



Grau en Filosofia, 2n curs

Història de la Filosofia Medieval, grup B

Curs 2022-2023, 2n quadrimestre

Dimarts 17-19 (teoria) i dimecres 17-19 (subgrups B1 i B2 de pràctiques)

Prof. Vicente Raga Rosaleny (teoria) | vicente.raga@uv.es

Despatx F09 | Tutories: dimarts 15-17 i dimecres 12-13

Prof. Juan de Dios Bares Partal (pràctiques) | juan.d.bares@uv.es

Despatx F07 | Tutories: dilluns 10-13

Continguts

Introducció

El context historicocultural de la filosofia medieval
Cristianisme, islam i judaisme es troben amb la filosofia pagana

La filosofia a Bizanci i el (neo)platonisme llatí

Pseudo-Dionís l'areopagita i la teologia negativa
Agustí d'Hipona, les *Confessions* i la llum interior

L'islam oriental i occidental. El pensament jueu

Entre la *falsafa* i el *kalam*: Kindī, Fārābī i Ibn Sīnā
Els inicis de la literatura filosòfica a Al-Àndalus: d'Ibn Hazm de Còrdova a Ibn Tufayl
Ibn Rushd i el problema del coneixement
Maimònides, la *Guia de perplexos*

L'Alta Edat Mitjana i la filosofia dels segles XI i XII a Occident

De Boeci a Joan Escot Eríugena, la lògica del neoplatonisme
Anselm de Canterbury i les proves de l'existència de Déu
Historia calamitatum: Pere Abelard i el problema dels universals

L'escolàstica cristiana del segle XIII i la crisi del segle XIV. La tardor de l'Edat Mitjana

D'Albert el Gran a Tomàs d'Aquino: la influència i els reptes de l'averroisme llatí
Guillem d'Occam: nominalisme i filosofia de la naturalesa
La crisi de les universitats medievals i l'emergència del Renaixement

Objectius d'aprenentatge

1. Comprendre críticament les següents qüestions filosòfiques:
 - Filosofia cristiana, musulmana o jueva, un oxímoron filosòfic?
 - *Nosce te ipsum*: coneixement de si i cura dels altres o el socratisme cristià.
 - Al-Àndalus i els seus pensadors: principals idees metafísiques, epistemològiques, antropològiques, ètiques i polítiques.
 - Ibn Rushd i el suposat averroisme llatí.

- Necessitat de l'ésser i contingència dels éssers, l'ontoteologia de l'Alta Edat Mitjana.
 - El problema dels universals, del realisme al nominalisme.
 - La qüestió del lliure albir i la moralitat a l'Edat Mitjana.
 - La Universitat i els intel·lectuals de l'Edat Mitjana: l'origen de l'Humanisme.
2. Desenvolupar una aproximació reflexiva a les idees filosòfiques del període, tant mitjançant la discussió oral com a través de treballs escrits, així com mitjançant exercicis de crítica o defensa de posicions, tesis i arguments fonamentals del període.
 3. Treballar directament les fonts filosòfiques més significatives d'aquest temps i ser capaç de comprendre-les, interpretar-les i analitzar-les críticament.
 4. Desenvolupar habilitats analítiques i d'escriptura en connexió amb la millora de la comprensió i la capacitat d'articular idees abstractes i de l'habilitat d'interpretar textos d'altres èpoques.

Metodologia docent

Classes teòriques. Combinaran l'exposició teòrica del professor i la discussió general; s'anima els alumnes a intervenir sempre que ho consideren adequat. A l'Aula Virtual hi haurà disponibles materials bàsics o complementaris, alguns dels quals serà necessari llegir abans de la sessió corresponent, segons s'indica.

Classes pràctiques. Se centraran en el treball en classe de textos específics, que complementaran les sessions teòriques. Per a algunes sessions caldrà llegir i treballar prèviament algun material i un grup diferent d'estudiants exposarà en cada sessió. En tot cas, els altres hauran d'estar sempre en disposició de participar oralment en classe.

Avaluació i qualificació

Avaluació sumativa. La part teòrica de l'assignatura valdrà el 60% de la nota i s'avaluarà mitjançant un examen teòric, en el qual caldrà obtenir almenys un 5 per a poder aprovar l'assignatura.

Avaluació formativa. El 40% restant de la nota correspon a la part pràctica, que inclou la realització de les tasques de les classes pràctiques, incloent-hi una exposició de textos, així com l'assistència i participació en les exposicions restants (30%). A més, s'haurà de lliurar un assaig i assistir a les classes teòriques (10%). És obligatori presentar l'assaig (que s'ha d'aprovar) i es valorarà positivament l'assistència a les classes teòriques.

Teoria	Examen	60%
Pràctiques	Exposició i assistència pràctiques	30%
	Assaig breu i assistència teoria	10%

Segona convocatòria. Als estudiants que no aproven l'assignatura en la primera convocatòria se'ls conservarà la puntuació dels treballs de pràctiques per a la segona. L'assaig i les tasques setmanals no són recuperables.

N.B. Copiar en l'examen o plagiar en els treballs escrits és poc elegant, i a més símptoma d'una mandra intel·lectual greu. Per tot això, pot comportar la suspensió de l'assignatura.

Tutories

Les tutories seran presencials, encara que poden ser virtuals si a l'estudiant no li és possible assistir en l'horari indicat.

Qui vulga resoldre algun dubte que no haja pogut resoldre en classe pot enviar un correu electrònic als professors (vicente.raga@uv.es o juan.d.bares@uv.es) o contactar-hi a través de l'Aula Virtual. Les consultes senzilles es resoldran responent per aquests mitjans.

Si l'alumne ho desitja pot demanar una reunió amb el professor, que podrà ser per videoconferència o presencial. Però en tot cas serà amb cita prèvia, com exigeixen les instruccions especials aprovades per la Universitat de València.

El professor Vicente Raga ocupa el despatx F09 i el professor Juan de Dios Bares, el despatx F07, del Departament de Filosofia (planta baixa, a l'esquerra de l'entrada de l'edifici principal de la facultat).

Bibliografia

Bibliografia bàsica

Fonts

- Abelardo, P. *Conócete a ti mismo*. Trad. de Pedro R. Santidrián. Madrid: Tecnos, 1990.
- Abelardo, P. *Historia calamitatum y otros textos filosóficos*. Trad. de Vidal Peña. Oviedo: Pentalfa, 1993.
- Agustí d'Hipona. *Confessions*. Trad. de Miquel Dolç. Barcelona: Proa, 2007.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. de José Cosgaya. Madrid: BAC, 1997.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. 2 vols. Trad. de Santos Santamaría del Río i Miguel Fuertes. Madrid: BAC, 2007.
- Alberto Magno. *La tiniebla de la ignorancia. Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita*. Trad. d'Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Winograd, 2000.
- Anselmo de Cantorbery. *Obras completas*. Trad. de Julián Alameda. Madrid: BAC, 1952-1953.
- Anselmo de Cantorbery. *Proslogion. Sobre la verdad*. Trad. de Manuel Fuentes. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- Avempace. *El régimen del solitario*. Trad. de Joaquín Lomba. Madrid: Trotta, 1997.
- Averroes. *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Trad. de Rafael Ramón Guerrero. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2015.
- Averroes. *Sobre el intelecto*. Trad. de Andrés Martínez Lorca. Madrid: Trotta, 2004.
- Boecio. *La consolación de la filosofía*. Trad. de Pedro R. Santidrián. Madrid: Alianza, 1999.
- Cusa, N. de. *Acerca de la docta ignorancia: Libro I*. Trad. de J. M. Machetta i C. D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Cusa, N. de. *La caza de la sabiduría*. Trad. de Mariano Álvarez. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Cusa, N. de. *Sobre la mente*. Trad. de Jordi Quingles. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2020.
- Duns Escoto, J. *Tratado del primer principio*. Trad. d'Alfonso Castaño. Madrid: Sarpe, 1985.
- Escoto Eriúgena, J. *División de la naturaleza*. Trad. de Francisco José Fortuny. Barcelona: Orbis, 1984.
- Fārābī. *El camino de la felicidad*. Trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.
- Fārābī. *Las filosofías de Platón y Aristóteles*. Trad. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2017.
- Ibn Hazm. *El collar de la paloma*. Trad. d'Emilio García. Madrid: Alianza, 2012.
- Ibn Hazm. *El libro de los caracteres y las conductas*. Trad. d'Emilio Tornero. Madrid: Siruela, 2007.
- Ibn Tufayl. *El filósofo autodidacto*. Trad. de Ángel González. Madrid: Trotta, 1995.
- Ibn Sīnā. *Avicena Esencial: El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Trad. de Joaquín Lomba. Barcelona: Montesinos, 2009.
- Ibn Sīnā. *Poema de la medicina*. Trad. de Najaty S. Jabary i Pilar Salamanca. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999.
- Kindī. *Obras filosóficas*. Trad. de Rafael Ramón y Emilio Tornero. Madrid: Coloquio, 1986.
- Llull, Ramon. *Arte breve*. Trad. Josep Enric Rubio. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Llull, Ramon. *Llibre de meravelles*. Trad. d'Anthony Bonner. Barcelona: Barcino, 2017.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Trad. de David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 2015.
- Meister Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Trad. d'Amador Vega. Madrid: Siruela, 1998.
- Occam, Guillermo de. *Los sucesivos*. Trad. de Francisco José Fortuny. Barcelona: Orbis, 1986.
- Occam, Guillermo de. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Trad. de Pedro R. Santidrián. Madrid: Tecnos, 2008.

- Pseudo-Dionisio el areopagita. *Los nombres divinos y otros escritos*. Trad. de Josep Soler. Barcelona: Bosch, 1980.
- Tomás de Aquino. *Acerca del ente y la esencia*. Trad. de Carlos Alfredo Taubenschlag. Madrid: Edibesa, 2007.
- Tomás de Aquino. *El orden del ser: antología filosófica*. Trad. d'Eudaldo Forment. Madrid: Tecnos, 2003.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica mínima*. Trad. de Peter Kreeft i Julio Hermoso. Madrid: Tecnos, 2014.

Manuales i monografies

- Copleston, F. *Historia de la filosofía. Vol. II: De san Agustín a Escoto. Vol. III: De Ockham a Suárez*. Trad. de Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 1971.
- Corbin, H. *Historia de la filosofía islámica*. Trad. d'Agustín López, María Tabuyo i Francisco Torres Oliver. Madrid: Trotta, 2000.
- D'Amico, Cl. (ed.). *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo medieval*. Buenos Aires: Winograd, 2008.
- Fernández, Cl. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. 2 vols. Madrid: BAC, 1979.
- Gilson, É. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. d'Arsenio Pacios i Salvador Caballero. 2a ed. Madrid: Gredos, 1965.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 2001.
- Le Goff, J. *En busca de la Edad Media*. Trad. de Gemma Andújar. Barcelona: Paidós, 2003.
- Libera, A. de. *La filosofía medieval*. Trad. de Guillem Calaforra. València: PUV, 2006.
- Marchetto, M. F. i Tursi, A. (eds.). *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Buenos Aires: Winograd, 2010.
- Parain, B. (ed.). *Historia de la Filosofía. Vol. III: Del mundo romano al Islam medieval. Vol. IV: La filosofía medieval en Occidente*. Trad. de Pilar Muñoz, José M^a Álvarez, Pilar López Máñez i Lourdes Ortiz. Madrid: Siglo XXI, 1972.
- Quasten, J. *Patrología. 2 vol.* Trad. d'Ignacio Oñatibia. 5a ed. Madrid: B.A.C., 1994.

Bibliografía complementària

- Abbagnano, N. *Historia de la Filosofía. Vol. I: Filosofía antigua. Filosofía patrística. Filosofía escolástica*. Trad. de Juan Estelrich i J. Pérez Ballestar. 2a ed. Barcelona: Montaner i Simón, 1973.
- Aertsen, J. A. *La Filosofía Medieval y los trascendentales*. Trad. de Mónica Aguerri i María Idoya Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003.
- Beuchot, M. *Historia de la filosofía medieval*. México: FCE, 2013.
- Beuchot, M. *La hermenéutica en la Edad Media*. México: FCE, 2012.
- Bréhier, É. *La filosofía en la Edad Media*. Trad. de José López Pérez. México: UTEHA, 1959.
- Burke, P. *El Renacimiento*. Trad. de Carme Castells. Barcelona: Crítica, 1993.
- Canals, F. *Historia de la filosofía Medieval*. Barcelona: Herder, 1982.
- Colomer, E. *De la Edad Media al Renacimiento*. Barcelona: Herder, 1975.
- Cruz Hernández, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. I: Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Vol. II: El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV). Vol. III: El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1996.
- Dodds, L.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Trad. de J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Domínguez Reboiras, F. *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*. Barcelona: Arpa y Alfil editores, 2016.
- Flasch, Kurt. *Nicolás de Cusa*. Trad. de Constantino Ruíz. Barcelona: Herder, 2003.
- García López, J. *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Madrid: Cincel, 1985.
- Gilson, É. *El espíritu de la filosofía medieval*. Trad. de Ricardo Anaya. Madrid: Rialp, 2021.
- Gilson, É. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. de Fernando Múgica. Pamplona: EUNSA, 1978.
- Gonzalo Maeso, D. *El legado del judaísmo español*. Madrid: Trotta, 2001.
- Gracia Ortiz, Diego Alejandro. *Guillermo de Ockham, O.F.M.: El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París*. Trad. de Marta González i Jorge Aurelio Díaz. Bogota D. C.: Siglo del Hombre, 2010.

- Guerrero, R. R. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal, 1999.
- Heinzmann, R. *La filosofía de la Edad Media*. Trad. de Víctor M. Herrera. Barcelona; Herder, 1995.
- Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. d'Elsa Cecilia Frost. México: F.C.E., 1965.
- Larre, Olga L. *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Le Goff, J. *Los intelectuales en la Edad Media*. Trad. d'Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2017.
- León Florido, Francisco. *Guillermo de Ockham: filósofo en un tiempo de crisis*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- Lewis, C. S. *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona: Península, 1997.
- Libera, A. de. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Trad. de Manuel Serrat. Palma de Mallorca. José J. de Olañeta, 1999.
- Libera, A. de. *La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media*. Trad. de Marité Miccio i Raúl Lavallo. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- Libera, A. de. *Pensar en la Edad Media*. Trad. de Patxi Lanceros. Barcelona: Anthropos, 2000.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Mahdi, M. S. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. de Rafael Ramón Guerrero. Barcelona: Herder, 2003.
- Martínez Lorca, Andrés. *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Trotta, 2007.
- Merino, J. A. *Juan Duns Escoto: Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007.
- Mínguez, C. *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Madrid: Síntesis, 2006.
- Parain, B. (ed.). *La filosofía medieval en Occidente*. Trad. de Lourdes Ortiz. Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Parodi, M. *El paradigma filosófico agustiniano*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- Rábade Romeo, S. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid: CSIC, 1966.
- Ramón Guerrero, R. *Filosofías árabe y judías*. Madrid: Síntesis, 2004.
- Saranyana, J.I. *La filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Weinberg, J. *Breve historia de la filosofía medieval*. Trad. de Carlos Laguna. Madrid: Cátedra, 1987.
- Yabri, M. Á. *El legado filosófico árabe*. Trad. de Manuel C. Feria. Madrid: Trotta, 2001.

En Internet: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hi ha entrades sobre filòsofs i temes de la filosofia medieval.

Cronograma

31/1	Presentació del curs 1.1. El context històric de la filosofia medieval	
1/2	P1. Agustí d'Hipona, presentació del llibre de les <i>Confessions</i>	
7/2	2. La fi de l'eternitat: platonisme, neoplatonisme i aristotelisme 3. Les religions del Llibre enfront del llegat pagà	
8/2	P2. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre I	
14/2	1. El pensament bizantí i la seua relació amb Occident 2. Pseudo-Dionís l'areopagita i els seus hereus	
15/2	P3. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre II	
21/2	3. Agustí d'Hipona i la patristica llatina 4. Les <i>Confessions</i> i el problema del coneixement de si mateix	
22/2	P4. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre III	
28/2	2.5. Filosofia medieval i història, <i>La ciutat de Déu</i>	
1/3	P5. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre IV	
7/3	3.1. El debat entre la <i>fàlsafa</i> i el <i>kalam</i>	
8/3	P6. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre V	
14/3	3.2. Al-Àndalus i els seus robinsons filosòfics	
21/3	3.3. La culminació de la filosofia andalusí: Ibn Rushd	

22/3	P7. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre VI	
28/3	3.4. Maimònides, la conciliació entre religió i filosofia	
29/3	P8. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre VII	
4/4	1. L'Alta Edat Mitjana i el Renaixement carolingi 2. Consolació de la filosofia	
5/4	P9. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre VIII	
18/4	4.3. Anselm de Canterbury, l'existència de Déu i el problema de la dialèctica	
19/4	P10. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre IX	
25/4	4.4. La qüestió dels universals i les tribulacions de Pere Abelard	
26/4	P11. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre X	
2/5	5.1. L'escolàstica i els seus descontents: d'Albert el Gran a Tomàs d'Aquino	
3/5	P12. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre XI	
9/5	5.2. Occam i la filosofia de la naturalesa	
10/5	P13. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre XII	
16/5	5.3. La meua fi és el meu principi i el meu començament la meua fi: el pas al Renaixement	Assaig 17/5
17/5	P14. Agustí d'Hipona, <i>Confessions</i> , llibre XIII	

ÉS POSSIBLE UNA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL? ASSAIG D'INTRODUCCIÓ

- OBJECTIUS FONAMENTALS DEL CURS I CONCEPTES BÀSICS



CONTINGUTS DEL CURS

- El curs gira entorn de la filosofia medieval, encara que resulta problemàtic parlar de filosofia en singular, de l'Edat Mitjana com a període temporal, i fins i tot de la connexió entre tots dos termes.
- La part pràctica, després d'un petit text d'introducció polèmica a la temàtica, incidirà en la lectura i l'estudi d'un llibre clàssic, les Confessions d'Agustí d'Hipona. En la seua obra trobarem diverses de les idees o conceptes clau del curs.
- Ens detindrem en alguns problemes fonamentals per al període, com poden ser la relació entre filosofia i teologia, la qüestió de l'ésser i els éssers, el problema dels universals o la pregunta pel lliure albir, entre d'altres.

ÍNDEX

- 1) Introducció
- 2) La filosofia a Bizanci i el (neo)platonisme llatí
- 3) L'Islam oriental i occidental. El pensament jueu
- 4) L'Alta Edat Mitjana i la filosofia dels segles XI i XII a Occident
- 5) L'escolàstica cristiana del segle XIII i la crisi del segle XIV. La tardor de l'Edat Mitjana

EL CONTEXT HISTÒRIC DE LA FILOSOFIA MEDIIEVAL

- L'Edat Mitjana no existeix, o per què mai vam ser moderns:
- 1) El seu centre està a tot arreu (i la circumferència enlloc).
- 2) Per on començar? Arbitrarietat dels talls i continuïtat dels parcs.
- 3) La *translatio studiorum* com a fil d'Ariadna.

PROBLEMES A MANERA D'INTRODUCCIÓ

- Per a què medievalistes en temps de penúria?
- Filosofia i fe animal: hi ha vida més enllà de la teologia medieval?
- Ser filòsof a l'Edat Mitjana: *ibi statur*.
- Actualitat de la filosofia “medieval”.

PRÀCTICA 1

Una llarga Edat Mitjana

AVUI COMENÇA TOT

Algunes inquietuds a propòsit del text

- Quan comença i quan acaba un període històric? Es pot parlar de talls nets, de moments estel·lars, d'abruptes canvis de rumb?
- En quin sentit els medievals estan en el mig? Era medieval Petrarca (1304-1374)?
- De què parlem quan parlem de Renaixement? Potser sols n'hi va haver un?
- Quin paper va complir Burckhardt en la nostra concepció de la temporalitat occidental? Quina relació guarda amb l'emergència dels nacionalismes?

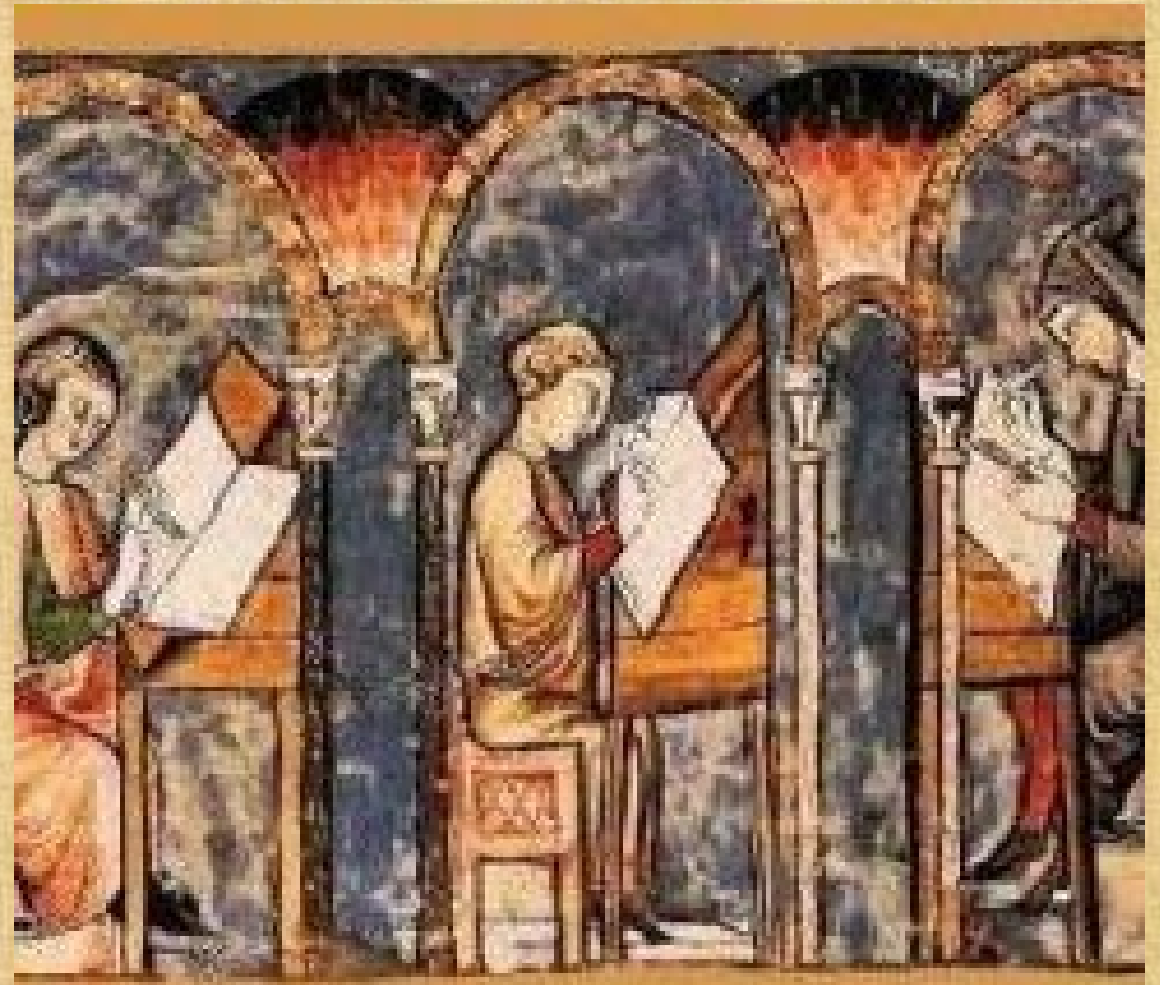
ACTIVITAT 1



1. Pensem en la nostra època, som moderns, postmoderns, premoderns? Podem considerar-nos medievals en un cert sentit?
 - Per què l'Edat Mitjana va ser una època fosca? No ho és, la nostra?
2. Ara que ja sabem que va haver-hi una relació important entre Orient i Occident en aquest període històric, detinguem-nos un moment. Potser els contactes culturals no són avui dia més estrets?
 - Proposem alguns problemes derivats de l'encontre lingüístic, religiós, etc, que tinguen també vigència en l'actualitat.
3. No és possible concebre l'estudi de la filosofia medieval sense atendre els seus textos, però aquests suposadament són abstrusos, allunyats dels interessos quotidians, escrits sense estil. Ens recorden alguna cosa aquestes acusacions?
 - Quins són els prejudicis més usuals en abordar un text de filosofia (medieval)?

ACTIVITAT 2

- Pensem en el concepte de Renaixement i la idea del retorn als orígens que hi va lligada: quin tipus de nostàlgia impulsa aquests moviments reiterats de renovació? Hi ha alguna cosa semblant en els nostres dies?
- Quina noció del temps tenien Plató, Aristòtil, els pensadors hel·lenístics, els medievals, o els “moderns”? I nosaltres?
 - Hi ha algun punt en comú entre la nostra temporalitat progressivament accelerada (cap a on?) i la suposada estabilitat medieval?
- La divisió temporal contemporània obeeix en gran manera a un impuls educatiu homogeneïtzador, lligat a l'emergència dels Estats nacionals. Per què l'Edat Mitjana atreu tan poc als discursos nacionalistes? O hi ha elements aprofitables per a un discurs d'aquest tipus?
 - La idea de la religió com a àrea distingible de les nostres vides, a la qual podem pertànyer o no, és realment un tret modern? I la confessió a cau d'orella?



INTRODUCCIÓ

LA FI DE L'ETERNITAT

L'ACADÈMIA BUIDA

- El final simbòlic de les escoles filosòfiques té nom, lloc i data:
- Justinià I, emperador de l'Imperi Romà d'Orient.
- L'Acadèmia d'Atenes.
- El 529 d. C., quan es prohibeix l'ensenyament de doctrines paganes.
- En els segles previs assistim a un decadència lenta però segura, en molts casos, de les escoles hel·lenístiques, en certa manera per l'embranchida del cristianisme.

FINS I PRINCIPIS

- El Jardí d'Epicur s'havia assecat ja en el s. IV d. C., encara que no sense deixar testimonis importants, com el de Diògenes Laerci, i abans d'ell, el de Diògenes d'Enoanda.
- No sembla casual que tan sols l'atzar decidira, ja en el s. XV, que es redescobriera un manuscrit oblidat, *De la natura de les coses*, de Lucreci, que va produir una revolució en el pensament del seu temps (i va compensar la desaparició de la pràctica totalitat dels escrits d'Epicur).

FINS I PRINCIPIS II

- El neoestoïcisme romà va tenir algunes figures clau, com Sèneca i Epictet, que van influir en el cristianisme posterior. Marc Aureli seria l'últim representant destacat d'aquesta escola, que en certa mesura va acabar fonent-se amb el platonisme tardà.
- En el seu últim període destaca la importància de l'ètica sobre els altres camps de la filosofia, la separació més notòria de l'individu i l'Estat (emergència de la consciència o voluntat) i el tarannà espiritual.
- Hi ha un renaixement també del cinisme en l'Antiguitat tardana, encara que en el seu ascetisme es confon amb certs corrents extremistes cristians i poc aporta des d'una perspectiva teòrica.
- Durant l'Imperi Romà s'editen les obres esotèriques d'Aristòtil (Andrònic de Rodes, s. I a.C.), s'obliden les exotèriques, i assistim a la difusió de múltiples comentaris tècnics (Alexandre d'Afrodísies), que tindran la seua influència en l'Edat Mitjana, encara que durant segles els cristians no podran accedir al corpus aristotèlic (a diferència de musulmans i jueus).

FINS I PRINCIPIS III

- Platonisme i neoplatonisme: el platonisme mitjà va reviure amb una forta càrrega metafísica després del parèntesi escèptic, i va ser la base del neoplatonisme, que, cristianitzat (o islamitzat), s'infiltraria principalment en l'Edat Mitjana
- Un moviment de fons que també perdurarà és l'intent de conciliar aristotelisme i platonisme, en relació amb la qüestió de les Idees, entre altres assumptes.
- Plotí i les *Ennèades* van introduir en el s. III qüestions de llarga durada per al pensament posterior: l'U com a origen de l'ésser, el pensament i la vida; la processó o emanació creadores; la recerca de la divinitat o l'anhel d'allò simple i la unió extàtica final.
- L'escola neoplatònica tindrà una existència prolongada, amb pensadors com Porfiri, Jàmblic o Procle, que l'aniran orientant en un sentit cada vegada més màgic-religiós, fins a desembocar en el pensament medieval.

INTRODUCCIÓ

EL LLIBRE I ELS LLIBRES: LLEGAT
PAGÀ I RELIGIONS MONOTEISTES

RAÓ I REVELACIÓ

- Recórrer la filosofia medieval amb “botes de set llegües” o la polèmica de la “filosofia cristiana”.
- *Fides quaerens intellectum* o el vincle entre fe i raó en l'Edat Mitjana.
Algunes aportacions de les religions del llibre:
 - - Creació *ex nihilo*.
 - - Divinitat omnipotent.
 - - Providència personal.
 - - Saviesa i salvació.

QÜESTIÓ DE MÈTODE

- De la *skholé* aristotèlica a la *scholastica* medieval: progressiva organització dels estudis a l'Europa occidental, entre les *scholae* monacals, les escoles catedralícies i les de palau.
- Les set arts liberals, el *trivium* i el *quadrivium* com a estructura o pla d'estudis i les seues fonts: Orígenes, Pseudo-Dionís, Agustí d'Hipona, Cassiodor, Isidor de Sevilla o Boeci.
- L'ensenyament escolàstic: *Lectio*, *quaestio* i *disputatio*.

ELS REIS MAGS NO VENEN D'ORIENT

- L'oblit que serem: l'abandó dels pensadors clàssics i la seua recuperació amb el Califat Omeia i el Califat Abbàssida. El que s'obté amb la traducció (del grec al siríac i del siríac a l'àrab).
- Del Harran pagà a la Casa de la saviesa a Bagdad.
- Els adversaris gnòstics i tradicionalistes.
- El paper d'Al-Àndalus en la transmissió cultural.
- La escola de traductors de Toledo i la convivència de les tres religions del Llibre.
- La influència islàmica i jueva en l'escolàstica llatina: un convenient oblit historiogràfic.

LA FILOSOFIA A BIZANCI I EL (NEO)PLATONISME LLATÍ

- DEL DÉU-U A LA MULTIPLICITAT DE LA HISTÒRIA



LA FILOSOFIA A BIZANCI

EL PENSAMENT BIZANTÍ FINS
PSEUDO-DIONÍS

UNA NOVEL·LA BIZANTINA

- La filosofia de l'Imperi Romà d'Orient en general ha estat poc traduïda i estudiada.
- No obstant això, el seu estatus, parcialment autònom de la teologia, la fa ben interessant.
- El neoplatonisme va continuar a Bizanci durant la “nit de l'Alta Edat Mitjana” d'Occident.
- L'absència d'*universitas* a Orient no exclou la presència d'institucions equivalents.
- El silenci de la primera meitat del s. XIII és un resultat de la desafortunada trobada Occident-Orient (les croades).

LA CIUTAT DELS FILÒSOFES

- Amb el tancament de l'Escola d'Atenes molts filòsofs van emigrar, un grup concretament es va instal·lar a Harran, en l'Alta Mesopotàmia.
- La ciutat es va consagrar a la filosofia i va mantenir un culte als déus astrals que va perdurar fins i tot després de la conquesta islàmica.
- En aquesta època també va sobreviure l'escola filosòfica d'Alexandria, gràcies a la seua cristianització.
- Tant Harran com Alexandria van alimentar el desenvolupament de la filosofia durant el regnat del Califat Omeia i el seu nou centre cultural, Bagdad.

PSEUDO-DIONÍS L'AREOPAGITA

- L'autor del *Corpus Dionysiacum* va ser probablement un monjo sirià del s. VI, encara que es va fer passar per un convers atenenc esmentat en els *Fets dels apòstols*.
- Ens va deixar quatre tractats i deu epístoles, entre els quals destaquen *Els noms divins* i la *Teologia mística*.
- Només fins al s. XIV comença a traçar-se la semblança entre l'obra del Pseudo-Dionís i la de Procle, encara que el seu neoplatonisme sempre va ser notori.

DUES VIES, DUES TEOLOGIES

- Déu és inefable, no pot ser vist ni comprès, però s'ha revelat per mitjà de les Escripures, a través dels noms divins.
- La via afirmativa es basa en ells i va de l'Universal al Particular: Bé, Ésser, Un.
- La via negativa ascendeix del Particular a l'Universal: les antítesis mostren el camí del desconeixement i la divinització.

UNA ONTOLOGIA DEL PENSAMENT

- El neoplatonisme cristianitzat del pensador el porta a tractar de deduir la realitat a partir del Déu-Un transcendent.
- Però com concebre una causa del ser més enllà de l'ésser? Com es deriva del que no és tot el que és?
- La creació és com una reflexió mental: hi ha una apropiació de la divinitat mitjançant la processó i retorn del pensament.
- La teologia dels noms divins explica l'ús heterònim de Dionís.

- L'obra del pensador sirià va influir en els filòsofs de l'Imperi Romà d'Orient, com Màxim el Confessor o Joan Damascè.
- La traducció llatina del *Corpus*, especialment en la versió d'Eriúgena, li va donar fama a Occident.

EL (NEO)PLATONISME LLATÍ

LES *CONFESSIONS* I EL
PROBLEMA DEL CONEIXEMENT
DE SI MATEIX

VIDA D'AGUSTÍ D'HIPONA I

- L'Imperi Romà d'Occident va viure períodes convulsos durant els anys previs a la seua desaparició: en el segle V Roma va ser assetjada i saquejada pels bàrbars
- Agustí d'Hipona va néixer a Tagaste, província romana de Numídia (actualment a Algèria), el seu pare era un funcionari pagà, la seua mare, Mònica, cristiana, i probablement tots dos berbers.
- Des de ben jove es va formar en retòrica, anant a diverses ciutats de la província, especialment a Cartago, la capital. Als 19 anys llegeix l'*Hortensius* de Ciceró i troba la seua aspiració vital en la recerca de la saviesa.

VIDA D'AGUSTÍ D'HIPONA II

- L'impuls de la recerca del coneixement el porta al maniqueisme, moviment religiós sincrètic al qual va estar vinculat durant nou anys.
- La seua formació filosòfica es completa amb algun text d'Aristòtil, alguna cosa de Plató i sobretot textos neoplatònics, així com autors llatins.
- En 383 viatja a Roma i l'any següent aconsegueix la càtedra de retòrica a Milà. Es distancia del maniqueisme i, passant per l'escepticisme acadèmic, s'acosta molt més al neoplatonisme.
- En 386 es converteix al cristianisme, en 391 és ordenat prevere a Hipona i de 396 fins a la seua mort (430) serà bisbe de la ciutat.

NOSCE TE IPSUM

- El difícil estatus d'una obra: les *Confessions* com a proto-autobiografia.
- La tradició socràtica del “coneix-te a tu mateix” i les seues modulacions cristianes: la noció clau d'imatge divina.
- La semblança amb Déu, raó o voluntat, també és una invitació a transcendir l'ésser humà preconvers o adàmic.
- L'examen de consciència i el misteri de la pròpia identitat: el reflex diví en el nostre interior.

L'ESCISSIÓ ESSENCIAL

- Les *Confessions* articulen una noció bipartida del jo: el previ a la conversió, inautèntic i a la recerca d'estabilitat epistèmica, i el posterior.
- L'escena de la conversió té un doble caràcter: punt culminant d'un itinerari d'emulació i moment estel·lar, únic, singular, irrepètible.
- La mimesi és una clau de lectura del text, que el dinamitza, tant per a mal com per bé: emulació pecaminosa i conversió exemplar.
- Les *Confessions* són una autobiografia que renuncia al seu contingut autobiogràfic a la recerca del destí celestial al qual aspira el creient.

EL (NEO)PLATONISME LLATÍ

FILOSOFIA MEDIEVAL I HISTÒRIA,
LA CIUTAT DE DÉU

HISTÒRIA DE DUES CIUTATS

- La vida de l'ésser humà individual oscil·la entre dues possibilitats: la vida de la carn o la de l'esperit, el mateix per a les societats.
- El desig distingeix en el curs de la història els ciutadans de la bona societat i als de la perversa.
- *La ciutat de Déu*, escrita després de la invasió de Roma en 410, és la resposta d'Agustí a les acusacions contra els cristians, acusats de desmoralitzar l'Imperi.

QUO VADIS?

- Encara que les dues ciutats semblen identificar-se amb Babilònia-Roma i Jerusalem, no coincideixen amb cap societat real.
- D'acord amb el principi que regeix la conducta de cadascú, estarà predestinat al cel, serà part de la ciutat de Déu, o a l'infern, i estarà empadronat en la del Món.
- Agustí va encapçalar l'exaltació de l'Església enfront de l'Estat, qüestió important i debatuda en l'Edat Mitjana.

UN TO DE FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

- Agustí és un dels primers pensadors occidentals a proporcionar una interpretació global del sentit de la Història, encara que el seu interès resideix en el que va més enllà.
- Un tòpic associat a l'Edat Mitjana és el de la manca de consciència històrica, això ho rebut l'obra d'Agustí d'Hipona, entre d'altres.
- Una idea central del pensament cristià és la de la linealitat i progrés temporal, que llegarien a la filosofia occidental i arribarien al seu cim amb la Il·lustració.
- La Filosofia de la Història medieval també inclou una reflexió històrica sobre la mateixa filosofia en l'Edat Mitjana.

L'ISLAM ORIENTAL I OCCIDENTAL. EL PENSAMENT JUEU

- LA FILOSOFIA I EL SEU ALTRE



EL DEBAT ENTRE LA *Fàlsafa* I EL *KALAM*

AL-KINDÍ, AL-FARABÍ I IBN SINA

ISLAM I FILOSOFIA

- Des de mitjan segle VII l'islam s'expandeix a costa dels imperis persa i bizantí.
- Els primers califes i la dinastia omeia són, principalment, conqueridors, imparables d'orient a occident.
- La dinastia abbàssida protegeix la cultura, promou les traduccions i adopta el mutazilisme (o teologia racional islàmica).
- La comprensió contextual, militant, progressista, de la filosofia islàmica, usualment poc coneguda pels occidentals, a Orient es concreta en oposició al tradicionalisme i al misticisme.

AL-KINDÍ I AL-FARABÍ, UN PROJECTE COMPARTIT

- Al-Kindí, primer filòsof conegut de l'islam, va tractar d'aclimatar el saber grec a la tradició aràbiga-musulmana.
- Al-Farabí, conciliador de Plató i Aristòtil amb intencions polítiques, en defensa de la reconciliació entre filosofia i religió.
- Una hipòtesi arriscada: precedència de la filosofia i símil de la religió.
- La ciutat ideal o Plató desplatonizat, una proposta de racionalització de l'Estat.

IDENTITAT O DIFERÈNCIA? D'AL-FARABÍ A IBN SINA

- Tradicionalment s'ha llegit Avicenna com a continuador d'Al-Farabí: el primer es va inspirar en el seu antecessor i el seu sistema metafísic és el mateix.
- Avicenna se situa en el cim del desenvolupament cultural del pensament d'Orient, però també enmig de la crisi que anuncia el seu declivi.
- Una estranya síntesi farabiana: emanatisme neoplatònic, antropologia peripatètica i *eudaimonia* social platònico-aristotèlica.
- Avicenna i el dualisme: una sortida espiritualista del món material.

AL-ÀNDALUS I LA FILOSOFIA

DES D'IBN HAZM FINS A IBN
TUFAYL

AL-ÀNDALUS O DE LA TOLERÀNCIA

- El progrés de la filosofia en al-Àndalus té arrels socials: l'islam no rebutja les altres religions del Llibre, tampoc és exigent amb els seus creients: la noció d'heretgia manca de sentit.
- Jueus i cristians van ser considerats com a autònoms, i se'ls va integrar en les estructures polítiques respectant-los els cultes.
- El laïcisme va caracteritzar els estudis humanístics i científics en l'islam (encara que no existia una *ratio studiorum* pròpiament dita).

IBN HAZM DE CÒRDOVA I EL PESSIMISME HISPÀNIC

- Abu Muhammad Ali ibn Hazm (994-1063) va ser llarg temps ignorat, tant pels llatins com pels especialistes contemporanis.
- Les seues obres principals, *El collaret del colom* i *Fisal*, rescatades de l'oblit en el segle XX, van contribuir a recuperar la seua figura.
- Defensor del literalisme zahirí, polemitzaria amb el corrent jurídic principal d'Al-Àndalus.
- La fi del Califat Omeia de Còrdova va suposar l'inici de la seua vida atzarosa i va donar origen al seu pessimisme desbordat.

RISALA HAYY IBN YAQZAN, D'IBN TUFAYL

- *El filòsof autodidacte*, que és com va ser coneguda l'obra d'Ibn Tufayl a Occident, va ser molt llegida i va influir, probablement, en la novel·la de Defoe *Robinson Crusoe*.
- L'obra posa de manifest el bon coneixement dels clàssics i de la medicina per Ibn Tufayl, així com el seu naturalisme.
- La seua gnoseologia és de base aristotèlica, encara que inclou innovacions, relatives a la centralitat de la percepció.

AL-ÀNDALUS I LA FILOSOFIA

IBN RUSHD I EL NATURALISME
FILOSÒFIC

VIDA D'UN SAVI ANDALÚS

- Abu-I-Walid Muhammad ibn Rushd, l'Averrois dels llatins, va néixer a la ciutat de Còrdova l'any 1126 dins d'una il·lustre família de juristes.
- L'il·lustrat califa almohade el va nomenar metge principal de cambra. Per aquesta raó va viatjar amb freqüència al Marroc, on moriria el dia 10 de desembre de 1198.
- La seua contribució a la ciència abasta tres àmbits ben diferenciats: el Dret, la Medicina i l'Astronomia.

AVERROIS I LA HISTÒRIA

- Encara que creient, va ser crític il·lustrat amb el *kalam*, i també amb els règims polítics del seu temps.
- La seua petjada arriba gairebé fins als nostres dies (amb Renan) i va ser àmpliament traduït i comentat durant l'Edat Mitjana en terres cristianes.
- L'especulació filosòfica li semblava necessària, igual que atendre la història del pensament i els seus problemes.

LA QUERELLA DE L'INTEL·LECTE AGENT

- El debat sobre la *coniunctio* comença amb el *De anima* d'Aristòtil, recorre l'islam medieval (des d'Al-Farabí fins a Avempace) i arriba a l'escolàstica (i fins i tot a la Modernitat).
- Les tesis principals són tres: la defensa d'un intel·lecte separat, únic i etern que ens habilita per a pensar.
- Lectures atribuïdes o extretes del averroisme: d'una qüestió epistèmica a un problema ontològic.
- Els dos subjectes i les dues veritats d'Averrois: el monopsiquisme de l'altre.

AL-ÀNDALUS I LA FILOSOFIA

LA CONCILIACIÓ ENTRE RAÓ I FE
EN MAIMÒNIDES

LA SINAGOGA BUIDA

- Mosé ben Maimon, el Maimònides dels llatins, va néixer a Còrdova, antiga capital del Califat Omeia. Però a causa del triomf almohade, la família es va veure obligada a abandonar la seua ciutat natal i traslladar-se a Fes.
- Maimònides es va formar a l'escola rabínica de Lucena, i després va completar els estudis religiosos a Toledo: es va caracteritzar per la síntesi entre raó i fe.
- Estudiós de l'astronomia, matemàtiques, lògica i les restants ciències gregues, així com de la medicina, que va practicar amb èxit.

GUIA DE PERPLEXOS I ARISTOTELISME

- Proximitat entre els perfils d'Aristòtil i Maimònides: interès per les ciències naturals, cardiocentrisme, virtut com a terme mitjà, felicitat contemplativa i teologia.
- Distàncies insalvables: la proposta de Maimònides serà la d'un compromís amb l'aristotelisme, afegint-hi creacionisme, llibertat d'acció o providencialisme.
- Entre les antinòmies kantianes i la sortida mística.

ELS PROBLEMES DE LA FILOSOFIA

- Matèria i moviment: de l'atomisme hel·lenista al mutazilita.
- Un debat entorn de la causalitat i l'ocasionalisme, l'escepticisme i el realisme naturalista.
- Les quatre vies per a provar l'existència de Déu i la polèmica amb les proves del *kalam*.
- Un argument *a priori*, la definició de Déu i la seua existència necessària.
- La separació entre raó i fe com a via per a preservar les seues esferes d'influència.

L'ALTA EDAT MITJANA I LA FILOSOFIA DELS SEGLES XI I XII EN OCCIDENT

- ENTRE LA DIALÈCTICA I LA
TEOLOGIA



L'ALTA EDAT MITJANA I EL RENAIXEMENT CAROLINGI

DE BOECIA A JOAN ESCOT
ERIÚGENA

CARLEMANY I LA SEUA CORT

- El Renaixement carolingi fa referència a la recuperació experimentada per l'Occident llatí a fins del segle VII amb l'emperador Carlemany.
- Sovint s'ha discutit si en aquesta època va haver-hi realment pensament filosòfic més enllà del seu impulsor intel·lectual remot, el pensador de l'antiguitat tardana Boeci, i el seu major representant final, Eriúgena.
- Va haver-hi sens dubte un desenvolupament de la lògica, com ho demostra, entre d'altres, l'aportació carolíngia a la controvèrsia dels iconoclastes.

SOBRE LA PREDESTINACIÓ DIVINA

- Una qüestió filosòfico-teològica prou important va suscitar la tesi de la doble predestinació del monjo Gottschalk, recolzada en l'autoritat d'Agustí d'Hipona.
- Algunes respostes, com la de Hincmar, arquebisbe de Reims, anticipen solucions com la del molinisme al problema de l'encaix entre el lliure arbitri i la doctrina de la gràcia.
- Joan Escot Eriúgena va proposar un famós argument que negava la predestinació al càstig, però va ser considerada excessivament filosòfica.

LES MIL CARES DEL REALISME

- Un debat secundari, però que dona compte de l'existència de controvèrsies filosòfiques en l'època, més enllà de les contribucions d'Eriúgena, és el de la hipòstasi de l'ànima.
- Una de les propostes més destacades anticipa el realisme immanent, que tan rellevant seria en el debat sobre la qüestió dels universals.
- El desenvolupament de la *logica vetus* va pavimentar els avanços filosòfics posteriors a l'Occident llatí i va anticipar el futur auge de l'aristotelisme.

CONSOLACIÓ DE LA FILOSOFIA

BOECI, DELS PROBLEMES
LÒGICS ALS EXISTENCIALS

SANT BOECI, BO, MÀRTIR

- En algun moment entre el 524 i 526 d. C. mor Anici Manli Torquat Severí Boeci, executat per ordre del rei ostrogot Teodoric.
- Boeci va ser el traductor de la major part de l'*Organon* aristotèlic, així com de la *Isagogè* de Porfiri, i autor de manuals de lògica que van mantenir la seua autoritat durant gran part de l'Edat Mitjana.
- Així mateix, a la presó redacta la seua famosa *Consolació de la filosofia*, que va inspirar intel·lectuals durant l'Edat Mitjana i més enllà.

LA DIFERÈNCIA ONTOLÒGICA

- Entre les seues digressions en les traduccions de textos de lògica hi ha importants arguments sobre la realitat o irrealitat dels universals.
- Els plantejaments de Boeci entorn de la diferència entre l'ésser i l'*ens* van alimentar la reflexió filosòfica sobre qüestions d'ontologia.
- La bondat de l'ésser i la recerca de la felicitat, algunes paradoxes.

MAL DE MOLTS

- La *Consolació de la filosofia* planteja un problema ètic que continua ressonant: la desgràcia dels bons i la felicitat dels malvats. Hi ha justícia en el món?
- La diferència entre el Bé i la seua aparença, el contrast entre Providència i Destí.
- Els problemes de l'atzar, la necessitat, predestinació i presciència: com ser moral i no morir en l'intent.
- Influència de Boeci en l'Edat Mitjana, de la lògica a la literatura.

ANSELM DE CANTERBURY

L'EXISTÈNCIA DE DÉU I ELS
DUBTES DE L'INSENSAT

ANSELM I LA PROVA DIVINA

- Anselm va viure una vida consagrada a l'estudi dins d'ordes religiosos, primer abat del monestir de Bec, acabaria els seus dies com a arquebisbe de Canterbury i primera autoritat eclesiàstica d'Anglaterra.
- L'argument que li va donar fama es caracteritza per ser una prova *a priori* de l'existència de Déu que contrasta amb les tradicionals *a posteriori*.
- La major dificultat de l'argument resideix en el pas del concepte a l'existència, encara que Anselm va creure haver-lo resolt.

A FAVOR DE L'INSENSAT

- Gauniló, monjo de Marmoutier (Tours), va escriure una aguda crítica titulada “Resposta d'algú a favor de l'insensat”.
- El crític exposa amb claredat que és possible negar l'existència de Déu i pensar-lo com no existent, així com ens passa amb moltes de les coses que pensem, les quals, en efecte, no existeixen.
- L'existència no sembla ser una perfecció, com pretén Anselm, i en aquest sentit no és possible passar del concepte del màxim a la seua realitat.

CONSEQÜÈNCIES DE L' "ANSELMISME"

- L'argument va tindre molt d'èxit entre els pensadors franciscans, que el van anar modificant i adaptant, com Joan Duns Escot, encara que no va comptar amb l'aquiescència de Tomàs d'Aquino.
- El gir de l'epistemologia moderna, amb racionalistes com Descartes, Spinoza o Leibniz, va donar nova vigència a l'argument, ara convertit en prova ontològica, relacionant essència i existència, possibilitat i necessitat.
- En contra de la prova ontològica es van manifestar pensadors com Locke i Hume, encara que la crítica més radical procediria de Kant.

PERE ABELARD

VIDA SINGULAR I DESTÍ
UNIVERSAL

ELS DOS RENAIXEMENTS DEL SEGLE XII

- De l'absència de fonts clàssiques a la seua multiplicació, l'avantsala del gran segle de l'escolástica.
- La paradoxa geocultural: ser occidental per la Fàlsafa i romandre relegat a l'Orient pel cristianisme.
- El desenvolupament de les arts del llenguatge i la seua relació dialèctica: la victòria de la Dama Lògica sobre el protohumanisme.
- L'aculturació islàmica: el vençut torna a apropiar-se del vencedor amb les noves traduccions, ara de l'àrab al llatí.

PERE ABELARD I EL PROBLEMA DELS UNIVERSALS

- Pere Abelard i la història de les seues desgràcies, un romanç medieval que recull els desenvolupaments de la dialèctica.
- Els universals i la seua realitat: del realisme immanent a la concepció semàntica de gènere i espècie.
- Dos intents de solució: la impossible multiplicació de l'un i la identitat de la indiferència.
- El problema de la predicació i l'individualisme de base de Pere Abelard, la proposta de l'*estatus*.

ÈTICA MÍNIMA

- L'ètica de la intenció i els seus antecedents: l'interiorisme abelardià i el paper de la consciència.
- Llei positiva (Antic i Nou Testament) i Llei natural, el paganisme i les seues reflexions sobre els deures.
- *Caritas* com a virtut cardinal i la lectura no transcendental del cel: la vida virtuosa com a recompensa interna.

L'ESCOLÀSTICA CRISTIANA DEL SEGLE XIII I LA CRISI DEL SEGLE XIV. LA TARDOR DE L'EDAT MITJANA

- DEL ZENIT AL NADIR D'UNA ÈPOCA



L'ESCOLÀSTICA I ELS SEUS DESCONTENTS

D'ALBERT EL GRAN A TOMÀS
D'AQUINO

EL SEGLE DE L'ESCOLÀSTICA

- El segle XIII és un segle ple de croades fallides i també d'emergència d'ordes religiosos, com els dels dominics i els franciscans.
- Així mateix, és el segle de les traduccions llatines d'Aristòtil, que arriba a ser conegut en la seua quasi totalitat, barrejat amb diversos apòcrifs. També resulta fortament censurat per la seua visió naturalista.
- El gran fenomen cultural del segle a Europa serà el del sorgiment de les universitats: París, Oxford i després moltes més. En el seu entorn es gestarà la polèmica amb l'averroisme llatí.

DOMINICS I FRANCISCANS: ALBERT EL GRAN O BONAVENTURA

- Albert de Lauingen, conegut amb el sobrenom d'*el Gran*, representa la culminació del procés d'aculturació iniciat a Toledo en el segle XII. El seu projecte és el mateix de Boeci, donar a conèixer Aristòtil als llatins.
- La seua tesi fonamental, la de l'intel·lecte obtingut (*adeptus*) constitueix una reformulació de l'ideal de la vida teorètica d'Aristòtil, que passaria, via Eckhart, a tenir un sentit molt més ampli com a ideal de vida feliç.
- Giovanni di Fidanza, anomenat Bonaventura, és darrere de les condemnes més importants a l'averroisme, encara que el seu pensament és essencialment antiaristotèlic.
- La seua filosofia combina Avicenna amb el Pseudo-Dionís fins al punt d'introduir per primera vegada en el pensament europeu la monadologia.

TOMÀS D'AQUINO I LA CULMINACIÓ DE L'ESCOLASTICISME

- Amb Tomàs d'Aquino assistim a l'etapa decisiva de l'escolàstica. Aristòtil, el cim del pensament racional, serà integrat a la teologia cristiana, la veritat revelada de la qual s'assumeix.
- Central per al d'Aquino és la distinció entre essència i existència, així com la idea que cada individu posseeix una sola forma substancial. Així mateix, destaca la seua doctrina de la convertibilitat dels transcendents.
- Partint de l'estudi de la naturalesa de les causes, Tomàs d'Aquino proposarà les seues famoses Cinc Vies per a provar l'existència de Déu (rebutjant pel camí suposats arguments *a priori* com el d'Anselm de Canterbury).
- El coneixement per al d'Aquino comença pels sentits, però requereix l'activitat intel·lectual de l'ànima, unida al cos com la seua forma i subsistent. Intel·lecte i voluntat s'alien en el pensador cristià per a defensar la llibertat humana.

OCCAM I LA FILOSOFIA DE LA NATURALESA

EL SEGLE XIV, ENTRE DUNS
ESCOT I OCCAM

UN SEGLE DE CANVIS

- El segle XIV serveix d'escenari per als conflictes i tensions de les principals potències europees. En aquest període arrenca la desastrosa Guerra dels Cent anys entre França i Anglaterra. També és un segle ferit per la pesta negra.
- El principal conflicte és el que enfronta el papa i l'emperador germànic, en relació amb aquest es desenvoluparà una filosofia política que advoca per la separació de poders.
- En el pla filosòfic el realisme escotista i el “nominalisme” occamista s'enfronten al tomisme i als canvis que se succeeixen en el panorama intel·lectual, i que anticipen l'Humanisme del següent segle (Petrarca).

JOAN DUNS ESCOT O EL FORMALISME TEOLÒGIC

- Duns Escot s'enfrontarà al tomisme a diversos nivells: en primer lloc, defensant la univocitat del concepte d'ésser i la seua equivocitat real, que no la seua analogia.
- En segon lloc, rebutjant l'hilemorfisme en la versió d'Aquino i defensant la singularitat de cada ànima, la seua *haecceitas*, així com la seua unió accidental amb el cos (una altra forma substancial).
- La seua innovació més rellevant sorgeix en el pla teològic, en introduir una concepció modal alternativa que permet entendre l'omnipotència divina en el nivell del que avui denominaríem “mons possibles”.

GUILLEM D'OCCAM I LA CRISI DE L'ESCOLÀSTICA

- La vida d' Occam és atzarosa, plena de desacords amb l'autoritat eclesiàstica, fins a arribar a ser un dels majors crítics del poder “tirànic” del papa.
- Destaquen les seues reflexions lingüístico-lògiques entorn de la teoria de la suposició, com a manera de desfer confusions ontològiques, així com l'ús de la seua famosa “navalla” conceptual.
- Una de les seues crítiques principals a la multiplicació innecessària d'ens es dirigeix en primera instància contra la *haecceitas* d'Escot i en segon lloc, més àmpliament, contra la idea dels universals realment existents.
- Finalment, destaca el seu tractament de l'omnipotència divina, que, juntament amb el seu empirisme, conduiran a la fi de la vinculació entre raó i fe que va guiar els esforços de l'escolàstica, fet que va evidenciar la seua crisi.

LA MEUA FI ÉS EL MEU PRINCIPI

EL PAS AL RENAIXEMENT

ELS INTELECTUALS DE L'EDAT MITJANA

- Després de mil anys d'història, tant la filosofia islàmica com la jueva i, en gran mesura, la cristiana, s'esvairan del panorama intel·lectual europeu.
- Per a Eugenio Garin, en l'Edat Mitjana no va haver-hi filòsofs, només intel·lectuals, que configuren el negatiu de la imatge positiva del pensador renaixentista.
- Enfront del comentarista, dependent de “veritats” religioses i interessat en un saber estèril, el filòsof del Renaixement intervindrà en la ciutat i en la naturalesa, es basarà en l'experiència i en la història humanes.

ANATOMIA DE LA MELANCOLIA

- Les fronteres les tracem nosaltres, però l'odi a la lògica escolàstica i el rebuig de l'intermediari àrab són signes segurs d'un canvi irreversible.
- L'objectiu és esborrar la *translatio studiorum* i tornar a connectar directament la filosofia de Grècia amb el saber llatí de l'Humanisme.
- L'expulsió és política (Granada, 1492) i teòrica: aviat s'esborrarà tot el pensament estranger i no hi haurà deutes per a saldar. Sobre aquestes absències es construiran noves identitats i un relat tranquil·litzador que oblidarà els vençuts.

Mapa conceptual del TEMA 2 Història de la Filosofia Medieval

El pensament bizantí i la seua relació amb Occident

- La filosofia bizantina és poc coneguda; trets principals: 1) hel·lènica (el pensament de l'exterior); 2) absència de conflicte amb la Teologia; 3) enciclopedisme.
- Va mantenir continuïtat durant la nit de l'Edat Mitjana occidental: platonisme i neoplatonisme conscients.
- Occident no va tenir el monopoli de la Filosofia; manca d'*Universitas*, però existència d' institucions amb paper similar. Segles XIII-XIV: s'apaga la filosofia per domini estranger, els croats dominen Bizanci. Retorn de la brillantor filosòfica al final de l'Imperi Romà Oriental, creació del *Museu Universal*.
- Mentre es tancaven les acadèmies a Atenes, a Harran es refugiaven filòsofs aristotèlics i regien una ciutat consagrada al culte als déus astrals. Alexandria va cristianitzar els seus debats filosòfics i també va sobreviure a la prohibició d'ensenyar el pensament pagà (Joan Filopò vs Procle).
- Els omeies, després d'arrabassar Egipte i Síria a Bizanci, es beneficiarien tant dels ensenyaments neoplatònic, com dels comentaris aristotèlics d'època hel·lenística, i de la influència del neoplatonisme bizantí, la figura màxima del qual va ser al s. VI el pseudo-Dionís.

Pseudo-Dionís l'areopagita i els seus hereus

- La farsa de Dionís: un monjo va prendre el nom d'un personatge esmentat en *Fets dels apòstols* en ocasió del discurs de Pau de Tars a Atenes sobre el Déu desconegut, per revestir d'autoritat els seus textos.
- 528 d.C.: primera menció de l'autor de 4 tractats i 10 epístoles, el *Corpus dionysiacum*.
- El seu és un neoplatonisme proper al de Procle: 1) jerarquies celestial i eclesiàstica (divinització de la creació); 2) teologies afirmativa i negativa (els noms divins); teologia mística: unió amb Déu (agnòsia i henosi).
- La divinització de l'ésser humà (*homo divinus*) detectada per Berthold de Moosburg (de l'*studium* de Meister Eckhart) va alinear el Pseudo-Dionís amb

Procle en el si dels pensadors neoplatònics rivals de les concepcions teològiques aristotèliques.

- Transcendència de la divinitat: l'Un perquè tot existeix en tant que unitat (i es disgrega en perdre-la). L'Un és inaccessible als sentits i a la raó, però ens el revelen els noms de Déu a les Escriptures.
- Homologació positiva: de l'universal al particular, el més afí a Déu és el Bé, la Bellesa, el Ser, la Veritat. Els conceptes humans són limitats, i les perfeccions divines no tenen limitacions.
- La concepció de Déu aquí monoteista vs politeismes clàssics (demiürg i déus menors platònics, motors astrals en l'aristotelisme). L'oposició absolut-relatiu, necessari-contingent contra els graus de l'ésser i d'intel·ligibilitat del pensament pagà: el Ser i els éssers no estan en un mateix continu gradual.
- Homologació negativa: del particular a l'universal, negar les imperfeccions i límits, oposar-se a la tendència a comprendre des d'una perspectiva antropomòrfica a la divinitat (deus olímpics, "l'ancià dels dies" de Blake). Déu no intel·ligible (ontològicament), sinó incompreensible (epistemològicament). Les paradoxes expressen els límits de l'intel·lecte i llenguatges humans.
- La fi de la recerca, del desig amorós, és la unió amb la divinitat. Poesia mística, Joan de la Creu (El meu estimat les muntanyes, / les valls solitàries boscoses, / les illes estranyes, / els rius sonsors, / el xiulet dels aires amorosos, // la nit tranquil·la / en parella amb la sortida de l'aurora, / la música callada, / la solitud sonora, / el sopar que recrea i enamora).
- Es tracta de deduir racionalment la realitat sencera a partir de l' Un. Causa de tot i *causa sui*, més enllà de l' ésser.
- Problemes: 1) Com parlar de l'Un si està més enllà de l'ésser i els éssers humans només poden parlar del que és; 2) Com explicar que del que estrictament no és es derive tot el que existeix, de la unitat absoluta la multiplicitat, del que no coneixem emergisca tot el que coneixem.

- Coneixement pels efectes: la creació s'equipara a l'acte reflexiu del pensament, amb una epistemologia humana limitada al que es dona a veure (Què és pensar?).
- Teo-ontologia com a autoconeixement i l'heteronomia com a metàfora de la limitació del coneixement: sabem de Dionís el que ens va voler revelar a través del seu nom, igual que en el cas de la divinitat.
- Presentació als pagans d'un pensament cristià a través del vehicle conceptual més conegut i prestigiós del moment, el neoplatonisme.

Agustí d'Hipona i la patristica llatina

- L'Imperi Romà d'Occident va experimentar dificultats des de la seua aparició en l'any 395 d. C. (divisió de l'Imperi després de la mort de Teodosi I):
 - 1) 452: Àtila (*Vaticà*, Rafael).
 - 2) 455: Genseric.
 - 3) 472: Ricimer.
 - 4) 476: Deposició de Ròmul Augústul, últim emperador d'Occident fins a la coronació de Carlemany, en el 800.
- Saqueig de Roma per Alaric en el 410, *Ciutat de Déu* (413-427).
- 429: Els vàndals assetgen Hipona (Agustí mor en el 430).
- Agustí neix a Tagaste, Numídia en el 354, els seus pares són Patrici, un funcionari romà, i Mònica, cristiana.
- En el 365 viatja a la propera Madaure a estudiar gramàtica i retòrica, aprendrà llatí amb fluïdesa llegint els poetes, però mai grec.
- En el 370 a Cartago, la capital de la província, i en el 373 llegeix *l'Hortensius* de Ciceró i aviat es converteix el maniqueisme.
- En el 374 entre Tagaste i Cartago, formació filosòfica: les *Categories* d'Aristòtil, el *Fedó* de Plató i la *Vida de Plotí* de Porfiri. Així mateix, els autors llatins, els seus favorits (atès que mai va dominar el grec): Sèneca, Lucreci, Apuleu i, sobretot, Ciceró.

- En el 383 viatja a Roma i en el 384 obté la càtedra de retòrica a Milà. Pas per l'escepticisme acadèmic, lectura de les *Ennèades* de Plotí en la traducció de Mari Victorí i contacte amb el bisbe Ambrós.
- En el 386 es converteix al cristianisme i als 33 anys es bateja. En el 391 és nomenat presbíter a Hipona i en el 396 es converteix en el bisbe de la ciutat. La resta de la seua vida la passarà entre controvèrsies, concilis i escrits contra donatistes, pelagians, etcètera.
- El cristianisme va passar del rebuig a la reapropiació del saber pagà, en això es resumeix el neoplatonisme llatí.
- Originalitat d'Agustí d'Hipona: si el maniqueisme proposava l'ús de la raó per a comprendre les Escriptures, ell proposarà que la fe va primer, tot i que acompanyada de la raó, ja que és una fe que busca entendre.
- Obres destacades d'Agustí: *Contra Academicos*, *De doctrina christiana*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.
- Les confessions, una obra autobiogràfica? Problema, els 4 últims llibres trenquen amb el gènere. El punt nodal és la conversió: la revelació del jo com a dependent de la divinitat.
- La relació entre coneixement de si mateix i moral, tan antiga com el socratism. La novetat del *nosce te ipsum* està en la semblança amb la divinitat de l'ésser humà (vid. *Gènesi*, tot i que Sòcrates suposadament descobreix el γνωθι σεαυτόν al temple de l'oracle de Delfos).
- Universalitat de la imatge divina, garantia d'unitat dels éssers humans. Idea cristiana, encara que discrepància quant a la seua seu: ens assemblem a Déu en la voluntat indefinida (Descartes) o en la nostra racionalitat oberta a la il·luminació divina (Agustí).
- La imatge també apunta a la transcendència mitjançant la similitud: passar de la semblança a la unió.
- El socratism cristià: rebuig o davallada pel coneixement del món extern, físic (*Fedre*, *Fedó*); centralitat del coneixement de la interioritat (moralitat).

- Transformació cristiana en la importància donada a la salvació: conèixer-se a un mateix és conèixer el lloc propi (res en excés, oracle de Delfos): misèria present/grandesesada passada (Pascal).
- El coneixement d'un mateix com a *imago Dei* a Agustí: la doctrina de la memòria:
 - 1) Percepcions sensibles.
 - 2) Ciència i idees.
 - 3) La veritat que les regeix.
- Desassossec de l'ésser humà, desbordat pel coneixement de si mateix que no arriba a culminar; necessitat de mediació del verb ("En el principi era el verb...") per a conèixer-se, confessar-se.
- Misteri del *cogito* cartesià, no autotransparent; metafísica cartesiana dependent de la divinitat i amb la idea d'infinnit en nosaltres com a senyal divina.
- Jo bipartit de les *Confessions*:
 - 1) Abans de la conversió, perdut a la recerca de certesa epistèmica.
 - 2) Després de la conversió, certesa metafísica, basada en: a) imitació models, i b) singularitat de l'abandó a la divinitat, fi de la retrospectiva narrativa.
- La història de la seua vida acaba, però el jo continua: aspiració a un present etern que funda i nega l'autobiografia.
- La narrativa subjectiva era fragmentària, però unida per motius recurrents: Déu com a testimoni, un narrador present, l'escriptor, que recorda i lamenta.
- La mimesi que guia el relat pot ser pecaminosa o salvífica, serveix d'exemple per als lectors, possibles conversos.
- Aprenentatge del llenguatge per imitació, caiguda social (Rousseau), encara que pecat original en la seua base: si llenguatge i memòria són el centre del gènere autobiogràfic, estan negats en l'obra d'Agustí, que convida a escollir entre la perversió retòrica, mimesi errada, o la paraula divina, que condueix a l'inefable, fora del temps.

Filosofia medieval i història, la *Ciutat de Déu*

- 2 possibilitats: carn o esperit; 2 ciutats, la regida per l'amor al bé, a Déu, és la seua ciutat; la regida per l'amor al mal, amor a si mateix i al món, la ciutat del món.
- El llibre és una resposta a les crítiques al cristianisme després dels saquejos de Roma, la fi de l'Imperi Romà d'Occident s'acostava i s'acusava els cristians de debilitar l'Estat i de ser mals ciutadans.
- La resposta d'Agustí passa per mostrar que els esdeveniments recents de caos i guerra cobren sentit en un tot més ampli, d'acord amb el disseny diví.
- La primera part (llibres I-X): la desgràcia és comuna, tots els imperis acaben declinant pels seus vicis i els cristians en realitat són bons ciutadans.
- La segona part (llibres XI-XXII): aprofundeix en la naturalesa de la societat; les dues ciutats, lligades a la salvació o condemnaió de l'ésser humà, no són reals sinó ideals o morals: depenent del principi d'acció que regisca cadascú, serà ciutadà del món o de la ciutat divina.
- Als estats pagans, d'acord amb Agustí, la justícia és només aparent, igual que la virtut, perquè no n'hi ha sense culte a Déu.
- L'estat és necessari per a exercir el monopoli de la violència legítima a causa del pecat original, però no serà moral si no és cristià.
- Defensa de la teocràcia: 1) l'Església com a societat perfecta; 2) necessitat que la societat civil imite la conducta de l'eclesiàstica.
- Agustí preludeix l'exaltació de l'Església sobre l'estat, que recorrerà tota l'Edat Mitjana (querella de les investidures, existència dels Estats Pontificis, etcètera) i la comprensió del poder civil com a braç armat de l'eclesiàstic (Inquisició).
- La *Ciutat de Déu* és potser una de les primeres Filosofies de la Història, o Mitologies, segons altres autors, ja que va proporcionar l'esquelet de les Filosofies de la Història modernes.
- L'evolució de la Humanitat es regeix per la Providència divina, que al final triomfa en el Regne de Déu, fi de la Història.
- La història és central perquè comença amb la caiguda de l'espècie (pecat original) i en el seu si es produeix la revelació divina. Tot i que el seu valor no resideix en si mateixa, sinó que l'adquireix des d'un punt de vista que transcendeix el temps, etern. El sentit de la història és revelat.

- Ambivalència del temps: 1) degradació, el no ser platònic; 2) preparació per a l'eternitat. Déu és l'arquitecte que construeix amb bastides que han de desaparèixer (nosaltres), i la història és el desenvolupament del seu pla de construcció.
- Tòpic usual: absència de consciència temporal en l'Edat Mitjana. Encara que resulte estrany que els medievals no foren conscients de la transitorietat, si la seua pròpia edat és considerada com a intermèdia. Siga com siga, es concep que l'estatisme de l'època, inalterable i impermeable al canvi, va poder fer-los creure que la societat medieval era tan inalterable com el curs dels astres.
- En realitat, sí que tenien consciència històrica, encara que no coincidisca amb la nostra. A Occident, tots conscients d'un fet històric únic que ordenava passat i futur: l'encarnació en el temps del verb (naixement, vida, passió i mort de Déu). El temps com a distensió que imita l'eternitat divina (imatge mòbil), que recull en si tots els temps del verb.
- Addicionalment, almenys a Agustí el tractament de la memòria concep aquesta com allò que rescata el passat de l'oblit, encara que aquest present no puga durar, perquè estem abocats incessantment al futur, que tornarà passat oblidable el nostre present record. Consciència tràgica de l'instant.
- Els éssers humans passen en vistes a un fi que no passarà. El món passa, però la raó de ser de la seua existència és l'arribada d'una societat perfecta, la Jerusalem celestial.
- Assistim amb el cristianisme a la substitució de la concepció cíclica, pròpia de les nocions deterministes gregues, per la idea d'ordre lineal.
- Hi ha una sèrie d'etapes en la història de cada ésser humà, de cada societat, de cada disciplina: del naixement a la inevitable mort, i en l'interval augmenten els coneixements, personals, socials i de cada disciplina o saber.

- Aquest augment de sabers no es perd necessàriament amb la mort, cada generació o societat transmet els seus coneixements a les següents. Aquí està *in nuce* la noció il·lustrada de progrés.
- La vida del gènere humà considerat com el d'un de sol, d'Adam al Judici Final, transcorre en set edats, l'última és la de diumenge o descans etern, fora del temps. El progrés medieval no és indefinit (com certes nocions contemporànies), sinó que té un terme (tampoc cíclic).
- Les teories o filosofies de la història posteriors substitueixen Déu per forces immanents, tot i que l'estructura és semblant. Es tracta de donar sentit a la totalitat de la Història. Des de la perspectiva d'Agustí, conferim sentit al tot, global, encara que moltes de les seues parts singulars no les entenguem (repte moral, integrar en la simfonia divina les notes discordants de les injustícies mundanes, dels horrors bèl·lics).
- Influència en Condorcet: il·lustrat progrés de l'esperit humà; en Comte, els tres Estats que desemboquen en la religió de l'humanisme; en Hegel, amb la dialèctica com a clau de la Història universal; en Marx, amb la lluita de classes com a motor de la Història.
- Filosofia de la Història i Història de la Filosofia: a l'Edat Mitjana no va ser explícita la segona, però sí que existia consciència del trànsit del pensament i del lloc ocupat en el curs de la Filosofia; hereus del coneixement grec i de la revelació cristiana, confiança en un final de la història proper (esperaven Jesús i va arribar l'Església).
- Actual crisi d'aquesta confiança i de la idea de dotar de sentits globals l'esdevenir històric. Ja no pensament cíclic com en Plató, Aristòtil, estoics, però tampoc progrés cap a un punt determinat.
- Crisi de l'historicisme, crítica del materialisme històric: *Tesi sobre la Filosofia de la Història* de Walter Benjamin: canviar el passat com a manera de domini o salvació del present.
- Tesi IX: «Hi ha un quadre de Klee que es titula *Angelus Novus*. S'hi representa un àngel que sembla com si estiguera a punt d'allunyar-se d'alguna cosa en què fixa la mirada. Els ulls com plats, la boca, molt oberta, les ales, totalment esteses.

Aquest ha de ser l'aspecte de l'àngel de la història. Ha girat el rostre cap al passat. Allà on nosaltres veiem un encadenament de fets, ell hi veu una única catàstrofe que acumula incessantment una ruïna rere una altra, i les arrossega als seus peus. Voldria aturar-se, despertar els morts i recompondre tanta destrucció. Però, des del Paradís, bufa una tempesta que se li ha enredat a les ales i que és tan forta que l'àngel ja no pot tancar-les. Aquesta tempesta l'empeny cap al futur, al qual ell dona l'esquena, mentre que els munts de ruïnes van creixent davant seu fins a arribar al cel. Aquesta tempesta és el que nosaltres anomenem 'progrés'».

Mapa conceptual del TEMA 3 Història de la Filosofia Medieval

El debat entre la *falsafa* i el *kalam*

- Declivi de la filosofia llatina occidental des de l'any 550 aprox. –destaca només *Etimologies* (633), d'Isidor de Sevilla.
- 632: mort de Mahoma i inici de les conquestes amb els califes successors.
- Conquestes de l'imperi sassànida i part del bizantí (episodi del califa Úmar i la Biblioteca d'Alexandria).
- Dinastia dels califes omeies (661-750): conquesta de l'islam occidental (711 batalla de Guadalete, Tarik conquereix Hispània).
- Califat Abbàssida a Orient des del 750, 300 anys de durada i desplegament de la filosofia a l'islam, començant per les traduccions de la ciència grega.
- Problema central, conciliar raó i tradició: dels teòlegs racionalistes mutazilites (rebuig de la predestinació, l'Alcorà com a creació humana) al retorn a l'espiritualisme d'Avicenna (filosofia grega com a veritat i pensament oriental, proto-sufisme, com a identitat).

- Necessitat d'un marc social versus les lectures ahistòriques-descontextualitzades de la filosofia islàmica (Renan, *Averrois i l'averroisme*): ni una pàl·lida còpia de la filosofia grega, ni un pensament aliè a l'islam (Algatzell).
- Funció de la filosofia en el conjunt de la societat: defensa de la ciència i el progrés vs. el tradicionalisme reaccionari de sunnites i alfaquins literalistes, o el gnosticisme persa-proto-sufisme.

- Al-Kindí com a difusor de la ciència especulativa i harmonitzador de filosofia i religió: un difícil equilibri, ambdues busquen la veritat: de l'ésser humà, la naturalesa i la divinitat.

- Al-Farabí: context de revolució anti-mutazilita, rebel·lió xiïta contra l'ortodòxia sunnita i desmembrament del califat.
- El seu al·legat en pro de la reunificació social, més enllà del fallit intent de conciliar raó i tradició de mutazilites. La societat s'ha d'organitzar jeràrquicament seguint l'estructura perfecta de l'univers. La seua meta és política, el seu somni, racionalista.

- Avicenna: context de desaparició de l'imperi àrab d'orient, experiència amb la ciutat real on havia estat visir. Pren el sistema d'Al-Farabí, com el seu emanatisme neoplotinià, però rebutja la idea d'una ciutat ideal, l'entén com una via de fugida de la realitat mundana.
- Curiós destí, llegit com a representant principal de la filosofia en *Intencions dels filòsofs* d'Algartzell, i refutat per aquest en *Refutació dels filòsofs*, resulta ser, no obstant, proper a l'espiritualisme dels teòlegs seguidors del mateix Algartzell. El seu pensament acabarà integrat en el sufisme persa.
- Es va començar traduint obres d'astronomia, alquímia, etcètera, per a la vida quotidiana, van seguir després les de lògica, per a disputes teològiques, i finalment, de física, metafísica i política. El pensament grec clarament en contradicció amb l'islàmic, necessitat de conciliació (ajudada pels textos i comentaris neoplàtonics i les obres apòcrifes, en aquesta mateixa línia, atribuïdes a Aristòtil).
- Al-Farabí llegeix Aristòtil i Plató en un moment de crisi del califat (s. IX-X). Tracta de conciliar-los sobre la disputa al voltant de l'eternitat del món, el destí de l'ànima, els càstigs a l'altre món, perquè apunta a unificar les opinions dividides en la societat del seu temps.
- Sap que no són conciliables, ni molt menys, però s'ajuda d'apòcrifs, com la *Teologia* atribuïda a Aristòtil, i s'inclina per una lectura al·legòrica, que permet entendre platònicament l'estagirita. La raó de l'interès pel deixeble de Plató rau en el seu major desenvolupament i concreció en filosofia política, útil per racionalitzar l'Estat i unir la societat en temps d'Al-Farabí.
- *Llibre de les lletres* d'Al-Farabí, exposició històrico-pràctica de l'evolució del llenguatge primer, de sons-crits singulars a mecanisme de transmissió de sentits en societat, eina comunicativa.
- Posteriorment, tesi arriscada: la filosofia precedeix la religió en les societats ben ordenades (succeeix al contrari en les mal organitzades). Tres punts resumeixen les idees centrals:
 - 1) La religió islàmica és la cristiana corregida.
 - 2) El cristianisme és filosofia per al poble.
 - 3) Religió i filosofia no es contradiuen, la primera és un símil de la segona.

En suma, es tracta d'harmonitzar raó i fe, pensant en la ciutat ideal, que unirà filosofia i religió

- Tesis centrals de *La ciutat ideal* i del *Llibre de la política*:
 - 1) Metafísica i política van unides, se segueix un mètode axiomàtic d'exposició.
 - 2) L'ordre piramidal és present en l'univers i l'ésser humà i ho ha d'estar en la societat ben ordenada: en la cúspide de la piràmide, la primera intel·ligència o l'Un, l'intel·lecte agent/enteniment, i el rei filòsof-profeta, respectivament.
 - 3) La imaginació està al mateix nivell que l'enteniment: el filòsof és instruït per l'intel·lecte agent, el profeta, mitjançant la imaginació, intueix la doctrina divina, la unió d'ambdós constitueix el governant perfecte.

-Els problemes teològics se solucionen si acostem l'ésser humà i Déu, si aproximem l'ordre universal als estats mundans: els problemes de predestinació, destí de l'ànima, etcètera, es transformen en la dicotomia ignorància-saviesa. El savi viu una vida feliç, i la societat ben ordenada és aquella en què s'assoleix la màxima felicitat possible a la terra, també el màxim coneixement possible. El projecte d'Al-Farabí és el d'un estat centralitzat i racionalment constituït que supere les divisions internes de la societat del seu temps.

- Avicenna difícil de llegir: percebut com a antiaristotèlic, tot i que el seu pensament barreja aristotelisme, platonisme i neoplatonisme en síntesi original. La seua influència i fama enormes, necessitat per això de coneixement del seu context, intel·lectual, biogràfic...
- Contra la lectura usual, que el veu com un simple continuador d'Al-Farabí defensarem que, prenent els mateixos elements, els seus resultats són oposats.
- El punt de partida és el sistema metafísic d'Al-Farabí, amb la seua distinció entre ser necessari i contingent, així com el seu emanatisme i la concepció de la felicitat intel·lectual com a meta de la vida humana (a l'estil aristotèlic).
- Però davant la concepció farabiana de la filosofia aliada al progrés social i la constitució d'un estat centralitzat i racional, la proposta d'Avicenna és un pensament espiritualista, que marca el declivi imparable de la filosofia a l'islam oriental.
- Al-Farabí subratlla la unitat i el caràcter sistemàtic físic-metafísic: partint de la contingència dels éssers possibles, arriba a la necessitat de l'ésser causa del

contingent (Déu). D'aquesta causa primera emanen les diverses intel·ligències separades per autoconeixement (de la unitat a la multiplicitat). Al final de l'emanació es troba l'esfera sublunar amb l'ésser humà, compost de matèria i forma. La seua forma, l'ànima, organitzada per l'enteniment (última intel·ligència separada).

- Per a Al-Farabí, l'ésser humà té diverses potències en l'ànima, la principal és l'enteniment, i gairebé en peu d'igualtat, la imaginació profètica. L'ànima és una i no pot subsistir en absència del cos. La felicitat consisteix en el coneixement de les causes, que condueix a la serenitat, en captar l'ordre perfecte de l'univers. Cal, no obstant, viure en una societat virtuosa per a aconseguir la felicitat màxima (problema dels *happy few*, o el contrast platònic entre homologia de l'ànima humana i de l'ànima de la ciutat versus l'asimetria innegable de la seua estructura social, dificultat identificar justícia i felicitat. La solució d'Al-Farabí, basada en el caràcter religiós de la societat).

- Avicenna accepta la metafísica farabiana però subratlla el dualisme: de l'univers (esferes celestes i sublunar) i de l'ésser humà (cos/ànima). Distinció de gèneres radical o gradual, somien els andròides amb ovelles elèctriques?

- Per a Avicenna, l'ànima és substancial i la seua relació amb el cos, accidental, no en necessita, perquè l'essencial és l'ànima que designa el "jo". Problema abstracte-concret: "jo estic aquí", no puc equivocar-me, perquè encara no designa ningú. Problema necessitat de la matèria, del cos: aquest necessita l'ànima per a ser un cos vivent, aquella necessita el cos per a individualitzar-se (comptem cossos, per a comptar les ànimes, argument kantian contra el dualisme antropològic cartesià a *KrV*). Els problemes d'Avicenna per a la preexistència de l'ànima i la seua duració *post-mortem*.

- Avicenna i l'aprofundiment del concepte de fantasia aristotèlica: la percepció cognitiva d'animals humans i no humans.

1) Criteris per distingir les cinc facultats esmentades en la percepció cognitiva d'Avicenna: forma (trets fenomenològics, sensibles)/sentit (no sensible, però inherent al fenomenològic); rebut/retingut; actiu/passiu.

2) Cinc facultats, que es relacionen amb les dades sensorials dels cinc sentits: sentit comú (organitza les dades sensorials elaborant una forma holística); imaginària (reté les

formes elaborades pel sentit comú); estimativa (capta el sentit de la forma holística, exemple de l'ovella que estima el perill que li suposa el llop que s'acosta); memòria (reté els sentits); imaginativa (combina activament formes i sentits per a reaccionar de manera intel·ligent davant els estímuls externs).

3) Coneixement de les formes (*Eidos*) per abstracció: de la percepció sensible d'objectes extramentals mitjançant el sentit comú, a la captació dels seus trets fonamentals en absència de l'objecte, passant pel problema de la reidentificació i el salt final a la forma intel·lectual o essència abstracta, que requereix la intervenció de l'intel·lecte agent.

- El cos, en suma, és una màquina per a Avicenna, que cal fer servir per assolir la perfecció de l'ànima, o més aviat per acabar escapant de la presó del cos. La felicitat consisteix en la contemplació de les intel·ligències separades en l'esfera celeste després de la mort.
- Davant l'aspiració d'Al-Farabí d'una ciutat ideal a la terra, i la seua burla dels enemics del cos i la mundanitat, Avicenna opta per la fugida del món mitjançant l'ús terapèutic de la filosofia. Al mateix temps que constitueix el moment culminant de l'esforç racional, Avicenna és també el símptoma innegable del seu declivi. Partint del mateix sistema, Avicenna i Al-Farabí són oposats irreconciliables.

Al-Àndalus i els seus robinsons filosòfics

- Sabem de la penetració cultural d'Orient a Hispània per la historiografia.
- També és coneguda la Història de la filosofia en Al-Àndalus: les traduccions del grec a l'àrab, el naturalisme derivat dels estudis de medicina i la introducció de la lògica via els mutazilites.
- S'han descuidat els factors socials que expliquen l'enorme desenvolupament del pensament en Al-Àndalus:
 - 1) Un nucli religiós integrador de les profecies anteriors, l'islam és tan sols el seu punt final.
 - 2) Un pluralisme ampli: no té gaire sentit la noció d'heretgia perquè a l'islam no hi ha una institució eclesiàstica que mitjançant sínodes dicti l'ortodòxia:

-La professió de fe o *shahāda* és l'únic punt comú i és molt bàsic, qui la realitza ingressa en l'*umma* o comunitat de creients, amb llibertat per integrar-se en una secta teològica o interpretació jurídica o una altra.

-La *bid'ah* o innovació, problemàtica inicialment en una societat conservadora com la de l'islam, es va anar acceptant, mentre no modificara substancialment l'Alcorà i la *sunna* (o dites del profeta i acompanyants). Únicament el *kāfir* o no creient era rebutjat i perseguit.

3) Un racionalisme filosòfic profund i obertament naturalista, com el d'Averrois.

4) La convivència pacífica amb les religions minoritàries, els jueus (que no van ser perseguits, com entre els visigots) i els cristians (*dhimmis* tots dos, o protegits, a canvi d'un impost). Anècdota d'Abd-ar-Rahman III.

- Filòsofs àrabs: d'Ibn Hazm i Ibn Bayya, a Ibn Tufayl i Ibn Ruixd; filòsofs hebreus: d'Ibn Gabirol a Maimònides (tot i que escriuen en àrab)

- La modernitat de Al-Àndalus s'evidencia en la defensa de la superioritat de la religiositat interna sobre la tradicional en Ibn Tufayl, en el racionalisme d'un aristotelisme integral en Averrois, o en el laïcisme del programa d'estudis que comparteix Ibn Hazm.

- Ibn Hazm va ser silenciado per teòlegs i juristes islàmics pel seu caràcter polèmic, i ignorat pels traductors jueus i cristians per les seues crítiques a les seues respectives religions.

- Només fins a 1914 es comença a reivindicar la seua figura, amb la primera edició moderna d'*El collar de la coloma* i la seua posterior traducció a l'espanyol, que va suscitar l'elogi d'Ortega y Gasset, així com, després, la traducció de la seua principal obra, el *Fisal*, pel gran arabista Miguel Asín Palacios.

- Aquesta última també conté la seua millor biografia: la vida d'Ibn Hazm marcada pel final del Califat Omeia, la guerra civil i el sorgiment dels regnes de taifes (*tawā'if*). Representa molt bé l'intel·lectual hispà del segle XI.

1) Importància de la fe islàmica en el seu pensament: no en va el *Fisal* és una història crítica de les religions.

2) Contribució a la lògica, gràcies al seu coneixement d'Aristòtil, encara que se'n senta distant. Li serveix per criticar les fal·làcies dels raonaments mutazilites i

el seu estudi de l'estructura formal del coneixement anuncia els futurs desenvolupaments de la lògica, pels quals l'Edat Mitjana es convertirà en la moderna Edat Crítica.

3) En el pla jurídic, el "malikisme" oficial dels omeies (el *Al Muwatta* de Malik ibn Anas) versus el "zahirisme" (o literalisme, d'Abu Dāwud Sulayman Az-Zahiri), que demana una interpretació literal dels textos sagrats, sense que s'imposen les opinions de teòlegs i juristes. Aquesta última és l'opció d'Ibn Hazm.

-En religió es dona suport a la idea que el creient musulmà no necessita tenir un ampli coneixement o recolzar-se en l'autoritat per tenir fe, n'hi ha prou amb una lectura literal de l'Alcorà.

-En el dret, atès que no hi ha separació jurídic-religiosa, públic-privada, la *xaria* es basarà en l'Alcorà, en la *sunna* i en l'*ijmā* o consens general, també en les analogies o *qiyās*, encara que els zahirites rebutgen això últim.

- En certa mesura, proper al luteranisme, es defensa un retorn a la puresa de la religió, lliure de la mediació dels teòlegs o altres autoritats: amb la lectura personal n'hi ha prou.

4) Vaivens en la vida social d'Ibn Hazm: l'ascens ràpid de la seua família amb els omeies, truncat amb la caiguda i posterior guerra civil. Desterrament, conflictes virulents amb els defensors del malikisme i amargues queixes contra el menyspreu dels seus compatriotes. Un dels seus últims llibres, *Els caràcters i la conducta*, reflecteix el pessimisme social i antropològic del seu pensament.

- Les crítiques al dogmatisme de la filosofia medieval pel predomini de l'ortodòxia religiosa mostren ser en part prejudicis quan veiem l'escepticisme d'Ibn Hazm, el racionalisme d'Averrois, el criticisme naturalista d'Ibn Tufayl.
- *El filòsof autodidacte*, única obra filosòfica conservada d'Ibn Tufayl –possible influència en el *Robinson Crusoe* (1719), de Defoe.
- Origen del protagonista per generació espontània o convencional (per a evitar problemes amb el pensament religiós tradicional): rebuig de la idea de l'ésser humà com a necessàriament social (*zōon politikón* aristotèlic).
- Criança d'una gasela, aprenentatge llenguatge animal, estat de natura i proto-bon salvatge (abans del de Montaigne o Rousseau, i amb el contraexemple de Víctor d'Aveyron). Rebuig dels gadamerians, prejudicis necessaris per a ser al món.

- Naturalisme mèdic i coneixement dels clàssics: el paper de la mà en el desenvolupament de la intel·ligència (Anaxàgores, Engels), el cardiocentrisme aristotèlic i idees com la del desvaliment infantil de l'epicuri Lucreci.
- Teoria del coneixement de matriu aristotèlica, tot i que amb elements originals: dialèctica cos-ment en el desenvolupament de la humanitat per períodes de set anys (pitagorisme). Del coneixement del món sensible a l'especulatiu i, finalment, a la intuïció divina.
- Seqüència d'aprenentatge: 1) adaptació al medi, mort de la gasela i dissecció buscant el principi vital biològic, l'ànima animal d'Aristòtil; 2) als 21 anys, domini tècnic (Robinson Crusoe) i coneixement del món sensible (animal, vegetal, mineral) de caràcter hilemòrfic, i amb classificació per gènere i espècies; 3) coneixement de l'ànima, del cosmos i, als 35 anys de l'ésser necessari, contemplació mística de Déu.
- Centralitat de l'*idrak* o percepció en totes les operacions cognitives, enteses amb caràcter representatiu. La raó és una via per a assolir la veritat partint de les sensacions fins a arribar a l'universal per abstracció. El cervell central, davant el cardiocentrisme aristotèlic (per a qui el cor és seu de la calor biològica, ànima vegetativa i de les sensacions o principis psicològics).
- Cervell per a Ibn Tufayl seu de les sensacions, autoconeixement i pensament. També aquí resideix la possibilitat d'una intuïció mística.
- La *falsafa* clarament concebuda com a activitat intel·lectual: el coneixement especulatiu de la veritat, l'*idrak*, ha d'estar fonamentada, i el distintiu és el coneixement especulatiu transcendent.
- Al final de la novel·la apareixen els personatges d'Absal (el Divendres de Robinson Crusoe): creient que fa una lectura al·legòrica i prefereix la vida retirada; i Salaman: creient de lectura literal i amb preferència per la vida social.
- En ple segle XII Ibn Tufayl: a) parla de l'islam com una de les religions veritables, no l'única; b) la religió interior és vista com a superior a la del bon creient islàmic, Absal; c) separa la *falsafa* de l'*almilla* (religió), com a bon pensador il·lustrat no interessat en religió positiva, tot i que al final renuncia a la modificació de les creences tradicionals.

- Doble camí a la veritat: filosòfic i místic. Suport del neoplatonisme per a filòsofs islàmics i sufis, encara que per a Ibn Tufayl en tots dos casos la percepció (*idrak*) ha d'estar fonamentada, ser veritable.
- Ibn Tufayl seguidor moderat del sufisme, no va ser seguit en les seues cauteles hermenèutiques pel sufisme posterior, que va ser crític amb la filosofia com a pensament estranger.

La culminació de la filosofia d'Al-Àndalus: Ibn Ruixd

- Fa poc més de 800 anys moria a la Marràqueix almohade Averrois. Es conserva gran part de la seua producció intel·lectual i en tenim abundants dades biogràfiques.
- Va néixer a Còrdova el 1126, va aprendre amb seguretat la doctrina alcorànica i es va formar en Dret i Medicina, no se li coneix mestre en Filosofia. En realitat, no va ser un filòsof d'escola, tot i que tenia una intensa activitat social: va ser jutge general a Sevilla i a Còrdova, després metge de cambra dels califes almohades, a la cort dels quals va morir el 1198.
- Estudiós infatigable i escriptor prolífic, ja que la seua obra ocupa més de 10.000 folis, la majoria comentaris a Aristòtil, tot i que també textos originals de filosofia, dret i medicina.
- Comentari de tota l'obra aristotèlica, llevat de la *Política*, que no va conèixer. Reconegut pels tres tipus de comentaris que podia arribar a realitzar sobre un text: compendi, paràfrasi o literal. Aristòtil va ser el seu autor preferit pel seu racionalisme, naturalisme i coherència.

- Quant a les seues contribucions a les ciències:
 - a) Dret: estudi del *fiqh*, fonaments i anàlisis comparatives. Malikista encara que tolerant, posant per davant les dades científiques abans que la jurisprudència.
 - b) Medicina: *Kitab al-Kulliyât al-Tibb* o *Colliget* en llatí, i comentaris sobre Galè. Eclipsat per Avenzoar i el *Cànon* d'Avicenna. Els seus coneixements mèdics resultaven de la combinació del saber galènic, la biologia aristotèlica i els avenços de la pròpia medicina islàmica del moment.
 - c) Astronomia: física, no només matemàtica. Advocava per l'observació versus la multiplicació d'epicicles i excèntriques de l'astronomia ptolemaica. En aquest sentit, molt proper a Ibn Tufayl i a Alpetragius.

- Crític del *kalam* o teologia especulativa mutazilita, ja que reservava a la raó una activitat superior, dedicada a la captació de lleis lògiques o a la reflexió sobre allò observat.

- La religió s'ha d'entendre en sentit simbòlic, com a expressió velada de les veritats de la filosofia. També va destacar per ser crític amb els governs i propulsor de les reformes educatives com a base de l'estat.

- La mort d'Averrois va coincidir amb la caiguda d'Al-Àndalus, ja que el califat es fragmenta en taifes. Això explica en part l'oblit en què va caure en el món islàmic, en paral·lel amb la seua fama en la cristiandat. La traducció de la seua obra i de la d'Aristòtil al llatí comença a la dècada de 1230 a Toledo i continuaria a la cort de Frederic II de Sicília.
- Al segle XIII, Tomàs d'Aquino es basaria àmpliament en les seues propostes metafísiques, psicològiques i fins i tot teològiques, tot i que després tractaria d'esborrar les empremtes de l'influx d'Averrois, així com de combatre'l decididament.
- La seua influència va seguir viva en el Renaixement italià, lligada als corrents laics, oposats al predomini eclesiàstic a les universitats, i al segle XVI, la traducció al llatí més influent de les obres d'Aristòtil, impresa a Venècia, aniria acompanyada del comentari d'Averrois. Encara al segle XIX es troba la seua empremta en la important obra de Renan *Averrois i l'averroisme*.
- Contra les síntesis neoplatòniques i l'enciclopedisme, Averrois ressalta la importància de la història de la filosofia, el diàleg amb els textos a la recerca de

problemes filosòfics de cert calat. No només el coneixement filosòfic, tot saber humà té una dimensió històrica rellevant, d'acord amb Averrois, i importa conèixer-la.

- Un altre aspecte que destaca és la seua discussió sobre el lícit o no d'estudiar filosofia en el si de l'islam. D'acord amb Averrois, és obligatori fer-ho per evitar incórrer en el dogmatisme o en raonaments buits com els del *kalam*.
- L'aportació més rellevant d'Averrois, i que gaudeix de més actualitat, és el dels seus comentaris al *Sobre l'ànima* d'Aristòtil, més enllà del debat amb Al-Ghazalí (Algatzell) sobre la refutació o no de la filosofia per part de la teologia.
- L'estudi de la psicologia aristotèlica, no obstant, va tenir antecedents destacats en el pensament islàmic:
 - a) Al-Farabí ja va plantejar el problema de la unió de l'ésser humà i l'intel·lecte agent (*coniunctio*).
 - b) Ibn Sina també es va aproximar al problema, tot i que amb un punt de vista platònic i religiós. Per a aquest, l'intel·lecte agent és extrínsec, permet el pas de la potència a l'acte en la facultat especulativa humana.
 - c) Ibn Bayya (Avempace), autor del *Règim del solitari*, va entendre la raó com a potència d'aprendre, l'intel·lecte com a forma intel·lectual quàdruple, amb l'intel·lecte agent com a separat, etern, únic, més proper al Déu de la *Metafísica* o al Demiürg del *Timeu* que a l'islàmic. L'estat perfecte seria el de la unió intel·lectual de l'ésser humà amb aquest intel·lecte.
- El *De anima* aristotèlic, ignorat pel cristianisme fins al segle XIII, probablement perquè la concepció aristotèlica de l'ànima és naturalista, biologista: a) no separació del cos, b) parts o funcions de l'ànima compartides amb la resta d'animals (gènere) i continuïtat d'aquestes potències inferiors amb la superior, racional, humana (espècie).
- Per a Averrois, són tres les tesis aristotèliques sobre l'intel·lecte agent, que és:
 - a) separat, b) únic, c) etern.

- Sobre la primera característica, cal dir també que manca de matèria, i en aquest sentit és únic per a l'espècie, ja que la matèria és la que possibilita la multiplicitat. L'absència de matèria el fa també incorruptible i no engendrat.
- D'acord amb els antiaverroistes, Averrois estaria defensant que l'ésser humà no pensa, en dir que l'intel·lecte, el que ens caracteritza com a espècie, està separat, i per aquest camí també mancaríem de consciència i de llibertat.
- Siga com siga, és Aristòtil el que assenyala en un passatge de *Sobre l'ànima* que l'intel·lecte en els éssers humans està separat, tot i que no queda clar què vol dir amb això. Certament no pot dependre d'un òrgan, perquè si fora així tindria la seua potencialitat i singularitat, en estar plasmat en la matèria. Però pensar és reduir a concepte, i aquests són universals, no particularitzats pel substrat material.
- El punt de l'objecció contra Averrois és el d'atribuir-li un pas injustificat d'una distinció epistèmica a una ontològica. Això seria un error, d'acord amb Tomàs d'Aquino, perquè per definició l'ésser humà és intel·lectual, racional.
- D'acord amb Tomàs d'Aquino, l'intel·lecte en Averrois no es trobaria en l'ànima, sinó arrencat, com un ull sobre un puig.
- La figura del pensament com a anàleg de la visió és antiga, i també la idea de la llum com a medidora:
- Cal distingir almenys dos tipus d'intel·lecte:
 - a) Agent: que produeix conceptes, abstracts d'imatges individuals.
 - b) Material o possible: que pot rebre formes ja abstractes i que és el subjecte (substrat) del pensament.

Amb aquestes distincions, Aristòtil s'oposava a la reminiscència o a la participació platònica, emprant tan sols el fantasma (abstracció del sentit i imaginat).
- La llum intervé, diàfana, entre objectes acolorits i vista. La llum noètica de l'intel·lecte agent és acció pura i permet que l'universal en potència de la imatge passe a l'universal en acte del concepte. L'intel·lecte material és el mitjà neutre, impersonal, comú a tothom, que permet l'apropiació de l'intel·ligible, i no és aquell que pensa.
- Però sota la lectura de Tomàs d'Aquino, l'intel·lecte s'entén com a extrínsec, separat, estranger, com un esquinçament del jo, cosa que ens encega en convertir-se en aliè un acte propi.

- No obstant, les crítiques les anticipa Averrois, que les dirigeix a la seua veritable font, Aristòtil, on trobem llacunes, en especial respecte de la idea de separació, però també sobre la unicitat i eternitat de l'intel·lecte.
- Si l'intel·lecte és etern, com pot advenir un concepte nou?
- Si hi ha un sol operador intel·lectual de tots els pensaments, si l'intel·lecte és un, com explicar la multiplicitat de pensaments?

- La resposta d'Averrois és sempre la mateixa: el fantasma, aquest contingut psicofísic de la sensació que el cervell reorganitza. Això implica que el pensament humà tinga dos "subjectes": l'intel·lecte material, que rep formes, i el fantasma individual, que les dota de contingut. Les idees no subsisteixen fora del món, necessiten ser extretes de les coses mitjançant els fantasmes, amb això s'individualitzen els conceptes i se'ls apropia l'ésser humà.

- Hi ha una certa simetria entre la suposada doctrina de la doble veritat, atribuïda fal·laçment a Averrois, que el convertiria en un prellibertí, que fa burla del dogma religiós, i el doble "subjecte del pensament", que exemplifica el que es rebutja de la psicologia averroista en l'Edat Mitjana llatina.

- Però això ja és a Aristòtil: hi ha una sinergia noètico-somàtica que permet el pas de l'afecte al concepte amb un subjecte-substrat que rep i un motor, el fantasma, que dona al pensament el seu contingut i el lliga al món.
- Per als adversaris de l'averroisme no hi ha tal objecte motor, sinó un altre subjecte, i l'intel·lecte separat és un rival de l'individu. Aquest intel·lecte funda la universalitat del concepte i s'immortalitza, però al preu de perdre l'individu.
- Aquesta és la tesi del monopsiquisme, que es va imposar a Averrois, i d'acord amb la qual hi havia un sol esperit i milions de caps (tesi que va rebre la condemna del bisbe Tempier el 1270, i l'ensenyament de la qual es va prohibir a les universitats cristianes, començant per la de París).

- Averrois ja havia assenyalat les dificultats d'aquesta tesi en el seu *Gran comentari*:
 - 1) L'intel·lecte material és la potència de pensar, constitutiva de tot ésser racional, però manca de matèria (malgrat el seu nom, se l'anomena material en tant que possible o en potència) i aquesta, la matèria, és el principi d'individuació: per això

el pensament hauria de ser únic, fet que resulta absurd en negar la individualitat. Però del que es tracta és de la indiferència de l'essència, l'intel·lecte que roman en l'espècie després de la mort de l'ànima individual, privat de la instrumentació singular, de les imatges de l'individu.

2) Un sol intel·lecte per a tothom sembla equivaldre a un sol pensament, un bloc psíquic, sense varietat. Però els éssers humans tenen pensaments dispars, fins i tot contradictoris, cosa que per als antiaverroistes denunciaria la falta de lògica, la violació del principi de no contradicció, per part d'Averrois.

Davant d'això, per a Averrois pensar és unir-se formalment a l'intel·lecte agent, per mitjà de les imatges (de les quals s'extreu), amb la qual cosa la seua substància esdevé parcialment la meua pròpia forma. Com més pensem, més ens unim a l'intel·lecte agent, i progressem cap a la realització de la nostra essència, de la qual l'intel·lecte "material" és l'estat incoatiu, en potència. La unió amb un pensament sense subjecte ens atorga la vida més feliç, de tipus racional, no místic.

3) Si intel·lecte és un i etern, com li critiquen a Averrois els llatins, sembla que ja estiguera tot dit. Però el saber requereix potència, privació del que ha de guanyar-se, acollir el que li falta, i l'averroisme impediria tal cosa (encara que siga adequadament el *Nihil novum sub sole* de *Eclesiastès*).

L'intel·lecte de l'individu ja no seria concebut com una *tabula rasa*, que resultara omplerta per la prosa del món, sinó una pàgina ennegrida, completament coberta de tinta, sense llacunes ni espais.

Qualsevol pensament seria més vell que la pròpia vida, o com diu Tomàs d'Aquino: "No hi haurà hagut mai un primer ésser humà que pensara."

Però en Aristòtil l'acte precedeix la potència, com, per exemple, l'actualitat formal del pare i el pensament en acte diví, encara que des de la nostra perspectiva el primer siga l'embrió i l'intel·lecte en blanc.

La crítica de Tomàs d'Aquino apunta llavors cap a una altra banda, a l'oblit del fantasma per l'averroisme: el que es destrueix no és la idea d'un començament del pensament, sinó la del pensament com a començament. El pensament s'actualitzaria en abstreure'l de la imatge.

En resposta a això, resulta interessant el contrast entre la llibertat del pensament i la dependència del sentiment a Aristòtil: el concepte no és exterior a l'ànima, com la sensació (que depèn dels objectes i no és lliure), o, com indica Averrois, el

fantasma té una dimensió desitjable. El meu apetit per un fantasma o un altre estableix la diferència i possibilita el pensament com a començament.

- La lectura interessada i parcial d'Averrois explica en gran mesura les objeccions, que en realitat ell ja havia realitzat, al que són llacunes del pensament aristotèlic. Siga com siga, tant en un com en l'altre, certament l'individu compta molt menys que l'espècie, que té una existència *sub specie aeternitatis*.

Maimònides, la conciliació entre religió i filosofia

- Maimònides neix a Còrdova, al Califat Omeia, però abandona Al-Àndalus amb la seua família cap al 1148, per la intolerància de la invasió almohade. Arriba a Fes via Almeria.
- Resideix 20 anys en Al-Àndalus. Aquí, col·laboració estreta entre jueus i musulmans gràcies a la tolerància dels primers, floriment literari i filosòfic del pensament hebreu.
- Maimònides estudiaria a l'acadèmia rabínica de Lucena, sota els ensenyaments de Ben Megas, tot i que després de la invasió almohade es donaria una diàspora. Aquest pensador va mesclar ciències-filosofia i el Talmud:
- Coneixements astronòmics: "Tractat sobre el calendari", la seua primera obra coneguda, i "Carta de l'astrologia", un dels seus escrits tardans. Destaca la idea que l'astrologia és una pseudociència i que les fonts del coneixement són raó, sentits i profecia. El va influir l'astronomia racionalista grega i savis islàmics com Avempace.
- També escriu un "Tractat de l'art de la lògica" influït per Al-Farabí i enfrontat a Avicenna. Els seus interessos reflecteixen el pla d'estudis laic que plasmaria Ibn Hazm, encara que matisat pels estudis rabínics de Maimònides.
- Ja instal·lat a Fes, sabem que cap a l'any 1154 es dedica a la medicina, potser en va aprendre amb membres del llinatge d'Avenzoar, tot i que potser també coincidir amb Ibn Tufayl, metge de la cort. Entre 1187 i 1198 va escriure obres mèdiques sota l'influx de Galè, Hipòcrates, Dioscòrides i el *Cànon* d'Avicenna. S'oposa a l'autoritat i es basa en estudis biològics.
- La seua obra principal és la *Guia de perplexos*, una exegesi dels secrets de la Bíblia hebrea. Era una obra filosòfica? Per a Leo Strauss no, per a d'altres, sí. El seu públic o bé eren filòsofs amb formació religiosa, o bé creients racionalistes, no

només interessats en la llei. La relació amb Aristòtil en l'obra és polèmica, enemic o aliat, contra el politeisme, el materialisme filosòfic i els mutazilites.

- El perfil intel·lectual de Maimònides era proper al d'Aristòtil: tots dos interessats per les ciències naturals (medicina i biologia, respectivament), amb gran talent per a l'abstracció.
- Tots dos s'oposen a la concepció cerebrocèntrica en favor de la cardiocèntrica (rei-filòsof, acròpolis; ciutadà, *mesotes*, llar).
- Defensa del terme mitjà, tot i que la seua primacia de l'humil la defensa Maimònides com a virtut del pietós. També importància de l'amistat, i concepció de l'ésser humà com a social.
- Ideal del savi amb felicitat teorètica, encara que en el cas de Maimònides el perfil siga més clarament místic.
- Maimònides coneixia les obres d'Aristòtil, clarament *Metafísica* (llibre Lambda), *De caelo, Física*. Prefereix el motor immòbil a la divinitat astral del *Timeu*. Tot i que la cosmovisió aristotèlica i la concepció bíblica del món xoquen.
- Amb Maimònides assistim a la separació de camps, que exemplificarà després Kant, entre el saber humà i la profecia, revelació divina.
- Cautela a l'oposició a Aristòtil: s'accepta com a demostrat el que té a veure amb el món sublunar, però el còsmic s'entén com a només hipotètic. Escissió intel·lectual.
- La creació *ex nihilo* és aliena als grecs (fins i tot el demiürg platònic és productor, partint de matèria primària, informe). Per a Maimònides és més probable que l'eternitat del món aristotèlica, tot i que totes dues són possibles.
- L'eternitat equivaldria a l'imperi de la necessitat. Mentre que la creació obeeix al lliure disseny diví, a més provident i omniscient, cosa que no es troba a Aristòtil. La providència seria particular per als éssers humans i general per a les altres espècies (vs mutazilites). Emanatisme i motors intel·lectuals separats, influx neoplatònic.
- La meta de Maimònides és una teologia negativa: coneixem Déu en el que no és i ignorem el que és. La resposta final a temes centrals de la teologia jueva és aporètica, com les antinòmies de la raó kantianes. Sortida mística, amor intel·lectual a la divinitat, precedent de Spinoza.

- La història de la filosofia com una història de problemes als quals s'ha intentat donar diverses respostes, la distància els fa dispers, però també convida a l'obertura i el diàleg. Dos problemes del Maimònides de la *Guia*, el de la matèria i el de l'existència de Déu.

1) Matèria: dimensió física, metafísica, epistèmica i moral. Part de la teoria hilemòrfica d'Aristòtil, amb la *Hyle* com a contingut (fusta de bosc, etimologia del terme) i funció (potència receptora) i l'*Eidos* o concepte que actualitza i completa la potència. El real és el compost, *Sýnolon*.

- S'enfronta a l'atomisme de Demòcrit, però en fer-ho Maimònides destaca la potencialitat i s'acosta a la concepció de la matèria de Plotí. La matèria, així, és un obstacle per a l'intel·lecte, que no pot captar sinó compostos (no Déu o els intel·lectes separats), i moralment una cosa dolenta, corrupció versus forma que roman.
- Critica l'atomisme mutazilita, que el buida de materialisme en entendre que els àtoms són creació divina i que no gaudeixen d'automoviment, sinó que són dependents per a la seua connexió o xoc amb Déu, que intervé en tot moment.
- Creacionisme i ocasionalisme, així com desconfiança cap al coneixement sensible. Els àtoms són instruments de l'acció divina, rebutja la causalitat i fa de Déu l'únic agent. Exemple: ploma d'Alqazwini.
- Per altra banda, la sensació per a Maimònides és clau, pel seu aristotelisme, ja que és l'inici del procés cognitiu, que evoluciona i connecta les diverses espècies animals.
- Els mutazilites tergiversen la concepció del món per a acomodar-la a les seues pretensions doctrinals.

- 2) Proves de l'existència de Déu: vs teòlegs mutazilites, que fan dependre la seua existència de la veracitat de la creació del món, ja que si aquesta no fora demostrable es posaria en dubte la mateixa evidència de l'existència de la divinitat (relacionat amb crítiques a Averrois, manca de claredat lògica dels arguments teològics).
- Es pressuposa l'eternitat del món perquè funcionen els arguments aristotèlics (i d'Al-Farabí i Avicenna), però no cal que ho siga.

- Partir d'experiència universal: el canvi (*Física*), moviment, pluralitat o composició, temps o necessitat/contingència i causes del canvi (pas de la potència a l'acte).
- a) Causes del moviment: coses del món sublunar i de l'esfera celeste, o en ella o fora, corpòria o incorpòria.
- b) Composició-separació, motor i mogut, fins arribar a una cosa que mou sense ser moguda.
- c) Multiplicitat i eternitat, no tot pot ser etern, tampoc res (necessitat-interna/contingència-externa).
- d) Pas de la potència a l'acte necessita una causa, però no a l'infinit, finalment acte pur necessari.
- En la primera prova, podem rebutjar la hipòtesi de l'eternitat del món i tot i així obtenir l'existència d'un primer motor, que seria part de la cadena de causes del món físic; causa de l' existència del moviment, però no principi de l'existència de l'univers.
- Si acceptem la hipòtesi de l'eternitat del món, el moviment etern del primer motor tindria, a més, totes les característiques del primer principi aristotèlic: etern i essencialment en moviment. Ambdues coses serien possibles per a Maimònides.
- La confiança de Maimònides en la raó humana també li assenyala límits operatius: seguint la distinció aristotèlica, el seu lloc és l'esfera sublunar, i l'esfera celeste queda reservada al coneixement diví. Remarcable que aquest intent d'harmonització declinara, igual que la distinció tradicional, amb l'avenç de la ciència i pensament renaixentistes.

Mapa conceptual del TEMA 4 Història de la Filosofia Medieval

L'Alta Edat Mitjana i el Renaixement carolingi

- L'Imperi Carolingi pretenia prolongar l'Imperi Romà d'Occident, buscava millorar l'estat intel·lectual i moral del seu temps.
 - El Renaixement carolingi s'ubica a finals del segle VIII, la seua apoteosi la representa la coronació de Carlemany com a emperador a Roma l'any 800.
 - Es construeix una biblioteca llatina a la cort i l'emperador reuneix una elit intel·lectual: Teodulf, Alcuí de York, Pere de Pisa, etcètera.
 - Aquest Renaixement va sobreviure a la disgregació primerenca de l'Imperi amb el fill de Carlemany, Lluís el Pietós, i, sobretot, amb el net, Carles el Calb, protector de Joan Escot Eriúgena.
-
- Una inquietud que sempre sorgeix en aquest període és la de si hi va haver realment filosofia, més enllà de la seua figura inicial remota, Boeci, i l'esmentat Eriúgena, amb el qual culminaria.
 - Imperen les paràfrasis, les glosses, les compilacions, però s'hi desenvolupa la lògica aristotèlica i boeciana. A més, es confronta el pensament cristià amb els models pagans.
 - Un exemple d'aquest desenvolupament en el II Concili de Nicea (787), on es debat sobre la pertinència de les imatges en el culte, que els iconoclastes volen eliminar (com succeirà després a Occident amb el protestantisme).
 - Teodulf escriu una obra, el *Libri carolini*, en el qual recomana moderació. Basant-se en la lògica boeciana, tracta de fer de mitjancer entre els qui consideren la imatge com a intermediària del culte (acceptant-la com a *eikon* abans que com a *eidolon*), i els qui les rebutgen basant-se en l'autoritat d'Èxode i *Deuteronomi*, així com en les crítiques a la mimesi de Plató.
 - D'altra banda, Alcuí va elaborar el primer manual de lògica de l'Edat Mitjana llatina, *Sobre la dialèctica*, basant-se en les *Etimologies* d'Isidor de Sevilla i en les *Categories* d'Aristòtil. Tot i que no ho entén com una eina per a l'elaboració d'arguments, perquè atribuïa la paternitat de l'obra aristotèlica a Agustí d'Hipona i, en la seua línia, va intentar emprar la lògica amb propòsits teològics.
 - En un altre tractat, *De rethorica et de virtutibus*, discuteix sobre la possibilitat que els filòsofs foren virtuoses, sent més benèvol que Agustí d'Hipona. Finalment, el seu *De vera philosophia* es va convertir en manual per a les Facultats d'Arts, i hi fon la saviesa bíblica amb la filosòfica, que s'assoliria mitjançant l'estudi de les set arts liberals, tal com les va organitzar un altre retòric africà del segle V, Marcià Capel·la.
-
- Un altre exemple de l'existència i discussió de problemes filosòfics en l'època és el del debat amb Gottschalk, monjo condemnat per la tesi de la doble predestinació: salvació o condemna. Es basava en l'autoritat d'Agustí d'Hipona.

- Raban Maur, arquebisbe de Magúncia, i el bisbe de Reims, Hincmar, van tractar d'objectar-lo, ja que acceptaven com a ortodoxa la predestinació per a la salvació, no per a la condemna, cosa que seria injusta i desmoralitzadora.
 - El problema és que acceptaven, com Gottschalk, que és necessària la gràcia per actuar bé, i només alguns estan predeterminats a rebre-la. Si Déu omet donar-la a algú, el condemna? Per a Maur potser és la persona la que abandona Déu, per a Hincmar (anticipant el molinisme jesuïta del s. XVI), Déu retira la gràcia a qui preveu que en farà mal ús.
 - Escot, mestre d'arts liberals (autor d'uns comentaris sobre *Les noces de Mercuri i filologia* de Marcià Capel·la), va rebre l'encàrrec d'Hincmar de respondre a aquesta qüestió. El seu tractat, *De divina praedestinatione*, recorre a un argument dialèctic: Déu és un, la seua voluntat també, i vol que tots se salven, així que ell no predestina a la condemna. És el lliure albir el que ens perd i, a més, el mal és no ser, així que no podem estar predestinats al que no és. Encara més, Déu està fora del temps, per la qual cosa no preveu ni predestina.
-
- Un altre exemple és la disputa entre el monjo Ratramnus i un monjo anònim de Sainte-Germer, deixeble d'un tal Macari. La discussió sorgeix arran d'un passatge del *De quantitate animae* d'Agustí d'Hipona, el rerefons del qual és la doctrina neoplatònica de l'ànima com a hipòstasi de l'Ànima del món. Agustí es pregunta si totes les ànimes són una o si estan separades, i fins i tot si són una i moltes.
 - Macari aparentment va optar per la tercera opinió com la correcta per a Agustí, tot i que el debat versa en realitat sobre la qüestió dels universals. La posició de Macari és la del realisme immanent, amb una substància universal present en cadascun dels membres d'una espècie, que es diferenciarien només en els seus accidents.
 - Per a Ratramnus, quan Agustí parla de l'ànima com a única es refereix a l'espècie. Però basant-se en un argument de Boeci en contra de certa visió realista dels universals (tot i que, com veurem, Boeci era realista en última instància), conclou que aquests no existeixen fora de la ment; les úniques substàncies són les que veiem i assenyallem amb el dit.
 - En definitiva, tot i que Eriúgena va ser molt influent per als pensadors del segle IX, el seu principal assoliment va ser no seguir-lo i desenvolupar, per exemple, la lògica, fins a proporcionar els motlles per a la filosofia dels segles XI i XII. I la font de tot aquest coneixement, de la seua base, que va ser la *logica vetus*, va ser l'intermediari entre el decadent món antic i el titubejant món medieval, Boeci,

Consolació de la filosofia

- Boeci, fill de família aristocràtica romana, naixia en la segona meitat del s. V. Va ocupar diversos càrrecs administratius elevats durant el regnat de l'ostrogot Teodoric, qui governava Itàlia des de Ravenna. Acusat de traïció al 522, és condemnat a mort i empresonat, pena que es compliria pocs anys després. Mentre

que mentre esperava el compliment de la seua condemna va redactar *Consolació de la Filosofia*, la seua obra més famosa.

- A més d'aquesta obra, va traduir part de l'*Organon* d'Aristòtil (que es va conèixer com a *logica vetus*, en ús a Occident fins al segle XII i el qual no incloïa, entre altres coses, els *Analítics posteriors* o *Segons*) i la introducció a la lògica aristotèlica de Porfiri, el seu *Isagogè*. Va elaborar manuals i comentaris de caràcter neoplatònic sobre la lògica del pensador d'Estagira.
 - En aquests comentaris figura una famosa digressió sobre el problema dels universals en què es pregunta si es pot sostenir o no que aquests no existeixen fora de la ment: en efecte, el que existeix fora de la ment ha de ser una unitat, però els universals són comuns a moltes coses. No obstant això, si els conceptes representen el món com és, caldria que en el món extramental figuraren com a elements els universals, ja que els nostres conceptes els recullen centralment.
 - La solució que brinda Boeci, i que configurarà el seu peculiar realisme, és d'Alexandre d'Àfrodísies i advoca per l'abstracció com el procediment per mitjà del qual s'extreuen conceptes universals, sense que siga necessari que subsistisquen sense participació de la ment.
-
- Suposadament també era un teòleg cristià i va escriure obres com *De trinitate* o el *De hebdomadibus* (Els set problemes). En aquesta última estableix la diferència ontològica (Heidegger) entre ser i ens, partint de nou regles que organitzarien el conjunt del discurs sobre el ser.
 - La primera regla general: distinció entre els enunciats que comprèn tothom i els que només entén l'especialista (intel·ligibles en si i per a nosaltres).
 - Segona, especial: només l'ens existeix, perquè rep una forma que el fa subsistent.
 - Sisena: asimetria ontològica entre ser i ens, primacia de l'ésser: per ser alguna cosa, primer cal ser. Tot i que tot el que és participa en un altre aspecte, a banda del ser.
 - Setena, regla teològica: simplicitat divina, composició dels ens finits.
 - Novena: la reconducció platònica de la diferència a la identitat. El semblant desitja el semblant, i això apunta a la resolució d'un problema de l'ètica clàssica: si totes les coses desitgen el seu bé, desitgen el que se'ls assembla, però no es desitja el bé de què es manca? D'acord amb la proposta boeciana, les substàncies són bones en tant que són, sense ser, no obstant això, substancialment bones.
-
- La seua obra més famosa és la *Consolació*, amb un esbós de teologia i teodicea que té inspiracions aristotèliques, estoiques, neoplatòniques i cristianes.
 - El personatge protagonista, Boeci, és visitat per la Dama Filosofia, que busca curar-lo de la seua aflicció per estar pres i veure que mentre els malvats prosperen, els justos pateixen.
 - La Dama Filosofia li argumenta que no ha perdut gens de valor, que encara té la felicitat al seu abast i que els malvats en realitat no prosperen.
 - La Fortuna té una naturalesa voluble, no tenim dret als béns que ens atorga, per la qual cosa tampoc n'hem de lamentar la pèrdua.

- Cal distingir entre la felicitat o Bé suprem, i la seua imatge. Comprensió distorsionada, no sabem desitjar.
- La veritable felicitat està connectada amb la unitat, l'existència i la bondat. El Bé suprem o Déu és la font de tots els altres béns, als quals ens inclinem per naturalesa, però cal conèixer-la (conèixer-se) per a buscar adequadament.
- Tot i que hi està d'acord, Boeci continua preguntant, com és possible el mal si hi ha un Déu bo? Si la Providència tot ho governa, per què els virtuosos no tenen poder i el tenen els viciosos? La resposta de Filosofia és que resulta ser el contrari: tots dos tenen com a objectiu el Bé, però només el just l'assoleix (argument socràtic contra l'*eros* tirànic).
- Un mal canvi de Fortuna, com ara pateix Boeci, és una oportunitat per a aprendre virtut i, d'acord amb el pla diví, els aparents mals acaben sent béns. La Providència és la llei de la Natura vista des de la simplicitat de l'intel·lecte diví, el Destí, des de la complexitat dels efectes de la voluntat divina.
- Però llavors, es planteja Boeci, si tot depèn de la Providència, hi ha lloc per a l'atzar? Hi ha espai per al lliure albir? La Dama Filosofia rebutja que algun esdeveniment pugui ser fruit de l'atzar, però afirma que existeix la llibertat: la lliure deliberació és necessària per a la racionalitat i ser racional és ser lliure.
- Déu és un ésser racional perfecte, ho coneix tot, fins i tot els esdeveniments futurs. Però llavors, és compatible la presciència divina amb la llibertat? Sembla incórrer-se en una incoherència si sostenim al mateix temps que el futur és contingent i que és conegut per endavant.
- La Filosofia insisteix que la forma en què es coneix depèn del poder i naturalesa del coneixedor. L'ésser humà viu en un món en constant canvi, l'existència de les coses és parcial, intermitent, per això el futur se'ns oculta. Déu existeix completament i simultàniament: etern ara en què tots els temps són iguals, passat, present i futur, tot ja resolt i determinat per Déu.
- Però això no fa que siga necessari l'esdeveniment per a mi, d'acord amb Filosofia, que sembla confondre epistemologia (mode de coneixement, potser contingent) amb ontologia (necessari en tots dos casos).
- S'han detectat trets de la sàtira de Menip en la *Consolació*, gènere literari emprat per a ridiculitzar els qui pretenen fer afirmacions autoritzades de saviesa. Això fa pensar als experts que potser Boeci estava sent irònic: l'obra mostraria narrativament la insuficiència de la filosofia per consolar. O, de manera menys extrema, que la filosofia pot proporcionar molts arguments per a problemes menors, però no donar-nos una comprensió completa de nosaltres mateixos i el nostre lloc al món.
- La influència de Boeci va ser enorme: els seus comentaris i manuals van establir les bases dels plans d'estudi de les arts liberals a Occident.
- Va proporcionar els fonaments per al desenvolupament de la lògica i la filosofia del llenguatge medieval amb les seues traduccions del corpus lògic aristotèlic.
- Va influir en la metafísica dels primers segles medievals, a l'hora de desenvolupar la qüestió de la identitat i la diferència, de la individuació o l'estatus dels universals.

- La *Consolació* estén el seu influx més enllà de l'Edat Mitjana: és llegida i comentada llargs segles, almenys fins ben entrat el segle XVI, i per autors com Chaucer, Dante, Boccaccio, etcètera.
- Les seues discussions sobre la presciència divina, l'eternitat o la llibertat humana van inspirar innumbrables teòlegs i filòsofs medievals.

Anselm de Canterbury, l'existència de Déu i el problema de la dialèctica

- Neix en 1033 a Aosta, Itàlia. L'afició a l'estudi el porta a la recerca de mestres en diversos indrets, fins a acabar a l'Abadia de Bec, Normandia, centre d'estudis teològics i arts liberals molt important en la dècada dels cinquanta d'aquell segle.
- En 1060 es converteix en monjo de l'abadia i deixeble de Lanfranc de Bec, en 1063 i en 1078, abat. En morir el seu mestre Lanfranc, passa a ocupar el seu càrrec, l'arquebisbat de Canterbury a Anglaterra, des de 1093, i es converteix en el prelat més important de les illes, conquerides tan sols unes dècades abans per Guillem I de Normandia.
- Per conflictes entre el papa Urbà II i el rei d'Anglaterra, Guillem II el Roig, fill de Guillem I, s'exilia a Roma en 1097, i torna en 1100 amb el regnat d'Enric I. Mor a Canterbury en 1109.
- Autor de nombroses obres filosòfiques i teològiques, moltes elaborades mentre ensenyava a Bec, es nota l'influx d'Agustí d'Hipona. 1076, *Monologion*; 1077, *Proslogion*; entre 1080 i 1090, *Sobre la veritat*, *Sobre el lliure albir*, etcètera.
- El seu nom va lligat al *Proslogion* (Al·locució), suposada prova *a priori* de l'existència de Déu, segons Kant, a diferència de les usuals, *a posteriori*, que s'eleven de l'existència d'éssers finits a l'infinit. La d'Anselm, suposadament, de la idea de l'ésser infinitament perfecte s'elevaria a la necessitat de la seua existència. Almenys des de Kant és conegut com l'"argument ontològic".
- Al començament del *Proslogion*, Anselm refereix la recerca laboriosa d'arguments a favor de l'existència de Déu que no requerisquen explicacions complicades. La idea que hi ha al darrere és la del títol que inicialment havia donat al seu llibre, basat en una cita d'Agustí d'Hipona, "La fe en busca de comprensió": primer es creu i després s'ha d'entendre.
- Déu, "alguna cosa més gran de la qual no es pot pensar res", es contraposa a la tesi del no creient, tal com s'expressa en un text bíblic: "Va dir l'insensat en el seu cor, no existeix Déu" (Salms 14:1).
- Almenys, l'insensat comprèn el que diu quan sent la definició d'Anselm, i ha d'acceptar que Déu existeix com a mínim en el seu enteniment, encara que negue la seua existència extramental.
- Però Déu no pot tenir només existència mental, ha d'existir també en la realitat, que és més que existir només en l'enteniment. Seria incórrer en contradicció dir que només existeix en l'enteniment, ja que podem pensar que també en la realitat, cosa que és millor (de major es passa a millor).
- Déu, doncs, existeix, i després Anselm sembla fer un pas més, ja que no només existiria veritablement, sinó també amb necessitat. Ja que el que no es pot pensar

- que no existisca és millor que el que es pot, per la qual cosa seria novament contradictori afirmar que es puga pensar que no existisca. Si es pensa correctament no es pot pensar tal cosa, cosa que l'insensat no ha fet.
- Però com és que l'insensat ha dit en el seu cor el que no es pot pensar? Anselm diferencia entre pensar el que la paraula significa i pensar el que és la cosa. En el primer cas, és possible pensar que Déu no existeix, perquè se li atribueix un sentit erroni a la paraula Déu. En el segon, tal cosa no és possible.
 - Anselm acaba agraint que Déu haja afegit al do de la fe el de la il·luminació de la seua raó. No obstant això, poc després el seu argument va ser objectat per un monjo de Marmoutier, Gauniló, amb una crítica titulada: "Resposta d'algú a favor de l'insensat".
-
- Després de resumir l'argument, Gauniló assevera que si en entendre el significat de l'expressió: "Déu, 'allò més gran...'", el denotat existeix ja en l'enteniment, també moltes coses falses i dubtoses, de les quals sentirem parlar i el significat de les quals entenem.
 - Es pot dir que el que és fals i dubtós només es troba en el pensament, i no en l'enteniment, on només es trobaria el que es comprèn racionalment. Però si és així, ningú podria dubtar mai de l'existència de Déu, i l'argument sobre la seua existència seria ocios. I el fet que calga elaborar arguments mostra que és perfectament possible dubtar de la seua existència (i, en aquest cas, insisteix Gauniló, no sembla que un argument basat en l'existència de Déu en el pensament, amb tantes idees falses i dubtoses com a companyia, servisca per a convertir la seua existència en indubtable).
 - Objecció principal: definir una cosa com el més gran o el màxim no porta a la conclusió que la seua existència és real necessàriament, perquè si no, no seria perfecta.
 - Gauniló posa l'exemple de l'illa perduda dels navegants, la millor de totes per definició i que, per això mateix, hauria d'existir o no seria la millor, cosa que contradiria la seua definició. El pas de l'enteniment a la realitat no és vàlid.
 - Per al monjo crític, una cosa és entendre la idea de Déu com un ésser necessàriament existent, i una altra que no puguem pensar que no existisca. Fins i tot el que coneixem amb certesa podem pensar que no existeix, com la nostra pròpia existència. Si podem, llavors encara més una cosa tan incerta com Déu; si no, llavors la idea de Déu no té aquesta suposada singularitat de no poder pensar-se com a inexistent.
 - Anselm, al seu torn, va donar resposta a les objeccions de Gauniló en la seua "Resposta a l'autor de l'opuscle" o "Apologia". Per a aquest, la idea de Déu existeix tant en l'enteniment com en el pensament, com idea d'un ésser possible (això és, aquell la definició del qual no comporta contradicció). Ara bé, mentre que del finit no se'n segueix l'existència, ja que aquesta deriva de causes externes, en el cas de l'ésser perfecte sí que es pot entendre que existisca necessàriament. Déu està per damunt de tot gènere de coses finites, i ni tan sols l'illa perduda dels navegants hi és comparable.
 - Conclou assenyalant que no cal tenir una idea positiva i clara de Déu per arribar a la seua existència necessària.

- Anselm no anomena mai a l'argument "ontològic", serà Kant el primer a fer-ho (en *KrV* A592/B620). El terme "ontologia" no sorgeix fins a l'època de Descartes, però l'important en filosofia no és la qüestió de fet, sinó de dret, això és, si té sentit denominar-lo "ontològic".
 - En aquest tipus d'arguments es demostra *a priori*, per mitjà de purs conceptes, l'existència d'una causa suprema. Però no només s'indica que existisca, ja que totes les proves de l'existència de Déu en la teologia racional ho fan, sinó que específicament que existeix només a partir de la seua essència (la de ser suprem).
 - Descartes assumeix això, encara que no empre el terme "prova ontològica" i així la demostració *a priori* de l'existència de Déu en la cinquena *Meditació* deriva de la idea de Déu que tindriem innata en la nostra ment. El seu argument va voler preservar el caràcter incompreensible (infinit) de Déu, però admet que se'n pot tenir un concepte, i aquest és el pas decisiu.
 - Hi haurà, doncs, una noció a l'altura de l'essència divina, que pot comprendre Déu. El debat ulterior assumeix que és possible reduir Déu a concepte, i aquest és el primer tret d'un argument ontològic que demostra l'existència de Déu a través d'un concepte de la seua essència. I en segon lloc, es tracta d'interpretar tal essència com ésser en tant que tal, universal i incondicionat.
 - En el cas de Descartes, encara no es passa directament de l'essència a l'existència (com en Spinoza), sinó que hi ha una mediació, el concepte de perfecció suprema, que té entre els seus elements la perfecció d'existir.
 - Serà Malebranche qui faci el pas en identificar essència de Déu i ésser, amb la qual cosa l'existència de Déu passa a ser una conseqüència immediata de la seua essència, que és ser. Leibniz el va perfeccionar en identificar l'essència divina amb el concepte de ser necessari. Els anteriors pensadors moderns no havien equiparat possibilitat i necessitat en un únic concepte, com va fer Leibniz: "Si l'ésser necessari és possible, llavors existeix, doncs ser necessari i ser a través de la pròpia essència són una i la mateixa cosa."
 - Les crítiques de Kant seran a aquesta versió leibniziana de l'argument: per a ésser, a Déu li sobra amb el concepte d'existència necessària, amb la condició que aquest concepte siga possible.
-
- Però, l'argument d'Anselm s'ajusta als dos trets esmentats de l'argument ontològic? Pel que fa al primer, sembla que no, perquè Anselm parteix de la fe, no de l'evidència intel·lectual: és la primera la que guia la segona en el seu itinerari especulatiu. Per a entendre, la raó ha de creure.
 - La conclusió de l'argument també escapa a la conceptualització, ja que Déu viu en una "llum inaccessible". El coneixement permet que la ment reconega que la inaccessibilitat és característica de la divinitat. L'argument es basa en la impossibilitat de formular un concepte de Déu.
 - El punt de partida no conceptual està expressat en la màxima que guia el *Proslogion*: "alguna cosa tal que res més gran pot pensar-se". Si Déu existeix, només es pot pensar com una cosa que no podem concebre, ja que des del

moment en què alguna cosa pot concebre's dins de certs límits, aquesta cosa no podrà ser Déu.

- El pensament s'obre a la qüestió de Déu en enfrontar els seus límits. Déu acaba on acaba el pensament. Es tracta de posar de manifest els límits als quals s'enfronta qualsevol intent de pensar Déu a través de conceptes; té més a veure amb la nostra finitud que amb la possibilitat de concebre Déu.
- No es pot refutar el no concepte d'"alguna cosa més gran...". Qui així ho fa, sota el pretext que el seu significat és incompreensible, en realitat es contradiu a si mateix. Per a refutar-lo primer ha de comprendre'l i, en fer-ho, està obligat a admetre que és comprensible. En objectar-lo perquè és inconcebible, en realitat se l'està reconeixent tal com ha de ser (com diu en la seua resposta, n'hi ha prou amb una "conjectura" per a desenvolupar l'argument).
- Del no concepte comprensible en l'enteniment se segueix que necessàriament està en les coses. Si no és concebible en l'enteniment, sinó que està més enllà d'aquest, com anomenar-lo si no és concedint que existeix fora d'aquest? Però per què el que no està en l'enteniment hauria d'estar en la realitat? Aquí entra en joc la noció de graus de l'ésser d'Anselm: el que està sols en l'enteniment, el que està en l'enteniment i en la realitat, el que està sols en la realitat, això últim constitueix el grau màxim de l'ésser.
- Així s'ha d'entendre allò que "tan de veritat existeixes que no és possible tan sols pensar que no existeixes". No és que el poder finit del nostre pensament siga capaç de pensar l'infinit, cosa que aniria en contra del mètode i sentit de la prova. Més aviat, de la impossibilitat de pensar qualsevol concepte de Déu o de la seua essència és com si de rebot inferírem la seua existència. Déu ens és conegut com a existent en la mesura que ens és desconegut per mitjà del concepte de la seua essència. Així escapa a la primera característica de l'argument ontològic.
- Pel que fa a la segona, s'ha d'identificar la suposada essència de Déu amb una essència per excel·lència? Aquí la lògica del màxim, indeterminat, que hem considerat fins ara, passa a ser una lògica del màxim bé, o sobirà (això es percep en el capítol III del text d'Anselm per primera vegada): ser més gran és ser millor, s'ha d'entendre en sentit qualitatiu. El bé que, com ja apuntava Plató (*Rep.* 509b) està més enllà de l'essència, es converteix en el criteri últim.
- El bé només es pot pensar com es dona, sense mesura ni concepte de per mig. En referir-nos a Déu com a límit màxim, ens hi referim necessàriament com a bé suprem.
- Assolir el límit del nostre poder per pensar és igual a esforçar-se per assolir el millor a través de l'amor. Amar va més enllà de l'enteniment perquè té la capacitat de desitjar el que no ens està donat conèixer, cosa que l'enteniment no pot fer.
- Si es busca conèixer Déu com el millor, bé suprem, el pensament no s'ha de basar en un impossible concepte de la seua essència, sinó que ha de emprar el seu desig, sense cap altra ajuda que el seu infinit poder d'amar (*Confessions* 7.4.6).

La qüestió dels universals i les tribulacions de Pere Abelard

- El segle XII va ser el de la dialèctica i també el de l'espiritualitat cistercenca. Políticament va destacar la rivalitat entre francesos i anglosaxons per Normandia

(Ricard Cor de Lleó), amb guerres sense fi a Ibèria i la segona i tercera croades, que donen peu a la reconstrucció del Regne de Jerusalem. En aquesta època els xocs amb l'islam són constants, amb els almohades a occident, amb els kurds a orient.

- Es dona també una oscil·lació interna a l'Occident llatí entre el platonisme dels pares de l'Església i un aristotelisme incipient (fonamentat en les traduccions de Boeci). El corpus seguia sent molt reduït, poc més que el *Timeu* de Plató en la traducció fragmentària de Calcidi i la *logica vetus* de l'Aristòtil boecià. Però el 1085 la conquesta de Toledo canvia les coses radicalment: s'accedeix a tot Aristòtil, coneixement que va venir precedit pel dels textos d'Avicenna i acompanyat per les traduccions dels comentaris d'Averrois. De Bagdad a Còrdova i d'aquí a París, es desplaça el centre dels estudis filosòfics. Mentrestant Constantinoble, que no va poder impregnar-se de la cultura àrab, roman hel·lenística i no occidental.
- Es dona, doncs, una paradoxa geocultural: el cristianisme llatí occidental es manté com a tal en obrir-se a la *falsafa*, agafant el testimoni de l'adaptació del pensament grec als monoteïsmes. Els cristians d'Orient, en mantenir una relació distant amb la filosofia pagana, seguiran sent hel·lènics i no occidentals. La filosofia dels Pares de l'Església serà un platonisme domesticat i la ingent tasca de la segona meitat del segle XII en endavant serà la de domesticar l'aristotelisme grecoàrab.
- Al segle XII assistim a un doble renaixement:
- A) 1) Aprofundir en el que és propi, les arts del llenguatge i el cultiu de les fonts lògiques antigues de Boeci, l'heroi del qual serà Pere Abelard. 2) La reacció monàstica de Bernat de Claravall, que, sota la guia de l'Agustí d'Hipona retòric i teòleg, buscarà reivindicar un humanisme literari, tot i que serà derrotat i no ressorgirà fins a l'arribada de l'Humanisme al segle XV. Interessant que el desenvolupament lògic vinga de la mà d'Anselm, un monjo, però que siga un laic, Pere Abelard, el que prenga el seu testimoni.
- B) L'apropiació cultural, via un gegantí treball de traducció, de les obres aristotèliques i dels seus comentaristes àrabs. El vençut s'apodera culturalment del vencedor, i no s'entén l'escolàstica del segle XIII sense aquest nou capítol de la *translatio studiorum*.
- Al segle XII a París, a la riba esquerra del Sena, es fonamenten diverses escoles de dialèctica, lligades a mestres, essent el més conegut Pere Abelard. Cada escola tenia les seues tesis, que defensava mitjançant debats públics amb els representants d'altres escoles.
- El 1079 neix a Nantes, Bretanya, Pere Abelard, la vida del qual coneixem per la seua *Història calamitatum*, biografia en forma de llarga epístola a un amic anònim. El seu pare era militar, però va voler que els seus fills es formaren, i Pere Abelard va triar les lletres com a vocació, tot i que sense abandonar mai l'esperit bèl·lic.
- Busca els mestres més famosos i aprèn el *quadrivium* a Chartres, centre d'estudis molt important en el seu temps; després dialèctica amb Roscelin i, posteriorment, ja a París, a l'escola catedralícia, amb Guillem de Champeaux. No obstant això, s'oposa al seu mestre i aquest acaba expulsant-lo, fet que el porta a fundar una altra escola, malgrat la seua joventut, a la ciutat seu de la cort, Melun, el 1102.

- Torna després a París per a completar els estudis de retòrica amb el seu antic mestre, Guillem de Champeux, i torna a controvertir-hi fins a obligar-lo a abandonar la doctrina realista immanent que sostenia. Amb això va desacreditar el mestre i es va emportar els seus estudiants a la nova escola que havia obert a la muntanya de Sainte-Geneviève.
- En 1113 va a Laon per a estudiar teologia amb Anselm, deixeble de l'altre Anselm famós, però en tractar de confrontar-se també amb aquest tornen a expulsar-lo i retorna a París, nomenat rector de l'escola catedralícia de Notre Dame, on ensenya teologia i filosofia amb un èxit extraordinari.
- En 1118 entra en relacions amb Heloïsa, de 17 anys (ell en tenia uns 40), la neboda del canonge Fulbert. Convenç Fulbert d'hostatjar-se a la casa seua a canvi d'ensenyar lliçons a Heloïsa, i li ensenya coses que el canonge no esperava, fins al punt que la xica queda encinta, per la qual cosa Abelard decideix segrestar-la per casar-s'hi en secret. El canonge no queda satisfet i mana castrar Pere Abelard, que, avergonyit, entra al monestir de Saint-Denis (fundat míticament pel Pseudo-Dionís), mentre que Heloïsa també es reclou en un convent.
- Reprèn amb èxit les seues lliçons, es dedica a aplicar la dialèctica al dogma, entra en conflictes amb l'ortodòxia per les seues lectures de la Trinitat. S'enfronta a Roscelin i acaba condemnat al Concili de Soissons de 1121. Després de veure's obligat a cremar públicament el seu llibre de teologia i ser arrestat, torna a Saint-Denis, on escandalitza els monjos en negar que el Pseudo-Dionís haguera pogut ser-ne el fundador. Expulsat, funda una ermita-escola, que anomenarà del Paràclit.
- En 1129 funda en aquest lloc un convent i nomena Heloïsa la seua abadessa. Amb això comença la seua correspondència, que ha passat a la història de la literatura amorosa, així com la seua biografia. En 1136 torna a l'ensenyament a Sainte-Geneviève, però és novament denunciat per les seues doctrines teològiques. En aquest cas torna a un debat públic en presència del rei i polemitzant amb Bernat de Claravall en 1140. És condemnat i apel·la al papa, però de camí a Roma s'adona que el summe pontífex ha ratificat la seua condemna. Destrossat, es refugia a l'abadia de Cluny, on l'acull Pere el Venerable, qui el reconcilia amb Bernat.
- Mor en 1142 i és enterrat al Paràclit a petició d'Heloïsa, que serà enterrada amb ell a la seua mort, vint anys després. Al segle XIX les cendres de tots dos van ser traslladades al cementiri de Père-Lachaise.
- Les seues primeres obres, de caràcter lògic, van ser comentaris als textos del cànon del seu temps, els textos d'Aristòtil, la *Isagogè* de Porfiri i els comentaris i manuals de Boeci. Després, a partir de 1118 va elaborar obres de teologia, com la seua pròpia *Theologia*, o el famós *Sic et non*, on polemitza amb les asseveracions de les Escripures i els Pares de l'Església que semblen contradir-se. Aquest acabarà sent un mètode d'ensenyament molt popular a les universitats medievals. Finalment tindrà obres dedicades a l'ètica, el seu molt famós *Coneix-te a tu mateix*, de 1136, i l'inacabat a la seua mort *Diàleg entre un jueu, un filòsof i un cristià*.
- L'assumpte central al qual va contribuir notablement Pere Abelard va ser el problema dels universals. Aquest era un debat que venia donant-se des del segle X a l'Occident llatí i que tenia relació amb una polèmica que es remuntava als

conflictes entre platònics i aristotèlics. Siga com siga, la intuïció central de Pere Abelard no pertany a cap d'aquestes escoles, ni tampoc al cristianisme, sinó que sorgeix en oposició a les tesis de Boeci, i consisteix en l'asseveració de la individualitat de les coses existents, el seu caràcter no conceptual (evitant la confusió entre objecte i concepte que assenyala Frege). No serà tampoc un precedent exacte del nominalisme atribuït a Occam, atès que no comparteix el caràcter arbitrari atribuït als signes de la lògica occamista.

- El punt de partida és el qüestionari de Porfiri a la *Isagogè*; aquest indica que els universals (gènere/espècie):
 - a) Tenen subsistència independent de l'enteniment o no en tenen.
 - b) Seran corporis o incorporis.
 - c) Estan separats de les coses sensibles o presents en elles.

- Porfiri no va respondre al qüestionari en considerar que la qüestió era excessivament complexa, i a l'Edat Mitjana seria Boeci el primer que famosament tractaria de donar-hi solució i iniciaria la discussió del problema dels universals, que arribaria al punt culminant al segle XII. La posició de Pere Abelard no serà ni el realisme, al qual combat, especialment en la seua versió boeciana, ni el nominalisme, sinó el verbalisme.

- La resposta de Boeci és "realista": gènere i espècie subsisteixen en l'enteniment, són incorporis i no existeixen separats de les coses sensibles. La resposta d'Occam és suposadament "nominalista", ja que sol dir-se que entén que subsisteixen només en l'enteniment, i que són conceptes formats per aquest que signifiquen les coses. Els universals per a Occam són incorporis i estan separats de les coses sensibles.
- Per a Boeci no es tracta que els universals subsistisquen fora del pensament, en aquest sentit s'adhereix a la via de l'abstracció d'Alexandre d'Àfrodísies (que és la lectura d'aquest comentarista al tema dels universals en les obres d'Aristòtil, no una solució de l'estagirita). El que fa és reificar el fonament conceptual dels universals. Les realitats materials tenen propietats incorpories sense les quals no poden subsistir i que l'esperit abstreu en pensar-hi. Hi ha una projecció de les propietats "intensionals" o conceptuals sobre les coses.
- Boeci confon "intensió" i extensió de les coses, amb els conceptes convertint-se en propietats de les coses: gènere i espècie passen a tenir el seu fonament en el singular i sensible.
- Pere Abelard, al contrari, distingeix entre els noms (l'estatus conceptual) i les coses. Amb això no s'oposa tant a platònics, aristotèlics o realistes del seu temps, com específicament a Boeci. Tot i que aquests realismes són dependents també del de Boeci, tant el de l'essència material com el de la indiferència. En el primer l'important és la forma (universal) i no el que ens individualitza, en el segon l'important és que les coses no es diferencien (en la forma), el que és rellevant és el concepte, no els singulars.
- La font de les dificultats és creure que els universals són coses reals, si no en si mateixes, en els individus. Abelard ataca la realitat de l'universal genèric en les seues espècies, o de l'universal específic en els seus individus. L'universal és allò que es pot predicar de diverses coses, però no hi ha coses que es puguin

- predicar d'altres, cadascuna és el que és ella mateixa i res més. La universalitat no es pot atribuir a les coses, sinó a les paraules.
- L'explicació de la generalitat, estatus intel·lectual o conceptual és semàntica: al·ludeix a la comprensió que genera la paraula en la ment de l'oient. Per a Abelard s'ha de restablir el caràcter aporètic del problema dels universals, i ho fa distingint entre subjecte *de re* i subjecte *de dicte* de les proposicions, del qual es deriva la doble significació de les paraules/veus: a) "intensional": definició, comprensió estable o invariable, idea; b) conjunt o col·lecció d'individus, variable, amb condicions empíriques de veritat (encara que no hi haguera roses, continuaria tenint sentit dir: "La rosa té una olor fascinant").
 - La resposta de Pere Abelard és que l'universal no al·ludeix ni a les coses, realisme, ni a l'enteniment tan sols (com suposadament Occam) sinó a la veu, que pot denotar un significat (intensió) o fer referència a l'extensió d'un conjunt, que no seria arbitrari, com sembla desprendre's potser de l'occamisme: el gènere no és una construcció de l'enteniment tan sols (com la noció de centaure o sirena), no els creem a plaer, no tota construcció gramatical té la mateixa validesa, ex. "ésser humà animal racional", "ésser humà pedra".
 - L'universal es troba en l'enteniment per la intel·ligència o comprensió que genera el *sermo*, la proposició, i en les coses per allò que aquestes anomenen.
-
- L'ètica de Pere Abelard va estar influïda per l'estoïcisme i la tradició cristiana, la seua doctrina més característica és la de la primacia de la intenció (o consentiment) sobre l'acció. Importa la qualitat del pensament, i l'acte és pecaminós només en el sentit derivat que sorgeix d'un consentiment del mal. Ni els actes subsegüents ni els desitjos previs són susceptibles de valoració moral, el que és rellevant és la intenció.
 - La intenció pecaminosa s'entén com un menyspreu a Déu, però aleshores sorgeix el problema de la necessitat de conèixer-lo i la impossibilitat de tal coneixement, en el cas dels pobles que no han tingut la revelació bíblica. La solució d'Abelard passa per l'apel·lació a una llei natural que estaria en tota consciència en evidència i que no faria necessària la revelació, tot i que el seu coneixement agreuja les males intencions (llei positiva).
 - L'amor a Déu, que quan és una disposició estable en l'ànima constitueix la virtut central de la caritat, és la seua pròpia recompensa. Cel o infern són prolongacions de la vida interior de caritat o de l'actitud de menyspreu (indistinció vida/mort Melanchton, Swedenborg).
-
- Importància de les crisis en època de Pere Abelard: les transformacions socials i l'emergència de la confessió auricular podrien explicar el sorgiment d'autobiografies i d'una consciència de si no reduïble a un universal ni assimilable al rol determinat pel nostre lloc en la societat.
 - La vida de Pere Abelard altera l'ordre establert, la seua actitud bel·ligerant posa de manifest una consciència individual amb enorme confiança en la seua pròpia raó com a intel·lectual.

- Tampoc la relació amorosa amb Heloïsa es deixa encasellar en motlles o models previs, és un amor singular. Fins al moment de la seua mort es destaca la seua singularitat, com va assenyalar Pere el Venerable, autor de l'epitafi d'Abelard: "Massa per a un sepulcre: aquí descansa Pere, només ell podia saber qui era" (*Ciudadà Kane*).
- El valor inèdit de la consciència individual, la consciència de la seua no repetibilitat, també es pot defensar des d'altres perspectives. Per exemple, des de la solució dels universals d'Abelard, que atorga la màxima importància a les coses individuals, fins als seus escrits ètics, com el *Coneix-te a tu mateix*, que a diferència del *dictum* socràtic no destaca la naturalesa universal de l'ésser humà, sinó la seua particularitat existencial.
- L'individu deixa de ser considerat marcat per la universalitat, el coneixement de la veritat, pels valors morals, per la immortalitat, trets que en el platonisme s'oposen al que constitueix el principi d'individualitat: la matèria, el cos, el coneixement sensible. Aquests, en l'ètica d'Abelard, i en la seua gènesi del gènere autobiogràfic, ara són molt més rellevants, en contrast amb els propis de la metafísica i moral antigues.