

## COMUNICACIONES

---

### **La hermenéutica teológica, filosófica y política de la Baja Edad Media: algunas características**

Carolina J. Fernández (UBA -CONICET)

Si tomamos en serio el lugar común de que la Edad Media, en cualquiera de los tres universos culturales que se considere, es la “edad del Libro”, debemos decir que es, consecuentemente, la edad de la interpretación. Claro que, si toda interpretación depende de un horizonte y un mundo, en el mundo medieval toda interpretación, incluyendo la filosófica, depende de un horizonte revelado. Sin embargo, como todo horizonte, tiene, él mismo, historicidad. Así, los siglos tempranos y medios estuvieron dominados por la doctrina de la interpretación de los Padres de la Iglesia, centrada en la distinción entre los cuatro sentidos de la Escritura (De Lubac, 1959-1962) y asociada con el llamado “simbolismo”, es decir, la comparación del universo creado con un gran libro ofrecido a la interpretación humana, en paralelo al libro revelado: la naturaleza tenía secretos decodificables por el hombre, pero su interés último era remitir a su Creador, como un signo, a su significado. Los primeros intentos de autonomizar el estudio de la naturaleza, es decir, dejar de verla como pura epifanía y convertirla en objeto de interés por sí misma, aparecieron en el s. XII con el “naturalismo” de Chartres (Gregory, 1964). Pero el cambio estructural, como se sabe, sólo se produjo a partir del reingreso de Aristóteles, indisolublemente asociado a la aparición de las universidades y a la configuración del paradigma intelectual de la escolástica en el s. XIII (Lohr, 1982). Queremos situarnos en este paradigma para examinar tres fenómenos característicos de su hermenéutica.

El primero es la particular relación de imbricación que se establece, en los grandes escolásticos, entre **teología y filosofía**, tal que nos lleva a preguntar: los autores ¿adoptan una determinada doctrina o se inclinan por cierta corriente filosófica porque ella les permite explicar mejor un cierto dogma o, por el contrario, las perceptibles diferencias entre sus respectivas teologías responden a sus personales orientaciones filosóficas? En otros términos, ¿la filosofía es, en los hechos, una verdadera *ancilla theologiae* o, por el contrario, se busca hacer encajar la teología con determinadas intuiciones filosóficas fundamentales? Verdaderamente, determinar las opciones filosóficas por su mayor funcionalidad para formular las verdades reveladas podría considerarse ocioso desde el punto de vista de un autor medieval, puesto que los misterios de la revelación se consideran propiamente indemostrables: hay un consenso general, en el Medioevo, en considerar racionalmente demostrables unas pocas, aunque decisivas, proposiciones teológicas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o, a lo sumo, la creación, mientras que la Trinidad o la Encarnación se consideran, al menos dentro de la ortodoxia, estrictas verdades de fe. Sin embargo, es históricamente innegable que ciertas tradiciones filosóficas se vieron como fuente de instrumentos teóricos muy potentes para, al menos, formular o traer cierta inteligibilidad a los dogmas centrales del cristianismo, como la corriente neoplatónica, con respecto a la Trinidad y la creación. La base neoplatónica de la teología trinitaria cristiana, en efecto, se percibe continua desde Boecio, uno de sus fundadores, a Tomás de Aquino. La segunda posibilidad, es decir, que las posiciones teológicas de los autores estén

determinadas o, al menos, influidas por opciones filosóficas de fondo, es algo que ningún autor medieval hubiera aceptado hacer concientemente. Sin embargo, ciertos acomodamientos en la teología del siglo XIII parecieron dirigidos a salvar determinados principios filosóficos recientemente reapropiados: ello se ve en los esfuerzos de Aquino por desarrollar una teología de la bondad divina que garantice que las causas segundas naturales tengan operaciones propias y no sean meras ocasiones del actuar divino (contra la teología ocasionalista musulmana) o por defender la razonabilidad o posibilidad (que no la verdad) de la tesis aristotélica de la eternidad del mundo y su refutabilidad solamente por la autoridad de la revelación. Similarmente, una de las tesis filosóficas centrales y más influyentes de Ockham, la reducción de la ontología a sustancias y cualidades absolutas e individuales, con la consiguiente trasposición de la cantidad, el lugar y el resto de los predicamentos aristotélicos a estrictos términos significativos, permite una inteligibilización inusitada del milagro de la transustanciación, al menos, en cuanto posible (Fernández, 2004). En cambio, en el mismo autor, la citada reducción del ente externo al alma a cosas absolutas determina una negativa terminante a la posibilidad de entender, de afirmar por la razón y de otro modo que por absoluta sumisión a la autoridad, la existencia de relaciones reales, tales como las que afirma la ortodoxia teológica entre las Personas divinas (Etzkorn - Kelley, 1979, pp. pp. 281-319). En este sentido, Ockham retoma, sin saberlo, el conflicto abierto por el nominalismo del siglo XII con la teología trinitaria. Las relaciones de imbricación entre razón y fe, filosofía y teología, son, pues, complejísimas y sutiles, verdadero teatro de expresión del famoso círculo hermenéutico. Lo que parece una constante en los grandes teólogos medievales es que cada uno de ellos desarrolla un mismo y unificado lenguaje técnico-conceptual para ambos terrenos, el filosófico y el teológico, mientras que varían entre sí respecto a qué tan lejos está, cada uno, dispuesto a llevar la inteligibilización o conceptualización del misterio –donde se podría ubicar a Ockham y a un Nicolás de Cusa en las antípodas, y a un Tomás, en cierta posición intermedia–.

Un segundo ejemplo de la complejidad de la hermenéutica medieval es la relación que se verifica entre **razón y autoridad filosófica**, entre argumentación y cita o, para decirlo con criterios más modernos, entre creación e interpretación, entre autor y autoridades. La investigación contemporánea ha trabajado mucho para desmontar la imagen iluminista de la escolástica como edad de la pleitesía a las autoridades y ha echado nueva luz sobre cómo se generó esa particular manera de pensar y escribir de los escolásticos (Quinto, 2001): el proceso de recobro material y espiritual de las fuentes antiguas por la mediación del mundo árabe, el peso de las nuevas realidades profesionales y gremiales, de las nacionalidades y las pertenencias de orden y facultad (Lohr, 1982); todo ello dio por resultado lo que hoy llamaríamos una matriz intelectual “sobredeterminada” que hoy es comprendida en ésta, su complejidad, lejos de las estigmatizaciones del pasado, por ignorancia o por ideología. Dicho todo esto, hay que reconocer que en la escolástica, la interpretación de las autoridades filosóficas –donde son así considerados desde Porfirio y Boecio hasta los titulados “filósofos”, Aristóteles y Avicena, y el “comentador”, Averroes– tiene mucho más que funciones retóricas o decorativas. Generaciones de maestros de artes y doctores teólogos aprenden desde adolescentes la letra de esos autores; luego, se forman en la discusión altamente formalizada de una serie de problemas, preguntas o cuestiones en torno de esos textos, para dar sus propias respuestas a ellas cuando llega su graduación profesional. Al mismo tiempo que señalamos el peso constitutivo de las autoridades en la configuración de la matriz escolástica de pensamiento, debemos notar que el autor escolástico no se enrola o adscribe explícitamente a partidos, escuelas o tradiciones filosóficas: no sólo no dice “soy platónico” o “soy aristotélico”, sino que tampoco una lectura cuidadosa de

sus obras permite hacerlas encajar estrictamente en una única tradición. (La presencia del neoplatonismo en la obra de Aquino, revalorizada por los intérpretes de las últimas décadas, es un ejemplo). Por otra parte, el escolástico no impugna personas o autores en bloque, sino más bien opiniones, como la opinión de Platón sobre los universales o la opinión de Averroes sobre la unicidad del intelecto. Esto se debe, otra vez, a que la actividad intelectual está fuertemente modularizada, es decir, nucleada en torno de cuestiones, como es propio del método disputativo. Finalmente, el escolástico no persigue, como un fin en sí mismo, la originalidad: no hay subjetividad o individuo creador, ni por programa intelectual ni por estilo literario. La innovación medieval respecto de las fuentes del pasado resulta del planteo o selección de esos problemas, preguntas o cuestiones que se consideran relevantes (selección que es obra de la comunidad en su conjunto, más que de los individuos), y la originalidad o personalidad de cada autor, de los aspectos de las varias tradiciones combinadas que éste elige resaltar, sobre cuya base formula su propia respuesta. En tiempos de Ockham, por lo demás, la interpretación de las autoridades se aproxima a una defensa de la propia opinión, sistemáticamente puesta en boca de Aristóteles y Averroes. Su distinción entre un sentido propio de las palabras (su “poder” o “virtud”) y un sentido impropio, que figuraría en muchos de los textos de las autoridades, es el modo ockhamista de conciliar las propias tesis con Aristóteles y la teología tradicional. Esta distinción originaría muchos de los conflictos doctrinales del siglo XIV, especialmente cuando fuera trasladada a la hermenéutica de la Biblia –algo que Ockham no había hecho– (Courtenay, 2008). Estos recursos serían comunes en el Renacimiento.

Una tercera expresión del sutil círculo hermenéutico medieval se observa en la relación entre **hermenéutica escrituraria y discurso político** –donde por “político” se debe entender el amplio campo discursivo de la dialéctica entre los dos poderes típicamente medievales, el espiritual y el secular–. La interpretación de los textos revelados tuvo consecuencias institucionales, prácticamente, desde la fundación de la Iglesia o, cuando menos, desde la instauración del Papado como monarquía. Pero esa implicación se vuelve especialmente estrecha cuando las controversias sobre la interpretación de las Escrituras pasan a afectar directamente la posición institucional de los que participan en ellas. Un ejemplo es el conocido conflicto de la pobreza: en 1322, el papa Juan XXII formula la doctrina según la cual, de la condición jurídica de la persona de Cristo, se deducen derechos temporales absolutos y omnímodos, contra todo lo que las Escrituras puedan informar sobre el uso efectivo que Cristo hizo de esos derechos. Cristo habría tenido la plenitud del poder, y entonces, también la tiene su vicario: esta tesis viene a confrontar explícitamente con la interpretación franciscana de la renuncia a la propiedad como ejercicio radical de derechos sólidamente fundados en la naturaleza y, más aún, respaldados en el ejemplo de Cristo y la Iglesia primitiva. El Emperador Luis de Baviera era el aliado y protector natural de la causa franciscana, y de hecho en 1328, durante el pico de su avanzada, su ingreso en Italia, el grupo de los franciscanos, incluido Ockham, huiría de la curia papal en Aviñón a ponerse bajo su protección. Buena parte de las obras eclesiológico-políticas de Ockham está dedicada a defender la hermenéutica franciscana de la relación de Cristo, la comunidad apostólica y el cristianismo primitivo con los bienes temporales. El papel que los expertos, los hermeneutas, tienen en política y eclesiología es mucho más relevante en Ockham que, por ejemplo, en Marsilio de Padua, quien también desarrolla una teoría de los derechos seculares pero se apoya en el principio casi opuesto de que muchos ojos ven más que pocos o de que lo que a todos compete, por todos debe ser tratado. Ockham manifiesta basarse en el principio metodológico de que todo lo que podemos afirmar es lo que se basa, o en la experiencia, o en la razón, o en la autoridad (Etzkorn & Kelley, 1979, p. 290). Ese principio, auténtica guía para interpretar la realidad, también se halla en

Marsilio (Coleman, 2000, p. 175). Sin embargo, en Ockham alcanza la altura de un compromiso performativo, cuando en carta a un capítulo franciscano en la que fundamenta su rebeldía al papa, afirma que se debe “dar razón de todo lo que se hace”: lo sugieren –dice– las Escrituras; lo muestran, con su ejemplo, los santos; lo dicta la recta razón; lo mandan las leyes humanas y nos persuade de ello la caridad fraterna (Killcullen, 1995, p. 3). Preguntarse si estos defensores del naciente secularismo y sus adversarios, los hierócratas, abusaron conscientemente de la interpretabilidad del texto revelado para justificar sus respectivas ideologías sobre los poderes fácticos de su tiempo significaría malcomprender la consustanciación de todos los personajes con ese horizonte hermenéutico del que hablábamos al principio. Análogamente, preguntarse si los escolásticos tienen conciencia de la distancia entre lo que dicen las autoridades y lo que ellos dicen que dicen, como si ejercieran una especie de vacía instrumentalización de ellas, traicionaría la honestidad intelectual de estos maestros –siendo, en todo caso, posible, una tal pregunta, en tiempos posteriores, en que el modelo escolástico está en lisa y llana crisis–. Algo similar ocurre respecto a la posibilidad de separar teología y filosofía en las monumentales construcciones teóricas de Alberto Magno, Buenaventura, Aquino, Escoto, Ockham, Eckhart o Cusa, más allá de que muchos de ellos hayan, efectivamente, desarrollado campos epistemológicos distintos para una y otra en sus respectivos sistemas. Entendida con fidelidad a los principios de la hermenéutica contemporánea, la aventura intelectual medieval, contra lo que otras épocas del pensamiento vieron en ella, crece y se agiganta.

### Referencias Bibliográficas

- Coleman, J. (2000), *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford – Massachusetts: Blackwell.
- Courtenay, W. (2008), *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Leiden – Boston: Brill.
- De Lubac, H. (1959-1962), *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París: Aubier.
- Etzkorn, F. & Kelley, E. (1979), *Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. xix-xlviii*, en: *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N. Y., 1967-1984, vol. IV.
- Fernández, C. (2004), “Ockham y los *philosophi*: la filosofía como descripción contingente de la experiencia”, en De Boni, L. A. - Hofmeister Pich, R. (eds.) *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre.
- Gregory, T. (1964), “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele”, en *Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia medievale* (Passo della Mendola, 31 agosto-5 settembre 1964), Sansoni, Firenze.
- Lohr, C. H. (1982), “The medieval interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg & Eleonore Stump (eds.), Cambridge University Press.
- McGrade, A. S. - Killcullen, J. (eds.) - Killcullen (trad.) (1995), *William of Ockham, A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press.
- Quinto, R. (2001), *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo.