Aparece, pues, ya en la *Dialectica*, sin ambages, su postura sobre la libertad científica. Con la misma energía, con que critica cualquier restricción en el ámbito del conocer (*sciere*), recalca

45 *Ibid.*, pp. 142-143.

46 *Ibid.*, p. 145.

47 «Historia Calamitatum», en *Cartas de Abelardo y Eloisa*, op. cit., p. 38.

48 P. Abelardo, *Dialectica*, (Edición de L. M. de Rijk), Assen (Holanda), Van Gorcum & Co., 1970, pp. 469-470.

que no todo puede ser realizado (*agere*). Usando terminología de hoy: no toda aplicación técnica es posible éticamente.

Este tema es de especial interés para nuestro autor, como lo pone de manifiesto el hecho de abordarlo reiteradamente en varias obras posteriores. Repite sustancialmente las mismas ideas de la *Dialectica*, pero con más precisión y fundamentación, pues tanto en la *Introducción a la Teología*, como en la *Teología Cristiana* insiste en su postura. En la *Introducción* escribe:

«Nadie, pues, diga que existe alguna ciencia mala, ni siquiera aquella que versa sobre el mal, la cual no puede faltar al hombre justo; no para hacer el mal, sino para poder precaverse de él, una vez conocido; porque, como dice Boecio, el mal hay que conocerlo para poder evitarlo. En efecto, no es algo malo saber engañar o cometer adulterio, sino realizar esas cosas; porque incluso es bueno el conocimiento de aquello, cuya realización es pésima, nadie peca conociendo lo que es pecado, sino realizándolo. Para que fuese mala alguna ciencia, tendría que haber algo que fuese malo conocerlo. Y en este caso ni el propio Dios podría estar libre del mal, porque lo conoce todo. Sólo en Él existe la plenitud del saber, y es un don suyo toda ciencia. Ciertamente la ciencia es la comprensión de todo lo que existe, y todo lo distingue verdaderamente [...]. De la misma manera, pues, que el conocimiento del mal es algo bueno, necesario para poder evitarlo, así también el tener capacidad de hacer el mal es bueno y necesario para merecer [hacer el bien a pesar de poder hacer el mal es meritorio] [...]. De todo esto resulta evidente que ninguna ciencia ni ningún poder es algo malo, aunque sean malas sus realizaciones, puesto que Dios es quien concede toda ciencia y todo poder»<sup>49</sup>.

Es muy significativo que en todas las citas, que se refieren a la libertad científica, repita el argumento *ad hominem*, sin duda, dirigido a sus muchos críticos, pues la postura era muy novedosa: si fuese malo conocer algunas cosas, Dios sería el peor, pues lo conoce absolutamente todo. ¿Qué podrían contestar sus adversarios? Es tal el interés del tema que vuelve a repetir en la *Teología Cristiana* el mismo discurso. No aporto el texto, porque reproduce literalmente lo dicho en la *Introducción a la Teología*<sup>50</sup>.

## 6. RAZÓN Y NATURALEZA

El interés de los pensadores del siglo XII por el cultivo de la racionalidad se manifiesta también, y con energía, en el tema de la naturaleza. Es sabido que desde San Agustín y el Pseudo-Dionisio, pasando por Juan Escoto Eriúgena la concepción simbólica de la naturaleza ha estado vigente durante siglos. Un conocido pasaje del Eriúgena refleja esa visión: «Pues, según pienso, no hay ninguna realidad sensible y corpórea que no signifique una cosa inteligible e incorpórea» (*Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporeale quid et intelligibile significet*)<sup>51</sup>. Pues bien, en el siglo XII el simbolismo de la naturaleza pasa a un segundo plano. Sin duda ese siglo está todavía muy volcado a los símbolos, pero sus intelectuales hacen inclinar la balanza hacia el estudio racional de la naturaleza. Como testimonio de la pervivencia del aspecto simbólico recojo unas estrofas de un bello poema de Alano de Lille, en el que pretende mostrar de una manera viva (*graphice*) la naturaleza del ser humano como efímera y precedera (*fluxa et caduca*):

49 P. Abelardo, «Introductio ad Theologiam», en *Opera*, op. cit., Vol. II, pp. 71 (líneas 33-36)-72 (líneas 1-19); PL, 178, 1044C-1045A.

50 De todas formas remito a la obra de P. Abelardo: «Theologia Christiana», en *Opera*, op. cit., Vol. II, pp. 448 (líneas 28-36)-449 (líneas 14-15); PL, 178, 1213B-1214C, donde puede comprobarse lo que decimos. Esta es una muestra de que la *Teología Cristiana*, reproduce sustancialmente la *Introducción a la Teología*, a veces literalmente. Pero la amplía en varios apartados.

51 *De divisione naturae*, Libro V; PL, 122, 865D-866A.

«Toda realidad mundana, / es para nosotros como un libro, como una pintura, / y también como un espejo / Es un fiel símbolo / de nuestra vida, de nuestra muerte, / de nuestra condición, de nuestro destino» (*Omnis mundi creatura, / quasi liber, et pictura / nobis est, et speculum. / Nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fi-dele signaculum*)<sup>52</sup>.

No obstante lo que acabamos de ver, es la racionalidad de la naturaleza y su estudio lo que pasa a un primer plano. Por eso señalamos a algunos pesadores del siglo XII, que ponen de manifiesto lo que estamos diciendo. Siguiendo un orden cronológico escuchemos, ante todo, a Guillermo de Conches. Por supuesto que como todo autor cristiano del siglo XII, admite el creacionismo como explicación del primer origen del mundo, pero se esfuerza en hacernos comprender que las realidades mundanas (la naturaleza) tienen una estructura racional, y un funcionamiento consecuente con esta estructura. La misión del filósofo y del científico es analizar y conocer esas realidades. En este sentido escribe:

«¿En qué somos contrarios a las Sagradas Escrituras, si en lo que en ellas se nos dice que ha sido hecho, nos esforzamos en conocer cómo es? Si, pues, un sabio llamado Julio nos dice que algo ha sido hecho, y no aclara cómo es, y otro me dice acerca de lo mismo no sólo que ha sido hecho, sino que también me aclara cómo es, ¿en qué hay contradicción? Pero porque los que desconocen las fuerzas de la naturaleza, quieren que permanezcamos vinculados a su ignorancia, nos rehúsan el derecho de búsqueda, condenándonos a permanecer en estado rústico, en una creencia sin inteligencia [...]. Nosotros, por el contrario, sostenemos que debemos investigar la razón de ser de todas las cosas (*in omnibus rationem esse quaerendam*)»<sup>53</sup>.

En otro lugar de esta misma obra insiste: «¿Qué hay más miserable que afirmar que una cosa existe, porque Dios pudo hacerla, pero no tratar de comprender su entidad, ni de dar razón de su estructura, ni mostrar su valor y finalidad?»<sup>54</sup>. Se aprecia en el tono de los pasajes que esta nueva visión tiene adversarios en la época, pero afortunadamente acabará imponiéndose.

Otro de los escritores destacados del siglo XII que insiste en el tema de la racionalidad de la naturaleza es Juan de Salisbury. En varios lugares de sus obras aflora. Recojo, como ejemplo, un texto significativo del *Entético*:

«La sucesión de las causas se llama “naturaleza”; de ella este mundo sensible recibe su ser.  
Y si las criaturas se acomodan a sus causas próximas,  
entonces la madre naturaleza (*natura parens*) da forma a toda la obra;  
si la causa desentona del acontecimiento próximo,  
el pueblo considera que algo es contrario a la naturaleza,  
y, porque desconoce la causa, afirma que carece de razón de ser.  
Pero sencillamente nada hay que carezca de razón de ser.  
La razón precede el nacimiento de cualesquiera cosas,  
y ella misma las lleva adelante e impulsa una vez nacidas;  
la misma razón asigna a las cosas precedereras su final,  
y rige todos los movimientos del modo más favorable»<sup>55</sup>.

En el *Metalogicon*, una de las obras magnas del saresberriense hay frecuentes alusiones al tema de la naturaleza. La denomina casi siempre «madre naturaleza» (*natura parens*), pero

52 Alano de Lille, *Poema sobre la naturaleza humana*, PL, 221, 579A-B.

53 Guillermo de Conches, *De philosophia mundi*, op. cit., Lib. I, Cap. 23; PL, 172, 56B-C.

54 *Ib.*, Lib. II, cap. 3; PL, 172, 58C.

55 Juan de Salisbury, *Entético*, vv. 607-618; PL., 199, 978B-C

acompañado el nombre con una serie de calificativos muy elocuentes: *natura clementissima parens omnium*, *natura optima parens*, *dispositissima moderatrix*, etc. Un lugar paradigmático al respecto es el siguiente:

«Dado que la razón es la que controla y juzga a los sentidos, que por la costumbre de engañarnos resultan sospechosos; la naturaleza, la mejor madre, localizando todos los sentidos en la cabeza, estableció a la razón como señora en la cima de la misma (al modo de un senado en el Capitolio), atribuyéndole una sede entre la celda de la fantasía y de la memoria, para que, como desde una atalaya, pueda controlar (vigilar) los juicios de los sentidos y de la imaginación»<sup>56</sup>.

Recojo también un testimonio de Alano de Lille, en que se aprecia esta nueva visión de la naturaleza. Anteriormente acudimos a él para observar cómo en el siglo XII conviven las dos acepciones: la simbólica y la científica. La nueva concepción, entre otros lugares, aparece en su obra *De planctu naturae*, en la que alterna prosa y verso. En uno de estos nos dice, refiriéndose a la naturaleza:

«¡Oh! Fruto de Dios, y madre de las cosas,  
Vínculo del universo, y nexo permanente,  
Renuevo de las cosas terrenas, y espejo de lo caduco,  
Luz del orbe [...].  
Tú, naturaleza, con tus riendas gobiernas el mundo,  
Unes todo lo establecido con un vínculo armonioso,  
A los muertos ligas con un lazo de paz,  
Y a lo celeste con lo terrestre»<sup>57</sup>.

Estos documentos del siglo XII ponen de manifiesto la nueva concepción de la naturaleza, que en gran parte desplaza el concepto tradicional agustiniano, y como escribe S. Álvarez Turienzo: «Se nos presenta una naturaleza necesaria y fecunda, para descubrir su razón intrínseca por medio de unas facultades que reclaman autonomía. Un mundo que tiene consistencia hacia dentro, del que pueden seguirse las vicisitudes sin recurso a ninguna acción o poder exterior, ya que los sujetos que tienen una esencia en su poder, tienen también en su poder la capacidad de autodespliegue y causación propia»<sup>58</sup>. En relación con esta nueva visión de la naturaleza, llega a decir R. Panikkar: «Es, pues, el concepto renacentista (mágico), y no el medieval, el que rechaza la ciencia moderna, en contra de lo que muchas veces se ha repetido como tópico».<sup>59</sup>

## CONSIDERACIONES FINALES

Si nos atenemos a los monumentos materiales del siglo XII, que perduran entre nosotros, fácilmente nos admiramos e, incluso, nos conmovemos. Cualquier catedral románica, por ejemplo la de Santiago de Compostela, nos indica la gran capacidad intelectual y artística de los arquitectos del momento. Pero en lo que se refiere al pensamiento del siglo XII, y a las

56 *Metalogicon*, IV, 17; PL, 199, 926B («*Et quia [ratio] sensuum examinatrix est qui ob fallendi consuetudinem possunt esse suspecti, natura optima parens omnium universos sensus locans in capite, velut quemdam senatum in Capitolio animae rationem quasi dominam in arce capitis statuit, mediam quidem sedem tribuens inter cellam phantasticam et memorialem, ut velut e specula sensuum et imaginationum possit examinare iudicia*»).

57 Alano de Lille, *De planctu naturae*, PL, 210, 447B-C.

58 S. Álvarez Turienzo, «La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII», en *Rev. La ciudad de Dios*, El Escorial (1963) p. 540.

59 R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*, Madrid, C. S. I. C., 1971, p. 137.

obras en que se nos trasmite, no siempre se oyen impresiones favorables. Este trabajo pretende poner al alcance algunos documentos del siglo XII sobre el tema de la razón, y la gran importancia que le concedían al cultivo de la misma. Estimo que se puede considerar, en varios aspectos, el siglo XII como un precedente de lo que será, siglos más tarde, la Ilustración Europea. No siempre se ha subrayado este aspecto, y creo que en justicia merece ser destacado. Obviamente hay que tener en cuenta las circunstancias tan distintas del siglo XII y del XVIII. Termino esta apreciación con dos pasajes, uno de Pedro Abelardo, el gran teórico de la ilustración del XII, el otro de I. Kant, uno de los grandes teóricos de la ilustración del XVIII:

«Es cierto, evidentemente, que mientras los hombres son niños y todavía no gozan del uso de la razón siguen la fe y la costumbre de aquellas personas con las que viven y especialmente de aquellas a quienes más aman. Pero, una vez adultos y capacitados para regirse por su propio arbitrio, deberían confiarse a su propio juicio y no al ajeno. Lo que entonces conviene no es tanto seguir la opinión de los demás como escrutar uno mismo la verdad» (P. Abelardo, *Diálogo*, op. cit., p. 92).

«La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he ahí el lema de la Ilustración» (I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*)<sup>60</sup>.

César Raña Dafonte  
Facultad de Filosofía  
Plaza de Mazarelos, s/n  
15782 Santiago de Compostela  
cesar.rana@usc.es

\* Este artículo fue aceptado para su publicación el día 30 de Junio de 2008

---

60 Traducción tomada del libro de Agapito Mestre, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1989, p. 17.