



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

N°103
2023 - 1
Enero - Marzo

Revista de Filosofía

Vol. 40, N°103, 2023-1, (Ene-Mar) pp. 74-82

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

**Razón y fe:
Aclaraciones del debate filosófico y teológico en el medioevo**

*Reason and Faith:
Insights into the Philosophical and Theological Debate in Medieval Times*

Ana Isabel Hernández Rodríguez

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8232-7741>

Universidad Nacional a Distancia - España

ana.isabel.her.rod@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7557836>

Resumen

Este trabajo analiza el debate filosófico y teológico más importante del período medieval, a saber, la querrela entre la razón y la fe. Esta cuestión debe ser abordada teniendo en cuenta que, en el medioevo, la realidad de Dios es el punto de partida del pensamiento y de la reflexión, por lo que las creencias religiosas constituyen el marco que posibilita y limita la eclosión de la argumentación y justificación racionales. Ahora bien, considero que es aconsejable no embarcarse en la espinosa cuestión de si es posible una filosofía cristiana, es decir, de si constituye o no una contradicción unir conceptualmente la religión y la filosofía. Para la consecución del objetivo propuesto, comienzo contextualizando la era medieval y, en un paso posterior, explico cómo convivieron, en los primeros siglos y bajo una directriz unitaria, los ámbitos de la teología y la filosofía. Después, estudio las centurias del X y el XII por cuanto permiten el asomo explícito de las diferencias entre la fe y la razón como dos maneras de acercarse a la realidad. Y, por último, el acercamiento al siglo XIV, el cierre de la época medieval que logra separar e incluso independizar ambos ámbitos. Todo ello para acabar con unas conclusiones que están enfocadas a aclarar los conceptos y temporalidades analizados a lo largo del trabajo.

Palabras clave: filosofía, teología, razón, fe, edad media.

Recibido 24-07-2022 – Aceptado 17-10-2022

Abstract

This study analyses the most important philosophical and theological debate of the medieval period, that is, the quarrel between reason and faith. This question must be approached bearing in mind that, in the Middle Ages, the reality of God is the starting point of thought and reflection, so that religious beliefs constitute the framework that makes possible and limits the emergence of rational argumentation and justification. However, I think it is advisable not to enter into the thorny question of whether a Christian philosophy is possible, I mean, whether or not it is a contradiction to conceptually unite Religion and Philosophy.

In order to achieve the proposed objective, I begin by contextualising the medieval era and, in a subsequent step, I explain how, in the first centuries and under a unitary guideline, the fields of theology and philosophy coexisted. Then, I study the two centuries of the 10th and 11th centuries insofar as they allow the differences between faith and reason as two ways of approaching reality to be made explicit. And finally, the approach to the 14th century, the end of the medieval period, which manages to separate and even make the two spheres independent. All of this ends with conclusions that are focused on clarifying the concepts and temporalities analysed throughout the work.

Keywords: philosophy, theology, reason, faith, middle ages

1.- Introducción

En líneas generales y ciertamente directrices, la Edad Media subordinó al saber teórico y a su facultad propia, la razón, a la certeza impuesta de la fe. El debate entre la razón y la fe es uno de los *leitmotiv* del pensamiento medieval y tema capital de las especulaciones filosóficas. Es un debate que se traduce, en último término, a la relación entre la *philosophia* y la *theologia* y de la que brotan posiciones plurales que pueden clasificarse en cinco pero que no responden a una cronología lineal o progresiva: la primera, que se da en Tertuliano, subraya los posibles conflictos entre la fe y la razón con el fin de dar prioridad a la fe y cancelar la razón como uno de los términos de la oposición; la segunda, sostenida en Berengario de Tours, afirma también el conflicto pero para diluir la solidez de la fe en beneficio de la razón; la tercera, típica del averroísmo latino, parte del aristotelismo de los últimos siglos medievales, se atiene a la doctrina de la doble verdad: lo que se asume como verdadero a través de la fe puede no serlo una vez la razón lo investiga. Ahora bien, Averroes no habló nunca de una doble verdad, pues la verdad es una y solo son dos los caminos para llegar a ella; la cuarta, abanderada por autores nucleares como Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury, la fe es considerada el supuesto imprescindible de la razón; y, la quinta, que distingue claramente ambos campos. Esta postura es propia del último siglo de la era medieval y su protagonista es el príncipe del nominalismo: Guillermo de Occam.

Responde a un consenso académico de tipo histórico situar a la Edad Media en el período de tiempo comprendido entre la caída del Imperio romano de Occidente y la conquista de Constantinopla por los turcos, esto es, entre los años 476 y 1453. Al estar vertebrada religiosamente y al ser la religión, ante todo, un conjunto de creencias consistentes en la aceptación de una revelación, en la Edad Media acaece un cambio nuclear en la forma de entender y orientar la labor filosófica respecto a los tiempos griegos. De esta manera, los elementos griegos son (re)visitados con el fin de hacerlos servir al articulado teórico del cristianismo.

El eje que sostiene a la cultura medieval es la reflexión sobre la relación entre la razón y la fe. De una manera específica, el uso que tiene la filosofía es instrumental: la filosofía, además de para las labores exegéticas, sirve para clarificar la fe. Todo ello con miras a la construcción de una doctrina sistemática y defensora de la dogmática cristiana. La *razón* (o

la filosofía) se mueve dentro de un territorio cuyos límites son los estipulados por la *fe* (o la teología trascendente cristiana) y, por ello mismo, aquella está en función de esta. Además, un detalle importante en este tema es que la filosofía sirve, sobre todo, a los infieles, pues demuestra racionalmente las verdades de la fe cristiana o, por lo menos, muestra que la fe está fundamentada en los principios lógicos, a saber, el de no contradicción y el de identidad. Dicho de otro modo: la filosofía es útil para extender el área de los creyentes toda vez que convierte a la fe en una asunción fundamentada y racional.

Dado lo anterior, es conveniente realizar un recorrido cronológico que permita vislumbrar los hitos más sobresalientes de este debate en la era medieval, a modo de panorámica. Todo ello a sabiendas de que, en esta era, son muy pocos los pensadores que no tematizaron los límites de la razón para alcanzar los misterios de la fe o, dicho de otra manera, los límites de la fe para alcanzar, sin la ayuda racional, una comprensión de esos misterios. Por ejemplo, el misterio de la Trinidad que escapa a los dictámenes de la razón y que derivó en dogma y, por ende, en verdad revelada que necesita, para su aceptación, de la creencia más que de la comprensión: ¿cómo podría aceptarse que Dios, que es una sola esencia, existe como tres personas distintas (Padre, Hijo y Espíritu Santo)? Se trata, en definitiva, de aclarar qué importancia tiene la razón en las cuestiones teológicas y, viceversa, qué papel debe adoptar la fe a la hora de abordar cuestiones filosóficas.

2.- Del siglo IV al siglo IX: la unidad de la razón y la fe

El período de tiempo que transcurre entre finales del siglo IV y el siglo IX tiene como uno de los fenómenos históricos nucleares la restauración y consolidación del Sacro Imperio por obra de los Carolingios. En el ámbito del pensamiento, la tesis más admitida es la de la presuposición y admisión de la identidad entre la razón y la fe, y las figuras que sobresalen son Agustín de Hipona, que tiene la peculiaridad de ser, a la vez, el último de los pensadores antiguos y el primero de los medievales, así como el culminador de la patrística, Anicio Manlio Severino Boecio y su objetivo vital de dar a conocer a los latinos la cultura griega, y Juan Escoto de Eriúgena.

De Agustín de Hipona, cabe resaltar que dota al cristianismo de fundamentación filosófica en un momento en que el cristianismo aún se encuentra inmerso en discusiones e intentos de consolidación. Añade a la tradición filosófica griega, desde Platón hasta Plotino, algunos referentes clásicos latinos. La obra agustiniana, ciertamente amplia, se divide en textos autobiográficos (*Confesiones* y *Retractaciones*), filosófico-pedagógicos (*Contra los académicos*, *Sobre la vida feliz*, *Soliloquios*, *Sobre la inmortalidad del alma*, *Sobre la música* y *83 cuestiones diversas*), apologéticos (*Sobre la Trinidad* y *La Ciudad de Dios*, que es el primer tratado de filosofía de la historia), polémicos (*Sobre las costumbres de la Iglesia católica y sobre las costumbres de los maniqueos* y *Réplica a Fausto, maniqueo*) y exegéticas (*Comentarios a los salmos*, *Sobre la doctrina cristiana* y *Tratado sobre el Evangelio de Juan*). El de Hipona culmina la patrística y enuncia un lema que será mantenido, salvo excepciones, a lo largo de toda la filosofía medieval: “la fe que busca comprender”. El pensamiento agustiniano se basa en la introspección, en el conocimiento

de uno mismo y en su realidad espiritual como imagen de Dios. Los dominios de la filosofía y de la teología no se distinguen, pero, al estar la inteligencia humana limitada y escudriñada por la acción divina, iluminadora e inmediata, la filosofía no puede encontrar la certeza de su conocimiento por sí misma sino apoyándose en las reglas eternas e inmutables de la llamada ciencia divina. En efecto, Agustín de Hipona coloca a la razón entre los confines de los textos sagrados. La razón sirve a la fe y la fe ilumina la razón, pues la fe no tiene nada de irracional en tanto la razón es también asunción que se adhiere a la palabra revelada o, lo que es lo mismo, a los postulados de la religión cristiana. Fe y razón se imbrican inextricablemente. Ahora bien, aunque parezca a simple vista contradictorio, la concepción agustiniana está lejos de equiparar la fe y la razón, pues operan a niveles distintos y, por supuesto, jerarquizados. Del acto de fe deriva la certeza racional, y no al revés: la creencia es condición del acto de la razón y, por tanto, creer es condición de la posibilidad que tiene la razón de comprender la realidad.

El otro pensador que sigue al afán general de la época en cuanto a identificar la razón y la fe es el irlandés Juan Escoto de Eriúgena. Escoto intenta conciliar la cosmovisión cristiana y la filosofía neoplatónica. Además de *De divina praedestinatione* (851), Escoto escribió entre el 862 y el 866 *Periphyseon* (más conocida como *Sobre la división de la naturaleza*) la que se convertiría en la primera gran obra metafísica del medievo cristiano. Es aquí donde aparecen elementos que, a modo de embriones, van a anunciar matices interpretativos que, más tarde, acabarán por separar ambos ámbitos. Y es que, si bien la investigación libre (mediante la razón) y las verdades reveladas (aceptadas por la fe) comparten un acuerdo intrínseco, este pensador afirma que el peso de la autoridad no debe convertirse en un elemento hostil que aparte al creyente de lo estipulado por la recta razón. Además, la mayor dignidad corresponde a la razón y no a la autoridad y, entonces, la firmeza de la autoridad debe ser aprobada por la razón (no al revés). La filosofía es, a fin de cuentas, necesaria para entrar al cielo: *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*. La razón queda entronada como un elemento necesario para comprender la revelación. Porque, si bien la aceptación de lo revelado que está explicitado en las escrituras es un punto de partida, lo cierto es que la razón está llamada a buscar, y encontrar, su sentido. De hecho, Juan Escoto, con su defensa y revalorización de aquella libertad de investigación lógico-filosófica de la que disfrutaron los griegos en un contexto teológico, ha pasado a la historia como un explorador racional de la fe y, por tanto, como un racionalista de lo sobrenatural. Esto, por supuesto, le llevó a más de un conflicto con la ortodoxia eclesiástica. Más aún cuanto que la obra erigeniana fue estudiada de tal forma que originó sistemas de tendencia panteísta, como los de Almarico de Bène y David de Dinant. Por ello, el papa Honorio III condenó su obra en 1225 ratificando el Concilio de París en 1210.

3.- Del siglo X al siglo XI: las diferencias germinales de la razón y la fe

Además de las reformas monásticas y la renovación política de la Iglesia, en este intervalo de tiempo se da la institucionalización de la formación paradigmática de lo medieval, el feudalismo, en tanto estructura jurídica, económica y social de la mayor parte de los países de Occidente. La sociedad feudal está organizada de manera estamental y sus

tres órdenes son los *bellatores* (nobleza), los *oratores* (clero) y *laboratores* (pueblo llano y trabajador que sostiene a los dos órdenes anteriores).

Anselmo de Canterbury es uno de los autores que más atención dedicó al problema de las relaciones entre la razón y la fe y lo hizo desde un realismo exacerbado que afirmó, al igual que Guillermo de Champeaux y el platónico Bernardo de Chartres, que los conceptos universales existen de una manera independiente. Sin embargo, Anselmo planteó muchas más preguntas que aquellas que pudo responder. Sea como fuere, el de Aosta instauro, en su *Proslogion*, el lema “*Fides quarens intellectum*”, es decir, “la fe en busca de la inteligencia”. Y, en su *Monologion*, asigna a la razón la tarea de traducir la certeza de la fe en evidencia racional: *intelligo ut credam*. Ahora bien, esto no debe confundir el sentido último que tiene para Anselmo la razón y que no es otro que el de permanecer sometida al contenido de la fe.

El nombre de Anselmo se asocia, de forma prominente, a un razonamiento apriorístico que afirma la existencia de Dios y que hace *inconcebible* su inexistencia: el argumento ontológico. La existencia de Dios se deriva necesariamente de su esencia, pues el ser máximamente perfecto no puede no existir. Es decir, concebida la idea de un ser perfecto no puede negarse su existencia; hacerlo equivaldría a achacarle una falta. El argumento ontológico de Anselmo difiere del cosmológico y del teleológico. El argumento cosmológico, sostenido tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino, asciende desde la contemplación de los efectos a la de las causas: dada la existencia material y temporal del mundo, y dando por supuesto que la cadena de causas no puede ser infinita, el argumento cosmológico afirma la existencia de una realidad última (Dios) que tiene en sí misma la razón de toda la realidad. Por su parte, el argumento teleológico se apoya en la experiencia de coherencia y regularidad del universo, así como la perfecta adaptación de cada objeto a sus fines, para admitir la presencia de una mente ordenadora del mundo. Este argumento teleológico, de corte aristotélico, es reelaborado por Tomás de Aquino, sobre todo en la explicitación de su famosa quinta vía.

4.- Del siglo XII al siglo XIV: del punto álgido de la escolástica a su declive

El siglo XII tiene como protagonista en el asunto que nos ocupa a Pedro Abelardo y su obra *Sic et non*. Este monje de la Orden de San Benito se atrevió a afirmar que la fe estaba limitada por principios racionales. De hecho, su pensamiento fue objeto de censura y persecución, e incluso de censura. Tuvo como maestro a uno de los primeros fundadores del nominalismo, a saber, Roscelino. Este, a causa del Concilio de Soissons (1092), fue obligado a abjurar de su concepción, ciertamente heterodoxa, del dogma trinitario: para Roscelino, si cada uno de los nombres de la Trinidad designara una sustancia, sería necesario postular un triteísmo en lugar de un monoteísmo. Casi contemporáneo a Pedro Abelardo, Abú Walid Muhammad ibn Rusd, o Averroes, así como su incansable labor que le ha valido el título de *El Comentarista* de Aristóteles, sostuvo tesis tan contrarias al cristianismo como al islam. Su nombre, como el de Aristóteles y el de Tomás de Aquino, aparece entre las 219 tesis condenatorias del obispo de París Étienne Tempier, en 1277. Lejos de la opinión divulgada

de la teoría averroísta de la doble verdad, este pensador no admite la existencia de dos verdades. Antes bien, razón y fe están llamadas a coincidir porque la verdad es una aunque los caminos para acceder a ella sean, ciertamente, dos. Pero, sea como fuere, Averroes reclamó la autonomía de la razón frente a la fe y, en efecto, los profesores que seguían su pensamiento fueron condenados y expulsados, como por ejemplo Sigerio de Brabante en la Universidad de París.

Llegado el siglo XIII, que es la centuria que en opinión de algunos estudios la más importante de la escolástica, debemos detenernos en un fenómeno nuclear que incide directamente en el tema que nos ocupa: el florecimiento de las universidades. El territorio de lo universitario es uno de los propulsores de las tensiones dicotómicas entre la razón y la fe. Estas tenían como texto teológico predilecto, a partir de 1220, el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo. La enseñanza medieval se desarrolla a través de la *lectio* (comentario de un texto) y la *disputatio* (examen de un problema a través de la discusión de los argumentos que se pueden aducir a favor y en contra) La primera universidad fue la de Bolonia (1088), la segunda la de Oxford (1096) y, la tercera, la de París (1160). Esta se dividía en dos facultades, la de las *artes liberales* y la de teología. La facultad de artes liberales impartía, durante seis años, enseñanzas de gramática, lógica, matemáticas, física, metafísica y ética (*trivium* y *quadrivium*), y, la facultad de teología, a la que se podía acceder tras terminar la otra enseñanza, se dedicaba al estudio cuidadoso de la Biblia durante, al menos, ocho años.

Después de que Alberto Magno depurara las obras de Aristóteles de los comentarios árabes y judíos más contrarios a la teología ortodoxa e hiciera de la filosofía el modo de conocimiento de las causas segundas y de la teología el saber de las causas primeras, Tomás de Aquino se convierte en el hacedor de la gran síntesis escolástica entre la filosofía clásica griega y la religión cristiana con sus correspondientes artículos de fe, a saber, la trinidad, la encarnación y la creación. Su punto de arranque fue convertir a la teología en una ciencia que se apoya en la revelación divina y que tiene como objeto el ser de Dios, y a la filosofía en una investigación racional sobre el ser de las criaturas. Filosofía y teología quedan armonizadas, pero bajo una relación jerárquica de dependencia: la razón, subordinada a la fe tiene como objetivo nuclear auxiliar a las tesis religiosas. Por ello, la filosofía demuestra los preámbulos de la fe, aclara sus verdades y rebate las objeciones que se presenten. Es más, en caso de que surja un conflicto entre lo estipulado por la fe y lo razonado con principios evidentes, el error se sitúa del lado del razonamiento.

Entre los adversarios de Tomás de Aquino destaca Juan Duns Scoto. Mientras aquel seguía reconociéndole a la teología el carácter de ciencia especulativa, Duns Scoto llegó a la conclusión que su ámbito era el de lo práctico. De esta manera, se da un paso imprescindible a la hora de asumir que la teología no puede explicar la realidad sino, más bien, servir de directriz a las acciones humanas.

El siglo XIV supone un hito fundamental. Un clima de disolución de la concepción unitaria de la sociedad humana se vuelve imposible de ignorar y la parte espiritual de los

seres humanos se torna cada vez más interior e individual, perdiendo su carácter colectivo. Por ello, la separación e independencia de la filosofía respecto a la teología se relacionan con la postulación de que el poder laico y el poder religioso tienen ámbitos diferentes de actuación y se explican con la ruptura entre la iglesia y los nacientes estados nacionales. Guillermo de Occam, el príncipe de los nominalistas, es uno de los grandes avales de la fractura entre la teología y la filosofía en tanto analiza y justifica el declive de los ideales y los poderes de las dos grandes figuras teocráticas, a saber, el pontífice romano y el emperador germánico. En definitiva, Occam asume unas tesis íntimamente dependientes entre sí: la independencia de la razón respecto de la fe y la separación entre la realidad (res) y la lógica (términos que sirven para referirse a la realidad como su otro). La metafísica tradicional que se basaba en la concepción de la teología como ciencia especulativa se disuelve y el conocimiento intuitivo se prioriza frente a lo abstracto y no verificable. En suma, con Guillermo de Occam y sus seguidores comienza una nueva concepción filosófica que dos siglos después influye en la Revolución científica, una revolución que va a expurgar a la naturaleza de aquellas entidades metafísicas en las que, al final, solo pueden ser objeto de fe.

5.- Aclaración de conceptos y de temporalidades a modo de conclusión

En la antigüedad también se hablaba de dios(es), pero la divinidad antigua tiene un sentido de exigencia en tanto concepto racional o recurso político de cohesión social que muy poco tiene que ver con el de fundamento de la dogmática religiosa. Por ello, la teología antigua en tanto precristiana no implica el ejercicio de la fe ni necesitaba del acto de la creencia.

Con el cristianismo, en cambio, creer implica confesar la propia fe religiosa de tal manera que el sujeto de esta confesión se encuadra y se inserta institucionalmente. La *fides* cristiana se relaciona y se fundamenta en las fuentes bíblicas adquiriendo un carácter absoluto por implicar adhesión a un valor supremo: Dios. Ahora bien, durante los primeros siglos de cristianismo, la fe es considerada como forma suprema de certeza en lo que respecta a la visión de la vida y del destino humano. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino (siguiendo a Pablo de Tarso) hace de la fe una virtud teologal, un hábito intelectual por medio del cual la vida eterna comienza, siendo su fuente primera la revelación, en la propia interioridad humana. La dogmática cristiana, en aras de aprovechar la sabiduría griega a su beneficio en el sentido de convertir al mundo en un efecto querido por la voluntad divina, articula una nueva metafísica, una nueva antropología y una nueva visión de la historia. Como uno de los ejemplos más sintomáticos, la figura aristotélica del motor inmóvil, que fue reapropiada por la teología trascendente cristiana para convertirla en la primera causa del mundo, no es potencia sino acto puro que, por ello mismo, carece de materia. Así, si en la religión cristiana la divinidad aparece envuelta con los rasgos tradicionales del Dios personal, creador, omnipotente y absolutamente bueno, en Aristóteles esta divinidad del acto puro no ha creado el mundo ni interactúa con él y, por tanto, se trata de un dios que está muy distante de las imágenes religiosas de corte trascendente.

La metafísica cristiana se basa en la noción de creación que implica que un ser (superior) produce la realidad como *un otro* a partir de la nada (*ex nihilo*), e indica la acción productora por excelencia. Toda la realidad que no es Dios depende enteramente del Él, pues la ha creado, entendido como absolutamente omnipotente: todo lo que existe, existe como algo distinto de sí y sin necesidad de extraerlo ni de su propia sustancia ni de un elemento preexistente. Se trata, a fin de cuentas, de introducir la libertad propia de un Dios que es Persona y, en efecto, de una categoría personal completamente ausente en la noción griega de lo Absoluto. Todo lo que es, entonces, es creado y causado por Dios y su libertad divina. Este planteamiento conlleva, además de una relación jerarquizada entre la perfección de Dios y la *imperfección* de lo creado, la *contingencia* de este. La contingencia, a diferencia de la necesidad, es una especificación de la posibilidad y, por tanto, es una característica de aquello que puede ser y que, también, puede no ser. Comparándolo con el creador, lo creado es ontológicamente precario: no son de suyo, no poseen el ser necesariamente. Su ser es una donación (libre) del creador.

La tesis creacionista se opone, entre otras como la de *processio* y de transformación, a la de la *emanación*. La *emanación* alude a una generación de la realidad separada a partir de la propia sustancia del emanante. Trata de conciliar las exigencias de la inmanencia y de la trascendencia. Lejos de afirmar la producción de la realidad a partir de la nada, remite a una suerte de autodespliegue del ser que no implica pérdida alguna del ser que en dicho desarrollo se manifiesta. Lo emanado tiende a identificarse con el ser del cual emana porque, si bien no es idéntico al principio, está implícitamente contenido en él y, además, le es inferior. No surge a partir de una voluntad libre, sino como efecto necesario de la naturaleza misma del ser emanante. La tesis de la emanación tiene una influencia neoplatónica y se da en autores como Proclo, Dionisio Arcopagita, Escoto Erígena, etc.).

En el ámbito de la antropología cristiana, el ser humano queda especificado de tal forma que es completamente diferente al resto de los seres naturales que pueblan la realidad. Es una unidad indisoluble dotado de una personalidad o identidad personal que conlleva que todos los seres humanos comparten una igualdad de tipo ontológico. A diferencia de la época griega que no desarrolló la idea de personalidad humana, el Concilio de Nicea (325) establece que lo humano tiene una doble naturaleza: la divina y la terrenal. Al mismo tiempo que independiente, la persona también subsiste, pero, a la vez, es relación que hace referencia a Dios, porque de Dios recibe su naturaleza.

Ya Agustín de Hipona, al tematizar la dimensión interior y la noción de conciencia a través de sus *Confesiones*, sentó las bases de lo que mucho más tarde articularía la idea del “yo moderno”. Ahora bien, el caso del de Hipona es casi una excepción y ello sin olvidar que con muchas particularidades que bloquean su equiparación con la conciencia moderna. En la Edad Media apenas aparece la noción de conciencia en sentido psicológico sino como entidad cognoscitiva y moral porque no se diferenciaron los procesos psíquicos conscientes de los inconscientes. Sea como fuere, Tomás de Aquino también dotó de cierta dignidad a la individualidad e incomunicabilidad humanas, privilegiando *esta carne, estos huesos y esta alma*.

Y, por último, la visión judeocristiana de la historia es muy diferente, y realmente irreconciliable, con la griega. Si la primera es lineal, la segunda es cíclica. En la concepción cíclica de la Grecia antigua, los sucesos acontecen y se repiten según períodos indefinidos, igual que las estaciones del año o, de manera general, todo en la naturaleza atraviesa fases dentro de un ciclo vital y eterno. El tiempo, pues, sigue el modelo perfecto (por no tener ni principio ni fin) del movimiento circular de los cuerpos celestes. En cambio, la visión de corte lineal empieza a consolidarse cuando se incorpora a la historia un sentido último que abarca el decurso temporal desde la creación hasta el juicio final. Esta doctrina teológica sobre la historia fue expuesta por Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* y constituyó la interpretación dominante hasta, aproximadamente, el año 1000. Las influencias más notables de esta obra fueron los apóstoles Pablo y Juan y la tradición apologética (de Tertuliano a Orígenes). Con el cristianismo, pues, la historia se considera desde la óptica de la salvación y la fe es su hilo conductor. El tiempo empieza con la creación y se consuma con el juicio final y la resurrección y, además, todo lo que acontece está previsto y guiado por la providencia, es decir, por la forma de Dios de intervenir en el mundo.

Cabe destacar que, ya pasada la era medieval y el predominio del dogma cristiano, la era moderna va a ser promotora de varias racionalizaciones secularizadas de la visión teológica de la historia. En su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), considerada la primera obra de *filosofía de la historia* que acuña la expresión historia de la filosofía, Voltaire justifica al siglo XVIII a la luz de la reflexión histórica y del progreso. Dicho de otra manera, Voltaire, al igual que Montesquieu y Bossuet, insiste en que los acontecimientos históricos obedecen a una lógica subyacente. Recuérdese que Voltaire escribe, como casi todos los intelectuales de la época, encantado por el edificio físico-matemático de Isaac Newton y no puede dejar de apostar por el descubrimiento de la ley que se oculta bajo la diversidad de los fenómenos. Podría hablarse, entonces, de un desplazamiento hacia una inmanencia racionalista donde el sentido del progreso, y ya no la providencia, se concreta como abolición creciente de la ignorancia y como realización de la felicidad.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 103 – 2023 - 1 ENERO - MARZO

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2023,
por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-
Venezuela*

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org