

BERCEO

revista riojana de
ciencias sociales
y humanidades



175

ier

Instituto de Estudios Riojanos

BERCEO. REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES.
N.º 175, 2.º Sem., 2018. Logroño (España).
P. 1-302. ISSN: 0210-8550

INSTITUTO DE ESTUDIOS RIOJANOS

BERCEO

REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES

Núm. 175

HOMENAJE A GUSTAVO BUENO

COORDINADOR:
PEDRO SANTANA MARTÍNEZ



Gobierno de La Rioja
Instituto de Estudios Riojanos
LOGROÑO
2018

Homenaje a Gustavo Bueno /Pedro Santana Martínez (coordinador). – Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 2018. 302 p.: il. ; 24 cm. Número monográfico de: *Berceo* : revista riojana de ciencias sociales y humanidades, ISSN 0210-8550. -- N. 175 (2º sem. 2018)

Bueno, Gustavo - Homenajes. I. Santana Martínez, Pedro. II. Instituto de Estudios Riojanos. III Serie.

1 Bueno, Gustavo

La revista *Berceo*, editada por el Instituto de Estudios Riojanos, publica estudios científicos de las Áreas de Ciencias Sociales, Filología, Historia y Patrimonio Regional con el objetivo de aportar conocimiento relevante para la investigación y el desarrollo cultural de La Rioja. Estos trabajos van dirigidos a la comunidad científica, así como a otras personas interesadas en estas materias, de los ámbitos regional, nacional e internacional.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

© Copyright 2018
Instituto de Estudios Riojanos
C/ Portales, 2. 26001-Logroño
www.larioja.org/ier

© Imagen de cubierta: Gustavo Bueno. Fotografía de Paloma Villarreal

Diseño de cubierta e interior: ICE Comunicación
ISSN 0210-8550
Depósito Legal LO-4-1958

Impreso en España - Printed in Spain

DIRECTORA:

M^a Angeles Díez Coronado (Universidad de La Rioja)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Sergio Cañas Díez (Universidad de La Rioja)

Jean François Botrel (Université de Rennes 2)

Jorge Fernández López (Universidad de La Rioja)

Ignacio Gil-Díez Usandizaga (Universidad de La Rioja)

Aurora Martínez Ezquerro (Universidad de La Rioja)

Enrique Ramalle Gómara (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Ana Rosa Terroba Reinares (Instituto de Estudios Riojanos)

CONSEJO CIENTÍFICO:

Don Paul Abbott (Universidad de California, EE.UU.)

Tomás Albaladejo Mayordomo (Universidad Autónoma de Madrid)

Sergio Andrés Cabello (Universidad de La Rioja)

Begoña Arrúte Ugarte (Universidad de La Rioja)

Eugenio F. Biagini (Universidad de Cambridge, Reino Unido)

Francisco Javier Blasco Pascual (Universidad de Valladolid)

José Antonio Caballero López (Universidad de La Rioja)

José Luis Calvo Palacios (Universidad de Zaragoza)

Juan Carrasco (Universidad Pública de Navarra)

Juan José Carreras López (Universidad de Zaragoza)

José Miguel Delgado Idarreta (Universidad de La Rioja)

Jean-Michel Desvois (Universidad de Burdeos, Francia)

Rafael Domingo Oslé (Universidad de Navarra)

Pilar Duarte Garasa (Consejería de Desarrollo Económico e Innovación)

Juan Francisco Esteban Lorente (Universidad de Zaragoza)

José Ignacio García Armendáriz (Universidad de Barcelona)

Francisco Javier García Turza (Universidad de La Rioja)

Fernando Gómez Bezares (Universidad de Deusto)

Fernando González Ollé (Universidad de Navarra)

Ignacio Granado Hijelmo (Consejo Consultivo de La Rioja)

Isabel Verónica Jara Hinojosa (Universidad de Chile)

M^a Jesús Lacarra Ducau (Universidad de Zaragoza)

M^a Angeles Libano Zumalacárregui (Universidad Pública del País Vasco)

Carmen López Sáenz (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid)

Miguel Ángel Marín López (Universidad de La Rioja)

Manuel Martín Bueno (Universidad de Zaragoza)

Ángel Martín Duque (Universidad de Navarra)

Ricardo Mora de Frutos (Instituto de Estudios Riojanos)

José Gabriel Moya Valgañón (Instituto de Estudios Riojanos)

M^a Isabel Murillo García-Atance (Archivo Municipal de Logroño)

Miguel Ángel Muro Munilla (Universidad de La Rioja)

José Luis Ollero Vallés (Instituto de Estudios Riojanos)

Mónica Orduña Prada (Instituto de Estudios Riojanos)

Germán Orón Moratal (Universidad Jaume I de Castellón)

Inés Palleiro y Landeira (Universidad de Buenos Aires)

Miguel Panadero Moya (Universidad de Castilla- La Mancha)

José Luis Pérez Pastor (Instituto de Estudios Riojanos)

Micaela Pérez Sáenz (Archivo Histórico Provincial de La Rioja)

Manuel Prendes Guardiola (Universidad de Piura, Perú)

Penélope Ramírez Benito (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Luis Ribot García (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Emilio del Río Sanz (Universidad de La Rioja)

Jesús Rubio (Universidad de Zaragoza)

María Ángeles Rubio Gil (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid)

Santiago U. Sánchez Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid)

José Miguel Santacreu (Universidad de Alicante)

Soledad Silva y Verástegui (Universidad del País Vasco)

José Ángel Túa Blesa Lalinde (Universidad de Zaragoza)

Isabel Uría Maqua (Universidad de Oviedo)

José Francisco Val Álvaro (Universidad de Zaragoza)

Rebeca Viguera Ruiz (Universidad de La Rioja)

René Zenteno (Universidad de Texas en San Antonio, EEUU)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Instituto de Estudios Riojanos

C/ Portales, 2

26071 Logroño

Tel.: 941 291 187 · Fax: 941 291 910

E-mail: publicaciones.ier@larioja.org

Web: www.larioja.org/ier

Suscripción anual España (2 números): 15 €

Suscripción anual extranjero (2 números): 20 €

Número suelto: 9 €



Berceo se encuentra en las siguientes bases de datos bibliográficas, directorios y repositorios:

APH (L'Année Philologique)

CARDHUS PLUS (Sistema de clasificación de revistas científicas de los ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanidades)

DIALNET (Portal de difusión de la producción científica hispana)

ERIH (European Science Foundation History)

ISOC (Ciencias Sociales y Humanidades, CSIC)

LATINDEX (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

MIAR (Matriu d'informació per a l'avaluació de revistes)

MLA (Modern Language Association database)

PIO (Periodical Index Online)

REGESTA IMPERII (Base de datos internacional del ámbito de la historia)

ULRICH'S (International periodical directory)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN (Pedro Santana Martínez)	9-11
<hr/>	
EVARISTO ALVÁREZ MUÑOZ Del interés de la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno para los científicos <i>Interest for scientists of Gustavo Bueno's Categorical Closure Theory</i>	13-33
<hr/>	
DAVID ALVARGONZÁLEZ Una clasificación de las doctrinas de la bioética <i>A classification of bioethical doctrines</i>	35-54
<hr/>	
TOMÁS GARCÍA LÓPEZ Berceo, Gustavo Bueno y el Pensamiento Español <i>Berceo, Gustavo Bueno, and the Spanish Thought</i>	55-101
<hr/>	
JESÚS G. MAESTRO La Teoría de la Literatura como Ciencia Categorial de la Literatura <i>The Theory of Literature as a Science of Literature</i>	103-126
<hr/>	
ATILANA GUERRERO SÁNCHEZ Gustavo Bueno y el "Desengaño de los errores comunes" <i>Gustavo Bueno and the "disappointment of the common mistakes"</i>	127-134
<hr/>	
PABLO HUERGA MELCÓN Notas sobre el papel del Socialismo en el Materialismo Filosófico (I) <i>Notes on the role of Socialism in Philosophical Materialism (I)</i>	135-148
<hr/>	
PEDRO INSUA RODRÍGUEZ La Escolástica como movimiento "revolucionario" en la Historia de la Filosofía <i>Scholasticism as a 'Revolutionary Movement' in the History of Philosophy</i>	149-162
<hr/>	

CARLOS M. MADRID CASADO

¿Qué son las matemáticas? La respuesta de la teoría del cierre categorial
What is Mathematics? The response from the Theory of Categorical Closure 163-184

ÍÑIGO ONGAY DE FELIPE

¿Es la Historia general de España del Padre Mariana una verdadera historia sin perjuicio de constituir una historia verdadera?
Is Father Mariana's Historia General de España a genuine history without prejudice to its being a true history? 185-196

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

La paradoja de Simónides en el Protágoras, y el materialismo filosófico
The Paradox of Simonides in Plato's Protagoras, and Philosophical Materialism 197-214

SILVERIO SÁNCHEZ CORREDERA

La Filosofía de la historia en Gustavo Bueno
The Philosophy of History in Gustavo Bueno 215-235

MARCELINO JAVIER SUÁREZ ARDURA

Sobre «Poetizar» de Gustavo Bueno
About «Poetizar» by Gustavo Bueno 237-257

FELICÍSIMO VALBUENA DE LA FUENTE

La calumnia, en Literatura y cine, desde el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno
Slander in Literature and Cinema Seen from Philosophical Materialism 259-292

BREVE COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO (Pedro Santana Martínez)

293-294

LA ESCOLÁSTICA COMO MOVIMIENTO “REVOLUCIONARIO” EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*

PEDRO INSUA RODRÍGUEZ**

“Aristóteles sin Sto. Tomás es mudo”

(Pico de la Mirándola).

“Entre el Partenón y nosotros, está la Cruz”

(Unamuno)

RESUMEN

El esquema histórico filosófico que hace de la filosofía moderna un “renacimiento” del racionalismo de la filosofía antigua, frente a su “estancamiento” medieval, es un esquema insostenible. Se trata en este artículo de ofrecer una visión alternativa que niega la idea de una restauración moderna de la antigüedad frente a la edad media.

Palabras clave: Escolástica, historia de la filosofía, materialismo filosófico.

The philosophical historical scheme that makes modern philosophy a “renaissance” of the rationalism of ancient philosophy, as opposed to its medieval “stagnation”, is an unsustainable scheme. This article tries to offer an alternative vision that denies the idea of a modern restoration of antiquity compared to the Middle Ages.

Keywords: Scholasticism, History of philosophy, philosophical materialism.

* Recibido el 18 de junio de 2018. Aprobado el 21 de noviembre de 2018.

** pedrinsua@gmail.com.

Quizá ha sido Gustavo Bueno, desde el Materialismo filosófico, quien más ha combatido ese esquema, digamos “ilustrado”¹, una vez implantado en los manuales al uso y en los planes de estudio, negándose a admitir que la filosofía medieval, los 1000 años que van desde el cierre de las escuelas antiguas por Justiniano hasta el descubrimiento de América, sea un período inerte en la historia de la filosofía que, una vez vencido por su propio peso, sus efectos en la historia de la filosofía tiendan a cero. Así, según este esquema «ilustrado», abiertas las esclusas del estanque medieval, la filosofía moderna seguiría la corriente iniciada con la filosofía antigua tras ese período de ofuscación o parálisis.

Pero además, desde el Materialismo filosófico no sólo se ha negado este esquema, sino que Gustavo Bueno sostiene positivamente² que la filosofía moderna tiene más elementos comunes con la filosofía medieval que con la filosofía antigua, siendo el período más “revolucionario” en este sentido el que marca el tránsito entre la filosofía antigua y la medieval (y no, como se pretende desde el esquema ilustrado, el que marca el tránsito entre la filosofía medieval y la moderna). Y es que entre la filosofía antigua y la medieval hay menos elementos comunes de los que hay entre la filosofía medieval y la moderna, de tal modo que la filosofía moderna no se concibe, desde el materialismo filosófico, como una «vuelta» sin más al racionalismo antiguo, sino que la filosofía moderna es el resultado del desarrollo interno de la filosofía medieval, es heredera de la filosofía medieval aunque termine por desbordarla, teniendo la filosofía moderna, eso sí, más elementos comunes con la filosofía antigua de los que con esta tenía la «ontoteología» medieval.

Así dirá Bueno: “Ni siquiera ha de concluirse que, por tanto, la Ciencia y la Filosofía del cristianismo [Filosofía y Ciencia subordinada a la Teología cristiana sostenida por la Iglesia católica, esto es, la «ontoteología» medieval] deban concebirse como una mera etapa de transición, cuyo significado histórico fuera el de transmitir ciertos métodos antiguos al Renacimiento. Precisamente la nueva situación [la «ontoteología» medieval], en lo que parecía más incompatible con la Ciencia (el voluntarismo, el Dios creador), significó la posibilidad de introducir, en el racionalismo helénico, un potente componente operacionalista que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde [en el ámbito la filosofía moderna] al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios”³.

Esta transferencia, que el propio Bueno ha llamado “inversión teológica”, empieza a hacerse notar de un modo evidente dentro de la misma escolástica, y como reacción al repliegue radicalmente voluntarista y fideís-

1. Heinz Heimsoeth ofrecerá en esta línea abundantes pruebas que combaten este esquema en su ya clásica *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental* (ed. Revista de Occidente, 1974).

2. v. Bueno, *La metafísica presocrática*, Introducción, párrafo 3.

3. Bueno, *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión*, p. 64

ta del luteranismo, en la gran polémica *De Auxiliis*, en la que la ciencia y potencia de Dios sobre el mundo se van transfiriendo a la «criatura» que está hecha «a su imagen y semejanza» (el hombre), en un marco histórico político en el que el planeta ya ha sido circunnavegado por los hombres (Magallanes-Elcano), adquiriendo el mundo (el orbe) poco a poco un peso ontológico, frente a su consideración desde la ontoteología medieval, por el que se resiste, tanto el mundo como las «criaturas» que en él habitan, a ser una nada (cosa nacida), una «apariencia», un «epifenómeno», al albur de la inescrutable voluntad de Dios. La voluntad y ciencia de las «criaturas» van recorriendo y penetrando (formando) efectivamente el mundo cuya realidad va nivelando y restringiendo la omnisciencia y omnipotencia atribuidas a la divinidad desde la «ontoteología» medieval, hasta alcanzar un punto de equilibrio en el que se considera a la «criatura» (por transferencia de sus semejanzas con Dios) con la suficiente potencia en sus «facultades» como para ser, por lo menos, coautor de la «creación»; un punto de equilibrio alcanzado a través de la teología católica, inestable, desde luego, pero desde el que se resiste a considerar a la «criatura» (en particular la antropológica) como un mero mecanismo expuesto y manejado por los hilos invisibles de la divinidad (tal como, sin embargo, pretenderá Lutero en su *De servo arbitrio*, profundizando en la ontoteología medieval desde un irracionalismo de lo más recalcitrante). Después, esta tendencia, este punto de equilibrio que se mantenía inestable en el seno de la teología católica, se consolidará cuando, en la nueva ontología, la «criatura» antropológica termine por situarse en el punto de vista de Dios («inversión teológica») como conocedor y hacedor (productor) del mundo.

Pero el caso es que este componente de la «ontoteología» medieval, un Dios que conoce el mundo y que interviene en él, que hereda invertido la filosofía moderna, es un componente, el componente «operacionalista» del que habla Bueno, del que se vio privada la filosofía antigua, o, por lo menos, este potente componente operacionalista se situó en un lugar en la ontología antigua que lo hizo impotente como demiurgo del mundo, hasta el punto de hacer pensar *emic* en la «eternidad» del mundo, idea a la que resistió la «ontoteología» medieval (recordemos los equilibrios que tuvo que hacer Tomás de Aquino «contra los murmurantes» para sostener la idea aristotélica de la eternidad del mundo). Y es que los últimos libros, vamos a decir, gnósticos, con los que pone fin Aristóteles a su *Metafísica*, bloqueaba la posibilidad de introducir tal «potente componente operacionalista», definitivo para la filosofía moderna y que sólo podrá heredar de la medieval y no, por tanto, de la antigua (un componente que va a representar el principio del materialismo –cuando esta operatividad se asocie al cuerpo, frente a su asociación idealista con la «conciencia»–, y principio también del ateísmo moderno).

Pues bien, el desbloqueo «cristiano» del racionalismo antiguo tiene, fundamentalmente, un responsable, y es el tomismo. Veamos.

1. LA “EMPUSA” TEOLÓGICA

El desenvolvimiento del Cristianismo a través de la plataforma que representan las calzadas romanas (la predicación del Evangelio ordenada por Cristo a los apóstoles –“id y predicad el Evangelio”– se cumplirá efectivamente sobre todo a partir de la labor ecuménica de S. Pablo), culminará con la conversión del emperador Constantino (312 d. C.) así como con la celebración de los concilios ecuménicos (Nicea, Éfeso, Constantinopla...) en los que se llevará a cabo la labor de sistematización y fijación de la doctrina y dogmática cristianas (Teología trinitaria, Derecho canónico...). Este proceso quedará definitivamente consolidado con el emperador Teodosio, al erigirse la nueva religión en religión oficial del Imperio romano (394).

Con todo, este desenvolvimiento del mensaje cristiano se verá abocado, y ya desde el principio (San Pablo en Éfeso, en Corinto... y en otros grandes centros de actividad filosófica), al enfrentamiento contra el paganismo y los principales sistemas filosóficos helénicos a él asociados. Es en este contexto en el que tendrá lugar la incorporación, por parte de los defensores del cristianismo (padres evangélicos, apologéticos...), del acervo conceptual filosófico, aunque transformado según determinadas doctrinas del mensaje testamentario, con el objeto, principalmente, de justificar la nueva fe cristiana frente a la antigua pagana. Pero, en principio, no se incorpora cualquier filosofía, sino un acervo conceptual filosófico de raigambre helenística, estoicismo, platonismo medio y neoplatonismo principalmente, dominantes durante el bajo Imperio (Dominado).

Según tiene lugar este desenvolvimiento y la paulatina incorporación y transformación de la filosofía antigua, podemos entender a la Patrística como un período de transición entre Filosofía Antigua y Filosofía Medieval, durante el cual cristaliza la Teología cristiana al tratar, valiéndose precisamente del aparato conceptual filosófico, de justificar la fe, no ya solo frente al paganismo, sino también frente a toda variante heterodoxa o herética (gnosticismo, arrianismo, priscilianismo, etc... que tienen, por cierto, a su base a la “metafísica presocrática”).

Por esta vía la articulación de la Teología cristiana, ortodoxa o heterodoxa, resulta, por otro lado, decisiva para la filosofía, al recibir esta una nueva orientación con la constitución de aquella, además de que su mutua vinculación, sea armónica o conflictiva, va a suponer la supervivencia de ambas, así como la extinción del paganismo⁴.

De todos modos, desde la teología cristiana en ciernes, dos posturas contrarias se dan con respecto a la filosofía en este período: o se rechaza de plano (si la fe se justifica, se acaba con la fe: Taciano, Minucio Félix, Tertuliano, San Ambrosio), o se toma como instrumento para el desarrollo de

4. Cuando Justiniano prohíbe en el 529 a los paganos el acceso a todo cargo público, y por tanto dirigir y enseñar en las escuelas – lo que supone el cierre de la Academia platónica -, se produce el golpe decisivo frente al paganismo, al no poder utilizar la filosofía en su defensa.

la fe pero, siempre, partiendo de la fe misma (así la fe no aparecerá como absurda: Justino, Clemente, San Agustín). Bajo esta dialéctica, ciertamente aporética ("agónica", dirá Unamuno) –si la fe se justifica deja de ser fe, si no se justifica, es absurda– crecerá la Teología cristiana, y en su seno se desarrollará la Filosofía Escolástica ya en el Medievo, en donde, si bien en un principio la filosofía tiene esa función instrumental, ancillar, y cohabitará con la Teología, poco a poco se hará valer como saber racional, hasta el punto de que va a ir reclamando su terreno propio, en principio visto como compatible con la teología, después al margen de ella y, finalmente –ya en eso que se llama Modernidad–, muchas veces contra ella⁵.

Ahora bien, en su vertiente latina el desarrollo de la Teología cristiana se articula sobre el modelo clásico de estudio gramatical de Cicerón, Quintiliano y Varrón pero aplicado, para comprenderlo, al "libro sagrado", traducido al latín (la *Vulgata*) por San Jerónimo entre el 391 y el 406. Este modelo clásico es utilizado para comprender no ya la palabra de los poetas antiguos (Homero, Virgilio), sino para comprender la palabra de Dios (el *logos* de *theos*) que ahora también se manifiesta en latín, y que, al ser asumido por San Agustín (*De doctrina christiana*), se hace canónico para las escuelas cristianas occidentales⁶.

2. DIOS SABE LATÍN: LA FILOSOFÍA EN EL OCCIDENTE O ESCOLÁSTICA

En el año 529, según hemos dicho, Justiniano cierra la Academia platónica, cuna de la filosofía, habiendo funcionado como centro de trabajo filosófico, al margen de sus transformaciones internas, durante ocho siglos desde su fundación. Algo más de un siglo después, otro de los centros antiguos filosóficos, en donde, además, tuvieron lugar los primeros contactos entre la filosofía helena y el monoteísmo bíblico (Filón, Clemente, Orígenes), esto es, Alejandría, cae en manos de los musulmanes (645).

Al quedar el *Mare Nostrum* definitivamente dividido en dos, norte cristiano y sur musulmán, el –a partir de ahora– llamado Mediterráneo pierde su hegemonía como zona de influencia política y cultural siendo el Mar del Norte la zona que tomará el testigo como área hegemónica en este sentido, de tal modo que, con la formación del Imperio Carolingio (800) se tratarán de reconstituir los estudios filosóficos una vez que estos habían decaído en el Occidente latino como consecuencia de la invasión musulmana y el cierre de las escuelas paganas.

Para ello Carlomagno llama a su corte al británico Alcuino de York que reorganizará y revitalizará los estudios de filosofía con la fundación de las escuelas monásticas, catedralicias y con la escuela palatina (Aquisgrán)

5. v. Bueno, Gustavo. *La Metafísica presocrática*. Introducción. Parágrafo 3: *Teoría de la Historia de la Filosofía*, pp.18-35. Ed. Pentalfa, 1974.

6. v. Gilson, Etienne *La filosofía en la Edad Media*, pp.162-168. Ed. Gredos, 1965.

teniendo allí lugar el origen de la *escolástica*. El plan de Alcuino es aquel según el cual los estudios de Filosofía (*ratio studiorum*) van a ser denominados *Artes liberales*, divididas en Trivio (Gramática, Retórica y Dialéctica) y Cuadrivio (Geometría, Aritmética, Astronomía y Música). Este modo de organización de los estudios es el que influirá decisivamente en la instauración, dos siglos más tarde, de los *Estudios Generales*, antecedente de lo que después, en el s. XIII, será la *Universidad*.

La filosofía, que hasta este momento sólo se expresaba en griego, si bien en el Oriente griego se integra directamente en el proceso de formación de la Teología cristiana (el platonismo y, sobre todo, el neoplatonismo), en el Occidente latino se va recibiendo, en el seno de esta nueva reorganización, por oleadas –es “*importada*”, dice Gilson– según se van traduciendo las obras de los distintos autores griegos, cristianos y no cristianos, al latín: así la traducción por Mario Victorino de la obra de Plotino, la traducción de Platón y la obra lógica de Aristóteles por Boecio, la traducción por Scoto Erígena (ya en la corte carolingia) de la obra de Pseudo-Dionisio, la traducción por Burgundio de Pisa de Juan Damasceno..., van siendo incorporadas como fuentes suyas a la teología cristiana latina, a la par que esta se va desarrollando según ocurren dichas incorporaciones a través del modelo de estudio gramatical tradicional latino.

Ahora bien, estas fuentes no siempre se integran armónicamente con los estudios de teología que las recibe, sino que, más bien al contrario, en cada oleada el edificio teológico se transforma y se desarrolla en su ortodoxia de modo dificultoso y polémico, muchas veces por líneas que rozan la heterodoxia o que caen en ella sin más.

La articulación de una Teología cristiana no termina, pues, por resolver, ni mucho menos, los problemas entre la fe y su justificación racional, entre cristianismo y filosofía. Más bien al contrario, dicha articulación es un desarrollo del propio conflicto, y la Teología profundiza más y más en él⁷.

Prueba de ello es la controversia entre dialécticos (Anselmo el Peripatético, Berengario de Tours) y teólogos antidialécticos (San Pedro Damiano) que, pasando por la pugna entre Roscelino y San Anselmo de Canterbury, se extiende hasta las “inquietudes” que Pedro Abelardo y Gilberto de la Porrée suscitaban en San Bernardo. Y es que estas controversias que recorren los siglos XI y XII, entre las cuales la de *los universales* será la más célebre, tienen que ver precisamente con la utilización de la Dialéctica, todavía en el terreno de la *Logica vetus*, en los planteamientos y resoluciones de cuestiones teológicas (el *Sic et Non*, de Pedro Abelardo es característico en este sentido).

7. Todavía Hobbes habla de la Teología como de una “Empusa metafísica”, teniendo un pie de bronce y otro de asno: “*la llamada teología escolástica, que echó a andar sobre un pie firme– la Sagrada Escritura– y sobre otro corrompido, constituido por aquella filosofía que el apóstol Pablo llamó necia y que había podido calificar de dañosa*” (Carta dedicatoria a *De corpore*).

Con todo, el modelo gramatical alcanza en el s. XII su máximo desarrollo con la Escuela de Chartres y los Victorinos, así como con la recopilación en *sentencias* (Anselmo de Laon, Pedro Lombardo) de los comentarios, a veces en conflicto, de las distintas autoridades (Padres de la Iglesia) a la Sagrada Escritura, y que se constituyen, dichas compilaciones, con la resolución dialéctica a estos conflictos, como la sistematización plena de la Teología cristiana heredera de aquel modelo clásico⁸.

Precisamente en el s. XIII se verá desbordado este modelo con la presencia en el Occidente latino de una nueva "importación" filosófica oriental⁹.

3. LA GRAN ESCOLÁSTICA

A la altura del siglo XIII la situación que en principio enfrentaba filosofía y cristianismo se renueva con la recepción, que ya venía realizándose en el Occidente latino desde el siglo anterior, del grueso de la obra de Aristóteles.

La influencia de Aristóteles en el Occidente latino no se hace notar hasta el s. XII, pues su presencia se reducía a sus obras de lógica traducidas por Boecio al latín. Este ya las recibe, de la mano de Porfirio, envueltas de espíritu neoplatónico, al ser utilizadas, las *Categorías* principalmente, como introducción a la dialéctica platónica: conjunto que se conoce en la Edad Media como *Logica vetus*¹⁰. Pero a finales del s. XII se amplía el uso del *Organon* hasta ser utilizado en las escuelas en su integridad, elaborándose a principios del s. XIII los grandes compendios o *summulae* lógicas (Pedro Hispano, G. de Shyreswood, Lamberto de Auxerre), las cuales contribuyeron a desembarazar la lógica aristotélica de la metafísica neoplatónica: es lo que se conoce como *Logica nova* (que incorpora los *Tópicos* –cuya concepción de la Dialéctica es distinta, y hasta contraria, a la concepción platónica–, y los *Analíticos*).

Esta disociación respecto del neoplatonismo prepara la nueva "importación" filosófica que revolucionará a las escuelas¹¹, esto es, la configuración del aristotelismo como un bloque sistemático que en el s. XIII aparecerá como enteramente novedoso para el Occidente latino: con la traducción al latín del resto de la obra de Aristóteles, especialmente los llamados *libri naturalia* (entre los que se incluía la *Metafísica*), la autoridad que éste llega a representar en la facultad de Artes (Filosofía) entre los siglos XII y XIII,

8. v. Vignaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*, pp.50-53. F.C.E., 1954.

9. v. Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*, p. 381. Ed. Gredos, 1965.

10. v. Velarde, J. *Historia de la Lógica*, pp.120-121

11. v. Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*, p.285: "El éxito de la lógica aristotélica preparó el camino para el triunfo que había de obtener su filosofía en cuanto sus obras fuesen traducidas al latín, en el s.XIII".

provoca que la problemática entre razón y fe, aun no siendo nueva, se agrave, poniendo en riesgo, de nuevo, la propia fe cristiana.

Efectivamente el *Corpus Aristotelicum* aparece como un sistema completo y sólido pero independiente de los datos de la fe, ajeno al Cristianismo. Se reconocía en Aristóteles al “Filósofo” por antonomasia, sin embargo, ¿cómo era posible que la razón (la filosofía) operase, y llegase con tal rigor a verdades, incluso acerca de la divinidad, al margen de la fe cristiana?. Es más, si es completo y sólido con relación al ser divino, reduciría el mérito de la fe o, lo que es aún más grave, la haría superflua: dicho de otro modo, asumirlo comportaría un serio riesgo de impiedad.

Pero una dificultad más venía a acentuar la gravedad de la situación. Y es que ahora *el Filósofo* y su sistema, no aparecían en abstracto, sino sirviendo de justificación a otros credos no cristianos, tampoco paganos, pero sí islámicos o judíos. Porque es precisamente a través, sobre todo, de la mediación de sus comentaristas árabes y judíos como los latinos conocen el aristotelismo: la mayor parte de la obra del Estagirita, vertida en el siglo XII y principios del XIII al latín desde sus versiones árabes por –más bien atribuidas a– Gerardo de Cremona, Enrique Aristipo, Miguel Scoto, etc., no dejaba de suscitar problemas al incorporarla a los estudios de la Facultad de Artes, pues iban asociados comentarios y conceptos heredados de tradiciones que, al cabo, eran extraños, no solo al cristianismo, sino al propio aristotelismo.

Con su recepción a través de Alfarabí, Avicena, y el judío Ibn Gabirol –cuyas doctrinas si bien de factura aristotélica estaban fuertemente neoplatonizadas– el aristotelismo se hace extraordinariamente diverso¹² en manos de los distintos autores cristianos de los siglos XII y XIII si tenemos en cuenta además que, al producirse esta recepción por los filósofos y teólogos escolásticos del s. XIII, no dejan de influir en su formación el platonismo¹³ y el neoplatonismo, por mediación de sus distintas fuentes (Proclo, Porfirio, Boecio), y, por supuesto, la Patrística.

Las primeras manifestaciones de la nueva influencia tienen lugar en los centros de traducción¹⁴, en los que, sobre todo a través de la Escuela de Traductores de Toledo, aparecen las figuras de Domingo Gundisalvo¹⁵, Juan

12. v. Vignaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*, pp.85-140. F.C.E., 1954.

13. Hay que decir que Platón, a pesar de su gran prestigio y veneración en el Occidente medieval, solamente es conocido, de primera mano, a través de tres de sus *Diálogos*, el *Timeo*, principalmente, el *Fedón* y el *Menón*.

14. Una descripción general pero bastante pormenorizada del proceso de traducción de las obras de Aristóteles al latín, desde el árabe y desde el griego, viene expuesta en la *Historia de la Filosofía Medieval*, tomo II, de M. De Wulf, pp.26-54, Ed. Jus, México 1945. En ella se aprecia toda la complejidad de este proceso, así como las lagunas y los límites que se presentan para un análisis adecuado del mismo. De Wulf también ofrece una extensa bibliografía al respecto.

15. “Su obra es una etapa decisiva en la historia de las clasificaciones científicas y pone fin a los balbuceos [...]. En metafísica, es significativa la aleación entre el neoplatonismo árabe y el peripatetismo”, dice De Wulf en la obra antes citada, pp.60-61.

Hispano, Daniel de Morley en el s. XII, en los que se mantiene la línea de un Aristóteles neoplatonizado.

Así empiezan a aparecer temas y conceptos que poco a poco van a ser centrales en la configuración de la escolástica del siglo XIII: hilemorfismo, acto y potencia, distinción entre esencia y existencia, eternidad del Mundo frente a su creación en el tiempo, la abstracción y el entendimiento agente (pasivo y posible),... van a ser conceptos decisivos en la configuración de la Teología cristiana a medida que se van propagando

Pero es más tarde, a través del Comentador por antonomasia Averroes (con el gran antecedente de Avempace), cuando el aristotelismo va a aparecer liberado de todo compromiso con la metafísica neoplatónica, al ser asumido en bloque por algunos latinos en la Facultad de Artes –averroísmo latino–: en la versión de Averroes se revela el *nuevo Aristóteles*, es decir se restituye el aristotelismo al mantenerlo al margen de los elementos neoplatónicos que, precisamente, hacían asimilable a Aristóteles con San Agustín, léase a la Filosofía con la Teología¹⁶.

Es ahora cuando la filosofía, en la versión averroista de Aristóteles, el *verdadero Aristóteles*, se revela como una amenaza para la teología porque, si bien la *física* aristotélica es más eficaz y completa respecto del mundo creado¹⁷, el Dios o la teología que supone el aristotelismo es completamente incompatible con la Teología cristiana. Para decirlo de una vez, el Dios de Aristóteles es un Dios que no puede, por definición, intervenir en el Mundo, ni siquiera como creador suyo, entre otras cosas porque el Mundo eterno. El aristotelismo es, por tanto, del todo incompatible con el nervio mismo del cristianismo, la idea del Dios encarnado, con Cristo. El Dios providencial de San Agustín –*el Dios de Abraham*– es incompatible con el Dios, Acto Puro, aristotélico –*Dios de los filósofos*–¹⁸.

Sin embargo, la Teología cristiana se ve obligada a responder ante tal sistema: por una parte, por el éxito del aristotelismo en las Facultades de Artes occidentales, y, por otra, por la utilización de la teología aristotélica por los credos musulmanes (el nuevo paganismo, a los ojos cristianos) y judíos frente al cristianismo.

En todo caso, la situación contribuye a generar una amalgama tal entre los distintos sistemas filosóficos, que no hace sino multiplicar los problemas en la relación entre cristianismo y filosofía: “*Nos encontramos*

16. v. Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*, p. 336.

17. Hasta la “invasión” aristotélica del s.XIII, la *física* del *Timeo* platónico, armonizada con el Génesis (Thierry de Chartres), era la referencia al respecto.

18. v. Bueno, Gustavo, *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión*, ed Mondadori, 1985.

*aquí ante una encrucijada histórica cuyo pensamiento da vértigo*¹⁹, llega a decir Gilson.

A este respecto, las experiencias de integración entre aristotelismo y Teología cristiana, que se llevaron a cabo con anterioridad al tomismo, se vieron, o bien directamente como panteístas (D. Dinant, Amalrico de Bena y otros), y por tanto contrarias a la fe, o bien, en el mejor de los casos, como indeterminadas respecto a la fe, lo que da origen al tema de la “*doble verdad*” (averroísmo latino).

En realidad el tema de la “doble verdad” no es una doctrina que se pueda atribuir a ninguna escuela o sistema en particular. Aunque tradicionalmente se asocia al averroísmo, ni Averroes (que defendía la concordia entre la revelación y la ciencia por la misma razón que después alegará Sto. Tomás, aunque con consecuencias diferentes), ni el “averroísmo latino” (Siger de Brabante no le asigna a la filosofía la función de hallar la verdad: sólo hay una verdad y es la revelada) defienden tal postura. Lo cierto es, más bien, que la “doble verdad” es una interpretación hecha por “los teólogos” (los profesores de la Facultad de Teología) de las alegaciones que “los filósofos” (es decir, los profesores de la Facultad de Artes) mostraban en su defensa al ser condenadas determinadas proposiciones por ellos enseñadas. Así, argüían, enseñaban determinadas proposiciones contrarias al dogma cristiano sólo como filósofos, pero, como cristianos, asumían su falsedad. Al ser tales proposiciones resultado de la influencia de la versión averroista del aristotelismo, se termina asociando dicha defensa con esta corriente. En todo caso, por este último modo se reconocía a la razón su terreno propio, restringido a la Facultad de Artes, siempre que no se inmiscuyera en el terreno del dogma, enseñado en la Facultad de Teología, aunque fuese contradictorio con él.

Pero, sea como fuera, el caso es que esta indeterminación no dejaba de ser una amenaza, al no comprometerse con la fe cristiana, porque podía utilizarse para decantarse hacia otros credos: si mediante la luz natural se demuestra, por ejemplo, la necesidad de admitir la existencia de un ser necesario, ¿por qué hay que llamarle a ese ser Dios, y no Alá o Yahvé?

La reacción inmediata ante esta posibilidad es la de subordinar los estudios de Filosofía a los de Teología, representada en la famosa fórmula, que había sido acuñada por San Pedro Damiano siglo y medio antes, *philosophia ancilla theologiae* (que la filosofía se mantenga “al servicio” de la teología, sin admitir su independencia en ningún sentido), y la prohibición por parte del Papado, primero en París en 1210 y después en otras universidades, de leer y enseñar los *libri naturalia* de Aristóteles (salvando el *Organon* y la *Ética*). Los efectos de esta prohibición fueron casi nulos, pues de hecho se siguió leyendo y explicando a Aristóteles durante todo el siglo XIII, pero la

19. v. Gilson, Étienne. *El Tomismo*, p.221. Eunsa, 1978.

insistencia del Papado en mantener esta postura (las prohibiciones se renuevan, "*hasta que la obra de Aristóteles sea corregida*", en 1231, 1263...) no deja de ser significativa. Eximida de esta tarea la Facultad de Artes, a través del tema de la "doble verdad", va a ser en la Facultad de Teología en donde se llevará a cabo, desde el cristianismo, esa labor de asimilación.

Así, pronto los teólogos "corrigen", esto es interpretan, y asimilan la nueva filosofía, pero de distinto modo y, de nuevo en tensión "agónica":

La postura del agustinismo al respecto, heredera de la teoría agustiniana de la iluminación divina, y que en buena medida continúa la línea marcada por San Anselmo con el famoso lema *fides quaerens intellectum* ("fe que busca entender"), es mantenida en el s.XIII por Guillermo de Alvernia y, sobre todo, por los franciscanos (Alejandro de Hales, Juan de La Rochela). En ellos se deja sentir, pero con recelo, la influencia de Aristóteles, sobre todo en su versión aviceniana, dando cierto margen al ámbito de la luz natural (razón), pero siempre bajo la inspiración de la iluminación sobrenatural. Las evidencias que proporciona la fe respecto a la esencia divina no son accesibles a la razón, ni pueden serlo: precisamente porque la razón toma los *artículos de fe* como principios por los que se rige. Sin esos principios la razón caminaría errante y con insensatez; y a la fe no la rige la razón sino el corazón, la caridad, el querer inspirado por la luz divina. Todas las Artes, al cabo, son reducibles a la Teología, al residir en ella los principios en los que aquellas se basan (ver en este sentido a San Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios*).

Desde la orden dominica la posición defendida por San Alberto Magno es la del reconocimiento de la potencia de la filosofía greco-árabe en orden al estudio de la naturaleza creada, y la necesidad por parte del cristianismo de su asimilación, pero manteniendo su inconmensurabilidad con respecto al saber teológico. Dirá San Alberto: "*Cuando están es desacuerdo, hay que creer a San Agustín con preferencia a los filósofos, en lo que concierne a la fe y a las costumbres. Pero si se tratase de medicina, yo creería mejor a Hipócrates o a Galeno; y si se trata de física, creo a Aristóteles, porque es quien mejor conocía la naturaleza*". Aristóteles es la luz natural, no por autoridad, sino por racional, y en él habita lo demostrable: los principios que rigen su ciencia, por tanto, no son reducibles a principios teológicos.

Va a ser Sto. Tomás, en esta línea, el que, de la mano de las traducciones de G. de Moerbeke, y por encargo de la corte papal, libere al aristotelismo de los tintes neoplatónicos que aún se mantienen en San Alberto y sus discípulos (Dietrich de Freiberg,...), asumiendo ya con toda claridad al *verdadero Aristóteles* sin necesidad de comprometerse por ello con las tesis averroístas, contra las que, en efecto, se opondrá inequívocamente.

Así, tenemos en la segunda mitad del s. XIII la confrontación entre la tradición franciscana, orientada hacia un agustinismo, en buena medida avicenizante (San Buenaventura), el averroísmo latino (Siger de Brabante, Boecio de Dacia) y la tradición aristotélica dominica (San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino) que confluirán polémicamente en el París de San Luis.

Por otra parte, en la universidad de Oxford (Grosseteste, después Roge-rio Bacon) se había abierto otra vía de penetración del aristotelismo que, sin perjuicio de sus contactos polémicos con la Universidad de París (Peckham, Kilwardby, el propio Roger Bacon), sigue su propio curso, orientada, más bien, hacia la profundización en las cuestiones de la llamada *filosofía natural*, manteniendo la tendencia agustiniana en cuanto a las relaciones entre teología y filosofía.

Sea como fuere en el siglo XIII esta recepción va a dar de sí la llamada Alta Escolástica o Gran Escolástica y, en este sentido, la labor de Tomás de Aquino va a suponer el más amplio intento sistemático de componer aristotelismo y Teología cristiana.

4. EL DESBLOQUE TOMISTA DE ARISTÓTELES

La idea de Dios preocupado por el Mundo (providencial), que es la esencia del cristianismo (tan preocupado que se encarna en el mundo y se sacrifica por él), es algo completamente incompatible con el aristotelismo, que justamente niega la idea de Dios preocupado por el Mundo. El Dios de Aristóteles ni conoce, ni puede conocer el Mundo (se degradaría y dejaría de ser Dios si así fuera). El intento de solventar esta aporía se llama tomismo, muy inestable, a pesar de su enorme labor sistemática, y cuyo fracaso va a producir la filosofía moderna.

Así, el aristotelismo supone que Dios no puede pensar el Mundo, no puede ser tema del pensamiento divino. Dice Aristóteles en *Metafísica*, Lib. XII, 9 (págs. 319-320, ed. Austral, traducción de Patricio de Azcárate):

“Tenemos que resolver algunas cuestiones relativas a la inteligencia [en nuestros términos, el componente operacionalista]. La inteligencia es, al parecer, la más divina de las cosas que conocemos. Mas para serlo efectivamente ¿cuál debe ser su estado habitual? Esto presenta dificultades. Si la inteligencia no pensase nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad? Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar [una potencia], no puede ser mejor la esencia [la potencia], porque lo que le da su valor es el pensar [el acto]. Finalmente ya sea su esencia la inteligencia [la potencia], o ya sea el pensamiento [el acto], ¿qué piensa? Porque, [a] o se piensa a sí misma, o [b] piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto [es decir, si b], o este es siempre el mismo o varía. ¿Importa que el objeto del pensamiento sea el bien [lo necesario que nunca varía], o lo primero que ocurra [lo contingente en constante cambio]? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales y cuales cosas [es decir lo que varía con el tiempo (contingente): lo corruptible propio del mundo sublunar y lo que se mueve localmente con movimiento eterno circular propio del mundo supralunar, pero que se mueve, cambia, al fin y al cabo] fuesen objeto del pensamiento? [es decir, reformulando la pregunta en nuestros términos, ¿no sería un absurdo que el componente operacionalista se aplicase al mundo?]. Es claro que piensa lo

más divino y excelente que existe, y que no muda el objeto, porque mudar sería pasar de mejor a peor, sería ya un movimiento. Y por lo pronto, si no fuese el pensamiento [que por definición es acto], y sí solo una simple potencia [que sólo se actualiza dependiendo de las transformaciones del objeto variable pensado], es probable que la continuidad del pensamiento [es decir, el mantenimiento en acto del pensamiento cuando, lo que se piensa, el objeto del pensamiento en constante cambio, está constantemente haciéndolo volver a la potencia] fuera para ella [para esa potencia que tiene que pasar al acto constantemente al depender de las transformaciones del objeto pensado, y no está eternamente en acto] una fatiga [El Dios bíblico se parece más a esta potencia de la que habla Aristóteles (que no es, como estamos viendo, el Acto puro): el Dios bíblico tuvo que descansar al séptimo día, como es sabido; sin embargo, la ontoteología medieval quiso asimilar a ese Dios bíblico con el Acto puro, con las consecuencias que estamos analizando]. Además, es evidente que habría algo más excelente que el pensamiento [si este fuera esa potencia que pasa al acto dependiendo del objeto pensado], a saber: lo que es pensado [esto lo dirá la filosofía moderna, por lo menos en su línea materialista, cuando se agoten las posibilidades de seguir manteniendo la omnisciencia y omnipotencia divinas y el mundo vaya adquiriendo «dignidad» ontológica], porque el pensar y el pensamiento pertenecerían a la inteligencia, aun en el acto mismo de pensar en lo más despreciable. Esto es lo que es preciso evitar [que el pensamiento piense lo más despreciable, esto es, el mundo, y sólo piense lo más digno: a sí mismo] (en efecto [y a esto es a lo que hemos llamado final «gnóstico»], hay cosas [se refiere, nada menos, que al mundo] que es preciso no ver, más bien que verlas [recuerda esto a la opinión de un «intelectual» cuando apaga la televisión]); pues de no ser así el pensamiento no sería lo más excelente que hay [el misterio del Dios de la «ontoteología» cristiano es que Dios, aún pensando en lo más degenerado y corrupto que pueda existir y aún no existir, es más, aún produciéndolo, sigue siendo lo más excelente que hay]. La inteligencia [concluye entonces Aristóteles con a, al ser b absurdo] se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay [no puede pensar en otra cosa que no sea lo más excelente, y lo más excelente es ella misma], y el pensamiento [de esa inteligencia] es el pensamiento [en acto] del pensamiento [siempre en acto: Acto puro]”.

Vemos pues cómo Aristóteles argumenta como absurda la posibilidad de que “el ser más excelente e inteligente que hay” se pusiese a pensar en otra cosa que no fuese sí mismo; es decir, es absurdo que el ser “más excelente e inteligente que hay” se ponga a pensar en el mundo, que es algo de menor dignidad e incluso despreciable, comparado con el ser “más excelente que hay”.

Cuando la ontoteología medieval ponga al “ser más excelso e inteligente que hay”, según esa misma ontoteología, esto es el Dios bíblico (lo mismo ocurrirá con el coránico, aunque de otro modo), a pensar el mundo que, según “el libro”, Dios mismo ha creado –y no eterno–, comenzará a actuar este

componente operacionalista sobre el mundo (Providencia) desbloqueando así el gnosticismo aristotélico, pero comenzará a actuar con todos los problemas que señala Aristóteles, y que, a la postre, van a ser insalvables: Dios tiene, desde el principio, que pensar y producir lo más indigno (el mal y el pecado), y tiene que conocer y producir desde el principio lo que aún no existe, pero podría existir, además de que también tiene que conocer lo que no existe en absoluto. Estos serán los problemas más gordos para la «ontoteología» medieval, los problemas relativos al tipo de ciencia a través de la cual Dios, se supone conociéndose a sí mismo, conoce también el mundo. La ontoteología propondrá como solución la ciencia de simple inteligencia (mediante la cual Dios conoce lo necesario, y también lo imposible) y la ciencia de visión (mediante la cual Dios conoce lo que no existe pero podría existir: lo contingente).

El análisis de las posibilidades de la idea de un ser con tales capacidades van a ser exploradas hasta sus límites últimos en la polémica *De Auxiliis*, revelándose tal solución como insuficiente (necesidad de una *ciencia media*, según formuló), o por lo menos van a ser exploradas tales soluciones hasta los límites en los que empieza a resquebrajarse, en el marco político en el que la polémica se desenvuelve, la institución que servía de sostén a semejante idea: la Iglesia católica.

Es en el seno del tomismo, en la llamada escolástica renacentista, en donde se plantearán todas las paradojas y aporías que plantea esta conjugación entre Aristóteles y cristianismo, siendo de aquí de donde procede la salida “moderna”, lo que hemos llamado inversión teológica, frente a la ontoteología medieval.



BERCEO 175



Gobierno de La Rioja
www.larioja.org

