

UNA ÉTICA DE LA CREENCIA EN PEDRO OLIVI*

AN ETHICS OF BELIEF IN PETER OLIVI

José Antonio Valdivia Fuenzalida

<https://orcid.org/0000-0002-4502-0713>

jose.antonio.valdivia.f@gmail.com

Universidad Adolfo Ibáñez, Viña del Mar, Chile

RESUMEN *Desde la publicación de Ethics of Belief de William Clifford en 1877, se desarrolló una tradición de discusión en torno a la pregunta por la posibilidad de pensar en criterios normativos para justificar moralmente nuestro asentimiento. Este estudio entrega evidencia para apoyar la hipótesis de que el texto Quaestiones de virtutibus, q. 8 y 9, de Pedro Olivi (s. XIII) estaría desarrollando una particular ética de la creencia. El propósito del franciscano sería explicitar los presupuestos que deben guiar la típica discusión escolástica a propósito de la relación entre la fe revelada y la razón. Su doctrina poseería el gran interés de que, tomando como punto de partida una revelación que nunca se pone en tela de juicio, intenta elaborar criterios normativos que cumplan con los rigurosos estándares que impone el correcto uso de la razón sin que ello invalide la justificación moral que posee la creencia en dicha revelación.*

Palabras clave: escolástica; ética; afectos; testimonio; ciencia

ABSTRACT *Since the publication of William Clifford, Ethics of Belief in 1877, a discussion has been developed around the question of the possibility of*

* Artículo submitted on: 14/07/2023. Accepted on: 01/07/2024. Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular n° 1231299, financiado por ANID, Chile.

thinking about normative criteria to morally in order to justify our assent. This study provides evidence to support the hypothesis that the text written by Peter Olivi (Quaestiones de virtutibus, q. 8 and 9) would develop a particular ethics of belief. The purpose of this Franciscan who lived in the thirteenth century would be to make explicit the presuppositions that would guide the typical scholastic discussion regarding the problem of the relationship between revealed faith and reason. The great interest of this doctrine is that, considering as a starting point a revelation that is never questioned, it tries to elaborate normative criteria that comply with the rigorous standards imposed by the correct use of reason without invalidating the moral justification of belief in that revelation.

Keywords: *scholastics; ethics; affections; testimony; science*

Introducción

Después de que William Clifford publicara *Ethics of Belief* en 1877¹, surgió una tradición de discusión sobre el problema ético que suscitan nuestras creencias. Entiéndase aquí “creencia” en sentido amplio, es decir, como cualquier enunciado al que le demos nuestro asentimiento. Una creencia podrá ser así el asentimiento que un científico asigna a una hipótesis bien corroborada como una mera superstición. No es de suyo evidente que sea adecuado calificar moralmente nuestras creencias, pero toda la tradición filosófica mencionada generalmente pretende justificarlo y entregar criterios. Concretamente, el problema que se intenta resolver es tanto el de si existen normas morales que hayan de regir los hábitos intelectuales por los cuales formamos nuestras creencias como el de establecer cómo deben de ser esas normas. A partir de estas preguntas, surgen otras más específicas y, desde Clifford, la ética de la creencia se ha ido profundizando y complejizando. Ciertamente, algunas de estas preguntas habían sido objeto de examen antes de Clifford. Los casos más célebres son probablemente el de René Descartes, John Locke, David Hume y Thomas Reid², pero aparentemente el tema nunca había sido objeto de discusiones tan profundas como las que encontramos en la tradición aludida. De hecho, ya casi puede afirmarse que se trata de una auténtica disciplina, aun cuando sea un híbrido entre epistemología y ética.

1 El texto ha sido reeditado y hoy se puede consultar fácilmente en varias ediciones. Ver Clifford (2008), pp. 9-40. Sobre Clifford y la tradición filosófica que inicia, cf. Wood, 2002, pp. 1-40; Bouveresse, 2007, pp. 77-91; Chignell, 2018; Schmidt y Ernst (eds.), 2020; Matheson y Vitz (eds.), 2014.

2 Cf. Chignell, 2018; Wolterstorff, 1996; Wood, 2002, pp. 88-41.

Ahora bien, se podría suponer que no es evidente que, en la escolástica medieval, exista algo así como una “ética de la creencia” tal como ha sido descrita. El primer impulso nos empuja a juzgar que no existe en ella un cuestionamiento sistemático de esta índole. El que podamos encontrar algún texto en el cual se vislumbren preguntas de esta clase parece ser más bien una excepción. A esto hay que agregar que la disciplina en cuestión parece ser el resultado natural de un contexto histórico e institucional en el que se asigna un valor superlativo al uso de la razón, como lo es aquel en que Clifford publicó su artículo. Independientemente de la postura que se adopte, es perfectamente natural que, en un mundo académico celoso de su rigurosidad científica y, además, esencialmente laico, emerja una profunda inquietud por normar nuestra conducta epistémica. No hemos de extrañarnos de que el trabajo pionero de Clifford haya suscitado tanta atención, a pesar de que no todos los que le siguieron estuvieron dispuestos a admitir una posición según la cual “es malo en todos los casos creer en algo con evidencia insuficiente”³, como fue el caso de célebre de William James, cuya posición es mucho más permisiva⁴.

Consecuentemente, no parece razonable asumir que en la escolástica medieval haya surgido una auténtica ética de la creencia, dado que el supuesto de esta disciplina es someter al examen crítico de la razón todas las creencias. ¿Podría esperarse una aproximación sistemática a estas cuestiones dentro de una institución esencialmente ligada a la difusión de la fe cristiana?⁵ ¿Era probable que haya cobrado relevancia un cuestionamiento que parece ser tan esencialmente moderno y que podría poner a la fe revelada en un callejón sin salida? Recordemos que las creencias religiosas no son necesariamente irracionales, pero se caracterizan por ser aptas para poseer un componente que no se obtiene ni puede obtenerse a través de medios puramente naturales.

En síntesis, pensar que encontraremos un examen sistemático del tema en cuestión en la escolástica medieval parece una expectativa inapropiada. En un contexto histórico-institucional como ese, lo más probable es que el ejercicio de la razón bajo cualquiera de sus formas sea el que tenga que justificarse ante una fe cuyos dogmas no se prestan para la duda. Las fuertes tensiones que se generaron por la recepción de textos filosóficos “aristotélicos” a partir del siglo

3 Clifford, 2008, p. 40.

4 Cf. Bouveresse, 2007, pp. 93-103, que ha mostrado hasta qué punto la “permisividad” de autores como James está lejos de generar la aceptación de los distintos credos. Para James, ver James, 2009, pp. 33-70.

5 Cf. Wei, 2012, pp. 87-245; Boureau, 2007, pp. 13-78; Marmursztejn, 2018; Weijers, 1996.

XII parecen un buen testimonio de ello⁶, aun cuando dichas tensiones ya se habían dado con cierta intensidad a partir del siglo XI⁷.

Sin embargo, la situación es mucho más compleja por las particularidades que tiene el problema de la relación entre la fe y la razón, que siempre fue una fuente de inquietud dentro de la tradición filosófica y teológica cristiana. Como se sabe, la cuestión de la relación entre la fe y la razón estuvo ya presente en los textos de los padres de la Iglesia y encuentra en san Agustín un desarrollo profundo⁸, cuya influencia sobre la escolástica es indudable⁹. Es ciertamente imposible hacer aquí una exposición pormenorizada de las diversas formas que asumió este problema, pero basta con destacar algunos hechos importantes, limitándonos al siglo XIII, aunque con algunas referencias de gran importancia a los siglos XI y XII. En el presente artículo, basados en los trabajos que sean pertinentes o afines al cuestionamiento planteado, queremos exponer los antecedentes que permitirían sugerir que efectivamente se llegó a elaborar una ética de la creencia a partir de la segunda mitad del siglo XIII en algunos textos del franciscano Pedro Olivi. La hipótesis que propondremos es que las tensiones que se inscriben dentro del problema general de la relación entre la fe y la razón, sobre todo a partir del siglo XII, desembocan naturalmente en el nacimiento de las inquietudes filosóficas que dieron lugar a la redacción de tales textos. Asimismo, esas inquietudes dieron lugar a una particular ética de la creencia condicionada por su contexto histórico-institucional. Su rasgo distintivo es que la buena conducta epistémica se define tanto por la obligación de usar rigurosamente la razón como por la necesidad de asignar a la fe cristiana un rol fundamental para su pleno desarrollo. Como veremos, Olivi incluso considera que la fe es el primer criterio para hacer una evaluación crítica de dicha conducta.

Se ha optado por estudiar a Olivi porque es de los primeros autores escolásticos en haber abordado el problema de la fe y la razón como un problema esencialmente ético. Antes que él, Matías d'Aquasparta ya lo había hecho de manera muy similar¹⁰, pero dos razones nos han llevado a optar por Olivi. Primero, su desarrollo del asunto es más profundo y lleva bastante más lejos tanto el cuestionamiento como la argumentación. Segundo, su obra ha sido objeto de ediciones y traducciones que la vuelven mucho más accesible.

6 Wei, 2012; Boureau, 2008; Boureau, 2007, pp. 19-29; Marrone, 2003, pp. 32-36; Bianchi, 1999; Brown, 1998.

7 Rexroth, 2023, pp. 43-93.

8 Kenny, 2005, p. 153; Van Fleteren, 1973, pp. 33-71; Svensson, 2011, pp. 229-244; Rist, 2001, pp. 26-39.

9 Grellard, 2014, pp. 12-20; Wippel, 1995; Gilson, 1969, pp. 17-38.

10 Grellard, 2014a, pp. 28-31.

Sin embargo, este trabajo se completará sin duda con otro trabajo en el que estos dos autores sean comparados.

Hemos dividido este trabajo en tres secciones. En la primera, se expone la evolución del problema de las tensiones entre la fe y la razón en la escolástica, centrándonos en los siglos XII y XIII, con el propósito de probar que en ese periodo se observa una permanente e inevitable tendencia a una búsqueda de autonomía de la actividad racional frente a los dogmas de fe y la tradición. En la segunda sección, se sugerirá que es a causa de esa tendencia que surgen diversos conflictos que van poniendo las condiciones de posibilidad para la emergencia de cuestionamientos que buscan establecer criterios de buena conducta epistémica, es decir, de una ética de la creencia. En la tercera sección, se expondrán tanto las características distintivas de tal cuestionamiento como de su resultado en Olivi. Con ello, se probará que este cuestionamiento reúne todos los requisitos para ser calificado como una auténtica ética de la creencia, pero también que esta tiene una orientación opuesta al debate contemporáneo.

1. El problema de la relación entre filosofía y los dogmas

Frank Rexroth ha buscado probar cómo, desde finales del siglo XI en adelante, se fue desarrollando paulatinamente una verdadera clase de hombres que se definían por su amor desinteresado a la verdad, con todo lo que esto implicaba¹¹. En términos generales, su tesis es que el modelo que regulaba los estudios de los clérigos hasta finales del siglo XI tenía un carácter instrumental, dada su función pastoral y de servicio¹². Esta actitud ante el estudio no habría dejado de existir ni en el siglo XII ni después, pero se podría decir que se fue progresivamente modificando y, más aún, perdiendo fuerza. La nueva forma de aproximarse al conocimiento, que podría considerarse como una actitud “académica” definida por su “autorreferencialidad”¹³ se fue desarrollando a finales del siglo XI gracias a ciertos grupos que se organizaban en torno a un maestro con el propósito de aprender¹⁴. Se caracterizaba principalmente por poner la búsqueda de la verdad como su objetivo principal y no como un bien instrumental. Según Rexroth, la verdad funcionaba como una “idea reguladora”, por lo que su acceso debía derivar de la utilización de todas las técnicas racionales de las que se dispusiera¹⁵. La disputa en torno a distintas

11 Rexroth, 2023, pp. 1-17.

12 Ibid., pp. 18-42.

13 Ibid., pp. 10-13.

14 Ibid., pp. 43-70.

15 Ibid., pp. 127-131.

cuestiones se fue volviendo una práctica habitual entre estudiantes y maestros. En virtud de la búsqueda de la verdad, se iba justificando poco a poco el cuestionamiento de las ideas recibidas, incluso las del maestro. En otras palabras, se fue imponiendo una actitud de autonomía intelectual, considerada necesaria para lograr un conocimiento cada más profundo de la verdad¹⁶. Esta actitud se fue consolidando y el surgimiento de la universidad puede considerarse como su institucionalización, sin que por ello desaparecieran las fuertes tensiones que evidentemente suscitó¹⁷. Para Rexroth, esta nueva actitud orientada a la verdad concebida como una idea reguladora ponía el cuestionamiento y la duda, la curiosidad intelectual, la discusión, la rigurosidad y la búsqueda del progreso del conocimiento como valores fundamentales¹⁸. Es natural que estos valores suscitaran fuertes tensiones que, sin duda, no cesaron de reaparecer.

La tesis de Rexroth, que atribuye a los autores escolásticos la formación de un espíritu científico similar al del mundo académico moderno, se podría comprender mejor si se la compara con un posicionamiento propio de la filosofía contemporánea que asume que la razón, en la medida en que se esfuerza desinteresadamente por obtener el conocimiento, inevitablemente se va independizando y, por ende, poniéndose en tensión con los supuestos que definen una determinada forma de ver el mundo en una época. Un ejemplo muy claro lo hallamos en Ortega y Gasset, que oponía los conceptos de “idea” y de “creencia” con el fin de dar cuenta de esta clase de tensión¹⁹. La creencia define los supuestos que constituyen el mundo o realidad de una persona y se caracteriza por ser incuestionable y difícil de modificar por esa persona. La idea, en cambio, corresponde a aquellos enunciados que han sido conscientemente demostrados precisamente porque han sido previamente cuestionados. La creencia, mientras sea creencia, no necesita ser demostrada por ser nada menos que un elemento constitutivo de aquello que, para una persona, se denomina “realidad”. De este modo, toda búsqueda sistemática de la verdad implicaría una inmediata puesta en duda de ciertos enunciados y, por esto mismo, su propia lógica interna tendería a volver dudosos aquellos supuestos fundamentales que, en un determinado momento histórico, constituyen el mundo en el que se habita. El cuestionamiento y la duda son, de esta forma, rasgos intrínsecos de toda actividad filosófica. Al mismo tiempo, esta actividad inevitablemente se vuelve celosa de su autonomía y tiende a no admitir restricciones externas.

16 Ibid., 2023, pp. 108-111.

17 Ibid., 2023, pp. 203-221.

18 Ibid., 2023, pp. 1-17; 123-131.

19 Para la siguiente exposición, nos remitimos a Ortega y Gasset, 2020, pp. 295-361 (sobre todo, pp. 303-312, 331-338, 351-361; Ortega y Gasset, 1964, pp. 383-394).

Esto la inclina a una actitud de apertura respecto de cualquier resultado al que sea conducida en el curso de sus investigaciones. El académico así entendido adopta también una ética que promueve lo anterior.

Pensamos que este esquema orteguiano podría ser aplicado al proceso de formación y evolución de la escolástica medieval, tal como lo describe Rexroth. Así, contrariamente a lo que el mismo Ortega pensaba de la escolástica, a saber, que por ser una producción intelectual de “recepción” no habría producido una auténtica filosofía²⁰, se podría decir que progresivamente esta se fue impregnando de una auténtica actitud “filosófica” ante el conocimiento o, en términos de Rexroth, “científica”²¹. Lo que aquí queremos defender es que esta misma actitud se fue volviendo también un objeto consciente de reflexión, lo que acabó dando lugar a la formación de cuestionamientos que se adaptan bien al concepto de una ética de la creencia.

En línea con lo que venía pasando en el siglo XI y que hemos mencionado arriba, es conocida la tensión entre quienes practican la teología entendida como una disciplina dialéctica y los monasterios donde, en cambio, tiene lugar una vida consagrada tanto a la lectura de las Sagradas Escrituras como a la oración. El empleo de técnicas racionales y de categorías filosóficas para la comprensión de las Sagradas Escrituras y de los dogmas de la fe cristiana hizo que nacieran conflictos que llevaron a que los nuevos “teólogos” se vieran obligados tanto a describir como a justificar sus procedimientos²². Se podría decir que el problema fundamental que se hallaba tras este conflicto era que el uso de tales técnicas habría mostrado una fuerte tendencia a liberarse de moldes y de restricciones externas, con los peligros para los dogmas de fe que una actitud de esta índole conlleva²³. Este problema fundamental fue adoptando nuevas formas. Así, cuando, después del nacimiento de la universidad, durante el siglo XIII, los teólogos universitarios se van transformado en una auténtica élite intelectual y social, el conflicto dio un paso más, poniendo en tensión a los propios teólogos con los maestros de artes, que progresivamente iban

20 Ortega y Gasset, 2020, pp. 259-266.

21 Por esto mismo, cabría afirmar también que esta actitud dio lugar a una auténtica filosofía, aunque este es sin duda un asunto distinto. Igualmente, se podría decir que el trabajo de recepción fue lo que permitió que se formaran grupos de personas que buscaban el conocimiento por sí mismo, porque el diálogo con los textos recibidos los volvió objeto de cuestionamientos y de interpretaciones distintas. Cf. Rexroth, 2023, pp. 80-83, 112-114.

22 Poirel, 2013, pp. 435-473, Boulnois, 2023a, pp. 214-224, Boureau, 2007, pp. 19-32, Rexroth, 2023, pp. 94-163.

23 Cabe mencionar aquí que, en una obra reciente, Olivier Boulnois ha relatado la forma en que fue evolucionando el modo en que se concebía el estudio de las doctrinas sagradas. En la medida en que estas iban siendo objeto de una aproximación cada vez más racional o filosófica, sobre todo desde el siglo XI, el contenido de dichas doctrinas y su fuente principal, las Sagradas Escrituras, se fue dejando poco a poco de lado. Cf. Boulnois, 2023a.

exigiendo autonomía para el estudio de la filosofía²⁴. Lo anterior se puede interpretar como un deseo de independizar a la filosofía de la teología, aun cuando esta última ya había sido, en su momento, una forma de autonomía respecto de fines que sean externos a la mera perfección del conocimiento. En efecto, aunque la consolidación de los propios teólogos como detentores de un poder simbólico sobre la sociedad cristiana revele un cambio social en el que la búsqueda sistemática del conocimiento gana un fuerte prestigio y parece estar fuera del horizonte de críticas, el cauce natural de las cosas hizo que el conflicto se resituara en un nivel diferente²⁵. La búsqueda desinteresada de conocimiento podrá haber sido compartida por todos aquellos que, de una u otra forma, ingresaban a la vida universitaria, pero había fuertes diferencias en torno a la valoración de los textos filosóficos, que no eran apreciados de la misma forma. Estos textos no solo suscitan debates entre los propios teólogos que, sin poner en tela de juicio la superioridad de la teología por sobre la filosofía, tienen diferencias de énfasis respecto de su rol y de su valor, sino que son un factor explicativo fundamental del conflicto entre la facultad de teología y la facultad de artes, que buscaba ganar su autonomía²⁶. Las diversas censuras que recayeron sobre la producción teológica y filosófica a lo largo del siglo XIII y que siguen de cerca el proceso de recepción de la obra de Aristóteles son un reflejo del quiebre del equilibrio entre estos dos planos, dado que muestran hasta qué punto la actividad filosófica dejada a sí misma podía llegar a conclusiones opuestas a los dogmas de fe²⁷.

Mencionemos algunos ejemplos concretos que permiten visibilizar tales inquietudes. En la cuestión 1, artículo 1, de su *Suma de teología*, Tomás de Aquino se pregunta si acaso es necesario que, además de las “disciplinas filosóficas”, exista otra, en este caso, la “sagrada doctrina”²⁸. La respuesta es conocida: para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas de las que se ocupa la razón, hubiera una “ciencia” que se fundara en la “revelación”²⁹. Recordemos una de las objeciones: las disciplinas filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios, por lo que no parece

24 Sobre este punto, cf. König-Pralong 2011a, pp. 25-126.

25 König-Pralong, 2011a, pp. 25-126.

26 König-Pralong, 2011a, pp. 20-24.

27 Bianchi, 1999; Bianchi, 2008; Boureau, 2008; Grant, 1982; De Libera, 1991; De Libera, 2003; Boulnois, 2023a, pp. 260-271. Vale recordar las proposiciones 40 y 154 condenadas en 1277 que expresan cierta superioridad de la filosofía sobre la teología. Cf. Piché, 1999, pp. 93, 127.

28 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, q. 1, a. 1. Para un desarrollo completo de este tema en la obra de Tomás de Aquino, ver: Jenkins, 1997, pp. 161-210; Oliva, 2006 y, sobre todo, Boulnois, 2023a, pp. 225-271. También vale la pena consultar a Chenu, 1932, pp. 163-191, trabajo pionero sobre el tema de la “psicología de la fe” en Tomás de Aquino.

29 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, c.

necesario agregar una doctrina revelada sobre las cosas divinas³⁰. Con esta premisa, cuya validez no niega Tomás, se observa cómo se está asumiendo que la filosofía y sus métodos tienen un altísimo valor y, más aún, que sea cual sea la función específica de la “doctrina sagrada”, esta tendrá que incorporar tales métodos en su propia actividad. El punto de partida del cuestionamiento no es el de que la fe revelada cuestiona a la razón natural por su actividad, sino al revés. Es tal el reconocimiento de que la razón natural nos puede dar acceso a un conocimiento cierto y completo de la realidad, incluso de Dios, que lo que se vuelve problemático no es su utilización, sino la necesidad de que exista otra forma de acceder al conocimiento fundada en la revelación. Lo anterior no impide que la postura de Tomás le asigne primacía a la doctrina sagrada, pero no sin someterla al esquema de científicidad de los *Analíticos posteriores* de Aristóteles y asimilándola al concepto de la “ciencia teológica” de la *Metafísica*³¹. Además, en la misma medida en que la doctrina sagrada o, simplemente, la “teología” aparece como una disciplina autónoma y diferente de la filosofía, queda reservado un ámbito de autonomía para esta última, cuyo valor intrínseco ni siquiera es cuestionado³².

En este contexto, no es sorprendente que otros autores llegaran a plantear la necesidad de establecer la autonomía disciplinar de la filosofía respecto de la teología, como es el caso conocido de Sigerio de Brabante³³ a finales del siglo XIII o de Dante a principios del XIV³⁴. Por lo mismo, tampoco debe sorprendernos que haya habido una reacción, que vino sobre todo desde la orden de los franciscanos. San Buenaventura llega a calificar de “prostituta” a la filosofía³⁵ y Pedro Olivi, discípulo suyo, expresa una fuerte sospecha hacia la confianza ciega en las obras de Aristóteles, confianza que consideraba como “idólatra”³⁶. Para los dos, el interés de la filosofía se debía limitar a servir a la auténtica sabiduría cristiana, a pesar de que no por ello dejaban de emplear los mismos instrumentos que la primera les había proporcionado.

30 Ibid., I, q. 1, a. 1, o. 2.

31 Cf. Boulnois, 2023a, pp. 225-271.

32 Cf. König-Pralong 2011a, pp. 55-69. La postura de Alberto Magno, por su parte, afirma ámbitos de autonomía para la teología y la filosofía y parece haber ejercido una fuerte influencia sobre el averroísmo latino. Cf. De Libera, 2005, pp. 53-60; De Libera, 2003, pp. 83-118.

33 Putallaz y Imbach, 1997; Ebbesen, 1998.

34 Imbach y König Pralong, 2013, pp. 147-167; Gilson, 1953, pp. 85-162; Nardi, 1960, pp. 62-82; Vatter, 2019, pp. 26-48.

35 Imbach, 2013. Cf. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, XIX, p. 18.

36 Suárez-Nani, 2010, p. 418. Sobre la postura de Olivi, ver también Suárez-Nani, 2010, p 409-429; König-Pralong 2011a, pp. 165-216. En la sección 3, se examinará más en profundidad el principal texto en el que Olivi expresa su punto de vista en este asunto.

Ante semejante tensión generada por el desarrollo cada vez más profundo de técnicas propias de la filosofía y por la recepción cada vez más masiva de Aristóteles, ¿no era acaso extremadamente probable que nacieran inquietudes éticas vinculadas con el correcto uso de la razón ante los dogmas de fe, al mismo tiempo que cuestionamientos sobre cuál de los dos ámbitos era normativamente prioritario? No debe olvidarse que lo que podríamos llamar el “método escolástico” se caracteriza, sobre todo, por su gran rigurosidad y exigencia intelectual³⁷, lo que está lejos de ser una casualidad. Principalmente a partir del siglo XII, pero seguramente bajo el influjo directo de autores como Boecio y Anselmo de Canterbury³⁸, encontramos un esfuerzo explícito por desarrollar los instrumentos lógicos que permiten resolver de manera precisa aquellos problemas filosóficos y teológicos que tenían a Dios por objeto, entre los cuales conviene destacar las cuestiones trinitarias³⁹. Ese uso riguroso de la razón pudo dar lugar, ya en ese periodo, a que se forme una conciencia de la incompatibilidad que podía producirse entre las conclusiones que derivaban de un uso correcto de los principios naturales y dogmas como el de la Trinidad⁴⁰.

Dicho esfuerzo se sigue desarrollando a lo largo del siglo XIII con la progresiva recepción de los *Analíticos Posteriores*, cuyas ideas permitieron construir un modelo de “cientificidad” para la teología⁴¹. El concepto mismo de razón podía ser objeto de disputa, por lo que no necesariamente implicaba una sobrevaloración de su uso para asuntos puramente filosóficos por sobre los teológicos⁴².

Por último, vale mencionar que, si seguimos el modelo de Ortega, incluso el escepticismo, que sería propio de un uso autónomo de la razón, tenía cierta presencia. Aunque con antecedentes claros ya en el siglo XII con, por ejemplo, Juan de Salisbury⁴³, pero principalmente a partir de finales del siglo XIII,

37 Cf. Brumberg-Chaumont, 2023, pp. 39-76; Boureau, 2007, pp. 13-17; De Libera, 1991, p. 152; Marrone, 2003, pp. 28-32; Imbach, 2016, pp. 35-67; Weijers, 2002.

38 Boulnois, 2023a, pp. 217-224; Poirel, 2013, pp. 444-448.

39 Cf. Valente, 2008; Evans, 2004, pp. 161-18; Maierù, 1988.

40 Poirel, 2023, pp. 201-227.

41 Cf. Boulnois, 2023a, pp. 225-271; Marenbon, 1991, pp. 47-50; Macdonald, 1994, pp. 160-195; Marrone, 1983, pp. 223-232; Chenu, 1957. Sobre la teoría medieval de la demostración en general, cf. Corbini, 2006. Para una exposición bastante completa de la lógica medieval, cf. Dutilh Novaes y Read (eds.), 2016; Parsons, 2014.

42 Boulnois, 2023b, pp. 305-330.

43 El caso de Juan de Salisbury es ciertamente notable, ya que contiene prácticamente todos los elementos que definen la actitud de búsqueda desinteresada por el conocimiento, incluida la suspensión del juicio y la exigencia de un examen detallado de los distintos puntos de vista. Esto le ha valido a su doctrina la calificación de “escepticismo cristiano” en Grellard, 2013. Ver también Rexroth, 2023, pp. 139-146.

algunos autores ponen a prueba las facultades cognitivas, incluida la razón, con argumentos recogidos de la tradición escéptica⁴⁴.

No parece inverosímil, por lo tanto, afirmar que se daban las condiciones para la aparición de planteamientos que tomaran por base tanto las expectativas normativas fundadas en el deseo de un uso riguroso de la razón, como la inquietud de evitar cualquier quiebre derivado de aquel uso con los dogmas de fe que, podríamos decir, eran los supuestos que constituían la realidad y las expectativas vitales de la sociedad cristiana.

2. La posibilidad de una ética de la creencia

Con los antecedentes descritos, que un teólogo de la segunda mitad del siglo XIII se haya planteado explícitamente cuestiones que concuerdan con las preguntas principales de la “ética de la creencia” es un hecho que no merece pasar desapercibido. En efecto, en *Quaestiones in secundum librum sententiarum, vol III (Sent. III)*, Pedro Olivi plantea estas dos preguntas complementarias: “Si es posible, si es un deber y si es virtuoso creer sin razón” (cuestión 8)⁴⁵; “Si la fe se fundamenta primeramente y de manera principal en algún objeto y si, a partir de este, en los otros, o si se fundamenta en todos de la misma manera y uniformemente” (cuestión 9)⁴⁶. La primera se halla claramente orientada a un problema de orden ético, aunque su solución dependa de un problema epistemológico previo: ¿es posible creer sin tener una razón? La cuestión 9, por su parte, viene a complementar ese aspecto epistemológico con el propósito de dejar plenamente justificada la tesis normativa que Olivi propone⁴⁷. Además, conviene tener presente que estas dos cuestiones son bastante extensas y tienen en su interior varias preguntas más específicas de las que Olivi se ocupa, al punto de que constituyen prácticamente un tratado sobre las normas que han de regir la adopción de nuestras creencias⁴⁸.

44 Cf. Perler, 2012; Perler, 2010; Lagerlund, 2010.

45 Citaremos de la edición de Nicolas Faucher que, a su vez, utiliza la de Bernardus Jansen de 1926 para su traducción de las cuestiones VIII y IX. Hemos preferido citar la de Faucher porque la de Jansen es poco accesible y porque el primero ofrece una división útil para reconocer rápidamente las partes que estructuran las dos cuestiones. Cf. Pedro Olivi, *Questions sur la foi. Texte latin traduit, introduit et annoté par N. Faucher*, Paris, Vrin, 2021 y *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, vol. III, editado por Bernardus Jansen, Quaracchi, Florencia, 1926. De ahora en adelante, cuando se cite el texto de Olivi, emplearemos la abreviación *Sent. III. Pedro Olivi, Sent III*, q. 8: “Quaeritur an sit possibile ac debitum et virtuosom credere sine ratione”.

46 Ibid. q. 9: “Luxta hoc queratur an fides primo et principaliter innitatur alucui obiecto et per illud aliis, vel omnibus aequaliter et uniformiter”

47 Sobre estas dos cuestiones, cf. Faucher, 2021, pp. 7-39.

48 Faucher, 2021, p. 12.

La presencia de este texto, ¿no debiera hacernos pensar sobre la verdadera naturaleza de las tensiones y las discusiones suscitadas por el problema de la relación entre la fe y la razón? Cabe preguntarse si acaso la propuesta de Olivi no sería sino una suerte de excepción o, más bien, el intento por reorientar la anterior discusión a partir de sus supuestos fundamentales. ¿Se podría decir que Olivi busca redefinir los términos en los cuales ha de resolverse el problema de la relación entre la fe revelada y la razón a partir de la respuesta a una pregunta más general que coincidiría precisamente con el problema que busca resolver la denominada “ética de la creencia”? ¿No podría afirmarse que la propuesta oliviana representa un intento por reorientar esta otra discusión de más larga data a una pregunta anterior que apunte a aquello que deje establecidos los presupuestos conceptuales desde los que ha de resolverse? De ser así, aun cuando, salvo por Matías d’Aquasparta, los autores escolásticos no aborden el tema tan explícitamente bajo la forma de un cuestionamiento ético sobre el buen uso de la razón antes que Olivi, el hecho en cuestión puede ayudarnos a comprender mejor los textos en los que se aborda el problema de la relación entre la fe y la razón, principalmente su evolución. Por lo general, los textos que mayor similitud tienen con las preguntas fundamentales de la ética de la creencia atañen precisamente a la cuestión típicamente escolástica de la relación entre la fe y la razón, sobre todo bajo la forma de la pregunta por la voluntariedad de la fe⁴⁹. No obstante, este cuestionamiento no es tan explícito como el de Olivi, que aborda de forma directa un problema normativo. La pregunta por la voluntariedad de la fe tiene, sin duda, consecuencias de orden normativo, pues, de la respuesta a esta depende precisamente el modo en que se explica el carácter meritorio de la fe. Sin embargo, sigue siendo una pregunta que, en sí misma, se ocupa de un asunto de orden epistemológico que busca establecer las causas explicativas del asentimiento que se da a las creencias. Olivi, en cambio, se pregunta directamente qué debemos y qué no debemos creer, lo que le conduce a buscar un criterio de orden claramente normativo.

Ahora bien, en base a lo anterior, lo que buscamos justificar es que el franciscano elabora una ética de la creencia porque reconoce la necesidad de explicitar, de manera ordenada y sistemática, los presupuestos que deberían guiar todo debate orientado a explicar el carácter meritorio de la fe. Consideraremos que la razón de ello es que, como se mostró en la anterior sección, el quehacer intelectual escolástico se hallaba en un punto en el que las exigencias de un uso riguroso de la razón chocaban cada vez más fuertemente con los dogmas

49 Grellard, 2014a, pp. 7-18; Faucher, 2019, pp. 7-46; Piché, 2022, pp. 103-154.

y, por esto mismo, se volvía cada vez más difícil justificar el carácter meritorio de la fe.

En este punto, conviene que se revise hasta dónde han llegado los estudios que podrían inscribirse dentro del objetivo de reconstruir una posible ética de la creencia para la escolástica a partir de finales del siglo XIII. Merece un lugar especial la traducción al francés de las cuestiones 8 y 9 de *Sent. III* hecha por Nicolas Faucher. Junto con ello, lleva a cabo una presentación de los textos traducidos, la que tiene el mérito de contrastar la doctrina oliviana con las discusiones contemporáneas para mostrar cómo podría ubicarse como una determinada clase de epistemología de la creencia. Con ello, viene a complementar lo ya avanzado en una obra en la que defiende abiertamente que tanto Olivi como otros autores escolásticos discutían de forma sistemática sobre uno de los principales problemas que definen la epistemología y la ética de la creencia contemporánea, a saber, el problema del rol que jugaría la voluntad en la formación de las creencias⁵⁰.

Otros trabajos de envergadura se han ocupado de estas cuestiones, enfocándose en algunos autores del siglo XIV y XV. Por ejemplo, bajo la premisa de que efectivamente existen, en la escolástica medieval, debates que caerían hoy bajo la categoría de una “ética de la creencia”, Christophe Grellard dedica un libro al problema de la relación entre la voluntad y la fe en algunos autores “nominalistas” de los siglos mencionados⁵¹. Grellard reconstruye los antecedentes que tiene dicha discusión a partir de algunos textos de san Agustín, sobre todo el libro XIII de las *Confesiones* y el *De utilitate credendi*. Según él, Agustín defiende algunas tesis que habrían inspirado las tesis escolásticas voluntaristas. Junto con Buenaventura y Matteo d’Aquasparta, Pedro Olivi sería uno de los principales representantes de dicho voluntarismo en el siglo XIII. Tomás de Aquino, por su parte, sostendría un “intelectualismo moderado”⁵². Esta obra se ha centrado principalmente en los autores que se ocuparon de estas cuestiones entre los siglos XIV y XV.

Otro caso notable lo encontramos en la obra recientemente publicada de David Piché. En ella, el autor adopta una perspectiva muy similar a la de Grellard, pero se centra en el periodo de 1250 a 1350. Esta obra dedica un capítulo especial a Pedro Olivi y ciertamente ofrece una exposición bastante

50 Faucher, 2021. Ver también Faucher, 2019. Para la discusión, cf. Stadter, 1960; Aubert, 1943; Aubert, 1946.

51 Grellard, 2014a. Ver también Grellard, 2014b.

52 Grellard, 2014a, pp. 20-44. Para la discusión en Tomás de Aquino, cf. Michon, 2012. Cabe destacar que el tema de la fe en Tomás de Aquino también ha sido abordado como una ética o epistemología de la creencia. Cf. Cross, 2018.

detallada de su doctrina⁵³. El libro de Piché es un gran aporte a la cuestión de si existe en la escolástica un planteamiento sistemático de las preguntas propias de la ética de la creencia, aunque se enfoca principalmente en el problema epistemológico. Muy en línea con lo que aquí defendemos, el autor expone la evolución del problema del rol de la voluntad en la determinación de las creencias e intenta probar cómo van surgiendo diversas aporías, principalmente vinculadas con el importante rol que se asigna al testimonio como apoyo del asentimiento de los dogmas de fe.

Conviene destacar aquí el caso de Catherine König-Pralong, que ha dedicado varios trabajos al tema de las tensiones entre fe y razón, principalmente en el siglo XIII. Ha destacado los problemas de orden socio-institucional que se hallan detrás de dicha tensión y ha categorizado los distintos modos en que los autores de la época conciben su función dentro de la sociedad. König-Pralong ha logrado así describir las diferencias y similitudes de las posturas que los teólogos escolásticos adoptaron acerca de las reglas que rigen dicha función⁵⁴. El punto de vista de Olivi es desarrollado en profundidad a partir de varias fuentes. Según el franciscano, que reconoce un gran valor a la filosofía, no lo tiene por lo que es en sí misma, sino por la capacidad de ayudarnos a obtener la verdadera sabiduría. Como la sabiduría se halla principalmente en las verdades de la fe, su estudio debe estar no solo guiado por estas verdades, sino que además debe estar subordinado a su mejor comprensión⁵⁵. Se puede observar aquí de qué manera Olivi parece estar volcado a la tarea de mitigar los efectos de un uso de los textos filosóficos que podría conducir a otorgarle a la razón una autonomía excesiva por la aplicación de reglas que derivan del deseo consciente de adaptarse a elevados estándares de rigurosidad, sin que ello implique un desprecio por la filosofía, sino que lo contrario. Sobre todo, tal vez se podría afirmar que los textos filosóficos habrían empujado a quienes los frecuentaban un deseo inevitable de que su búsqueda de conocimiento no se halle frenada por los dogmas. Autores como Olivi habrían visto probablemente el peligro que traía esto consigo.

En síntesis, si articulamos las conclusiones que pueden inferirse de los distintos trabajos publicados en torno a problemas que caerían dentro de una ética o epistemología de la creencia, no parece desmesurado sostener que Olivi se halla en un momento en que el desarrollo del quehacer intelectual ha vuelto

53 Piché, 2022. Ver también Piché, 2018.

54 Cf. König-Pralong, 2011a; König-Pralong, 2011b.

55 König-Pralong, 2011a, pp. 165-216. Para la discusión sobre este tema, cf. Burr, 1971, pp. 41-71; Suárez-Nani, 2010, pp. 409-429; Piron, 2010, pp. 17-85. Sobre este punto, ver también Lozzeli, 2014.

inevitable una fuerte inquietud por los fundamentos últimos que justifican la conveniencia moral de que la razón asienta a dogmas de fe. ¿Podía bastar con limitarse simplemente a afirmar la superioridad de tales dogmas respecto del uso natural de la razón? Teólogos como Olivi o Aquasparta, siguiendo a su vez una inquietud que estaba ya presente en su maestro Buenaventura⁵⁶, probablemente se daban cuenta de que era necesario elaborar una teoría sistemática que justificara la legitimidad moral de adoptar dogmas de fe. Esa teoría debía, a su vez, buscar una manera de incorporar, no ignorar, los principios que debían regir un uso riguroso de la razón como un bien ya adquirido.

3. La especificidad de la ética de la creencia de Pedro Olivi

Para comprobar lo anterior, nos parece conveniente exponer las características específicas que definen la ética de la creencia que hallamos principalmente en las cuestiones 8 y 9 de *Sent III* de Olivi. Esto permitirá probar que este texto es una muestra explícita de la emergencia de una ética de la creencia que posee, sin embargo, características propias de su contexto histórico.

¿Es realmente apropiado denominar “ética de la creencia” a la teoría desplegada en dichas cuestiones? Esta fórmula no solo define un campo de estudio contemporáneo, sino que, ante todo, podría sostenerse que la teoría de Olivi no es nada más que un caso específico del problema más general de la relación entre la fe y la razón o, más exactamente, del problema acerca del rol de la voluntad en la adopción de la fe. Recordemos que el cuestionamiento desplegado por Olivi viene previamente condicionado por un hecho innegable: tanto él como su público aceptan la verdad del dogma cristiano y, en principio, ese dogma no es objeto de dudas. La exposición de Olivi parte así del supuesto de que la fe en ese dogma es moralmente legítima, por lo que su objetivo no es el de justificar dicha legitimidad.

Aunque la anterior objeción parece tener fuerza, no alcanza para negar que lo desarrollado por Olivi sea realmente una ética de la creencia. Es cierto que la respuesta a la pregunta no podrá ser que la fe es inmoral en un contexto institucional como el suyo. Sin embargo, en la medida en que su respuesta tiene el propósito de explicar qué es aquello que da fundamento a esta moralidad, no se puede negar que lo que esté haciendo el franciscano sea la elaboración de una teoría normativa orientada a definir criterios de buena conducta

epistémica, que es precisamente aquello que hace una ética de la creencia. Cuál sea la motivación inicial de tal cuestionamiento, esta solo puede afectar a su especificidad que, como se puede ver, es expresión de las particularidades histórico-institucionales que la condicionan.

Ahora bien, es precisamente su especificidad lo que vuelve interesante esta forma de ética de la creencia, que de hecho parece tener un punto de partida opuesto al de los debates que se inician con Clifford. Una prueba de ello es que incluso la respuesta que ofrece James a la tesis del matemático inglés no asume como verdadero ningún dogma. Por el contrario, se limita a argumentar a favor de la tesis según la cual es legítimo adoptar cualquier hipótesis o creencia religiosa aún sin que se tenga evidencia suficiente para ellas. El riesgo, según él, era que la ciencia se viera de pronto estancada por una actitud de racionalismo puritano. Si incluía dentro de este esquema las religiones era porque pensaba que la mera creencia en ellas impulsaba a realizar acciones o a adoptar actitudes que podían contribuir al progreso de la humanidad⁵⁷.

Olivi, por el contrario, siguiendo la postura de Buenaventura, insiste en que las doctrinas y argumentos filosóficos han de juzgarse a partir de las verdades de fe. En *De perlegendis*, texto en el cual ofrece una fuerte crítica contra cierta forma de abordar la filosofía, invita a los estudiantes a abordar los textos filosóficos, sobre todo los de Aristóteles, no al modo de un siervo, sino que al modo de un señor: “debemos ser más sus jueces que sus discípulos”⁵⁸. Para él, los textos filosóficos no representan el mejor lugar de acceso a la verdad, por lo que, si bien proporcionan cierta sabiduría, esta se encuentra limitada al mundo y puede conducir al error a causa de los límites del propio intelecto. Por su parte, la fe, la Escritura Santa y los principales doctores católicos contienen la sabiduría en su máximo nivel y nos resguardan de los errores a los que el uso de la mera razón y de los textos filosóficos nos pueden conducir⁵⁹. Esa sabiduría funciona como una suerte de criterio regulador de quien aborda los textos filosóficos de un modo “crítico”.

Esto último es muy relevante, porque revela de qué manera la invitación a ser “críticos” con lo recibido tiene como objeto de aplicación justamente lo contrario de lo que hoy tendríamos en mente. Una ética de la creencia contemporánea que invitara a adoptar una actitud “crítica”, difícilmente podría poner al dogma religioso como el criterio y a la filosofía o a la ciencia

57 James, 2009, pp. 37, 44-47. Cf. Faucher, 2019, pp. 10-17.

58 Pedro Olivi, *De perlegendis Philosophorum libris*, 3, p. 435: [...] “[...] debemus enim ejus esse judices potius quam sequaces”.

59 Cf. Suárez-Nani, 2010, pp. 416-429 y König-Pralong, 2011a, pp. 165-216 quienes han reconstruido esta tesis de Olivi, muy clara en *De perlegendis*, tomando en cuenta los textos paralelos relevantes.

como aquello respecto de lo cual hemos de ser críticos. Se ve, por lo tanto, hasta qué punto, a pesar de que los dos cuestionamientos intentan definir criterios normativos para una buena conducta epistémica, siguen un camino argumentativo totalmente opuesto debido a que tienen un punto de partida distinto que, a su vez, parece asumir dos formas diferentes de racionalidad. Como el punto de partida de Olivi no permite poner en duda los dogmas de fe, es natural que el resultado lo lleve a admitir una tesis que podría parecer un contrasentido en un contexto contemporáneo.

Para precisar el alcance de lo anterior, conviene que volvamos con William James. Su comparación con Olivi es muy ilustrativa precisamente porque, si nos aproximamos superficialmente a su postura, podría parecer que es afín a la del franciscano a causa de su simpatía por lo religioso. Pero, contrariamente a las apariencias, aunque James se opone al exceso de racionalismo de Clifford, lo hace de una forma que lo ubica en un lado opuesto al de Olivi. Si el filósofo inglés toma como supuesto fundamental lo que llama “empirismo radical”⁶⁰, que se caracteriza como una sistemática apertura a modificar nuestros juicios sobre el mundo en conformidad con lo que cualquier clase de experiencia pueda revelar, en Olivi el supuesto fundamental es exactamente el contrario. Uno de sus argumentos es que un problema irremediable de la filosofía es el origen de sus principios o axiomas: todos provienen de los sentidos, por lo que están permanentemente sujetos al error. En *De perlegendis*, Olivi opone los principios de la filosofía a los principios de la fe, que son “abstractísimos” y “espiritualísimos”, por lo que dan acceso a objetos que estarían cerrados para la razón natural⁶¹. En línea con ello, Olivi muestra en la cuestión 8 una inquietud por la incertezza en que dejan al ser humano tales principios racionales y, a causa de lo mismo, por la pluralidad de doctrinas erróneas a que conducen⁶².

60 James, 2009, pp. 33-34.

61 Pedro Olivi, *De perlegendis Philosophorum libris*, 5, pp. 434-436: “Principia enim veritatis spiritualissima sunt et abstractissima, quae *animalis homo* non potuit percipere, quia eorum examinatio seu experientia non est sensualis, sed potius spiritualis: et haec est causa quare *verbum* quidem crucis pereuntibus *stultitia* est, prout in praecedenti capitulo habetur, quia crux mortificando sensus hujus vita veritatem habet in se spiritualissimam et incomprehensibilem omni philosopho animali. Propter quod Prov. 22, 15 optime dicitur: *Stultitia alligata est in corde puerile et virga disciplinae fubabit eam*. Pueri enim sunt, qui solis sensibus vacant; teste etiam Aristotele, in fine *Posteriorum* et plerisque aliis locis, principia eorum sumebantur a sensu et ab experientia sensum; unde dicit quod ‘principia cognoscimus in quantum terminos, terminos autem non apprehendimus nisi per sensuum’. Hanc autem stultitiam *virga crucis fugat* docens nos sumere principia fidei, quae sunt supra sensum”. Cf. *Ibid.*, 2, p. 432.

62 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, corpus, arg. B. 4, p. 76: “Quarto ostendit hoc debilitas et obscuritas nostrae rationis ad clare et indubitabiliter probandum praedita etiam in sapientioribus et sublimioribus. Praeterea, constat quod etiam studiosissimi et subtilissimi vix in fine sue aetas possunt per solam investigationem rationis pertingere ad modicum notitiam divinorum; et propter corruptionem originalem nullus sine speciale gratia Dei potest ad hoc pertingere sine omni errore. Nec mirum, quia etiam in his, quae sensu palpamus, paucas possumus facere demonstrationis, de quibus aliquando non dubitemus. Pauca etiam possumus inde scire et multipliciter ibi

Como resultado inevitable de los límites de las facultades humanas, el intelecto dejado a sí mismo no debe ser el criterio de control⁶³, sino la “sabiduría cristiana” que, como lo ha hecho notar Suárez-Nani, cumple el rol de una filosofía alternativa⁶⁴. James no habría admitido esta consecuencia, dado que él veía cierto valor en la pluralidad que derivaba de la adopción de creencias, y eso independientemente del grado de certeza que se tuviera⁶⁵. Su objetivo era liberar al quehacer científico de aquellas trabas que volverían muy rígidas las formas de acceso al conocimiento. Sobre todo, al asignar un valor a la fe, James lo hace de forma general, sin pensar en una fe particular. Si su argumentación hubiese buscado poner al resguardo alguna fe particular, se habría puesto en la misma clase de situación que, según él, tenía a provocar un estancamiento para el progreso del conocimiento, es decir, se habría puesto precisamente en el tipo de posicionamiento que buscaba evitar⁶⁶.

Este método “teológico-crítico”, Olivi lo aplica nada menos que en la misma cuestión 8, cuando no duda en responder a las objeciones con argumentos que se estructuran sobre la base de asumir la verdad de algún dogma cristiano. Un ejemplo particularmente claro lo hallamos en la respuesta a la objeción que sostiene que siempre es más virtuoso creer con una razón si ya creemos en la doctrina de Cristo previamente sin tener una⁶⁷. La réplica consiste básicamente en recordar que esta actitud supondría que se le esté asignando un crédito excesivo a la razón, ya que un hombre que la adoptara estaría confiando más en su razón que en la voluntad y en la autoridad divinas⁶⁸. Esta autoridad divina, según Olivi, es infalible, mientras que las razones naturales que se puedan proporcionar a favor de los dogmas de fe no lo son: ya sea porque el intelecto humano no puede probarlos todos con necesidad, ya sea porque, para una gran cantidad de ellos, solo puede entregar razones probables, lo que es menos que

fallimur et erramus [...]. Cf. *De perlegendis Philosophorum libris*, 18-23, donde se expone tanto lo poco que habría logrado la filosofía por sí misma en diversos temas como los errores numerosos en los que ha caído.

63 *Ibid.*, q. 8, corpus, arg. C. 1, p. 78: “Primo ex proprietatibus fidei innitentis Deo simpliciter et absolute et in omnem eventum. Ista enim adhaeret Deo humilius et subiectius et oboedientius, quia totaliter et absolute sequitur Deum et obtemperat Deo, et totam virtutem suae rationis subicit Deo [...] Ista etiam ascendit, immo et transcendent, in divina comprehendenda altius et latius, simplicius et intimius, firmius et immobilius. Nullo enim modo per rationem possumus sic alte et late, et sic firmiter et intime, sicque simpliciter et pure in divina ascendere et penetrarer, sicut possumus per fidem”.

64 Sobre este concepto, Cf. Suárez-Nani, 2010; König-Pralong, 2011a, pp. 185-193.

65 James, 2009, pp. 51-53, 64-70.

66 Ver James, 2009, pp. 42-56.

67 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, obj. 7B, p. 50: “Rursus, sequi ordinem doctrinae Christi est bonum; ipse autem tam per miracula quam per multas alias vias visus est persuadere se esse Christum et Deum, ergo bonum est credere in Christum per rationabiles persuasionis [...]”.

68 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, ad. 7B, p. 104: “Talis enim non est adhuc debite subiectus Deo, immo plus credit sibi quam Deo et plus suae rationis innititur quam voluntati vel auctoritati divinae”.

la infalibilidad que proviene de dicha autoridad⁶⁹. Si se observa bien, para que el argumento funcione, debe darse por sentado el dogma cristiano, incluso más, debe tomarse como mucho más infalible que cualquier juicio originado en las capacidades naturales⁷⁰. Notemos también que este tipo de argumento no parece estar enfocado en quitarle importancia al conocimiento o al deseo de llevar a la razón a su desarrollo pleno. Por el contrario, lo que quiere establecer es que un uso riguroso de la razón, es decir, un uso apto para llevarla a la auténtica sabiduría depende de la aceptación previa de las verdades de fe, con lo que está reinterpretando el tópico agustiniano de que la fe es condición para la comprensión⁷¹. Su ética de la creencia, por lo tanto, estaría intentando justificar no solo la legitimidad de admitir la fe sobre la base de la autoridad divina, sino que, más aún, estaría adoptando el juicio de que esa es la mejor forma de garantizar un empleo riguroso de la razón⁷². Muestra de ello es que, en *De perlegendis*, Olivi no se limita a criticar a la filosofía: al mismo tiempo que reconoce su aptitud para proporcionar herramientas que ayudan en la obtención de la sabiduría, la rechaza como única vía precisamente porque se encuentra muy limitada en esta tarea⁷³.

En efecto, un supuesto importante de la ética de la creencia oliviana radica en el hecho de que, coherentemente con el espíritu de rigurosidad racional de la escolástica – y a pesar de su actitud de precaución ante los textos filosóficos –, se toma muy en serio la dificultad que implica todo intento de justificar la moralidad de la fe. En la cuestión 8, Olivi desarrolla una serie de argumentos que parecen demostrar tanto la imposibilidad de creer en algo sin tener una razón como la inmoralidad de hacerlo. A pesar de ello, logra elaborar una doctrina que no solo demuestra la posibilidad de creer sin suficiente fundamento

69 Ibid., q. 8, ad. 7B, p. 106: “Praeterea, talis aut innititur soli ratione infallibiliter demonstranti et scire facienti, aut soli ratione probabili, non tamen infalibili. Si primo modo, tunc tria ad minus inconvenientia sequentur: Primo scilicet, quod secundum hoc non credit omnia dogmata nostrae fidei, quia impossibile est nobis omnia hoc modo probare [...]. Secundo, quia talis adhuc non credit aliquid divinorum omnino indubitabiliter, quia in his quae nullo modo sub experientia nostra cadunt, demonstrationes non faciunt nos omnino indubitabiliter scire [...]. Tertio, quia tale credere non videtur plus habere de virtute quam simplex scire cuiuscumque scibilis”.

70 Sobre este juicio, cf. Piché, 2022, pp. 163-170, que sostiene que esta lectura permite comprender por qué el razonamiento de Olivi no es necesariamente circular.

71 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, ad. 7B, p. 114: “Secundo fallit, quia sicut oculus noster aliqua potest videre per fortē applicationem et moderatam appropinquationem et coaptationem sui ad illa, quae alias non potest, sic naturalis ratio nostra ad aliqua scienda et intelligenda potest pertingere per appropinquationem ac sublevationem et fortē infixionem sibi datam ad illa per fidem, quae alias aut nullo modo intelligere posset, aut non ita plene. Et hoc modo Augustinus saepè exponit et pertractat verbum illud: ‘Nisi credidistis, non intelligetis’. Hoc etiam modo I Soliloquiorum dicit quod fides cum caritate sanat et disponit oculum ad intelligenda divina”.

72 Cf. Piché, 2022, p. 10, donde se expresa una opinión similar para el conjunto de los autores escolásticos que, desde Tomás de Aquino en adelante, se ocuparon de estos asuntos.

73 Cf. *De perlegendis Philosophorum libris*, 18-23. Sobre este punto, cf. Suárez-Nani, 2010; König-Pralong, 2011a, pp. 184-193.

racional para cierta clase bien acotada de enunciados, sino que, además, asigna a esa actitud una legitimidad moral mientras se cumplan algunas condiciones.

Examinemos un poco más de cerca los argumentos que parecen descartar por completo tanto que se pueda creer en la verdad de un enunciado sin una razón como que sea legítimo hacerlo. Primero, Olivi expone algunos que buscan probar que es imposible que el intelecto dé su asentimiento a un enunciado sin que disponga de alguna información sobre la cosa que lo incline más fuertemente a aquel enunciado que a su contradictorio⁷⁴. Luego, desarrolla otros que buscan probar la imposibilidad de que un acto de pura voluntad puede inclinar al intelecto⁷⁵. En verdad, estas dos clases de argumento son dos caras de lo mismo: si no hay absolutamente ninguna información acerca de la cosa que lo incline a dar su asentimiento, ni la voluntad ni nada podrá hacer que el intelecto crea o se incline a creer en un enunciado. Lo más que podrá hacer la voluntad, en este caso, es que un intelecto haga como si creyera⁷⁶.

Normativamente hablando, la conclusión más obvia que parece inferirse de lo anterior es que no es ni un deber ni algo virtuoso que la razón acepte enunciados para los cuales no posee un fundamento y, de hecho, esta consecuencia parece estar expresada precisamente en las objeciones que probarían que no es un deber ni es virtuoso adoptar creencias sin una razón. En efecto, no puede ser un deber lo imposible⁷⁷, pero, además, si se pueden buscar razones para creer en algo, siempre será mejor y, por lo tanto, un deber, buscar esas razones⁷⁸. Igualmente, adoptar creencias sin buscar razones que las sostengan no parece ser sino un acto impulsivo e irresponsable⁷⁹ que pone incluso en riesgo nuestra salvación y la de los demás⁸⁰. Lo importante es que, sin duda, todos estos argumentos

74 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, obj. A1 a A4, pp. 42-44. Por ejemplo, A4, p. 44: "Item, ratio obiectiva non sumitur a potentia vel habitu potentiae, immo oportet quod sit realiter in obiecto; sed credibilitas est ratio obiectiva creditis; ergo oportet quod ipsa, in quantum talis, ponat aliquid in obiecto. Sed non videtur aliud ponere quam evidentiam veritatis aut verisimilitudinis seu probabilitatis: ergo non potest obici ut credibile, nisi obiciatur sub praedicta evidencia; sed non ut credibile, nisi obiciatur sub praedicta evidencia; sed non potest credi, nisi obiciatur seu praesentetur nobis ut credibile".

75 Ibid., q. 8, obj. A5-A9. Por ejemplo, A6: "Item, certitudo credulitatis seu fidei non potest dari intellectui a sola voluntate, alias possem esse certus de quocumque vellem; ergo oportet ultra hoc aliquid dari ex parte intellectus, id est ex parte obiecti, ex quo etiam praedicta certitudo proveniat".

76 Cf. Piché, 2022, pp. 121-137, donde se ha hecho notar en varias ocasiones esta consecuencia para cualquier intento de justificar que la voluntad pueda generar directamente un asentimiento.

77 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, obj. B1, p. 48: "Primo, quia non tenemur ad aliquid impossibile; probatum est autem hoc esse nobis impossibile".

78 Ver, por ejemplo, ibid., q. 8, obj. B7, p. 50: "Septimo, quia quando absque vitio, immo cum virtute, possum aliquid omittere, non teneor ad illud, date etiam quod illud sit melius; sed credendo omnia vera per rationem et propter solam rationem non pecco, immo opus viruosum facio [...]".

79 Ibid., q. 8, obj. C1 a C6. Por ejemplo, C3, p. 52: "Tertio, quia exponere se periculis erroneis, et praecipue in his quae spectant ad Deum et divinum cultum, est periculosum vel temerarium".

80 Ibid., q. 8, obj. C7, p. 54: "Septimo, quia in humanis reputatur perniciosum dare iudicium contra aliquem vel pro aliquo, nisi testibus et legibus a iure seu rationi naturali procedentibus constet de crimen unius et de iustitia

condicionan el modo en que tendrá que elaborarse la respuesta. El conjunto de argumentos expuestos parece sugerir que, sea esta cual sea, la solución al problema ha de incorporar procedimientos que permitan una mínima base razonable de acceso a la verdad. De este modo, los utiliza precisamente para establecer las premisas básicas que perfilan el límite dentro del cual han de buscarse los criterios para justificar la moralidad de la adopción de los dogmas cristianos. Que el fundamento de nuestro asentimiento no tenga que provenir necesariamente de evidencias demostrativas o probables⁸¹, no exime de que ese fundamento deba estar mínimamente basado en algo objetivo⁸² si se pretende evitar una legitimación del capricho y de la impulsividad intelectual⁸³.

En conformidad con lo anterior, Olivi elabora una argumentación que tiene dos ejes fundamentales. Por un lado, combina la necesidad de que el hombre dé su asentimiento a creencias recibidas por el testimonio de otros – donde se incluyen los dogmas – con una aptitud que tendría la afectividad para entregar motivos fiables para hacerlo. Argumentando que no podemos vivir sin el testimonio de otros⁸⁴, el que, a su vez, sirve de guía para no caer en el error al que nos llevaría nuestra debilidad intelectual⁸⁵, Olivi plantea que una afectividad bien ordenada y virtuosa ayudaría a la razón a que se incline a dar su asentimiento a aquellas creencias que más le convienen⁸⁶. Esa afectividad funcionaría como una suerte de brújula moral frente a los dogmas y volvería razonable la adopción de creencias sin poseer razones demostrativas o probables. Su verdad se revelaría por la connaturalidad que tendría el virtuoso respecto de ellos. Así, la ética de la creencia de Olivi sería una combinación de tres tesis: 1) que es tanto imposible como inmoral creer algo sin tener absolutamente ninguna razón que nos incline a ello; 2) que no

alterius: ergo multo perniciosius erit hoc in divinis [...]"

81 Ibid., q. 8, corpus, p. 58: "Tertio modo, quia de re credita non habetur ratio demonstrativa sive necesaria, nec ratio probabilis ex habitudinibus fundatis in re credita procedens, aut quamvis habeatur, non tamen homo principaliter innititur ei in actu credendi [...] Et hoc modo rationabiliter et virtuose multa creduntur et credi possunt, tam in humanis quam in divinis".

82 De hecho, el autor reconoce en su respuesta que un asentimiento que carezca por completo de algún fundamento de esta clase sería imposible. Ibid., q. 8, corpus, p. 58: "Ad quaestionem primam respondeo quod credere aliquid sine ratione tripliciter potest intelligi: Primo videlicet, quia in credito nulla est ratio obiectiva quae credi debeat vel possit; et hoc modo patens est quod nihil sine ratione credi potest".

83 Ibid., q. 8., corpus, p. 58: "Secundo, quia non est rationabile seu conveniens illud credere, aut quia nulla regula seu nulo lumine rationis, aut saltem non integro vel non viitato, dirigit homo in actu credendi. Et hoc modo possunt credi aliqua falsa vel temerarie credita, quae quidem credere non est debitum nec virtuosum".

84 Ibid., q. 8, corpus, pp. 58-65. En página 65: "Ex his potest quis aperte videre quod tota vita nostra humana necesario regi habet multiplici credulitate eorum, quae a nobis ratione probari non possunt". Esta justificación del uso del testimonio está probablemente inspirada en san Agustín. Cf. Grellard, 2014, pp. 22-23.

85 Ibid., q. 8, corpus, arg. B1-B4. Ver nota 63.

86 Para este punto complejo, nos apoyamos en Faucher, 2021, pp. 14-21. Cf. Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, corpus, arg. A2, p. 66 y arg. C1, p. 80.

es razonable ni ético vivir sin aceptar el testimonio de otros; 3) que existe en nuestra afectividad un criterio último que nos permitiría captar la razonabilidad de una creencia cuando carecemos de un fundamento suficiente en la cosa misma. Una clave de esta argumentación es que logra probar la razonabilidad de servirse de los testimonios de otros, sobre todo cuando una vida virtuosa puede ayudar a reconocer la fiabilidad de las verdades contenidas en esos testimonios. Sin dichos testimonios, sería poco lo que el hombre puede hacer de su vida e, incluso, sus posibilidades de aprendizaje quedarían gravemente limitadas⁸⁷. Lo irracional sería justamente el pretender buscar pruebas de primera mano para cualquier creencia.

Ahora bien, lo anterior no puede disociarse del rol que ha de jugar la “sabiduría cristiana”. Al argumentar a favor de la razonabilidad de asignar un rol crucial tanto al testimonio como a la afectividad para la adopción de una creencia, Olivi establece un marco conceptual que valida a priori una conducta epistémica que toma como punto de partida la creencia en esa particular forma de autoridad que llama “sabiduría cristiana”. Esta última, a su vez, funciona como un criterio de juicio crítico ante cualquier enunciado. Cabe agregar que la sabiduría cristiana, a su vez, no solo se refiere a contenidos proposicionales, sino que, sobre todo, al estado de gracia en que se halla quien Olivi denomina “hombre espiritual”, cuyo juicio crítico ante cualquier verdad es superior al del “hombre animal” quien, por fundarse solamente en sus facultades naturales, se priva de aquellas verdades espirituales y morales que sirven de criterio y de guía para no caer en el error⁸⁸.

En este punto, podría argumentarse que todo este cuadro se sostiene en un razonamiento circular que acaba justificando la legitimidad de la fe en una previa aceptación de sus dogmas. Cuando el cuestionamiento sobre la buena conducta epistémica ha llegado tan lejos, pero ha concluido que la sabiduría cristiana debe ser el último fundamento crítico, ¿cómo podía Olivi evitar una evaluación crítica de esta misma sabiduría cristiana si, al fin y al cabo, contiene artículos de fe que, como cualquier otro enunciado, se prestan para

⁸⁷ Por ejemplo, *Ibid.*, q. 8, corpus, pp. 62-64: “Secundum hoc etiam peribit omnis fructus doctrinae. Constat enim quod in omni scientia et arte ‘oporet discentem primo credere’. Unde si ab initio in nullo vult magistro credere, nisi prius per rationem illa esse vera aut si esse fienda cognoscat, numquam bene informabitur, sed semper erit disculus et rebellis”.

⁸⁸ Sobre este punto, ver Suárez-Nani, 2010. En Olivi, por ejemplo *Sent III*, q. 8., ad. C6, p. 120: “Ubi vero aliquid suo iudicio examinandum committitur, ibi est levitas procedere ad sententiam firmam sine diligentí et debita examinatione praevia; quamvis huiusmodi examinatio sit potius fienda per rationem regulatam fide et caritate et spiritu Dei quam per rationem animalem, quia secundum Apostolum solus spiritualis omnia iudicanda recta examinat ac discernit seu diiudicat. Huiusmodi etiam examinatio non semper aut necesario exigit rationes syllogisticas sumptas ex propriis habitudinibus rei diiudicandae, immo ex quibuscumque testimonii fide dignis et rationabiliter creditenis”.

el mismo tipo de cuestionamiento? ¿Qué tiene esta sabiduría cristiana que no tenga cualquier otro enunciado de fe? Podemos pensar que, consciente del problema, Olivi incorpora un último elemento a su teoría que le permite sostener que los dogmas poseen una suerte de evidencia intrínseca, por la que su verdad se vuelve apta para ser reconocida como tal por cualquier intelecto. Aunque no desarrollaremos toda su teoría aquí, bastará con mencionar que, según el franciscano, las verdades de fe poseerían un brillo propio (*relucentia*)⁸⁹ reconocible a través de la mera captación de su significado. Estas verdades serían un reflejo de Dios mismo y nuestro intelecto sería capaz de asentir a ellas en virtud de ese reflejo que las conecta con su fuente y, por lo tanto, que las vuelve quasi-evidentes para cualquiera que esté bien dispuesto a ello⁹⁰. Asimismo, todo ser humano poseería una inclinación o “instinto” (*instinctu*) que lo dispondría a creer en la existencia de Dios y que sería la condición de posibilidad para la captación de ese “brillo” que deriva de los artículos de fe y que los vuelve algo análogo a las verdades evidentes.

Para terminar con esta exposición de la especificidad de la ética de la creencia oliviana, hay un último supuesto que es necesario mencionar aquí, a saber, la particular posición que nuestro autor adopta acerca de la voluntad, que podría calificarse de “voluntarista”. Según él, la voluntad puede conducirnos a actuar de manera completamente independiente de lo que la razón reconozca como verdadero y bueno. Su voluntarismo lo lleva así a admitir la idea según la cual la voluntad puede empujar a que realicemos una acción independientemente de lo que la razón le presente como más conveniente⁹¹. Lo anterior debiera aplicar también para las creencias. Si la voluntad no pierde nunca su capacidad para escoger aquello que el intelecto le presenta como malo, parece seguirse la posibilidad de que adopte cualquier clase de falsedad independientemente de la falta de evidencia. No obstante, como vimos, no parece razonable atribuirle tal posición Olivi, ya que presenta fuertes argumentos que dejan claro que admite la tesis según la cual es muy difícil, incluso imposible, que adoptemos auténticamente una creencia sin poseer *absolutamente* nada que incline nuestro intelecto a ella. ¿Cómo volver coherentes estos dos puntos de vista si la tesis

89 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 9, ad. 4, p. 162: “Ad quartum dicendum quod obiecta fidei non sunt a Deo tradita aut testificata ut aequalia aut aequaliter a nobis credenda, nec eorum veritas aequaliter relucet in divinis testimonii. Veritas enim increata relucet in eis manifestative et principiatively et superexcessive; reliquae vero reluent ibi ut illi cohaerentes et subordinatae et in ipsam tamquam in ultimum finem ducentes. Ipsa etiam universaliter et fundamentaliter relucet ubique in omnibus veritatisbus fidei et in omnibus testimoniiis eius; quod non est sic dare de aliis”.

90 En este punto, nos apoyamos en Faucher, 2019, pp. 169-178 y Faucher, 2021, pp. 21-31.

91 Cf. Bobillier, 2020; Nickl, 2010, pp. 355-368; Yrjönsuuri, 2002, pp. 99-128; Pasnau, 1999, pp. 15-26; Putallaz, 1995, pp. 147-149; Aubert, 1948.

voluntarista descrita en esos términos debiera implicar que la primacía de la voluntad hace que sea posible que adoptemos creencias a sabiendas de que no poseemos una razón para ello del mismo modo que podemos escoger una acción contraria a la que el intelecto ha presentado como la más conveniente? Una hipótesis que concordaría con el ideal de conducta epistémica que aquí hemos descrito es que la prioridad de la voluntad nos vuelve aún más responsables de adoptar creencias falsas, razón por la cual, desde un punto de vista normativo, estamos aún más obligados a ser racionalmente rigurosos. Es decir, precisamente porque es muy difícil que un intelecto crea en algo sin poseer ninguna razón, la adopción de creencias falsas se presenta como una acción moralmente grave. Esta hipótesis parece la más razonable si se intenta buscar una manera que vuelva posible articular coherentemente el voluntarismo de Olivi con la doctrina ética acerca de la legitimidad de las creencias arriba expuesta. Por más que no sea posible que el intelecto asienta de forma auténtica a una creencia sin absolutamente ningún fundamento, aun así, este puede *decidir* hacer *como si* creyera, lo que agrava la falta desde un punto de vista moral⁹².

Al mismo tiempo, el voluntarismo de Olivi podría ser la base que este necesita para sostener que el “hombre espiritual”, ayudado por la gracia, podrá siempre autodeterminarse hacia aquellas verdades espirituales, independientemente de que su razón natural lo pueda inclinar a admitir otros enunciados que no parecen compatibles con las verdades reveladas. Todo el espíritu crítico se pone del lado de aquel que logra utilizar tales verdades espirituales para controlar su propia actividad racional cuya debilidad y oscuridad no es garantía para alcanzar la auténtica sabiduría.

4. Reflexiones conclusivas

Conviene terminar con algunas consideraciones conclusivas. En primer lugar, debe enfatizarse el hecho de que, luego de una aproximación general a los antecedentes de los que disponemos, parece razonable admitir que los textos de Olivi que hemos revisado se ajustan a los problemas típicos que conforman una ética de la creencia. Ahora bien, dado que estos problemas se inscriben primeramente dentro de la pregunta por la relación entre la razón y la fe, cabe preguntarse por el propósito que Olivi les estaría asignando. Con

92 Por eso, en este punto estamos más cerca de la tesis de Piché, que no admite, como Foucher, que Olivi defiende un voluntarismo doxástico directo. Cf. Faucher, 2019, pp. 150-154; Faucher, 2021, p. 21; Piché, 2022, pp. 113-120.

los antecedentes expuestos y, considerando principalmente el hecho de que su punto de partida supone la aceptación de la verdad de los dogmas cristianos más elementales, parece razonable pensar que Olivi busca efectuar una reorientación de los problemas vinculados con la fe y la razón a ciertos principios filosóficos generales. Dicho de otra forma, Pedro Olivi buscaría reorientar el problema de la relación entre la fe y la razón en los términos de una pregunta filosófica más general, pero apta para proporcionar algunos criterios conceptuales que permitan resolver dicho problema de manera más precisa y sistemática.

En segundo lugar, si efectivamente Olivi ofrece una auténtica ética de la creencia, debe decirse que esta posee una especificidad que la vuelve irreductible a las discusiones contemporáneas. Como su punto de partida y sus expectativas iniciales son radicalmente distintos, el resultado de la reflexión es también distinto, incluso contrario al que se podría esperar. En efecto, esta ética de la creencia no se limita a justificar la moralidad de cualquier creencia que no posea suficiente evidencia a su favor, sino que está orientada a ofrecer una justificación de la legitimidad moral de adoptar ese específico grupo de creencias conformado por los dogmas cristianos. En estricto rigor, esa legitimidad moral nunca es cuestionada, por lo que el objetivo de toda la argumentación oliviana es explicitar conceptualmente la causa de esa legitimidad. Más aún, la doctrina del franciscano revierte lo que hoy nos parecería el orden más natural. Para él, el primer fundamento o criterio a aplicar para garantizar una buena conducta epistémica no debe ser buscado del lado de nuestras facultades naturales, sino en la misma fe, que ha de orientarlas y corregirlas. El primer criterio de evaluación crítica de nuestras creencias no está en la razón natural, sino en la sabiduría cristiana recibida por la tradición y accesible a cualquiera.

En el anterior esquema, Olivi ofrece una fundamentación filosófica general que le sirve para mostrar la perfecta razonabilidad implicada en la anterior actitud epistémica. Primero, asigna un rol fundamental a la afectividad humana que, bajo ciertas condiciones, y no de forma independiente de la razón, es considerada como una fuente fidedigna para guiar los juicios morales. Segundo, el testimonio de las demás personas dentro de una comunidad es considerado como fuente legítima de conocimiento, ya que la naturaleza social del hombre lo vuelve incapaz de tener por sí mismo un conocimiento completo acerca de todo. Tercero, parece asignar una gran responsabilidad al ser humano en lo que respecta a las creencias que adopta, razón por la cual se ve obligado a servirse de todos los medios de los que dispone para evaluarlas, aun cuando sus facultades naturales no le permitan disponer de fundamentos suficientes. No obstante, como vimos, no basta con usar tales facultades, sino que el hombre ha de servirse de la misma fe, es decir, de la auténtica sabiduría, para evaluar

críticamente la validez de sus creencias. Si aplicamos el esquema de Rexroth, podríamos decir que Olivi no pone nunca en duda el supuesto de que la verdad es un fin en sí mismo, pero lo hace de una manera en que la prioridad queda del lado de las verdades de fe. Aunque consciente de los peligros que un entusiasmo excesivo por el estudio puede traer consigo por tender a una autonomía en que la razón queda abandonada a sus propias fuerzas, el franciscano elabora una síntesis en la que se aprovecha todo lo útil que la filosofía pueda proporcionar, pero en la que las verdades de fe garantizan un acceso más profundo, certero y exacto a la sabiduría. Se podría afirmar que esta síntesis elabora una racionalización de la fe, al mismo tiempo que una teologización de la razón. Esta teologización es realizada por el bien de la misma razón, en la medida en que le permite lograr con éxito aquello para lo cual está hecha. De este modo, en el mismo momento en que la actitud “academicista” ha logrado un éxito probablemente definitivo en la escolástica, emerge esta ética que la legitima, al mismo tiempo que la encuadra dentro de los límites que la protegen de los peligros que le son inherentes. No es la autonomía que toda búsqueda auténtica de la verdad desea siempre lo que es problemático. Lo problemático, que para Olivi se puede calificar incluso de idolatría⁹³, sería que esa autonomía cobre la forma de una confianza ilimitada en una producción humana como lo es la filosofía.

Bibliografía

Fuentes primarias

- BUENAVENTURA. “Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana selecta quaedam”. In: F. Délorme (ed.). Florencia: Ad Claras Aquas, 1934.
- DE AQUINO, T. “Summa theologiae”. I. Madrid: Bac, 1994.
- OLIVI, P. “Questions sur la foi. Texte latin traduit, introduit et annoté par N. Faucher”. Paris: Vrin, 2021.
- _____. “Quaestiones in secundum librum sententiarum”. Vols. I y III. In: B. Jansen (ed.). Florencia: Ad Claras Aquas, 1922.
- _____. “De perlegendis Philosophorum libris”. In: F. Délorme (ed.). *Antonianum*, 16, 1941, pp. 37-44.

93 Pedro Olivi, *Sent III*, q. 8, corpus, arg. C3, p. 82: “Qui enim suam vel alterius quam Dei rationem principaliter sequuntur, aut sunt inter se divisi, pro eo quod quilibet sequitur se ipsum; aut faciunt sibi plura capita, sicut illi qui dicebant: *Ego quidum sum Pauli, ego vero Apollo*, aut omnes in uno puro homine ponunt fidem suam, quod est idolatrare”.

Fuentes secundarias

- AUBERT, R. “Le caractère raisonnable de l’acte de foi d’après les théologiens de la fin du XIII^e siècle”. *Revue d’histoire éclésiastique*, 39, 1943, pp. 22-99.
- _____. “Le problème de la foi dans l’oeuvre de Pierre Olivi, en *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*”. Louvain-Bruxelles: Bibliothèque de l’Université-Le Pennon, 1946. pp. 626-637.
- _____. “Le rôle de la volonté dans l’acte de foi d’après les théologiens de la fin du XIII^e siècle”. In: *Miscellanea moralia in honorem Arthur Jansen*. Leuven: E. Nauwelaerts, 1948.
- BIANCHI, L. “Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris (XIII^e-XIV^e)”. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- _____. “Pour une histoire de la ‘double vérité’”. Paris: Vrin, 2008.
- BOBILLIER, S. “L’éthique de la personne. Liberté, autonomie et conscience dans la pensée de Pierre de Jean Olivi”. Paris: Vrin, 2020.
- BOULNOIS, O. “Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d’Aristote à Galilée”. Paris: Puf, 2023a.
- _____. “Les états de la raison. Formes et fonctions de la rationalité médiévale”. En: D. Poirel (ed.). *La raison au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2023b. pp. 305-330.
- BOUREAU, A. “L’empire du livre. Pour une histoire du savoir scolaistique (1200-1380). La raison scolaistique II”. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- _____. “Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham”. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- BOUVERESSE, J. “Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi”. Marsella: Agone, 2007.
- BROWN, S. “The Intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology”. En: J. Marenbon (ed.). *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*. London/New York, Routledge, 1998. pp. 188-203.
- BRUMBERG-CHAUMONT, J. “Raison et logique au Moyen âge”. En: D. Poirel (ed.). *La raison au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2023. pp. 39-76.
- BURR, D. “Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers”. *Franciscan Studies*, 31, pp. 41-71, 1971.
- BYRNE, E. F. “Probability and ‘Opinion. A Study in the medieval presuppositions of post-medieval theories of probability’”. Martinus Nijhoff: The Hague, 1968.
- CHENU, M.-D. “La psychologie de la foi dans la théologie du XII^e s.” En: *Études d’histoire littéraire et doctrinale du XIII^e*. Paris: Vrin, 1932.
- _____. “La théologie comme science au XIII^e siècle”. Paris: Vrin, 1957.
- CHIGNELL, A. “The Ethics of Belief”. En: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.
- CLIFFORD, W. “The Ethics of Belief”. En: A. J. Burger (ed.). *The ethics of belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James and A. J. Burger*. Dry Bones Publisher, 2008. pp. 9-40.

- CORBINI, A. "La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli" *Analitici Secondi*. Firenze: Sismel, 2006.
- CROSS, R. "Testimony and Reasonable Belief in Medieval Religious Epistemology". En: J. Hawthorne y M. Benton (eds.). *Knowledge, Belief, and God: New Insights*. Oxford: Oxford University Press, 2018. pp. 29-53.
- DE LIBERA, A. "Métafisique et noétique. Albert le Grand". Paris: Vrin, 2005.
- _____. "Penser au Moyen-Âge". Paris: Seuil, 1991.
- _____. "Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II". Paris: Seuil, 2003.
- DUTILH NOVAES, C., READ, S. (eds.). "The Cambridge Companion to Medieval Logic". Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- EBBESEN, S. "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphys Brito". En: J. Marenbon (ed.). *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*. London/New York: Routledge, 1998. pp. 269-290.
- ENGEL, P. "Manuel rationaliste de survie". Marsella: Agone, 2020.
- EVANS, G. R. "The Discussions of the Scientific Status of Theology in the Second Half of the Twelfth Century". En: M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger (eds.). *Metaphysics in the Twelfth Century on the Relationship among Philosophy, Science and Theology*. Turnhout: Brepols, 2004. pp. 161-218.
- FAUCHER, N. "La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolaistique du XIII^e siècle". Turnhout: Brepols, 2019.
- _____. "Principes d'organisation et enjeux historiques et philosophiques des 'Questions sur la foi' de Pierre de Jean Olivi". En: P. J. Olivi. *Questions sur la foi. Texte latin traduit, introduit et annoté par N. Faucher*. Paris: Vrin, 2021. pp. 7-39.
- _____. "What Does a Habitus of the Soul Do? The Case of the Habitus of Faith in Bonaventure, Peter John Olivi and John Duns Scotus". En: N. Faucher, M. Roques (eds.). *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2018. pp. 107-126.
- GILSON, É. "Dante et la philosophie". Paris: Vrin, 1953.
- _____. "L'esprit de la philosophie médiévale". Paris: Vrin, 1969.
- GRANT, E. "The effect of condemnation of 1277". En: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From Discovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. pp. 537-539.
- GRELLARD, C. "De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge". Paris: Publications de la Sorbonne, 2014a.
- _____. "Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme". Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- _____. En: M. Forlivesi, R. Quinto, S. Vecchio (eds.), "Fides virtus". *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*. Münster: Aschendorff, 2014b. pp. 335-368.

- IMBACH, R. “‘Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam’. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97, 2013. pp. 367-396.
- _____. “Introduction. Une théorie médiévale de l’enseignement”. En: Thomas d’Aquin. *Le maître. Texte traduit et annoté par B. Jollés*. Paris: Vrin, 2016.
- IMBACH, R., KÖNIG-PRALONG, C. “Le défi laïque”. Paris: Vrin, 2013.
- IOZZELI, F. “*La fede nella Lectura super Lucam di Pietro di Giovanni Olivi*”. En: M. Forlivesi, R. Quinto, S. Vecchio (eds.). ‘*Fides virtus*’. *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*. Münster: Aschendorff, 2014. pp. 87-110.
- JAMES, W. “La voluntad de creer”. Barcelona: Marbot Ediciones, 2009.
- JENKINS, J. I. “Knowledge and Faith in Thomas Aquinas”. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KENNY, A. “Medieval Philosophy”. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- KÖNIG-PRALONG, C. “Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique Culturelle”. Paris: Vrin, 2011a.
- _____. “Situations et fonctions sociales du croire dans la scolastique médiévale. Godefroid de Fontaine contre Henri de Gand”. En: P. Gisel, S. Margel (eds.). *Le croire au cœur des sociétés et des cultures: Différences et déplacements*. Turnhout: Brepols, 2011b. pp. 81-103.
- LAGERLUND, H. “A History of Skepticism in the Middle Ages”. En: H. Lagerlund (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden/Boston: Brill, 2010. pp. 1-28.
- MACDONALD, S. “Theory of Knowledge”. En: N. Kretzmann, E. Stump (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 160-195.
- MAIERÙ, A. “Logic and Trinitarian Theology: De modo predicandi ac Sylogizandi in Divinis”. En: N. Kretzmann (ed.). *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. pp. 247-295.
- MARENBON, J. “Later Medieval Philosophy (1150-1350)”. New York/London: Routledge, 1991.
- MARMURSTEJN, E. “L’autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle”. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- MARRONE, S. “Medieval Philosophy in Context”. En: A. S. McGrade (ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 10-50.
- _____. “William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth int the Early Thirteenth Century”. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- MATHESON, J., VITZ, R. (eds.) “The Ethics of Belief. Individual and Social”. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- MICHON, C. “Aquinas and the Will to Believe”. En: D. Lukasiewicz, R. Pouivet (eds.). *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*. Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos Verlag, 2012.
- NARDI, B. “Dal ‘Convivio’ alla ‘Commedia’ (Sei saggi danteschi)”. Roma: Nella sede dell’istituto, 1960.
- NICKL, P. “‘Libertas proprie non est nisi in voluntate’. Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi”. En: C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suárez-Nani (eds.). *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. pp. 355-368.
- OLIVA, A. “Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la *Sacra doctrina*. Avec l’édition du prologue de son commentaire des Sentences”. Paris: Vrin, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J. “Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”. Madrid: CSIC-FOM, 2020.
- _____. “Obras Completas. Tomo V (1933-1941)”. Madrid: Revista de Occidente, 1964. pp. 383-394.
- PARSONS, T. “Articulating Medieval Logic”. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- PASNAU, R. “Olivi on Human Freedom”. En: A. Boureau, S. Piron (eds.). *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolaistique, dissidence spirituelle et société*. Paris: Vrin, 1999. pp. 15-26.
- PERLER, D. “Skepticism and Metaphysics”. En: J. Marenbon (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2012. pp. 547-565.
- _____. “Skepticism”. En: R. Pasnau, C. Van Dyke (eds.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. pp. 384-396.
- PICHÉ, D. “Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolaistique”. Paris: Vrin, 2022.
- _____. “La condamnation parisienne de 1277”. Paris: Vrin, 1999.
- _____. “Raisons de croire et vouloir croire: le débat entre Durand de Saint-Porçain, Ghautier Chatton et Guillaume d’Ockham”. En: J. Pelletier, M. Roques (eds.). *The Langage of Thought in Late Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2018. pp. 201-216.
- PIRON, S. “Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté”. En: C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suárez-Nani (eds.). *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. pp. 17-85.
- POIREL, D. «Nécessité ou contradiction? Richard de Saint-Victor et la raison en matière trinitaire». En: Id. (ed.). *La raison au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2023. pp. 201-228.
- _____. “Des symbols et les anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle”. Turnhout: Brepols, 2013.
- PUTALLAZ, F.-X. “Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle”. Paris/Fribourg: Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1995.
- PUTALLAZ, F.-X., IMBACH, R. “Profession: Philosophe. Siger de Brabant”. Paris: Cerf, 1997.

- REXROTH, F. "Knowledge True and Useful. A Cultural History of Early Scholasticism". Translated by John Burden. Philadelphia: Penn, 2023.
- RIST, J. "Faith and Reason". En: E. Stump, N. Kretzmann (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. pp. 26-39.
- SCHMIDT, S., ERNST, G. (eds.). "The Ethics of Belief and Beyond. Understanding Mental Normativity". New York: Routledge, 2020.
- STADTER, E. "Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi". *Franziskanische Studien*, 42, pp. 225-296, 1960.
- SUÁREZ-NANI, T. "La sagesse chrétienne comme instance critique en philosophie: una introducción à la lectura du 'De perlegendis philosophorum libris'". En: C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suárez-Nani (eds.). *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. pp. 409-429.
- SVENSSON, M. "Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas". *Teología y Vida*, 52, pp. 229-244, 2011.
- VALENTE, L. "Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220". Paris: Vrin, 2008.
- VAN FLETEREN, F. "Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine". *Augustinian Studies*, 4, pp. 33-71, 1973.
- VATTER, M. "Theocratic Legal Revolution and the Origins of Modern Secularism in Dante". *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2, pp. 26-48, 2019.
- WEI, I. P. "Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100-1330". Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- WEIJERS, O. "La 'disputatio' dans les Facultés des arts au Moyen Âge". Turnhout: Brepols, 2002.
- _____. "Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)". Turnhout: Brepols, 1996.
- WIPPEL, J. "Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason". Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- WOLTERSTORFF, N. "John Locke and the Ethics of Belief". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WOOD, A. "Unsettling obligations: essays on reason, reality and the ethics of belief". Stanford: CSLI, 2002.
- YRJÖNSUURI, M. "Free Will and Self-Control in Peter Olivi". En: H. Lagerlund, M. Yrjönsuuri (eds.). *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*. New York: Springer, 2002. pp. 99-128.

