

La hermenéutica contemplativa de Gerson

Mauricio Beuchot *

Juan Charlier de Gerson (1363-1429) fue más conocido como el Canciller Gerson, cargo que tuvo durante mucho tiempo (1395-1429) en la Universidad de París, después de su maestro, Pedro de Ailly o Alliaco, gran nominalista. El propio Gerson ha sido ubicado muchas veces entre la escuela de los nominales, pero no es correcto. Ciertamente profesó un gran aprecio por su maestro, y aun por Ockham, y también defendió algunas tesis que se atribuían a los nominalistas, como la supremacía del concilio sobre el papa (el llamado *conciliarismo*), hasta sostener que podía deponerlo; pero también sigue mucho a santo Tomás y, sobre todo, a san Buenaventura. Escritor ascético y místico. "Su intención es concordar la teología escolástica con la mística: '*Studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica*'" (Fraile, 1960: 1164). Crítica tanto a los realistas, sobre todo a los formalizantes, como a los nominalistas o terministas, por su logicismo; y otras veces trata de concordarlos a unos con otros. A todos:



* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, e investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma.

...les opone la singular mezcla que triunfará en dos mitades distintas con el humanismo literario y la devoción moderna: llama a una renovación de la retórica contra la lógica (*De dupliti logica*) y, al mismo tiempo, hace elogio de la simplicidad de la fe. Aristotélico ecléctico por su posición en las estructuras de poder. Gerson no tiene en el fondo más que un enemigo: el platonismo, bajo todas sus formas (Libera, 1995: 478).

TRABAJOS

Entre sus obras filosóficas, descuellan su obra *De modis significandi propositiones quinquaginta*; entre sus escritos místicos, *De elucidatione scholastica theologiae mysticae*; entre su labor exegetica, su comentario al *Cantar de los cantares*. Y también unas notas hermenéuticas al Pseudo-Dionisio, en las que nos centraremos, como un ejemplo de labor interpretativa. Con cierto desencanto y hasta escepticismo de los logicismos nominalistas, se refugia en una actitud mística, lo cual hace pensar mucho en cierta semejanza con Wittgenstein.

En cuanto a la mística, se le coloca en la *devotio moderna* o movimiento renovador, que se dio sobre todo en los Países Bajos, y que pronunciaba la reforma. Ciertamente de la *devotio* recibió gran influencia e incluso la propagó;¹ pero no es todo su andamiaje; siente una admiración mayor por san Buenaventura, a quien utiliza para sus mayores

obras filosóficas, espirituales y exegeticas. "Hablando del *Itinerarium mentis in Deum* de s. Buenaventura, confiesa Gerson que este opúsculo no se puede ponderar con la boca humana: '*Cuius opusculi, immo operis immensi, laus superior est ore mortali*'" [La alabanza de su opúsculo, más aún, de su obra inmensa, es superior a la boca de los mortales]".² En diversas partes de su obra se nota su aprecio por ese misterioso autor místico, mucho tiempo confundido con Dionisio el Areopagita, es decir, aquel que se convirtió por la predicación de san Pablo en el Areópago de Atenas. Dado que es falsa esa atribución, este autor, que ahora se sitúa entre el año 480 y el 530, es llamado el Pseudo-Dionisio.

SOBRE LA JERARQUÍA CELESTE DEL PSEUDO-DIONISIO

Hay un texto de Gerson en el que se muestra un conspicuo hermeneuta. Y se trata precisamente de un comentario que hace a la obra *De la jerarquía celeste*, del Pseudo-Dionisio (Gerson, 1940). Allí, Gerson toma algunos trozos de ese libro dionisiano y los va comentando. Entra con algo muy difícil: el conocimiento de lo simbólico. Lo que se dice simbólicamente de los ángeles, debe entenderse de Jesús. Y (como dice el propio Pseudo-Dionisio), "a partir de estas cosas, simbólicamente [deben entenderse] para nosotros, con los ojos de la mente, inmateriales y no temblorosos,



La Filosofía. Los "Tarots de Mantegna"

recibiendo aquellas cosas que de los ángeles se revelan en los símbolos, por Jesús somos restituidos al simple rayo de la divinidad" (Pseudo-Dionisio, s/f: 1, 1 PL 122, 1037). Lo primero que hay que ver es cuáles son esos ojos inmateliales y que no tiemblan, y cómo se unen en la consideración de las cosas divinas. Son el intelecto y el afecto, que se depuran de las imágenes corpóreas y de los deseos mundanos. La luz de la fe es la que hace a la inteligencia no temblar. El "simbólicamente" significa que por semejanzas corporales se repre-

sentan las cosas divinas; es decir, se dan "anagógicamente", lo cual quiere decir "conduciendo hacia arriba".

Gerson sigue a Ricardo de San Víctor (*Benjamin Maior*, 1, 4) para distinguir tanto el pensamiento, la meditación y la contemplación como el éxtasis y el exceso *supermentalis* y anagógico. Para las especies de contemplación, recomienda, entre otros, a Orígenes y al *Vercellense* (Tomás de Vercellis). San Buenaventura, en el *Itinerario*, señala seis grados. Ya Bernardo, en su carta a los monjes de Mont-Dieu, donde dice que primero es el hombre animal, luego el racional y luego el espiritual. Y algunos autores para otros caminos y para conservar la gracia.

Así, pues, se plantea preguntas acerca del texto y va contestando algunas. La mayoría sólo las deja apuntadas y señala lecturas donde se podrá completar el conocimiento de las cosas que hacen falta para comprender el texto.

El segundo texto del Pseudo-Dionisio es: "Pues el divino rayo, siempre uno, se multiplica hacia aquellas cosas que tienen contemperancia, y las extiende multiplicándose en ellas y las unifica" (*Benjamin Maior*, 1, 2). Y vuelve a plantearse preguntas: ¿cuál es este rayo divino?, ¿deja su propia unidad?, ¿se multiplica en los recipientes?, ¿cómo se participa?, ¿cómo se ordena?, y otras más. A la primera pregunta responde que "ese rayo es la idea divina, que es una en sí esencialmente, pero se dice una en las cosas ideadas por analogía; porque esta unidad se encuentra primero

en una con perfecta razón, y en las otras sólo según algún respecto" (Gerson, 1940: 197-198). Usa al Lincolnense (Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln) y a san Buenaventura. Vemos que es un tipo de hermenéutica intermedio entre el comentario escolástico, que aborda cuestiones difíciles relativas al texto, y el comentario monástico, que busca el contenido edificante.

A la segunda pregunta responde que las cosas del mundo tienen unidad no genérica o específica, sino proporcional respecto a un primer principio (Dios). Se aparta de san Alberto y sigue a Ockham: las cosas salen de Dios según una forma ideal, que no es diversa de Él según la razón ni la relación (y Alberto decía que sí): "Nótese la triple opinión sobre la idea. Alberto dice que supone por la esencia, connotando las cosas como creadas por ella. Ockham coincide, a no ser que dice que supone por las cosas y connota la esencia divina, en cuanto las conoce y puede producirlas" (Gerson, 1940: 201-202). Los formalizantes, o escotistas, dicen que las ideas se distinguen entre sí o con distinción de razón (Enrique de Gante) o con distinción real (Juan de Ripa). Gerson evalúa esas doctrinas de manera escolástica.

A la cuestión tercera responde que Aristóteles y Avicena decían que de lo uno sólo sale lo uno. La primera inteligencia, que crea las demás cosas es la que conserva la unidad de la idea en los recipientes. (Aquí no se sabe por qué está Aristóteles, si fueron los árabes quienes expusieron esa doctrina más

bien neoplatónica). Pero los reprenden Rabí Moisés y san Alberto, pues no hay multitud en Dios, pero sí la hay en las creaturas, por la materia y la forma y las condiciones individuantes. Gerson pone una nota curiosa: según santo Tomás, Dionisio fue peripatético.

A la cuarta pregunta responde que Dios actúa inmediatamente sobre las creaturas, siguiendo el *Liber de causis* y contra Dionisio apoyándose en Alberto.

A la quinta cuestión responde que la contemperación de las cosas está en el orden del universo, lo cual se ve en el mismo mal, que contribuye a ese orden.

Y el "extiende" del texto dionisiano lo explica como "hacer tender a lo superior", anagógicamente, esto es, conduciendo hacia arriba, en cuanto al fin; y de manera bella, hacia la idea.

EL ASCENSO INTERPRETATIVO

El tercer texto del Pseudo-Dionisio dice que se nos conduce por lo sensible. Gerson se pregunta si esto es en verdad posible; responde que sí, de acuerdo con lo que decía Aristóteles, y resume su doctrina del III *De Anima*, la abstracción. Inquieta si algunos individuos son más aptos que otros para recibir lo espiritual. Contesta que Alberto lo afirma; pero es en cuanto a la intensión, no en cuanto a la extensión, como aseguran Guillermo de Alvernia y Juan de Ripa.

Gerson aprovecha para anotar ciertos símbolos que se mencionan en el texto de Dionisio: el incienso, la cera, las imágenes

nes, los cantos. Explica que las imágenes no son para idolatrar; que el incensar a un hombre no es para honrarlo, sino para incitarlo a la devoción; que los cantos pueden entorpecer, pero también ayudar, a la liturgia. Aprovecha para exaltar a la eucaristía y resume lacónicamente lo que se trata en ciertos capítulos de la obra que anota.

Aborda después el texto que el Pseudo-Dionisio toma de la Carta del apóstol Santiago: "Todo don óptimo y todo don perfecto vienen de lo alto, descendiendo del Padre de las luces" (Jac. 1, 17). Y comenta:

Exordio completamente bello. Primero, por [acudir a] la autoridad divina, que es la mayor, porque [viene] del Espíritu Santo, contra las imaginaciones vanas. Segundo, porque al que se acerca le conviene que Dios sea, etc., y esto se anota aquí. Tercero, porque prepara para la oración: ya que es necesaria, como resulta patente por el III *De divinis nominibus*. Cuarto, porque nada hay que atreverse a decir, sino a partir de la Sagrada Escritura, según el cap. I *De divinis nominibus*. Quinto, porque puede dar el orden a los libros de Dionisio. Sexto, porque se le pueden asignar cuatro causas (Gerson, 1940: 222).

Ni siquiera en esto olvida el esquema aristotélico-escolástico de la explicación tetracausal.

Usa a Hugo de San Víctor para entender la naturaleza del don, en su interpretación de las palabras de Santiago: "Todo don óptimo y todo don

perfecto". En cuanto a "Padre de las luces", dice que toda cosa se dice luz, apropiadamente cognoscitiva de la creatura, en lo cual hay resonancias del Eritúgena. Se conjunta con la tiniebla en la que se da la contemplación. Pues la divina tiniebla es una luz inaccesible.

Después viene el alma racional, según su partícula suprema que se llama inteligencia simple, o mente, o sindéresis, o ápice de la mente, o centella de la razón creada en la sombra de la luz angélica, esto es, contiguamente al modo de la concatenación, como dice Dionisio en el cap. VII *De divinis nominibus*, que lo infimo de lo supremo es lo primero de los inferiores. Después la razón es puesta en la sombra de la inteligencia, porque nada conoce sino abstrayendo de los fantasmas y componiendo y dividiendo, en el estado presente. Pero la inteligencia simple al modo angélico, aunque mucho más imperfectamente, conoce la quiddidad de la cosa y juzga a su luz de las primeras causas (Gerson, 1940: 231-232).

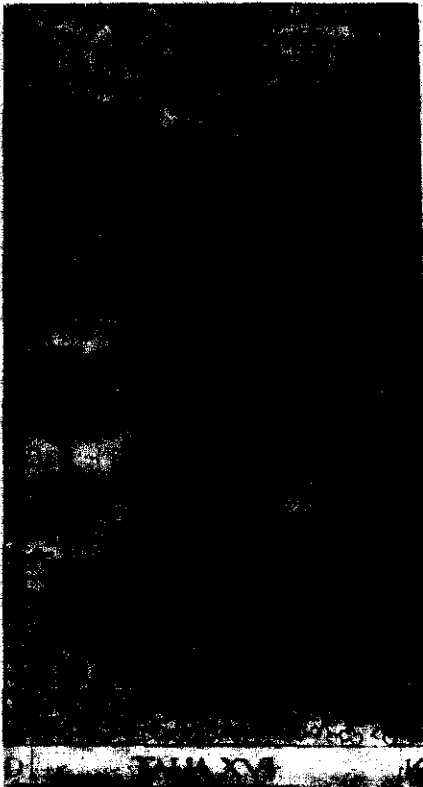
Aquí no usa esquemas escolásticos, sino de teología mística, según la simbólica medieval de corte platónico-agustiniano, más bien monacal.

Pero vuelve a aparecer la vena aristotélico-escolástica, pues sigue caminando por el proceso de abstracción en los sentidos internos: el sensorio común, la imaginación, la estimativa, la memoria sensitiva, donde se va haciendo más luminosa y espiritual la cosa conocida. Agacel y Avicena ponían el

intelecto agente separado, que daba las formas cognoscibles a las almas. Y dice que fue justamente condenado por el obispo de París, a saber, Esteban Templier, en 1277. Pone el intelecto agente en el hombre, con el intelecto posible, al que irradiaba su luz. Para esto se apoya en Duns Escoto. Exige —al igual que Tomás— la conversión al fantasma o imagen para conocer lo intelectual, incluso lo más universal y los primeros principios.

Pero si ésa es la luz en las ciencias adquiridas, es diferente la luz en la fe. Es la luz infusa, que lleva hasta el raptó

de la contemplación, como en Moisés y Pablo, y será mayor en la luz de la gloria. Compara, metafóricamente, los grados de la inteligencia con los grados del cielo, y a la razón superior la llama "varón" y a la inferior "mujer" (como san Agustín y san Buenaventura), que se copulan entre ellos. Son tres cielos, y también tres grados de contemplación, que se desdoblán en seis, según Ricardo y san Buenaventura: dos de la imaginación, dos de la razón y dos de la inteligencia. Vemos cómo se van sucediendo, y a veces tocándose y entreverándose, la exégesis monacal y la exégesis escolástica. Es un universitario (por lo tanto, escolástico) que recupera la hermenéutica simbólica de los monjes y la integra en su propia labor de interpretación.



Talia. Los "Tarots de Mantegna"

EL VUELO ANAGÓGICO

La contemplación no es cualquier conocimiento, como la cogitación o la meditación, sino que *libera* al alma para que conozca mejor y llegue más fácilmente a su fin. La iluminación del cielo superior de la mente irradia sobre los otros dos, de manera que ilumina la región de los fantasmas o imágenes. E incluso podrá hacer que los fantasmas hagan a los sentidos percibir cosas.

Gerson reúne varios conocimientos sobre la luz, sobre todo de las experiencias científicas de Grosseteste, y las aplica a la iluminación del alma. Y quiere que lo que se ha dicho de las potencias cognoscitivas se aplique proporcional-

mente a las afectivas. También la luz de Dios llega como amor y desciende sobre los hombres. Se recibe en la sín-déresis, que es el hábito por el que el hombre conoce los principios morales. También las potencias afectivas deben purificarse para desear lo divino.

El espejo se hace de vidrio licuefacto y limpio, al cual se le opone la oscuridad del plomo para que no pasen los rayos. Moralmente, el alma por el fervor de la caridad se licúa para que fácilmente tome toda figura como el espejo divino: la oscuridad del plomo es el olvido de todas las otras cosas; porque, si los rayos pasaran a las exteriores de inmediato, se esparcirían (Gerson, 1940: 266-267).

Con esta exégesis alegórica del texto que trabaja, indica que la contemplación abarca tanto la potencia cognoscitiva como la afectiva; más aún, son la misma, con diferentes funciones, tanto en lo intelectual como en lo sensorial, según lo exponen Guillermo de Auxerre y san Buenaventura, comparándolos con los grados angélicos. Y el ápice de la mente es más del afecto que del conocimiento, como dice Hugo. Y, según san Bernardo y otros,

...el exceso supermental es el séptimo grado, que no se dice tanto grado como descanso, y muy del sábado, porque ya más alto no puede avanzar el alma; y este modo de conocimiento es aquel del cual todos los que lo han experimentado dicen que es el más escon-

dido, y que no puede explicarse ni conocerse sino por los que lo han experimentado (Gerson, 1940: 276-277).

Con ese conocimiento se conoce a Dios, pero no como es en sí mismo; es el ojo que hace volar a lo amado, y es donde se cumple lo que se hacía decir a Dios en el Antiguo Testamento: "No me verá el hombre y vivirá" (Ex. 33, 20). Pero no se entiende ahora como entonces, a saber, no como diciendo que el que vea a Dios tiene que morir por lo que ha visto, sino que ya no vivirá vida animal, sino espiritual.

Los malos y viciosos no pueden acceder a la verdadera ciencia, ni a la contemplación, pues no consiste sólo en el conocimiento, sino en el sabor. Es la sabiduría, la cual es ciencia sabrosa, esto es, como solía decirse: *sapientia = sapida scientia*. Y el que tiene infectados los sentidos y el intelecto no puede captar la belleza de las cosas espirituales, como lo hacen ver san Agustín, Hugo y otros. Cuando se conoce y se ama la primera verdad ya no se puede conocer ni amar ninguna otra verdad, según el agustinismo de Gerson. Inclusive la contemplación cognoscitiva y la que se da en el fervor y en el amor son diferentes, porque la segunda tiene todas las condiciones virtuosas de la caridad, y la otra infla, como dice san Pablo, y hace al hombre soberbio y curioso. Aunque sea de las mismas cosas divinas.

Hay un triple modo teológico: el propio, que se refiere bien a las cosas inteligibles; el simbólico, que usa bien de

lo sensible; y el místico, que conduce al exceso supermental. El método es doble: compositivo, de la causa al efecto, y resolutorio, del efecto a la causa, y éste afirmativa o negativamente. Si es negativo es místico; si es afirmativo pertenece a las otras disciplinas, pues de Dios se conoce más por negación que por afirmación. Al hablar del Padre de las luces se tocan las cuatro causas de ese libro. La eficiente, tanto principal como instrumental. La eficiente es Dios, "el padre de las luces, que es el escriba doctísimo que escribe velozmente, porque velozmente corre su discurso, y cuyo sermón es vivo, porque habla con cualquiera, y es fecundísimo, porque tiene infinitos sentidos" (Gerson, 1940: 294-295). La instrumental es Dionisio el Areopagita, teósofo joánico, filósofo convertido por san Pablo, obispo de Atenas y posteriormente enviado por san Clemente a las Galias, donde predicó y murió nonagenario. Y los galos pueden llamarlo "padre de las luces", porque les dio la luz de la fe. La causa final es ese Padre de las luces, que debe ser conocido, pero también amado, si no, sería en vano. La causa formal es el modo de tratar el asunto, en parte compositivo y en parte resolutorio, en parte especulativo y en parte práctico. Pero sobre todo resolutorio y práctico. Y es difícil, por la altitud de la doctrina, por el modo de hablar platónico, y por nuestra corrupción y desidia. Gerson hace una síntesis armoniosa entre el platonismo agustiniano del monacato y el aristotelismo escolástico de la universidad;

va explicando cada cosa: el modo de hablar, las repeticiones, nuestra corrupción y desidia. Y explica lo de Platón, diciendo que ponía las ideas universales en la realidad fuera de Dios, lo cual es erróneo, según Tomás. Pero platonizan los formalizantes, esto es, los que sostienen las formalidades o formas universales en las cosas; y, más que a Escoto, se refiere a Enrique de Gante y a Juan de Ripa, que se acercan mucho a Platón. Usa a los filósofos para aclarar lo que dicen acerca del conocimiento de Dios, incluso con elementos de las súmulas de lógica (suposición, connotación, *modus dicendi*, etcétera). La causa material es la disposición de los ángeles. Y señala de paso la postura de Ockham sobre la significación: dice que los términos se ponen como objetos antes que las cosas, mientras que otros dicen que los términos sólo se conocen por reflexión. Y hermosamente añade que a la contemplación se la llama desierto porque hace desertar de todos los otros cuidados, y porque a través de ella se llega a la tierra prometida.

EL EJEMPLARISMO DIVINO EN EL NOMINALISMO

Otro texto que comenta Gerson, de la *Jerarquía celeste*, es: "De Dios [salen] todas las cosas y hacia él mismo todas las cosas se reducen y unitivamente se simplifican" (PL 122, 1037C). Aduce textos bíblicos sobre lo que sale de Dios y en él se congrega. En Dios hay un

arte y una idea simplicísima que es imitable por las creaturas, lo cual no pone pluralidad real ni formal en él, sino en ellas. Y Gerson explica:

Luego "idea" es un nombre connotativo que significa la esencia divina y connota las creaturas en cuanto que son producibles por ella. Y así como todas las cosas ejempladas se dirían unirse en su ejemplar formal según el que fueran hechas, así cualquier creatura se une con otra por respecto a la idea divina que es ejemplar de cualquiera y de todas por más distintas que sean, y esto por su perfección: por ello se dice una y múltiple o fecunda. Véase Ockham, sobre la idea, en la distinción 35 (Gerson, 1940: 319).

Pues bien, la reducción y la unión a Dios es más propia de los seres racionales que se unen a él según sus facultades superiores, intelecto y voluntad, e incluso las inferiores, las sensitivas. Esta unión es lo que hace el contemplativo. Y, según Ruysbroeck en el *Ornatus spiritualium nuptiarum*, "vuelve a su ser ideal, que tiene en Dios, en cuanto se hace idéntico esencialmente a él y pierde su ser en el propio género" (Gerson, 1940: 363). Pero le parece muy dura esta identificación, y dice que es un error; no hay identificación, sino imitación analógica. Y así como dice san Juan que todas las cosas en Dios son vida, y son algo uno, así se entiende que la misma vida es la causa ideal de todas.

Tiene un párrafo interesantísimo sobre la analogía:

Ciertas producciones se dicen equívocamente, otras unívocamente, y otras análogicamente. Las primeras, donde la causa y el efecto difieren del todo específicamente; las segundas, donde convienen específicamente; las terceras, donde ni difieren simplemente ni convienen simplemente, sino que se dan de tal manera que una conviene tanto a la causa como al efecto, pero de manera primaria y más principal a la causa, como "hombre" se dice del hombre pintado y del verdadero análogicamente, y así el pintor pinta al hombre. Este tercer modo conviene a la producción divina respecto de las creaturas, según la opinión más auténtica (Gerson, 1940: 326).

Es la analogía causal; esto es, habla de la analogía de atribución o proporción, no de la de proporcionalidad; porque la de atribución es más vertical y jerarquizante, y más acorde con la mentalidad platónica.

Añade que el hombre reduce, por el conocimiento y el amor, todas las cosas sensibles a la simplicidad divina. Esto equivale a poner al hombre como ayudante de Dios en el trabajo de volver todo hacia él.

Por eso se dice que todas las cosas han sido hechas por causa del hombre. Por eso se dice que es el mundo menor. Por eso se dice nexo de los dos mundos, el espiritual y el corporal; de donde, según los filósofos, el hombre se dice feliz cuando describe en sí todo el mundo (Gerson, 1940: 329-330).

Cita a san Buenaventura, pero esto viene de Avicena, según lo refiere santo Tomás.

Así, los activos son dispersos y los contemplativos unitivos. Por eso los eclesiásticos se ordenan a reducir a Dios los actos de los activos. Hay hombres que no pasan de lo sensible a la razón y de ésta a la inteligencia, y de los que pasan por la escala de las creaturas, unos llegan a lo alto y ahí se están, y no buscan más y, si buscan, es bajo una luz superior, como la de la Escritura; y tales son los verdaderos filósofos y teólogos; otros, en cambio, quieren ir más allá, sin otra luz, y por eso se desvanecen. Con ello, Gerson puede concordar la verdadera filosofía con la teología, esto es, la filosofía que es consciente de sus límites.

Anota sobre dos expresiones del mismo texto. Una es "movido el padre", que no debe entenderse en sentido local, sino por condescendencia gratuita, o porque, aun siendo inmóvil, da a los demás el moverse. Y también se dice "está fuera, no excluido; dentro, no incluido; arriba, no elevado; debajo, no prostrado". Pero parecería que Dios no actúa hacia afuera, si no hubiera paternidad hacia adentro; por eso se toma aquí como Trinidad. Y reúne todo en sí, pero jerárquicamente: primero por Cristo, luego por los apóstoles, los discípulos, los doctores, etcétera. Son actos jerárquicos, los cuales también se dan en el hombre, según la concatenación de lo corporal, lo espiritual y lo gratuito o sobrenatural, como un triple mundo por el que el hombre puede ascender.

Explica el influjo de la caridad en esto. Contrapone escolásticamente dos opiniones: la que dice que la caridad irradia sobre los otros hábitos, los cuales no harían sino disponer y quitar los impedimentos, y la caridad sola obtiene el mérito; y la que dice que los hábitos producen actos meritorios mientras son irradiados e informados por la caridad. Prefiere esta última, pues con ella se salva el que no todo acto es elicitado inmediatamente por la caridad, sino sólo su acto propio, a saber, el amor a Dios, y los demás actos son elicitados "inmediatamente a partir de sus propios hábitos y tienen laudabilidad tanto moral como gratuita, según dice el señor Altisidoriense de la fe, que es cierto amor de la verdad, y de la esperanza, que es amor a la felicidad" (Gerson, 1940: 340-341). Se refiere a Guillermo de Auxerre. Gerson se muestra buen escolástico al poner una opinión y su opuesta, y hacer ver cuál tiene más ventajas teóricas para responder problemas y evitar cosas incoherentes. Aplica, pues, la hermenéutica de tipo escolástico, o cuestión, junto con la de tipo monacal, que es la lección. Nos da una hermenéutica muy rica, que ha asimilado de las tradiciones o vertientes anteriores.

Marca el camino del influjo de la gracia, que primero justifica al impío y la acompañan tres cosas: "la expulsión de la culpa que es anterior en orden al sujeto; después el movimiento libre de la detestación del pecado; y el movimiento de conversión a Dios, esto es,

que sea a causa de Dios" (Gerson, 1940: 344-345). Y todavía se muestra como el gran teólogo que era, al mencionar que la fe siempre influye e inclina bajo la razón de algo verdadero; y si eso no será futuro, nunca inclinará de modo simple a que sea futuro; exceptuando el que se haga por la potencia absoluta de Dios, lo cual se debe sostener de las aserciones de la Sagrada Escritura respecto de los futuros que no se realizaron, esto es, profecías que no han tenido cumplimiento. Este problema de los futuros contingentes fue un problema típicamente de los lógicos escolásticos; y, aunque lo resuelve con base en san Buenaventura, habla de las preocupaciones que compartía con autores más terministas o nominalistas.

REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Sabido es que muchos de los autores bajomedievales que fueron puestos como nominalistas y seguidores de Ockham no lo son por completo. Hay numerosas divergencias con él y entre ellos. Pero hay una marca común que es el aprecio por la lógica, en su modalidad terminista, que fue la más cercana al nominalismo. Uno de estos autores fue Gerson, que dedicó bastantes energías a la filosofía del lenguaje, alejando a la lógica, y que fue uno de los que —de manera muy semejante a Wittgenstein, en su *Tractatus*— desembocaron en la mística. Es reconocido como un subido autor místico y una

muestra de sus altos vuelos en esta teología espiritual son sus notas exegéticas sobre la obra del Pseudo-Dionisio que lo hemos visto comentar. Hay una hermenéutica que busca mucho el sentido literal, pero que se encabalga en él para ascender al sentido simbólico, alegórico o metafórico, esto es, espiritual o místico. Vemos también cómo combina ideas tan realistas-platónicas como las de Hugo de San Víctor, san Alberto Magno y, sobre todo, san Buenaventura, con el nominalismo que recibía de su ambiente cultural. Cabe decir, pues, que su nominalismo consiste en contemporizar con los ockhamistas y terministas de su época, pero que no es completo (Cf. Saranyana, 1989: 309-310). Con todo, Gerson nos sirve de ejemplo de la hermenéutica que se hacía desde el ala nominalista.

NOTAS

- ¹ De hecho defendió a los autores de la *devotio* moderna; cf. Royo Marín, 1990: 269.
- ² Moliner, 1974: 320. Remite a Monnoyeur, 1934: 690-697.

BIBLIOGRAFÍA

- Fraile, G.
1960 *Historia de la filosofía*, t. II, BAC, Madrid.
- Gerson, J.
1940 *Notulae super quedam verba Dionysij De Celesti Ierarchia*, editado y estudiado por André Combes, Vrin, París.
- Libera, A. de
1995 *La philosophte médiévale*, Presses Universitaires de France, París (2a. ed.).

Mauricio Beuchot

Moliner, J. M.

- 1974 *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*, El Monte Carmelo, Burgos.

Monnoyeur, P.

- 1934 "La doctrine de Gerson: augustinienne et bonaventurienne", en *Etudes franciscaines*, núm. 46, pp. 690-697.

Pseudo-Dionísio

- s/f *De coelesti hierarchia*, I, 1; PL 122, 1037.

Royo Marín, A.

- 1990 *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, BAC, Madrid.

Saranyana, J. I.

- 1989 *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona (2a. ed.).