

CAPÍTULO V.

HISTORIA DE LAS CIENCIAS TEOLÓGICAS.

§ CCLI.

Transformacion de las escuelas monásticas y episcopales en universidades.

FUENTES. — *Meiner*, Hist. de las escuelas superiores. Gætt. 1802, 4 vol. *Savigny*, Hist. del derecho romano en la edad media, t. III, p. 152-419, 2.^a ed. (las Universidades). *Raumer*, Hist. de los Hohenst. t. VI, p. 437 sig. (La ciencia y el arte). *E. Dubarle*, Hist. de la Universidad desde su origen hasta el presente, t. I. París, 1829. *Hurter*, t. IV, p. 571.

Hasta Gregorio VII la dureza de los tiempos no permitió á los germanos hacer verdaderos progresos en las ciencias, á pesar de algunos esfuerzos vigorosos que prometian buenos resultados. En el siglo X se habian casi borrado del todo los últimos vestigios del genio de Carlo Magno. Solo en el siglo XI fue cuando se crearon establecimientos destinados al estudio, y en donde el deseo de saber se desarrolló con tanta rapidez, que en su famosa escuela del Bec, Lanfranco de Pavía fue rodeado de alumnos; su claustro fue mirado como el centro de los buenos estudios; los discípulos del piadoso Anselmo de Cantorbery, muerto en 1109, fueron comparados á un verdadero ejército; y un poco mas tarde se vió que una multitud de oyentes seguian á Abelardo al desierto, reputándose felices de conservar el alimento del alma, contentándose con dar al cuerpo los frutos de la selva.

Contribuyó poderosamente Gregorio VII á que el espíritu humano tomase este camino; porque su victoria fue el triunfo de la inteligencia sobre la brutalidad y la violencia. Merced á la actividad de los monjes, empezaron á reaparecer los mas célebres autores de la antigüedad, se esparcieron por todas partes, y facilitaron los estudios literarios. En las escuelas claustrales y episcopales habia excelentes

maestros, que daban con gozo y libremente la instruccion, por la que les estaba prohibido percibir retribucion alguna. Á medida que se fué vulgarizando este espíritu nuevo, se vió como escuelas inferiores se transformaron en universidades, las cuales, no atreviéndose á abarcar todavía la totalidad de las ciencias, se contentaban con cultivar algunos de sus ramos, tales como la medicina en Salerno; el derecho en Bolonia en 1200; la dialéctica y la teología en París en 1206 ¹. Sin embargo, ya se reconocia la union íntima de las cuatro principales ciencias ²; y una ingeniosa tradicion hacia mirar como hermanos á los tres grandes maestros de la época, Pedro Lombardo, célebre teólogo, Graciano, sábio caedrático de derecho canónico, y Pedro Comestor, famoso autor de la historia escolástica. Se sentia la correspondencia de las cuatro ciencias maestras con las necesidades del hombre, y se consideraba la teología como el término de todas las ciencias, de la propia manera que el Verbo divino es el alfa y omega de todas las cosas.

¹ Además de estas tres universidades pueden contarse las siguientes que fueron creadas en la misma época: 1.º En Italia: Vicenza, 1204; Padua, 1222; Nápoles, 1224; Verceil, 1228; Plasencia, 1246; Treviso, 1260; Ferrara (1264) 1391; Perusa, 1276; Roma, 1303; Pisa, 1343, y restablecida en 1472; Pavía, 1361; Palermo, 1394; Turin, 1405; Cremona, 1413; Florencia, 1438; Catana, 1445. 2.º En Francia: Montpellier (1180), 1289; Tolosa, 1228; Lyon, 1300; Cahors, 1332; Aviñon, 1340; Angers, 1364; Aix, 1409; Caen, 1433 (1430); Burdeos, 1441; Valence, 1452; Nantes, 1463; Bourges, 1465. 3.º En Portugal y en España: Salamanca, 1240; Lisboa, trasladada á Coimbra, 1290; Valladolid, 1346; Huesca, 1354; Valencia, 1410; Sigüenza, 1471; Zaragoza, 1474; Ávila, 1482; Alcalá 1499 (rest. 1508); Sevilla, 1504. 4.º En Inglaterra: Oxford, 1249; Cambridge, 1257. 5.º En Escocia: San Andrés, 1412; Glasgow, 1454; Aberdeen, 1447. 6.º En Borgoña: Dole, 1426. 7.º En el Brabante: Lovaina, 1426. 8.º En Alemania: Viena, 1365; Heidelberg, 1387; Colonia, 1388; Erfurt, 1392; Ingolstadt, 1401; Wurzburg, 1403; Leipzig, 1409; Rostock, 1419; Greifswalde, 1456; Friburgo, 1457; Basilea, 1460; Tréveris, 1472; Tübingen, 1477; Maguncia, 1477; Wittenberg, 1502; Francfort sobre el Oder, 1506. 9.º En Bohemia: Praga, 1347. 10.º En Polonia: Cracovia (1347), 1400. 11.º En Dinamarca: Copenhague, 1479. 12.º En Suecia: Upsal, 1477. 13.º En Hungría: Funfkirchen, 1367; Ofen, 1465, y Presburgo, 1467.

² Cf. § 227, la nota 11, y la obra de *san Buenaventura*, *Reductio artium liberalium ad theologiam*. *Staudenmaier*, De las universidades y de su organizacion. Tub. 1839.

Los estudiantes se dividían en *naciones*, gobernadas por procuradores (*consilarii vel procuratores nationum*), elegidos por los decanos, otros dignatarios que presidían las subdivisiones formadas de provincias y diócesis. Los procuradores elegían al rector. Estas universidades tuvieron generalmente un origen eclesiástico en lo concerniente á sus rentas y al interés con que las honraron los Papas. Inocencio III, por ejemplo, mandó que la universidad de París tuviese ocho catedráticos de teología, cada uno de los cuales estaría obligado á estudiar las otras ciencias durante ocho años, y cinco la teología, antes de entrar en el uso de sus funciones. Si el estudiante no era eclesiástico y carecía de beneficio, cuidaba la Iglesia de atender á sus gastos para evitarle la distracción por las necesidades de la vida. Para colmo de precauciones, en las poblaciones en que había universidades se procuraba, hasta con la amenaza de penas espirituales, que los artículos de consumo no se encareciesen de una manera exorbitante. Cuando en la Iglesia ó en el Estado se trataba de algun negocio grave, se pedía el parecer de los catedráticos; y muy á menudo se estaba por lo que ellos decidían, como lo prueban de una parte el sínodo de Gerstungen en 1085, y de otra el parecer de los catedráticos á la dieta de Roncaglio.

§ CCLII.

La escolástica y la mística.

FUENTES.—*Staudenmaier*, Juan Escoto Erigena, t. I, p. 366-482. (Relaciones de Erigena con la escolástica y la mística de la edad media). *Mahler*, Misceláneas (san Anselmo), t. I, p. 129. *J.-J. Garres*, Mist. crist. Ratisb. 1836. *Schmidt*, el Misticismo de la edad media en el período ascendente. Jena, 1824. *Helferich*, Mística cristiana. Hamb. 1842. Cf. Revista teológica de Friburgo, t. IX, p. 234. *Rizner*, Hist. de la filosofía, 2.ª edic. Salz. 1829. Finalmente, las obras sobre la historia de la literatura cristiana de *du Pin*, *Ceillier*, *Cave*, *Busse* y *Oudin*.

El mundo cristiano de la Germania había empezado á desarrollarse interior y exteriormente bajo Carlo Magno; el torrente de la inmigración de los pueblos se había detenido; pero había ahogado ya hasta los últimos vestigios de la civilización romana. La paz exterior

conducía á la paz interior; y entonces se vió desarrollar insensiblemente, luego de haberse totalmente extinguido la cultura pagana, esas formas particulares del espíritu humano, designadas bajo los nombres de la *escolástica* y la *mística*, cuyas semillas desde mucho tiempo habían empezado á germinar (véase § 173). La escolástica y la mística debieron su origen á un solo y mismo esfuerzo del espíritu, que se manifestó bajo dos aspectos diferentes, aplicándose sea á la clara percepción, ó al sentimiento profundo de las cosas.

El alejamiento de Dios por el pecado, y la reconciliación con Dios por la gracia, son las ideas fundamentales del Cristianismo. Luego, como al separarse de Dios el hombre ha sido muerto, no tan solo en su vida moral, sí que también en la intelectual, es preciso que el cristiano, á medida que adquiere la conciencia de sí mismo, procure restablecer la unión y semejanza del hombre con Dios por su inteligencia y voluntad, por la ciencia y por la vida práctica. Efectivamente, lo que es la teoría para la práctica, lo es la escolástica para la mística; y nada quizás caracteriza mejor esta grande obra de la restauración católica en la edad media como estas palabras de Cicerón: *Vetus quidem illa doctrina eadem videtur, et rectè faciendi et bene dicendi magistra.*

Por de pronto, ¿qué es la escolástica en su esencia? Un racionalismo sobrenatural. La escolástica parte de la enseñanza de la Iglesia, y se esfuerza en hacer ir acordes la fe y la razón, y en hacer salir la ciencia de la fe. Á imitación de Orígenes, su objeto es reducir á sistema el dogma, y fundar una filosofía de la Religión. La misma tendencia había prevalecido en los primeros siglos. De aquí es que todos los escolásticos ortodoxos sostuvieron con los alejandrinos, san Agustín y Escoto Erigena este principio fijo á su modo de ver: *La fe precede á la ciencia, y fija sus límites y condiciones*¹. Partiendo de este principio, llevaron hasta las con-

¹ *Guitmond*, discípulo de Lanfranco y mas tarde arzobispo de Aversa, dice: «Non enim ideirò magnum hoc atque saluberrimum credere non debemus, si in hac vita, quomòdò fiat, capere non valeamus: cum necessariò multa fide teneamus quibus nostra caecitas aut multò magis, aut certè non minus, repugnare videtur... Non enim praecepit tibi Christus: *Intellige*, sed crede. Ejus est curare quomòdò id, quod fieri vult, fiat: tuum est autem non discutere,

secuencias mas absolutas la teoria de la percepcion y de la idea, como se vió, por ejemplo, en la disputa del Nominalismo y del Realismo.

Háblase mucho de los elementos que Platon y Aristóteles han suministrado á la escolástica; y aun los hay que les atribuyen una influencia decisiva en su direccion general; mas en el fondo, ni el uno ni el otro tienen relacion esencial é íntima con la escolástica, ó con la filosofía de estos tiempos. No pretendemos negar por esto que Platon haya llamado la atencion de los teólogos escolásticos por la analogía de su doctrina con los principios de la revelacion, y su ardiente deseo de llegar por la ciencia á algun resultado positivo y práctico. Por este motivo los Padres de la Iglesia le habian llamado el Moisés ático, y consideraban la profunda inteligencia del *padre y jefe de la filosofía*, como le llama san Ambrosio, como el primer resplandor de la revelacion naciente¹. San Justino mártir y Clemente de Alejandría habian hablado ya con entusiasmo de los pensamientos y lenguaje del *maestro por excelencia*, y no temieron en apropiarse las mejores partes de su filosofía. Mas tarde, cuando por la caida de Orígenes se siguió algun menoscabo á la reputacion de Platon, Agustin defendió al filósofo, y le protegió con su nombre y autoridad. Es igualmente

sed humiliter credere, quia quidquid omninò fieri vult fiat. Non enim intelligendum prius est, ut postmodùm credas, sed prius credendum, ut postmodùm intelligas. Nec propheta Esaias, VII, 9, dixit: Nisi intellexeritis, non credetis; sed: Nisi credideritis, non intelligetis.» (De Corp. et sang. en Max. Bibl. t. XVIII, p. 445-46). Respecto á Anselmo véase el párrafo siguiente: *Alejandro de Hales* dice tambien: «In logicis ratio creat fidem, in theologicis fides creat rationem; fides est lumen animarum; quo quantò magis quis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendam rationem.» *Santo Tomás de Aquino* raciocina de la propia manera: de Veritate cath. fidei contra gentes, l. I, c. 7; cuyo título es el siguiente: «Quòd veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis;» y en él nos dice: «Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.»

¹ Cf. *Clemens Alexandrinus*, Strom. lib. I, c. 7. *Minutius Felix*, in Octavio: «Animadvertitis philosophos eadem disputare quae dicimus; non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt.» *Lactantius*, Divin. Institut. lib. VII, c. 7.

innegable que Aristóteles ejerció una autoridad poderosa en la edad media; y se conoce la influencia de estos dos axiomas de su metafísica y de su lógica: 1.º No hay mas ciencia verdadera que la de las cosas necesarias y generales; 2.º Toda ciencia se compone de tres cosas: de principios, definiciones y demostraciones, ó en otros términos, de silogismos. Pero la influencia de Aristóteles y de Platon no fue mas que mediata, y como lo habian hecho precedentemente Boecio y Casiodoro, se echó mano de los elementos peripatéticos y platónicos de una manera esencialmente cristiana. El mismo espíritu que indujo á Boecio á traducir la *Lógica* del Estagirita, condujo á Reichard á explicar las *Categorías* en el convento de San Burghard en Wurtzbourg¹. Otro tanto puede decirse de Alberto Magno, de santo Tomás de Aquino y de otros escolásticos que, contribuyendo con sus comentarios á vulgarizar á Aristóteles y Platon, se valieron de ellos para sus propias exposiciones. Conocian mas particularmente á Platon por la obra de san Agustin sobre la *Ciudad de Dios*, en donde este gran Padre considera la filosofía platónica bajo muchos respectos, pero siempre bajo el punto de vista cristiano. Los escolásticos siempre supieron distinguir el fondo de la forma dialéctica. Para el fondo se recurría á Platon, y para la forma silogística se acudia á Aristóteles. Sin embargo, escolásticos muy célebres, tales como san Anselmo y san Buenaventura, se emanciparon completamente del rigor silogístico, y dieron rienda suelta á su espíritu². Esta notable actividad de los escolásticos de la edad media ha llamado la atencion de los grandes espíritus de todos los tiempos, y ahora se empieza á apreciarla como se debe. Solo ha sido negada á la escolástica su importancia científica, por la parcialidad ó medianía que ha desdeñado la especulacion, por parecerle demasiado ardua, ó demasiado peligrosa. Todos los profundos pensadores, así de la Iglesia como de fuera de ella, desde Bossuet y Leib-

¹ Cf. *Heeren*, Historia de la literatura clásica de la edad media, 2.ª edicion, t. I, p. 226.

² El escolástico (de *schola*) era el que luego de haber acabado sus estudios llegaba á ser el jefe de una escuela superior. La teología escolástica era mas profunda, por oposicion á la teología positiva que se encerraba en los límites de la tradicion.

nitz hasta Hegel, la han altamente apreciado. Nadie seguramente piensa en resucitar la escolástica; pero esta ciencia, esta energía del pensamiento que la distinguía, su respeto, su amor caballeresco, su ardor por la verdad, ¿quién en nuestros tiempos no quisiera verlos reaparecer? ¿Quién no desearía ver tomar á la teología en la propia fuente ese fecundo vigor de que por desgracia está privada, desarrollar lo que la escolástica había comenzado con tanta energía, seguido tan vivamente y adelantado tanto, y demostrar al fin, especulativamente y por la ciencia, las verdades que los hechos y la historia nos han colocado fuera de duda?

Lo que hemos dicho de la escolástica se aplica igualmente á la mística ¹ de la edad media. Esta tomaba sus inspiraciones del Evangelio de san Juan, de los escritos de Didimo y de Macario el Antiguo ², y sobre todo de los de san Dionisio el Areopagita, por el cual se unía á la escuela neoplatónica. Los místicos como los neoplatónicos prescribían la mortificación de los sentidos para alcanzar una union práctica, santa y viviente con Dios. Conviene, sin embargo, no olvidar aquí una diferencia esencial y muy á menudo desconocida: la mística cristiana, partiendo del hecho de la caída primitiva, tiende á restablecer la union y semejanza del alma con el espíritu divino, mientras que el neoplatonismo, desconociendo la caída original, pretende llegar á la absorcion total del alma en Dios, que es lo que constituye el Panteísmo. Por lo mismo, la primera se abstiene de hacer abstraccion de la materia y del cuerpo, como los Platónicos: á su vista el cuerpo es una cubierta necesaria, manchada, en verdad, con el pecado original, y que pone estorbos, no á la deificación del alma, que es imposible, sino á su actual semejanza con Dios.

La escolástica y la mística son, pues, la una para la otra lo que

¹ De la palabra griega *myein*, cerrar, encerrarse; la accion de cerrar los ojos como señal de la vida interior.

² *Neander*, Hist. de la fundacion y gobierno de la Iglesia por los Apóstoles, t. I, p. 670: «San Juan tenia menos cuidado en desarrollar sus ideas que san Pablo, dialéctico criado en la escuela de Gamaliel. En san Juan domina el elemento *intuitivo*, las grandes ideas de la vida interior, que engendra la contemplacion, mas que las nociones racionales que profundizan hasta los pormenores.»

la ciencia es para la vida. Mientras que la primera tan solo se ocupa en los principios teóricos, la segunda tiende á realizar inmediatamente los datos de la fe; la una se ocupa principalmente en investigaciones científicas, mientras la otra enseña de una manera positiva y por medio de una predicacion viviente. De aquí proviene el que todos los místicos, desde san Bernardo hasta Tomás de Kempis, fueron ú oradores distinguidos, ó escritores edificantes. Gerson, no menos versado en la escolástica que en la mística, que sabía apreciar su valor respectivo y sus derechos, limitaba su esfera y relaciones con estos términos: «En la escolástica domina el poder de la inteligencia para percibir la verdad (*potentia intellectus circa verum*); en la mística domina el poder de las afecciones para gustar el bien (*potentia affectuum circa bonum*). El autor de la *Imitacion* nos revela el mismo pensamiento, cuando dice: *Opto magis sentire compunctionem, quam scire ejus definitionem*, lib. I, c. 1.

Este contraste, resultado ordinario del desarrollo activo del espíritu humano, era sobremanera necesario en los tiempos de que se trata. La mística produjo las Cruzadas, la arquitectura gótica y otras consecuencias del mismo género; y tomó cuerpo, por decirlo así, en los templos góticos antiguos. En efecto, ¿no son acaso ellos la expresion de un sentimiento profundo que, lleno de amor y de ardor, se eleva hácia el Omnipotente en alas del entusiasmo? El espíritu suspira en las ojivas de las catedrales como en las páginas de Tomás de Kempis. Pero sin la escolástica, la mística hubiese degenerado luego; porque á menudo veía las cosas por un solo lado, y apreciando únicamente la práctica, desconocía el valor real de la ciencia, y caía mas fácil y frecuentemente en el error que la escolástica. Pero esta, á su vez, necesitaba la mística y su reaccion para no separarse desde luego de la vida positiva. Tambien ella se encuentra como materializada en las catedrales antiguas; porque esas bóvedas y columnas que se arrojan en el espacio para perderse en delicadas ramificaciones, en figurillas casi imperceptibles, y sin embargo ejecutadas con un primor delicado, parece son la imágen de las cuestiones, de las tesis, de las respuestas, de las distinciones y de los numerosos y sutiles casos de la escolástica. Por esto el verdadero teólogo reúne en sí las

dos tendencias: la profundidad íntima del sentimiento con la claridad de la concepción y la perspicacia del pensamiento. Y en efecto, así es como sucedió con los principales personajes de la edad media, como un Hugo de San Víctor, San Buenaventura y mil otros.

Entre los primeros hombres que manifestaron claramente esta doble tendencia en sus obras, conviene contar á Escoto Erígena; en el cual la forma es viva ni mas ni menos que la ciencia. En cierta manera se le ve *filosofar* en el diálogo de su principal obra, en donde se descubre la secreta ocupación de un genio, cuyas especulaciones mas atrevidas corresponden á los mas profundos sentimientos. Por esta razón empieza por Erígena el primer período de la escolástica, y se extiende hasta Pedro Lombardo y la escuela de San Víctor. Llega á su apogeo bajo la dirección de los Franciscanos y Dominicos en el segundo período, que se extiende desde Alejandro de Hales á Duns-Escoto, y empieza á decaer y cae en el tercer período, que termina en el Renacimiento.

§ CCLIII.

San Anselmo de Cantorbery.

FUENTES. — *Bolland.* Acta SS. mens. april. t. II, p. 866. Obras completas de *Mähler*, t. I, p. 32-176. *Franck*, Anselmo de Cantorbery. Tubinga, 1842. *Hasse*, Anselmo de Cantorbery. Leipzig, 1844, I P.

La escolástica de Escoto Erígena fue tomada con nuevo ardor en la cuestión de Berenger sobre la Eucaristía, y el movimiento de los espíritus le imprimió entonces un vuelo atrevido. Al principio de esta época, su representante mas ilustre fue san Anselmo de Cantorbery, primeramente discípulo de Lanfranco, y luego su sucesor en la abadía del Bec, igualmente que en la silla primacial de Inglaterra, en donde murió (1093-1109). En el mismo tiempo que se consagraba con actividad á los deberes prácticos de su estado, habia hallado el tiempo de profundizar y apropiarse el Platonismo de san Agustín, del que se valió con grande habili-

dad¹. Su punto de vista fundamental se puede resumir en estos términos:

El hombre es la imagen de Dios; pero esta imagen es un mero bosquejo, que debe ser desarrollado y llegar á la conciencia de sí misma. Pues el hombre, que es un ser limitado, no puede por sí solo alcanzarlo, y le es preciso la ayuda de una excitación objetiva, ó procedente de afuera, que le llega bajo la forma de *revelación*, y es admitida por la fe. La ciencia, pues, nace primero de la fe; y de ahí el título de una de las principales obras de Anselmo: *Fides quaerens intellectum*. Al propio tiempo Anselmo mira como un deber sagrado el trabajar seriamente en elevar la fe á ciencia; de modo que faltar á esto seria, en su sentir, un descuido imperdonable que expondría á los Cristianos á quedarse inferiores á los gentiles². Por esto procuró demostrar los atributos de Dios y la Trinidad, valiéndose de un método á la vez dialéctico y especulativo. Su demostración sobre la necesidad de la *Encarnación* (*cur Deus homo?*) es el mas feliz de sus trabajos y el que ejerció la mas grande influencia en el porvenir. Cási otro tanto puede decirse de su prueba ontológica de la existencia de Dios³. Anselmo parte de esta premisa: todo cuanto en este mundo es bello, verdadero y bueno es el reflejo del absoluto; nuestro propio pensamiento necesariamente presupone la existencia del ser pensado. De esta manera es como el filósofo llega á las pruebas ontológicas. El monje Gaunilon de Marmoutiers atacó en esto á Anselmo, suponiendo, por ejemplo, el pensamiento de una isla imaginaria en

¹ Sus escritos son: *Monologium*, *Prologium*; *Cur Deus homo?* de Conceptu virginali; de Originali Peccato; epp. lib. III; *Meditationes XXI*. (Op. omn. *Gerberon*. Par. 1673, ed. *Ben*. Par. 1721, 2 t. in fol.). Cf. *Billroth*, de Anselmi Prosl. et Monol. Lips. 1832.

² Anselmo dice: « Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam; nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam. » (*Prosl.* c. 1). — « Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentiae mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. » (*Cur Deus homo?* c. 2).

³ Véase esta prueba en el *Monologium* y el *Prologium*. *Gaunilon*. lib. pro Insipiente; *Anselmus* apolog. contra *Gaunilon*. respondentem pro insipiente.

medio del Océano. El Santo replicaba : Conviene distinguir entre el pensamiento y el juego de la imaginación : las ideas tienen una realidad positiva ; el pensamiento *necesario* presupone necesariamente el ser. Anselmo se halló mezclado igualmente en la gran lucha de la edad media , que entonces se levantaba entre el NOMINALISMO y el REALISMO ¹.

Opiniones muy diferentes se habían manifestado ya entre los filósofos de la antigüedad respecto á las *categorias*, ó de las ideas universales (*notiones universales*), que designan un género, ó las calidades, cuyo conjunto forma la base de una clase de individuos ². En la edad media se fijaron mas particularmente en esta cuestión de las ideas. Los escolásticos llamaban *universalia ante rem* á las ideas universales, ó mas bien á las ideales que, segun la doctrina de Platon, tienen una existencia propia, anterior á los seres individuales, y son los prototipos de todas las cosas, viviendo realmente en el ser divino y fuera de nuestro entendimiento. Llamaban *universalia in re* á las concepciones generales que, segun la manera de ver de Aristóteles, solo tienen realidad en las cosas particulares. Finalmente llamaban *universalia post rem* á la opinion de Zenon y de los Estóicos, segun la cual las nociones de género y de especie ninguna realidad tienen fuera de nuestro espíritu, ni en las mismas cosas, ni en la inteligencia divina, y son meras abstracciones de nuestra razón, y productos de nuestra reflexión, que transporta á los individuos lo que tan solo existe en el espíritu del hombre. Los antiguos no habían llegado á conciliar estas diferentes opiniones, aun en lo concerniente á Aristóteles y Platon. El neoplatónico Porfirio había proclamado insoluble el problema en su Introduccion á las Categorias de Aristóteles: «¿Hay realmente géneros y especies en la naturaleza

¹ Es muy notable que el discípulo de Alcuino, Fredegis, muerto en 834, se declarase formalmente por el Realismo contra el Nominalismo, cuando escribiendo á los *próceres* (los sábios de la escuela de Alcuino) *de nihilo et de tenebris*, entendiendole por *nihil* algo, y por las tinieblas una sustancia. Su conclusion es esta: Omnis significatio est quod est (toda concepcion es la concepcion de alguna cosa); nihil autem aliquid significat (luego nada es una concepcion); igitur nihil ejus significatio est quod est, id est rei existentis. Véase Schlosser, Hist. univ. t. II, P. I, p. 423.

² Genus, species, differentia, proprium, accidens.

«(*genera et species*); ó bien existen solo en el espíritu humano; ó «finalmente, si existen, están reunidas á los objetos sensibles, «ó están independientes de ellos?» No se atreve á decidirlo. La solución, pues, de este problema, pareció á los escolásticos una tarea de la mas alta importancia; procuraron llevarlo á cabo apoyándose en parte sobre Boecio. Mas este último había comprendido mal el pasaje citado, suponiendo que Porfirio admitía la existencia real del *género*, de la *especie*, de la *diferencia*, etc., mientras que en realidad, al hablar este de *generibus et speciebus*, no había decidido la cuestión. Sin embargo, este error se propagó entre los escolásticos: muchos de ellos miraban las cinco categorías como seres *reales*, olvidando las explicaciones contradictorias dadas por Boecio, que ya atribuye á los *genera et species* una existencia propia, ya únicamente admite su existencia en el espíritu; despues los considera como seres incorpóreos que, sin embargo, únicamente existen unidos á cosas sensibles y corpóreas, lo que de otra parte no impide considerarles como incorpóreos y existiendo por sí mismos. Segun Platon, decia Boecio, los universales no solo existen en el pensamiento, sino tambien por sí mismos y fuera del cuerpo; segun Aristóteles, solo tienen existencia real en los objetos sensibles: sola la razón los percibe como inmateriales y universales. Finalmente, Boecio no se decidía, y lo que citaba positivamente de Aristóteles, una de cuyas obras precisamente él comentaba, parecia favorecer el Nominalismo. Por último, no fue mejor comprendido, ni mas desarrollado lo que había dicho Escoto Erigena, que había trabajado en identificar las opiniones de Aristóteles y de Platon, sin fijarse en ellas.

La gran cuestión, que dividió á la escolástica, puede ser resumida en estos términos: segun los *realistas*, hay seres que corresponden á las ideas universales, poseyendo, como consecuencia, los caracteres contenidos en las ideas universales como en sus prototipos, y que por lo tanto son esencia de la concepcion ó del género. Entre los realistas, unos, como Ricardo de San Víctor, se adhirieron á Platon; otros, como Alano de Ryssel, Alejandro de Hales, Vicente de Beauvais, etc., siguieron á Aristóteles; otros, finalmente, se esforzaban en conciliar á Platon y Aristóteles, á

ejemplo de Erígena, como santo Tomás de Aquino y Duns-Escoto ¹.

Frente á esta escuela, otros escolásticos renovaban la doctrina del Pórtico: eran los *Nominalistas*, que enseñaban: que las ideas universales son meros nombres (*nómina*), á los cuales nada corresponde en la naturaleza: lo universal tan solo existe en el espíritu como una concepción abstracta de las cosas reales. Por lo tanto, no es ni *ante rem*, ni *in re*, sino *post rem*. «Pero Staudenmaier hace notar, «que en medio de todas estas disputas no se podía hallar la palabra «del enigma, á saber: que lo universal, como tal, no debe ser considerado sino como una *forma* esencial, del mismo modo que lo individual no puede ser concebido sin lo universal: que, al sepa-

¹ Bueno es reunir aquí el modo de pensar de estos tres grandes teólogos sobre las ideas. *Scot. Erig. de Divis. nat. lib. II, c. II*: «*Ideae* quoque, id est species et formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari; et nec immeritò sic appellantur, quoniam Pater, hoc est principium omnium, in Verbo suo, unigenito videlicet Filio, omnium rerum rationes, quas faciendas esse voluit, priusquam in genera et species numerosque atque differentias, caeteraque quae in condita creatura aut considerari possunt et considerantur, aut considerari non possunt prae sui altitudine, et non considerantur et tamen sunt, praeformavit.»

—*Thomas Aquinas*, *Summa theologica*, P. I, quaestio XV, art. 1: «Respondéo dicendum quòd necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim graecè, latinè, forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necessarium ponere ideas; quod sic patet: In omnibus enim, quae non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam verò secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.» — *Duns-Scotus*, in *Lib. Sentent. distinct. XXV*: «Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extrà, ut secundum propriam rationem ejus.»

«arlo, se rompe su unidad, se rompe en él el lazo viviente, que es el solo que constituye lo universal; es aislarlo y reducirlo á la «nada ¹.»

La oposicion de estos dos sistemas pasó de la filosofía al dominio de la teología, en la que se propagó bajo las formas mas variadas. El Nominalismo empezó á progresar en el siglo XIV, aunque desde el XI Roscelin, canónigo de Compiègne, lo aplicó al dogma de la Trinidad. Para él solo los individuos eran realidades; lo restante no existia, ó era un mero nombre. Las calidades y las partes no existian en ellas mismas, sino meramente en los cuerpos y en el conjunto. Siguiendo rigurosamente esta premisa, Roscelin tenia que llegar al Triteismo, admitir tres dioses sin unidad, puesto que la unidad fuera del individuo no era mas que una palabra. Por esto estuvo en pugna con san Anselmo ², cuyas opiniones realistas fueron aprobadas en el concilio de Soissons en 1092, mientras que se obligó al canónigo de Compiègne á retractarse de las suyas. Hildeberto, obispo de Mans ³, que murió en 1134, trabajó y escribió en el propio sentido que san Anselmo.

¹ Cf. sobre esta importante disputa de la edad media entre el Realismo y el Nominalismo, principalmente á *Staudenmaier*, *Escoto Erígena*, p. 455-63. *Idem*, el Pragmatismo de los dones intelectuales. Tubing. p. 450-63. *Idem*, *Filosof. del cristian. t. I*, p. 252-58 y 601. No olvidemos las palabras que muy recientemente acaba de pronunciar *J.-J. Gœrres* sobre la misma cuestion: «La raíz mas honda de las ideas universales está en el mismo Logos: son las ideas, los prototipos segun los cuales han sido hechas todas las cosas, y que el Criador ha emplantado en el espíritu humano para servirle de principio de toda ciencia.» *La Iglesia y el Estado*, p. 91-94. Weissembourg, 1842.

² *Joh. Monach. Ep. ad Anselm.* (*Baluz. Miscell. l. IV*, p. 478 sq.). *Anselm. l. II*, ep. 35-41; lib. de Fide Trin. et de Incarnat. Verbi contra blasphemias Ruzelini. Cf. *Ivo Carnot. ep. VII*; *Abaelardi ep. 21*; *Theobald. Stamp. ep. ad Roscel.* (*D'Achery, Spicil. t. III*, p. 448).

³ (*Tract. theol. debido probablemente á Hugo de San Víctor*); *Moral. philosophia.* (*Op. Beaugendre. Par. 1708*, in fol.).