

Las raíces de la modernidad en la Edad Media

HERBERT FREY

LA CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD

EN UNA ÉPOCA en la que la polémica entre modernos y postmodernos todavía no ha terminado, la pregunta en torno a los orígenes de la modernidad podría esclarecer algunas dudas.

El concepto de modernidad se vincula tan íntimamente con Europa como el concepto de capitalismo. Ambos tienen su origen en este continente que a partir del siglo XVI y durante los siglos XVIII y XIX luchó por la dominación del mundo. El hecho de que modernidad y capitalismo sean dos caras de una misma moneda no significa que hayan surgido al mismo tiempo; por el contrario, la modernidad abre el camino al capitalismo en el terreno ideal.

¿Cuáles son los momentos constitutivos de la modernidad? ¿Por qué y cómo se desarrolla en Europa? Éstas son algunas de las preguntas que nos guiaron en la elaboración de este ensayo.

Con el fin de acercarnos a lo que sería constitutivo del concepto de la modernidad, nos parece central la siguiente afirmación de Hegel: “El principio del nuevo mundo es la libertad de la subjetividad, consistente en que todos los ángulos esenciales que existen en la totalidad espiritual obtengan sus derechos, puedan desarrollarse” (Hegel, tomo 7, p. 439).

La época moderna se diferencia de todas las épocas anteriores en la libertad y la voluntad individual, que llega a convertirse en el principio de la organización constitutiva del universo.

“Esta posibilidad de ‘tener voluntad para...’ constituye la gran diferencia entre el mundo moderno y el viejo” (Hegel, tomo 7, p. 449).

Las implicaciones del concepto de Hegel en relación con la subjetividad serían, por lo tanto, las siguientes:

El reconocimiento del individualismo, esto es, del derecho que posee el individuo de hacer valer su singularidad y de realizarla dentro del ámbito de la ley. En segundo lugar, el derecho de someter las tradiciones a la crítica, o sea, que lo existente tendrá que justificarse ante la razón como verdadera instancia, si todavía ha de pretender que sea reconocido su valor. Los principios del mundo moderno exigen que aquello que cualquiera ha de reconocer, tenga que manifestarse ante él como algo que tiene derecho de ser (Hegel, tomo 7, p. 485). En tercer lugar, el

reconocimiento del derecho de una autonomía de acción, es decir, la responsabilidad propia del “yo” ante sí mismo, como consecuencia de todas sus acciones, y sólo en segunda instancia ante la sociedad.

Rastrear estas cuestiones en la historia del pensamiento significa, al mismo tiempo, el ejercicio de la arqueología de la subjetividad con el fin de investigar las implicaciones contenidas en los inicios de los diversos teólogos de la Edad Media. Pero, como nunca hemos de desprender nuestro pensar del desarrollo total de una sociedad, habrá que hacer una reflexión simultánea de las determinantes socioeconómicas de este desarrollo, ante las cuales la teoría teológica reaccionó de manera productiva.

La lectura de los ensayos de B. Nelson sobre el origen de la modernidad refuerza nuestra idea de que el siglo XII fue clave para el desarrollo de la modernidad, el surgimiento del individuo y la universalización de las normas (Nelson, 1977, p. VIII).

La universalidad de las normas y el origen del individuo son dos aspectos del mismo proceso, es decir, que la apelación a la razón tiene como resultado aquella instancia que vuelve a unir, dentro de esa unidad englobadora, a los individuos que se habían separado del dictado de una identidad colectiva (*cf.* Nelson, 1977, p. IX).

El concepto de individuo se origina allí donde la identidad colectiva —que sin sufrir ningún cuestionamiento dirigía el destino de la sociedad—, sufre un resquebrajamiento al enfrentarse el razonamiento con la autoridad de la tradición. El concepto de libertad se desarrolla a partir de una confrontación de esa índole y es, simultáneamente, el nombre que recibe la independencia de la clase social y el nombre moral para la independencia del individuo. La autonomía del individuo quería decir la capacidad de conducirse, según normas de autodeterminación, las cuales trascendían el horizonte de la tradición (*cf.* Lippe, 1975, p. 20).

El concepto de individuo, estrechamente vinculado con la idea de “identidad del yo”, señala al mismo tiempo un proceso tanto de pérdida como de ganancia de comunicación y de libertad; señala un proceso de desprendimiento de esta atadura a normas aún incommovibles, hacia las exigencias de la toma de decisiones que tiene sus fundamentos en una identidad que puede justificarse moralmente (*cf.* Horkheimer, 1974, p. 124).

Pero para que haya una conciencia de la identidad, se requiere también que se disuelva la relación estrecha entre el cosmos de la naturaleza y el cosmos social, y que se entienda la naturaleza como objeto, como lo otro respecto de mí mismo que deberá transformarse. Con esto, sin embargo, se concatena muy estrechamente el origen del individuo con el concepto del *homo faver*, que comprende la naturaleza como material de un proceso de transformación.

Así como la naturaleza se convierte en objeto, lo mismo ocurre con la sociedad restante. La esfera social se descompone para formar Estado y sociedad y, la sociedad burguesa se vuelve un terreno para el egoísmo ilimitado del individuo, si bien éste se asegura de que la “mano invisible” de la consecución particular de los intereses vuelve a reconstituir la armonía necesaria (*cf.* Horkheimer, 1974).

La separación última que caracteriza el origen del individuo, es la que se efectúa entre la esfera interior y la exterior. Ese “yo” que se vuelve el objeto de una autorreflexión, desarrolla un modelo efectivo de control de las pulsiones, con el fin de lograr vencer en el mundo exterior. Frente a la libertad instintiva de la Edad Media, que sólo experimentaba restricciones por coerción y mediante poderes exteriores, se fue formando en el creciente entramado de las dependencias la coerción de un autocontrol carente de pasión. Las coerciones externas se convierten en autocoerciones mediante este proceso, y esto es lo que constituye el carácter social del proceso de civilización, según lo ha descrito magistralmente Norbert Elias. Esta interiorización que convierte las coerciones externas en autocoerciones, se logró mediante la edificación de estructuras de super-ego cada vez más rígidas.

Ahora bien, es a este aparato de autocontrol del hombre al que se refiere Elias, condicionado en el transcurso del proceso civilizatorio y que es consecuencia de “la imagen del individuo” como de un ente totalmente libre, totalmente independiente, en el sentido de una “personalidad constituida en sí”, que “internamente” depende totalmente de sí misma. En la filosofía clásica, esta figura aparece en el escenario más o menos como el sujeto de la teoría del conocimiento. Con este papel, el del *homo filosoficus*, el individuo obtiene conocimientos del mundo fuera de él mismo, sólo por medio de la fuerza propia.

Los procesos que separan naturaleza, sociedad y la formación del yo como un mismo ente, al mismo tiempo serán siempre procesos de reflexión que culminan con la tematización del hombre por sí mismo, que será así el sujeto de la tematización. Pero estos procesos de separación no transcurren durante la Edad Media de manera homogénea; en las explicaciones subsecuentes se tratará de mostrar los engranajes específicos de estos desarrollos (*cfr.* Guttandin, 1980, p. XV).

En nuestra búsqueda de los orígenes de la modernidad en el pensamiento medieval, la primera interrogante se refirió a las características de este nuevo pensamiento. Lo encontramos en los siguientes elementos: crítica a la tradición, surgimiento de estructuras universales de racionalidad y desarrollo de un sujeto, que se erige como juez de la tradición, y en tal función tiene la posibilidad de innovaciones en el terreno social y espiritual.

Desde este ángulo intentaremos reconstruir las principales etapas del sistema feudal y de su pensamiento. Este proceso se expresó en la destrucción de la identidad colectiva de la alta Edad Media y la formación de estructuras del yo, a partir del siglo XII para Occidente. Es esta subjetividad del intelectual, que inunda como maestro libre las universidades nacientes, la que interpreta la tradición, expone las contradicciones de las santas autoridades y construye nuevos escenarios que la repetición de los textos no hubiese logrado. A la constitución del sujeto se vincula una nueva ética, que se guía según su conciencia interna.

Este proceso del surgimiento del sujeto estuvo intrínsecamente vinculado al desarrollo social de Occidente, como desarrollo de las ciudades, ampliación de la

circulación de mercancías y de dinero. El sujeto era expresión de nuevos tipos sociales (como mercaderes, intelectuales, banqueros) que se alejaban de los contextos sociales tradicionales, y que basaban sus actuaciones en un pensamiento racional.

La crisis del siglo XIV coincidía con la crisis de un pensamiento feudal racionalizado, cuyo representante más destacado fue Santo Tomás. La radicalización del nominalismo, que sacó de esta crisis sus conclusiones teóricas, consistió, hablando en forma exagerada, en ver en la racionalidad no algo acabado, sino un resultado de la construcción humana. Por primera vez en la historia de Occidente, el sujeto apareció en esta filosofía como un elemento que daba cohesión al mundo exterior, un nivel de reflexión que fue superado solamente por la vuelta copernicana de Kant en el siglo XVIII.

A lo largo de nuestro análisis encontramos todos los elementos del pensamiento moderno que nace en el medioevo. La época moderna tuvo que radicalizar y elaborar estos conceptos, para ser entendidos como modernidad.

ECONOMÍA NATURAL, AUTARQUÍA Y TRADICIÓN EN LA PRIMERA FASE DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

La única institución capaz de salvar la herencia de la antigüedad durante la Edad Media, fue el monasterio que resguardaba los bienes culturales del espíritu en las enormes bibliotecas que fueron creándose en todos esos recintos (*cf.* Pieper, 1986, p. 33).

El período de la baja Edad Media, que se inicia después de los grandes movimientos invasores, es decir, durante los siglos V y VI, y que se prolongó aproximadamente hasta el siglo XI, fue una época que se distinguió por la preponderancia de la llanura, la concentración de la vida en unidades pequeñas, autárquicas y fácilmente gobernables, como lo eran las villas de los señores, los monasterios y los restos de antiguos asentamientos romanos. Las vías de comunicación que existían dentro de los linderos del imperio romano estaba derruidas, por lo que tanto el intercambio de bienes como la circulación de la moneda eran procesos extremadamente limitados (*cf.* Vilar, 1960).

La separación de Casiodoro de la corte imperial gótica de Ravena, y su desaparición en el monasterio Vivarium de la Italia meridional, marcó simbólicamente el inicio de la cultura medieval en dos sentidos. Por un lado, desapareció la cultura antigua, antes abierta al universo, de la cual Casiodoro podría considerarse como el último representante. Con su reclusión en el claustro medieval, los monasterios se convirtieron en el último refugio de un espíritu que ya no encontraba ni seguridad ni espacio en el ámbito del mundo, después de la ejecución del neoplatónico Boethius y de la clausura de la academia platónica en Atenas. Al llevar Casiodoro su biblioteca al monasterio —una biblioteca que abarcaba casi toda la

literatura grecorromana—, y al fundar la costumbre que se implantó en los monasterios, de traducir y copiar los textos clásicos, aseguró la existencia de la literatura y de la cultura antiguas mediante esta labor preservadora de los monasterios (Mükler, 1984, p. 62. Pieper, 1986, p. 39).

Es así como los monasterios se convirtieron en el sitio donde las rutas tradicionales que median entre la antigüedad y la Edad Media, se unieron de una nueva manera; se convirtieron en el lugar de la síntesis entre la devoción cristiana y la cultura antigua.

La huida de Wilhelm von Ockham del monasterio franciscano, aproximadamente ochocientos años después, para asentarse en la corte imperial alemana, recorriendo así la ruta inversa que realizó Casiodoro al principio de la época (Pieper, 1986, p. 140), señaló el final del pensamiento medieval, al subrayar la voluntad divina en detrimento de la razón y confrontándola con la naturaleza; se quebraron así las síntesis, válidas hasta entonces, de la Edad Media.

Si a principios de la Edad Media, el convento fue el único sitio apto para el desarrollo de la cultura, al final de esa época resultó incapaz de comprender el nuevo mundo y tuvo que delegar en universidades y academias su posición central en la vida del espíritu.

Con el derrumbe de la civilización de la antigüedad se hundió también un sistema económico que había dominado todo el mar Mediterráneo. El comercio entre los diferentes centros no implicaba solamente un intercambio de productos, sino también de logros culturales y originó, durante la antigüedad, un espíritu abierto al arte, a la literatura y la filosofía entre las capas dominantes .

Las grandes invasiones destruían el sistema comercial de la antigüedad y las diferentes regiones tenían que sobrevivir independientemente, valiéndose por sí mismas. El intercambio de las regiones conocidas del mundo se redujo a un mínimo; la producción de las necesidades vitales en un campo reducido, se limitó a las exigencias del momento. Y las necesidades primarias se reflejaban en los ideales de la Edad Media temprana. El ideal de la autarquía, de la parsimonia y de la tradición, eran los valores que ofrecían seguridad en tiempos inseguros. La villa señorial, el monasterio y los restos de algunas ciudades romanas que evolucionaban hacia sedes episcopales y centros de administración, fueron las células vitales desde el siglo VIII hasta principios del siglo XI.

La producción de las necesidades básicas se circunscribía a los límites estrechos de las villas señoriales o de los monasterios, que constituían pequeños mundos cerrados.

El valor de la autarquía y la autosuficiencia para el monasterio se reflejaba también en las reglas monásticas de San Benito, cuando decía que el monasterio debería producir todo dentro de sus muros, para no depender del mundo exterior.

Fuera del monasterio la vida no se desarrolló en una tierra de nadie, socialmente hablando, sino en una sociedad que se encontraba en pleno proceso de feudalización. La herencia social, que era típica del sistema feudal, se reflejó también en la

estructura interna del monasterio. Cada monje tenía un lugar específico en su comunidad monasterial y el abate desempeñaba el papel del *pater familias* de la tradición antigua, con todas las atribuciones de dominio vinculadas a ese papel. Mediante su poder y su posición social, el abate se transformó en un señor feudal sobre los siervos, que cultivaban los campos de los monasterios. Si bien el monasterio cumplía funciones en el sistema feudal y reprodujo su dominio, rebasó de todas formas estas funciones.

¿Por qué el monasterio demostró ser el único lugar de transmisión de la tradición antigua a la época medieval?

Las bibliotecas del convento eran el sitio donde se concentraba el saber de la época. No solamente se encontraba entre sus muros la Biblia, sus comentarios y los escritos de los padres de las iglesias, sino también los tratados de autores antiguos, de tal forma que en estos lugares se transmitía el saber de la antigüedad al medioevo.

Y se hacía mediante las actividades de copiado de los tratados a otros conventos, que de esta forma eran accesibles al mundo erudito de manera más amplia. El trabajo de copia era de los más importantes que se efectuaban en los conventos y el *scriptorium*, el ámbito destinado al trabajo de copia, era tan característico del convento como la propia biblioteca.

Este conocimiento revestía carácter de conservación, de interpretación. *Legere auctorem*, es decir, la exégesis de las Sagradas Escrituras y los padres de la Iglesia, fue la tarea intelectual de los monjes desde el siglo IX hasta el siglo XI. El horizonte del saber parecía estar concluido, ahora había que conservarlo, así que la memoria tenía una importancia enorme. En una época en que los avances técnicos del cultivo de la tierra eran muy escasos, toda innovación parecía llevar al mundo al borde de la catástrofe, así que el hombre se contentaba con el equilibrio precario que sostenía con la naturaleza. El bienestar de Europa dependía del campo, de la tierra, de la agricultura y cada catástrofe de la naturaleza amenazaba ese equilibrio. Parecía que, conferir poder propio a la persona y al pensamiento humano era, bajo estas circunstancias, un reto a Dios mismo, equivalente a un acto delictuoso.

Sin embargo, en esta homilía se expresa al mismo tiempo el acervo intelectual del pensamiento de la baja Edad Media, que determinó y oscureció aquella época, que fue el período del dominio conventual y de San Agustín.

San Agustín, padre de la Iglesia y obispo en África septentrional en el siglo IV después de Cristo, logró satisfacer las necesidades de la sociedad feudal temprana como ningún otro pensador, al hacer hincapié en la importancia de la tradición, en el peso mayor que tuvo la fe sobre la razón y en la preponderancia del mundo sobrenatural frente al sensorial. Estructuralmente, la interpretación que dio a la enseñanza cristiana tuvo que convertirse en la doctrina ideal, destinada a la glorificación de los ideales conventuales, pues las órdenes monásticas se consideraban una capa social que encarnaba los valores divinos en este mundo, y que observaba una forma de vida apartada de lo terrenal. El hecho de que San Agustín

se haya convertido, para el pensamiento de la baja Edad Media, en el padre de la Iglesia y con esto, en una de las figuras decisivas se debe, según Knowles, a su posición en el mundo antiguo en su momento de disolución, pero también a la amplia difusión de sus obras que pudieron salvarse para continuar vigentes durante el período de la baja Edad Media (Knowles, 1962, p. 33). Sin embargo, nos parece que esta explicación, si la viésemos como exclusiva, se queda corta. Consideramos que es demasiado evidente que su pensamiento corresponde, de manera verdaderamente preponderante, a una etapa del desarrollo de la humanidad en que la naturaleza era en extremo poderosa y no podía dominarse por voluntad propia; un período en el que los esfuerzos de la razón se antojan irracionales y en el cual la satisfacción inmediata de las necesidades de la economía primitiva tiene un valor decisivo.

La fuerza de San Agustín consistió esencialmente en que utilizó el neoplatonismo de Plotino para aplicarlo a la doctrina cristiana. En oposición a la antigüedad y su concepto cíclico de la historia, Agustín había expresado que una historia que se repitiese cíclicamente no tendría sentido. A la historia podrá conferírsele un sentido sólo dentro del marco de la concepción cristiana del universo, que la considera como un camino hacia una meta final, en la cual se encontrará la salvación cristiana. Para el hombre de la antigüedad tardía la supremacía del pensamiento cristiano sobre la visión universal de la antigüedad, consistía en que la doctrina cristiana ofrecía un camino de salvación para un destino individual. El pensador Lactancio ya había observado que la causa de una oposición tan frágil del pensamiento de la antigüedad a la penetración del cristianismo, se debía a la separación de la filosofía y la religión: frente al análisis filosófico, los cultos paganos resultaban absurdos, mientras que la filosofía no tenía a la mano ninguna respuesta a la nostalgia religiosa del hombre (Pépin, 1973, a, p. 78).

Al aparecer la historia del destino del hombre, que se presentaba como determinada por la divina providencia, se borró su carácter extraño y se le otorgó un sentido determinado dentro del horizonte interpretativo cristiano. A la imagen de una historia cíclica, Agustín antepuso la condición final de la salvación; a la teoría cósmica de la eternidad de la antigüedad con su invariabilidad del universo, antepuso la creación *ex nihilo*. “Tampoco has creado el universo dentro del universo, puesto que antes de que se originara y antes de estar, no hubo nada de lo que hubiese podido originarse” (Augustinus, 1967, XI 5, p. 325).

Con este pensamiento se propinó un golpe decisivo a la cosmovisión de la antigüedad puesto que, si mundo y tiempo habían sido creados de la nada, entonces estaban desprovistos de toda existencia propia, no tenían valor propio. Como el universo fue creado por Dios, este universo no tiene un valor en sí, por lo que no puede deducirse la verdad desde el transcurrir de ese universo. La verdad existe, según Agustín, tan sólo en el orden de lo eterno, invariable y necesario, es decir, en Dios. Los atributos que anteriormente se habían adjudicado al cosmos, ahora eran pertenencia exclusiva de Dios. En la teología de San Agustín, la verdad se

presenta como algo que trae la iluminación; el hombre es objeto de esta verdad, sin embargo, no tiene ninguna influencia sobre la búsqueda y la posibilidad de producirla. Dios es el sujeto de toda actividad; el hombre es sólo su receptor pasivo. Desprotegido, de la misma manera en que estaba expuesto a sus conocimientos de la naturaleza, era solamente objeto de las decisiones divinas impredecibles.

El neoplatonismo de Plotino había radicalizado el idealismo de Platón, declarando que la materia es el caos y elevando el orden del espíritu a un principio único. El universo se consideró como el gran fracaso de su modelo ideal y el cuerpo aparecía como la cárcel del alma. Sólo si se liberaba la idea de la materia y el alma del cuerpo, parecía posible que se reconstituyese el orden espiritual original. La materia, que en el neoplatonismo se declaró como el no-ser del bien, parecía ser la base verdadera de todo mal.

La dicotomía del mundo visible, que se convertía en el asiento del mal, y el orden extrasensorial que se convirtió en quintaesencia del bien, acuñarían la interpretación teológica total del universo de acuerdo con Agustín. Si Nietzsche habló del cristianismo como pensamiento que elevó la doctrina de un mundo escindido en dos, como principio, esto se aplica en especial al pensamiento de Agustín.

Pero esta devaluación del universo que predica el desprecio hacia la vida terrenal, justificaba de la manera más elevada el ideal del monje, la vida monacal.

“Esta visión del mundo se basaba en un teocentrismo absoluto: como Dios representaba el Bien, sería insensatez el afanarse por los bienes terrenales los cuales son ilusorios y conllevan, de manera inherente, el pecado.

“Al destacarse únicamente al abismo que mediaba entre Dios y la creación, el ideal monacal devaluaba el mundo terrenal en la escala de los valores sin cuestionarse acerca de su naturaleza y su significado propio” (Vauches, 1985, p. 42).

Con la espera del juicio final que, según se decía, habría de ocurrir antes del año 1000, el temor del tiempo final gobernaba no solamente la vida conventual, sino al hombre en puridad. Pero el temor de los cristianos no estaba únicamente vinculado con el milenio de la pasión de Cristo; tenía, además, sus raíces en la vida cotidiana de la época, determinada por epidemias, hambrunas y anarquía social. Consejas referidas a monstruos, apariciones celestes y otros presagios siniestros llenan las crónicas de aquellos tiempos. El monje Roul Claber de Borgoña, refirió en su *Crónica* que el diablo se le había aparecido en tres ocasiones (Le Goff, 1981, p. 134).

Por lo tanto, no era de extrañarse que el mundo se contemplara no como sitio de salvación y esperanza, sino como lo contrario del orden divino.

Si la cuestión de la teodicea, la pregunta por la justificación de Dios ante su participación en la creación del mal en el mundo, dominaba el pensamiento de la Edad Media, entonces la respuesta de Agustín también ofrecía una posición clave. Ante la pregunta sobre el mal en el mundo, Agustín encontró razones en la libertad de acción del hombre. Al utilizar Adán su libertad, otorgada por Dios, en contra del Creador, manchó a la humanidad total, de modo que a partir de entonces ésta sólo podría salvarse por la acción salvadora de Cristo (Leff, 1958, p. 44).

El pecado original, por medio del intento explicativo de Agustín, sufrió la valoración que había tenido el demiurgo en el maniqueísmo gnóstico; en consecuencia, se cargó al hombre con el peso de ser el único responsable de todo mal. La salvación no sería posible por fuerza propia, sino sólo por la gracia divina y ésta no se podía obtener por voluntad propia y por la fuerza.

“Con esta devaluación radical del hombre, del universo y de la historia señalamos el rasgo básico del pensamiento de Agustín, pensamiento que marcó por cerca de mil años la cultura de la Edad Media de manera extensa” (Münkler, 1984, p. 73).

Así es como podremos reunir en una frase breve la intención que dirigía toda la filosofía de Agustín:

“Dios y el alma son los que deseo conocer y nada más. *Eum et animam scire cupio. Nihilen plus? Nihil omnio*” (*Soliloquia* I, 2, 7PL 32, 872, cita según Flasch, 1980, p. 70).

La obtención del conocimiento es, en la filosofía de Agustín, siempre un don de Dios, condicionado por él. Tan sólo la fe puede llevarnos al saber, mas no a la inversa. *Nisi credideritis, no intelligetis* (si no creyereis, no comprenderéis) Este elemento no racional en la doctrina de San Agustín, lo diferencia de los esfuerzos posteriores que hizo la filosofía escolástica, la cual se creía obligada a encontrar pruebas racionales de la existencia de Dios. En la doctrina de Agustín aún no se plantea la cuestión de las bases de prueba racionales; se exige la fe ciega porque la razón aún no exigía sus derechos.

El rechazo del mundo encuentra sus correspondencias en otros pasajes de la teología del padre de la Iglesia, cuando se trataba de rechazar la curiosidad respecto de los fenómenos naturales. Si Dios es el alma, el centro de todo afán humano, entonces habrá que describir el estudio de la naturaleza y de sus fenómenos como soberbia humana (Blumenberg, 1973, p. 107).

El afán del hombre de conocer, no aparece como atributo de lo natural, sino como consecuencia de la humanidad que por el pecado original se desprendió de su naturaleza original.

Los enigmas de la naturaleza, hacia los cuales se dirige la curiosidad humana, no pueden, según Agustín, constituir una aportación para la conquista de la vida, desde el punto de vista de la utilidad, ni tienen relación alguna con la toma de conciencia del hombre. Lo que no está abierto, tampoco habrá de investigarse, puesto que no sería posible que Dios quisiera hacer partícipe al hombre, más de lo que éste requeriría, para su salvación.

San Agustín subraya la voluntad libre de Dios, frente al conflicto que media entre el acontecer de la naturaleza, según sus leyes, y el acto soberano que consiste en intervenir en estos procesos que Dios ejecuta. Pero con esto se despoja a la naturaleza de la posibilidad de garantizar que el humano se valga por sí mismo, lo cual está condicionado por esta seguridad que dan las leyes naturales (Blumenberg, 1973, p.119).

La concepción que movió a Agustín a valorar la investigación de los fenómenos naturales como vicio de la *curiositas*, se asienta también en su posición ante la

historia. Para Agustín, lo que importa no es la comprensión del proceso real e histórico, sino exclusivamente la meta de ese proceso, la cual, sin embargo, redundaría en la anulación de la historia. La historia universal se convierte, según interpretación de Agustín, en historia de la salvación; según esta posición, solamente la salvación reviste importancia, mas no el desarrollo interno.

El único sentido de la historia, según la comprende Agustín, es un sentido que no se desarrolla dentro de ella sino que aparece ante ella desde el exterior. Es la conclusión definitiva de la historia con el triunfo de la *Civitas Dei* sobre la *Civitas terrena*.

La historia no es más que el lapso temporal vacío que media entre la Creación y el pecado original por un lado, y la salvación que cierra todo ese tiempo, por otro. Los puntos que marcan este concepto histórico son teológicos, no son datos históricos. Toda experiencia histórica que se encuentra entre estos dos polos no merece interés propio alguno, según esta teoría. La historia no es más que el terreno sobre el cual se ejecuta la lucha, siempre presente, entre el bien y el mal, la lucha entre elegidos y condenados que se constituyen en la ciudad de Dios o en la *Civitas terrena*.¹

El vínculo de los hombres con una u otra *Civitas* se determina según la elección de su última meta de la vida. Unos aman las cosas temporales, a éstos se les impondrá la ley temporal. Otros aman las cosas eternas, ellos se colocan a sí mismos bajo la ley eterna. Sólo hay esta dicotomía: o se vive según Dios o se busca a sí mismo.²

Agustín suplantó la enseñanza de la libertad humana en la historia, por el concepto de la absoluta predeterminación de los elegidos y los condenados; sólo la gracia de Dios podría salvar al hombre, no sus propias obras. Según este razonamiento, hay unos pocos que han sido perdonados y muchos pecadores; el Dios de la Creación es interpretado como energía de una voluntad, en tanto que el hombre es una criatura reducida a la pasividad.

Si bien ya en los primeros escritos de Agustín se hallaba atrofiado el aspecto humano de la acción transformadora del mundo, ahora, bajo la presión doble de la teología de la gracia y el concepto estoico del orden, era aún menos posible un desarrollo. Ambos conceptos conducen a la conclusión de que sólo una acción conservadora es una acción correcta. Los mandatos divinos constituyen lo más elevado, y a ellos habrá que dar cabida por medio de la obediencia, no podrá oponerse el hombre a ellos por medio de la discusión. Pensar y discutir no son más que el germen para la oposición a los mandatos de Dios.

¹ *De catechizandi rudibus*, Pl 4o., p. 333; cita según Flasch, 1980, p. 385

² En el escrito sobre "La religión verdadera", todavía aparecía la libertad humana como instancia que decide acerca de la vinculación que se tiene con las diversas comunidades, pero en *De Civitate Dei* resta tan sólo la predestinación de Dios que dividió al mundo en salvados y condenados. Después de haber condenado la libertad en la función de fuerza acuñadora de la historia, Agustín instaló por lo tanto un hacedor divino de los acontecimientos históricos.

Según este esclarecimiento, habrá que entender también aquellas disertaciones de los capítulos de *De Civitate Dei* que se refieren al Estado. El gobierno terrenal tiene la función de proporcionar orden y paz, ni más ni menos. Pero esto significaba también que el Estado y la sociedad no deberán interpretarse sobre bases morales. Pero es precisamente el pecado original, sin embargo, al que el Estado debe finalmente su origen, haciéndolo simultáneamente imprescindible para la conservación de la paz y de la seguridad en la ley (Löwith, 1973, p. 155: Agustín, xv, tomo 2, p. 218).

Aunque la utilidad del Estado consistía, por un lado, en la preservación del orden, la otra tarea del Estado era la protección de la Iglesia, en tanto brazo armado del mismo. Si bien es cierto que en sus textos, Agustín nunca exigió directamente la supremacía del papa sobre el emperador, también es cierto que hubo muchas interpretaciones eclesiásticas de la Edad Media, que identificaban al Estado invisible de Dios con la institución de la Iglesia gobernante para así derivar la posición absoluta de poder de la Iglesia frente al poder seglar. Las enseñanzas de Agustín fueron utilizadas una y otra vez para hacer valer la total preponderancia del poder del papa frente al poder seglar, durante las frenéticas luchas que se libraron en la Edad Media entre el poder eclesiástico y el seglar.

Después de haber mencionado algunas líneas directrices de la teología de San Agustín en relación con la naturaleza y la historia, se aclara por qué este padre de la Iglesia pudo expresar de manera tan excelente los pensamientos de los monjes y de la sociedad feudal temprana, desde el siglo IX hasta el XI. La preponderancia de la economía primitiva, de la autoridad incuestionable respecto de la herencia de los padres de la Iglesia, apenas dejaban un pequeñísimo espacio para que surgiera el pensamiento racional. Las comunidades monásticas erigieron una especie de identidad colectiva por su vida de obediencia total en el convento; una manera de pensar que pudiera cuestionar las tradiciones, fue posible tan sólo por estas circunstancias. Conservar, ése fue el gran *leitmotiv* de la época, que estuvo expuesto a las tempestades que caían sobre Europa. El orden social era sagrado y Agustín santificó el orden jerárquico en ciernes, de la sociedad feudal temprana. La contemplación era el sentido de la vida para los monjes de esa época, una actividad irreflexiva podía poner en peligro el transcurso del universo. El hombre era un objeto de Dios. El objeto de un transcurso natural impredecible, que en todo caso podría ser apaciguado por la oración, pero no era posible influir en él.

En tales condiciones, no había ningún modelo para el humano que lo capacitara para sentirse activo dentro del acontecer universal, o bien, capaz de producir algún cambio en él mismo, y fue Agustín el que ofreció un modelo para esta conducción de la vida. El querer destacar la actividad propia e independiente de un "yo", sólo podía significar un delito; bajo estas circunstancias, el hombre de la baja Edad Media era parte constitutiva de su comunidad y de su entorno. Es por eso por lo que la verdad podía concebirse solamente como algo que venía desde fuera, es decir, algo estático que le ocurre al hombre pero sin que tenga ninguna participa-

ción en su producción. La revelación sería, por lo tanto, la expresión adecuada de esta verdad y una vida según esta verdad era la única posibilidad para la élite espiritual de esta sociedad, es decir, para los monjes, que les permitiría sobrevivir en este valle de lágrimas, para así alcanzar la eterna bienaventuranza.

Agustín fue el pensador de una sociedad cerrada, dirigida por la autarquía y la economía primitiva. Pero su influencia tuvo que desaparecer tan pronto como cambiaron las condiciones del marco socioeconómico y con esto la imagen que el hombre tenía de sí mismo.

EL RENACIMIENTO DEL SIGLO XII: CIUDADES, UNIVERSIDADES Y CLÉRIGOS

Entre el siglo XI y XII comienza a delinearse una transformación en la sociedad europea. Es una fase de prosperidad, de crecimiento del producto agrario agregado, de formación de las urbes que comienzan a multiplicarse y a transformar la faz de la sociedad feudal. En los cruces de los caminos se forman en poco tiempo nuevos asentamientos. Durante el siglo XII, Europa comienza a llenarse de ciudades, fundaciones que alcanzaron su culminación hacia fines del siglo XIII.³

A partir de este desarrollo, la ciudad se vuelve el centro de la producción del artesanado, del mercado, de los comerciantes y de la circulación de la moneda. En los mercados intramuros, los campesinos ofrecían los productos que aseguraban la manutención cotidiana de los habitantes de la ciudad.

Por otro lado, la ciudad se adueña de la producción artesanal y asegura el monopolio de la manufactura y la venta de sus productos. Las actividades de la economía agraria y de la producción artesanal se efectúan de ahora en adelante en ámbitos separados. La separación de campo y ciudad se vuelve irreversible y sólo el mercado es capaz de relacionar las esferas separadas.

Las ciudades se desprenden de su entorno campesino, miran más allá de su propio horizonte, y esta enorme ruptura representa el primer paso para la formación de la sociedad europea, le da el impulso para sus éxitos. Así es como Europa vive desde entonces, dos o tres siglos antes del renacimiento oficial del siglo XV, su verdadero renacimiento, como también lo afirman Gino Luzzatto y Armando Saporì (Saporì, 1967, pp.125-136).

Pero no es sólo el progreso agrario el que se constituye en causa del crecimiento, sino también la ampliación de la esfera de circulación, la cual encuentra su sedimento en el comercio europeo. Por las relaciones que en época temprana Italia ya había realizado con el Islam y con Bizancio, consigue unirse a la economía

³ La ciudad del Occidente medieval, por otro lado, se encerraba dentro de la protección de sus murallas que separan al habitante urbano del campesino. Por la seguridad que le conferían sus derechos y privilegios ("el aire de la ciudad nos libera"), la ciudad presenta un mundo particular, un mundo agresivo que practica un intercambio desigual con toda tenacidad. Es también la que con más o menos vitalidad, según tiempo y lugar, va asegurando el auge generalizado (Braudel, 1986, p. 98).

monetaria que florecía en Oriente y que extendió a su vez a Europa; a través de las ciudades, la moneda se convierte en factor clave en la revolución del comercio.

Gracias al valor decisivo que sobre la vida obtuvo la moneda, con la cual se remuneraban todos los servicios que se ofrecían, pudo constituirse la economía de mercado como sistema económico que se regulaba y dirigía mediante las actividades de mercado.

Esto implica la constitución de un ámbito de la actividad económica relativamente independiente. Las cofradías incorporaban a sus miembros con sus actividades vitales de manera total, puesto que una cofradía, ciertamente, no era tan sólo la unión de hombres que cuidaban simplemente de los intereses de su oficio en particular, sino que era una unión vitalicia tanto en el sentido de su especialización como también en los planos social y religioso que regulaban, amén de la técnica de producción, la cifra de ventas y los precios de los productos, así como también el *modus vivendi* completo de sus miembros; por otro lado, los comerciantes que realizaban actividades más allá de sus regiones no permitieron una regularización que los hubiera atado dentro de una organización.

Con la ayuda de los mecanismos monetarios, se formaron nuevos criterios del comercio dentro de la economía, pero en especial en la economía manejada por los comerciantes, y la gente que participaba en el acontecer mercantil debía seguir las direcciones allí señaladas.

En la misma medida en que el trueque salió de su ámbito marginal para convertirse en el centro de la actividad social, el hombre se vio obligado, de manera creciente, a realizar toda su actividad desde el punto de vista de la eficiencia material. Esto tenía que producir, a su vez, una nueva moral de trabajo que suplía a aquella que había sido acuñada por la Iglesia en la baja Edad Media.

Si el sentido del trabajo, según la visión clerical, se fundaba en el esfuerzo y la fatiga que implicaba, ahora se le consideraba a partir del rendimiento personal en aras del producto que era el resultado de ese trabajo. El trabajo era realizado por el grupo de comerciantes que se iba constituyendo, y de manera menos común por los artesanos especializados, y su finalidad era el éxito. El trabajo era el medio para alcanzar un determinado fin y el éxito podía considerarse el resultado de un esfuerzo personal. En el lugar de la divina providencia y de la confianza en Dios, se situaba la previsión personal y la confianza en sí mismo. El pensamiento del hombre antes integrado a las comunidades medievales y de trabajo, estaba fuertemente atado a las tradiciones, limitado por reglas rígidas y normas; pero la competencia de mercado lo obligaba ahora a un pensamiento previsor. El éxito ya no dependía, salvo en casos excepcionales, de las decisiones insondables de Dios y de las inclemencias de la naturaleza, sino de la propia actividad que hacía que el hombre ya no se viese como objeto de una legislación desconocida sino como el hacedor, el sujeto de su propia vida.

La esfera de la circulación de la mercancía en las ciudades se vuelve, por así decirlo, “una segunda naturaleza” del hombre que ejerce un poder coercitivo sobre

sus acciones pero que, en contraste con su primera naturaleza, resulta ser un producto social.

La ciudad no era sólo el terreno para el intercambio de mercancías, sino también del pensamiento abstracto y racional que se volvía en contra de la tradición. Los portadores de este pensamiento fueron aquellos hombres que se habían desprendido cada vez más de las relaciones sociales de la tradición. Pues la formación de las ciudades da lugar también a una nueva división del trabajo que iba de la mano de una diferenciación social creciente. Parecía que el mundo se había puesto en movimiento. Había campesinos que huían de sus señores feudales a las ciudades; se iban generando nuevos caracteres sociales, como los vagabundos y los clérigos ambulantes. En breve, aquella división tripartita rígida de la sociedad feudal ya no abarcaba a toda la población. Había individuos que se encontraban fuera de los estamentos feudales, y que eran conscientes de su existencia individual. Las ciudades que se habían desarrollado en las zonas intermedias del orden feudal, no eran sólo los lugares de la división creciente del trabajo, sino de un proceso creciente de individualización. En los siglos VII y XIII, ocurre que se va delineando el germen de aquello que más adelante se llamaría el sujeto burgués.⁴

A la economía primitiva de la etapa precedente le correspondía una sociedad estática, guiada por la tradición. Allí no había lugar para la individualidad y la ambición personal, pues la actividad propia no era capaz de transformar la posición social dentro de la jerarquía de los estamentos. Hasta que se inicia la producción de mercancías y la ampliación de la esfera de la circulación mediante el comercio a larga distancia, se hace posible el principio de la competencia del hombre y su economía racional. La orientación respecto de las situaciones del mercado, el cálculo de las posibilidades de ganancia y la adaptación al trato con el dinero, estimulan la formación de una nueva visión del mundo, pero también la autonomía del espíritu, el creciente individualismo, la separación del hombre y, finalmente, el pensamiento racional en la filosofía y en la ciencia naciente.⁵

Pero la esfera urbana no fue la única en la que se observaron procesos definidos de individualización. También en el desarrollo social de la aristocracia podían percibirse estas tendencias. La creciente separación de los bienes de la nobleza

⁴ En palabras de Bayer: "No podrá pasarse por alto la correlación entre el individualismo creciente del hombre durante la transición a la alta Edad Media, la creciente independencia de sus fuerzas racionales y afectivas y los procesos sociales reales. A causa del avance continuo de la urbanización, el hombre fue alejado del Estado arcaico, de su dependencia social, convirtiéndose en un individuo cada vez más autosuficiente, como consecuencia de sus ocupaciones dentro de una división del trabajo y de la diferenciación social (Bayer, 1976, p. 188).

⁵ "Este desarrollo socioeconómico conlleva... tanto las tendencias tempranas del individualismo o bien, voluntarismo del siglo XII, como también el nominalismo de Ockham y el individualismo de la Edad Media tardía con sus elementos de escepticismo crítico, si bien el racionalismo urbano naciente en tiempos de Abelardo tendía a otra índole, es decir, era más fuertemente religioso y comunitario de lo que fueron las posiciones individualistas y pragmáticas del siglo XIV que salían de los despachos de los comerciantes de la Hansa y del Rin, la *skrive kamere*, como retorta de maneras utilitarias de pensar que fueron penetrando en todos los campos de la cultura de la Edad Media tardía" (Bayer, 1976).

respecto de la unión de la estirpe y su disponibilidad como bienes de familia, así como las disposiciones que tenían sobre las mismas ambos cónyuges, todo esto fue la base material para el origen de una identidad del yo dentro de las capas aristocráticas. Sin duda que también contribuyó a fomentar estos procesos el inicio del sistema feudal con sus ataduras personales de lealtad que se entreveran en la relación de consanguinidad, relevándola de los deberes existentes de manera parcial y desprendiendo al individuo cada vez más de su entidad social. El trabajo afanoso del luchador individual por la fama, el honor y el servicio a la mujer, se destaca cada vez más frente a la manera anónima de lucha dentro de la entidad.

Es característico del nuevo individualismo del caballero del siglo XII, su concepto de la aventura, el cual se distingue principalmente por la acción de armas del individuo aislado frente al heroísmo colectivo de las *Chançons de Geste*.

También a partir del siglo XII comienza a perfilarse un nuevo sitio en donde se expresa este afán de fama personal; es el torneo. Dentro del torneo entran en contacto las relaciones mercantiles y el mundo de la aristocracia con el de la burguesía. Pues como premio en el torneo, no sólo podía esperarse el dinero ofrecido a cambio de enemigos presos, sino también era posible alcanzar la mano de una rica dama heredera del castillo.

En el siglo XII el torneo era aún la lucha entre dos equipos, sujetos al mando de los hijos de señores feudales famosos, quienes velaban por su fama personal y la de sus principados. Pero el factor personal tuvo un papel en el torneo desde un principio, aun cuando sólo dos siglos después fue librado por luchadores individuales.

Las cualidades personales eran las que decidían en el torneo si habría victoria o derrota y capacitaban de manera creciente a los contendientes a verse como individuos. Además, el dinero y la fama estaban vinculados íntimamente en el torneo y los nombres de los participantes más destacados de las justas eran famosos en toda la comarca (cfr. DUBY, 1986, pp.157/158).

Al poner en marcha los procesos de individualización, debido a su forma de producción y división del trabajo, la ciudad se convirtió también en el lugar donde se desarrollaban nuevas formas de pensamiento que ponían a la tradición en el tapete de la crítica. Lo existente no podía confirmar sus pretensiones de valor, haciendo valer exclusivamente la autoridad de la tradición. El racionalismo de la producción de mercancías tenía su contraparte en el pensamiento y el examen crítico de la tradición, y la búsqueda de posibles contradicciones en el fundamento tradicional de la Iglesia, se volvió una obligación.

Los monjes, guardianes de la tradición, de todo lo que se había transmitido con respeto, se percataron muy pronto de que la *novitas* se expandía de manera peligrosa en el suelo urbano, tomando la forma de pensamiento racional y crítico. Para los monjes, la ciudad era el sitio de las tentaciones, de los pecados; ella era la nueva Babilonia de la que había que huir. Al fundarse la nueva orden de los cistercienses, se intentó una vez más que el campo fuese elevado, con su sencillez, al centro de sus actividades. El trabajo manual, en su faceta de actividad agrícola y

de labranza de la tierra, complementada con prácticas místicas, sería la preocupación principal de esta orden; al intelecto, por su impulso crítico, se le consideró como dañino para la salvación del alma y se le equiparó con la curiosidad pecaminosa (Alessio, 1975, pp. 398/99).

Pero poco importaba si los monjes condenaban a la ciudad llamándola la nueva Babilonia; para el grupo de clérigos seculares, en vías de constituirse en unión, la ciudad representaba “la nueva residencia de la sabiduría”.⁶

En todas las ciudades importantes se fundaron escuelas en las que se enseñaba teología y filosofía y en las que se adquiría la preparación para entrar a las universidades. Había escuelas episcopales, escuelas para clérigos libres y escuelas que estaban bajo la supervisión conventual y bajo las órdenes de la regla de San Agustín. Eran famosas por su disciplina, que era su principal objetivo. Así es como París se volvía el centro de la lógica, Orleans el de la retórica, mientras que Bolonia alcanzaba la fama en el campo de las ciencias jurídicas.

Como complemento de estas escuelas se originó el tipo del maestro libre, un intelectual que es un clérigo, que ya no pertenece a ninguno de los estamentos tradicionales y que se gana el pan mediante la enseñanza que imparte en los diversos centros del mundo del espíritu. Es una vida ambulante la que llevaban estos intelectuales de la Edad Media. Su fama era el único medio con el cual podían atraer a los discípulos, quienes, a su vez, provenían de las más diversas capas sociales. Así se originaron las comunidades de profesores aprendices, en ciudades que se hicieron famosas por sus escuelas y que se encontraban fuera del sistema feudal. Estas comunidades se habían suscrito al espíritu de las ciencias en ciernes y frecuentemente habían cambiado la espada por la pluma. Si bien muchos de los estudiantes provenían del medio aristocrático, los nuevos centros constituyeron un punto de atracción para los hijos de las capas inferiores que, prófugos de la estrechez del campo, rendían pleitesía a un nuevo estilo de vida. Relegados exclusivamente a su propio espíritu, formaron una agrupación, los goliardos, los cuales ensalzan los goces sensuales de la vida y se burlan de la moral eclesiástica.

Al desprenderse de las ataduras de su estamento original, se ven obligados a mirarse como individuos aislados que, movidos únicamente por su propia voluntad, pueden asociarse en agrupaciones y cuya subjetividad se vuelve también parámetro de la crítica que aplican a la tradición y a la autoridad de su tiempo.

Si existe una personalidad histórica que representa a las nuevas tendencias del siglo XII, si hay uno que debe ser concebido como surgido del trasfondo del origen

⁶ “La casa de David y del sabio Salomón”. (Philipp de Harvenat.) Johan de Salisbury escribe en una carta a su arzobispo Thomas Becket en 1164, sobre sus impresiones en París: “Me he puesto a observar la ciudad de París y cuando vi la abundancia de comestibles, la alegría de la gente, el profundo respeto del que gozan aquí los clérigos, el esplendor de la Iglesia y las múltiples actividades de los filósofos, me quería parecer que contemplaba la escalera de Jacob que llegaba por un extremo hasta el cielo y que los ángeles se movían sobre ella apresuradamente, subiendo y bajando. Con entusiasmo me vi necesitado a constatar... el Señor estaba allí y yo no lo había sabido”(cita según Le Goff, 1986, p. 38).

del mundo goliardo, éste es Pedro Abelardo. Dentro de los límites de la modernidad del siglo XII, él es el gran precursor del intelectual moderno, el primer filósofo y profesor importante de la Edad Media. Pero no es sólo esto, es también el primer hombre de la modernidad que convierte su individualismo en punto de partida de su pensamiento crítico. Las tendencias de la modernidad pueden encontrarse por primera vez en su persona en la historia de la Edad Media, y además, todo aquello que sería característico de la modernidad, se encuentra ya en germen en la figura de Abelardo.

Abelardo nació en la Bretaña, en 1079, en una pequeña ciudad cerca de Nantes llamada Le Pallet. Fue el primogénito de una familia aristocrática de la baja nobleza. Ya desde joven renunció a sus derechos de hijo mayor de un caballero; prefirió la reyerta de las palabras a la de las armas y se esmeró en la educación que sus padres le posibilitaron.

En la *Historia Calamitatum*, Abelardo se autodefine tanto de manera personal como también a un nivel que se refería a sus actividades —en relación con la baja nobleza de la que provenía. Hay una referencia valiosa que señala que en su medio se acostumbraba cierta educación intelectual y también se practicaban habilidades militares: *litterae et arma*. La elección entre estos dos campos fue necesaria para él y, al mismo tiempo, fue una decisión difícil y de peso. Un nuevo Esaú: sacrificaba la “pompa militaris gloriae” ante el “studium litterarum” y con esto se desistió de su derecho de primogénito. Es así como se desprende totalmente de su medio social, al decidirse por una actividad que posteriormente se convertiría en profesión. Se desiste de cierta forma de vida, de cierta visión del mundo, de un ideal y de una estructura social y familiar. En su lugar elige el compromiso total: “Tu eri magister in aeternum” (Le Goff, 1984, pp. 78/79).

Sin embargo, Abelardo permanece fiel a su clase social en cuanto que traslada su espíritu de lucha al campo de la ciencia; lo que para ésta son los torneos, para él son los debates intelectuales.⁷ La historia *Calamitatum* rebosa del ruido de las armas de estos torneos del espíritu y Abelardo, el representante más encumbrado de la lógica de su tiempo, no dudaba en lo más mínimo de atacar a los grandes maestros en su época.

Ya desde la edad de quince años, Abelardo emprende viajes para instruirse con los mejores profesores de su época. Asistió a las cátedras del famoso dialéctico Roscelin, quien llegó a tener conflictos con la Iglesia y su doctrina de la trinidad a causa de sus inclinaciones nominalísticas. Alrededor de 1100, Abelardo se encuentra en París, que era famoso porque allí se desarrollaba el arte de la dialéctica. Asistió allí a las cátedras de Guillermo de Champeaux, sin embargo, pronto tuvo desavenencias con él, porque Guillermo no soportaba la crítica orgullosa de Abelardo. A partir de entonces, Abelardo hizo escuela. Primero fue a Melun, luego

⁷ “De toda la filosofía, la lógica es la que más me atrae; por sus armas he dado las armas del caballero para tan sólo librar justas del espíritu. Por el estudio de la lógica me dirigí a todos aquellos sitios de los que obtuve alabanzas, sitios encumbrados de la ciencia, y así me convertí en un filósofo deambulante en el sentido como se expresa en la antigüedad” (Abelard, 1979, p.9).

a Corbeil, en las cercanías de París, para desde allí poder atacar mejor a Guillermo. Aun cuando Guillermo pudo evitar por un tiempo que Abelardo siguiera impartiendo enseñanza, sin embargo sufrió tal desgaste y descrédito a causa de esta lucha, que finalmente se retiró de París, pues había perdido el aprecio de sus discípulos.

De allí en adelante, Abelardo se dedicó más a la teología, y continuó sus estudios con Anselm de Laon. Pero los métodos de éste, la mención de las autoridades desprovista de una posición crítica, le parecieron poco útiles y encaminadores. El enfrentamiento fue inevitable y así es cómo Abelardo regresó a París, en donde se le confió la dirección de la escuela de Notre Dame. Abelardo llegó aquí a la cumbre de su fama, antes de que el asunto amoroso con Eloísa durante los años 1117 y 1118 cortara su carrera de manera abrupta. Después de su castración se retiró, avergonzado, al convento de St. Denis y a partir de 1119 comienza su vida de monje.⁸

Pero la historia de la pasión de Abelardo no termina con su entrada al convento. Su espíritu crítico, aunado a la índole belicosa de su estamento de origen, origina el desafío a los correligionarios de St. Denis, al comprobar Abelardo que el patrono del convento no es identificable con Dionisio, el discípulo del apóstol. Este cuestionamiento crítico del mito fundador del convento, lo obliga nuevamente a huir, a lo cual se agrega la sentencia por sospecha de herejía, en ocasión del Sínodo de Soisson. Durante los años 1123 a 1126, Abelardo se encuentra en el yermo de Paraclet, dando enseñanzas a muchos de sus estudiantes que lo siguieron hasta allí.

Cuando Abelardo regresa a vivir a un convento de la Bretaña entre los años 1126 a 1132, su vida nuevamente corre peligro a consecuencia de sus intentos estrictos de reforma. También este episodio de la vida de Abelardo termina con su huida de la abadía. Una vez más visita al Mont Ste. Geneviève en París, y su actividad de enseñanza se ve nuevamente coronada por el éxito.

Pero esta vez choca con Bernhard de Clairvaux, el monje cisterciense y gran místico del siglo XII. Bernhard, como carece de la fuerza necesaria para enfrentarse abiertamente a Abelardo, utiliza todo lo que encuentra a su disposición para lograr la sentencia en contra de su opositor, aun antes de que éste haya sido escuchado. En el Concilio de 1140, se proclama la condena de varias enseñanzas de Abelardo, atribuidas a su pluma y ni siquiera la apelación ante el papa puede invalidarla, debido a la intervención anticipada de Bernhard (Borst, 1988, pp. 351-376).

Nuevamente siguen años de huida para Abelardo, hasta que el abate de Cluny, Petrus Venerabilis, ofrece albergue al sentenciado. Éste sigue escribiendo y leyendo y continúa su labor en sus obras postreras. Abelardo murió en Cluny, en 1142.

⁸ Eloísa, por su parte, también tomó el hábito. El epistolario entre Abelardo y Eloísa, que cada uno escribió desde su celda, pertenece a los documentos más valiosos de la literatura amorosa del continente europeo. Eloísa desiste del matrimonio con Abelardo por la carrera intelectual de éste, pues es consciente de que una relación duradera con Abelardo podría destruir la vida libre de filósofo. Al mismo tiempo esta relación es también un ejemplo de elección libre e individual, y de renuncia en una época en que amor y matrimonio no tenían relación alguna. El grado de desarrollo individual se refleja precisamente en el epistolario de Abelardo y Eloísa, como relación personal, más allá de todo convencionalismo.

La breve descripción de la vida de Abelardo, que en gran parte se apega a su autobiografía, incluida en la historia *Calamitatum Meum*, muestra la fuerza de la conducta individual en la historia personal. No sólo se reflejan las grandes pasiones y los vicios; no sólo la soberbia del intelecto y el placer de la carne se oponen a la envidia y a la rivalidad de los enemigos de Abelardo, también la lucha personal contra los opositores intelectuales conduce a la formación de una fuerte identidad de su yo.

Aun después de su ingreso en el convento, Abelardo permaneció vinculado con el mundo, y como monje siguió siendo lo que había sido siempre, un maestro libre (Alessio, 1975, p. 407).

Abelardo no sólo fue pensador y erudito, también fue intelectual y escritor, en el sentido en el que se entiende en la modernidad. Durante mucho tiempo se mantuvo mediante la enseñanza, antes de ser monje, y sin buscar someterse al servicio de ningún obispo o monarca.

Su importancia reside en la expresión de una conciencia humana de valor individual, que sostuvo con relativa constancia y también convirtiendo su entendimiento subjetivo en parámetro para la interpretación de asuntos filosóficos y religiosos. Para la interpretación de cuestiones religiosas aplicó siempre el método filosófico con el fin de descifrar pasajes oscuros. Allí en donde Abelardo es filósofo, hay que entender que opone la primacía de la *ratio* a la autoridad. La designación filósofo, tiene que ver con la concepción de Abelardo, invirtiendo la antigua dialéctica y la vieja teología: “con indignación contesté que no estaba acostumbrado a depender de la rutina, prefería elegir mi espíritu” (Abelardo, 1979, p. 16).

La posición receptiva, tradicional frente a la tradición de la lógica escolar, era inaceptable para el espíritu creativo de Abelardo. Es así como también las innovaciones que aporta al pensamiento de la Edad Media, las cuales persisten en el campo de la lógica, del método y de la ética, tienen su fundamento en las estructuras de la subjetividad que se convierten en parámetro de las innovaciones. La opinión en el sentido de que se requiere de la interpretación y de la exégesis de la tradición, la encontramos en la obra de Abelardo *Sic et Non*. En ella desarrolla un concepto de su método, de cómo acercarse a las autoridades religiosas (véase Gilson, 1985, p. 263).

Con la confianza ciega en la tradición no pueden solucionarse los problemas, sólo hay solución cuando se aplica la *ratio*. Pero así es como Abelardo explica también los principios de su filosofía, los motivos para buscar una tesis y luego sopesar cuáles serán las razones mejores para así llegar a una conclusión final.

Sin embargo, se encontrará muy pronto una fácil solución de las contradicciones, si se logra demostrar que diversos autores utilizan las diversas palabras con diversos significados. Así que el lector diligente tratará de solucionar las contradicciones en los escritos de los Santos de todas las maneras ya mencionadas. Sin embargo, si la contradicción resulta tan evidente como para que ya no pueda solucionarse de ninguna manera, deberían compararse las autoridades entre sí, prefiriendo aquéllas ante todas las demás, las que tuvieren mayor comprobación y mayor confirmación (Abelardo, 1976, pp. 93/94).

Pero con esto, Abelardo expresó una conducta independiente frente a la tradición. La tradición y las autoridades no representaban la solución de los problemas sino que eran la materia con la que la *ratio* tendría que ejercitarse. Pero con esto se había convertido el ex geta de la tradición, el sujeto que interpretaría la tradición, en la última instancia ineludible. Era el sujeto el que confería, por medio de su interpretación, la verdadera coherencia a la tradición, la cual había proclamado como suya desde siempre.

La posición del sujeto, del maestro libre que se encuentra fuera de la ordenación de los estamentos y utiliza las armas de su intelecto, se refleja también en la posición que toma Abelardo en el debate de los universales. Las disputas escolásticas medievales se acaloraban ante la pregunta de si los universales o conceptos generales existen igualmente de manera independiente de la individualidad. De manera implícita, la existencia del sistema feudal dependía de estas cuestiones, pues si se empezaba a entender los asuntos individuales, uno por uno, como supeditados a la servidumbre y al poder feudal, entonces se daría por sentada su inmutabilidad hasta el fin de los tiempos. Las contestaciones que Abelardo da a estas preguntas son francamente irreales, las desarrolla frente a su maestro Guillermo de Champeaux y se acerca a aquello que posteriormente se llam o la posición nominalista. Lo general no existe realmente. Es la señal para las cosas particulares que existen por separado, por cuya experiencia sensorial se inicia el conocimiento. Lo general es una ficción útil, producto de nuestra actividad de abstracción y de la razón.⁹

Con esto Abelardo afirma, sin embargo, que los universales son producto de la actividad humana, convenciones ling u sticas que tienen la capacidad de reunir fenómenos individuales en una organización.

Pero éste es un punto de vista revolucionario para la cuestión de los universales. Todo lo que constituye la realidad no se hizo por medio de leyes, reglas universales y estamentos, sino por individuos particulares. Frente al mundo están solamente los individuos, los únicos que tienen realidad, vinculados entre ellos por el universo que es el lenguaje. Así que el lenguaje es el medio por el cual se efectúa el intercambio entre humanos, ha sido hecho por el hombre y es el medio para su mutua comprensión (Alessio, 1975, p. 412).

Si bien Abelardo ya había renovado la metódica y la lógica, su  tica se convirti o en otro punto angular de oposición y ataque. Y es que la subjetividad juega un papel importante para la moral de Abelardo, la que lo ubica frente a las realidades puramente objetivas.

⁹ "Después de señalar las razones por las cuales las cosas no podrán nombrarse ni particulares ni reunidas de manera general, es decir, declaradas por varios, resta únicamente que tal generalidad se la adjudicamos únicamente a las palabras ...

"Sin embargo, la universal, es una palabra que sirve, ya desde su invención, para que se nombre de parte de varios, cada vez de manera particular, así como el nombre 'hombre' (Mensch, genérico, N.d.T.) que puede vincularse con nombres especiales de hombres, en correspondencia con las entidades de las cosas que tienen en su base, a las cuales se le confiere el nombre" (Abelardo, cit. según Flasch, 1982, p. 245).

Frente a una sobrevaloración multicientenaria de la acción externa, nos muestra que la ética tiene que ver con la intención y no fundamentalmente con la acción como suceso visible. La ética de Abelardo con el título *Scito te ipsum*, es una ética de la intencionalidad: sólo es malo lo que corresponde a un acto voluntario de hacerlo.¹⁰

Se vuelve decisiva esta diferenciación que Abelardo propone: una cosa son nuestras inclinaciones, y otra, la aceptación libre; una cosa es la carne, otra el pecado. Como no podemos elegir nuestras inclinaciones, nada tienen que ver con el pecado, como no lo tienen el color de nuestros ojos. Es la aceptación o el rechazo de la inclinación de la carne lo que decide acerca del pecado. La aceptación es nuestra obra, nuestro producto y nuestra iniciativa. Estar acorde con la voluntad de Dios, eso es virtud, desviarse de su voluntad, eso es pecado.

“¿Hacia dónde conduce todo esto? Que por fin quede claro que en tales acciones, de ninguna manera es la voluntad misma o el deseo de hacer el mal lo que se llama pecado, sino más bien, según lo dicho, el consenso, propiamente” (Abelardo, *cit.* según Flasch, 1982, pp. 9-276).

Pero de esta manera, la intención subjetiva se convierte en la medida de la culpa, ya no el hecho externo y objetivo. Pero si la intención era la medida del pecado, entonces Abelardo podía exponer con la conciencia tranquila en sus ejemplos: los verdugos de Cristo que no sabían lo que hacían y que, además, sólo obedecían órdenes dadas, personalmente estaban libres de culpa (Chenu, 1969, p. 20).

Esta manera lógica de formular el factor subjetivo de la intencionalidad frente a los hechos objetivos, tuvo que poner en conflicto a Abelardo con sus coetáneos. Pues si su doctrina llegaba a imponerse de manera pura, entonces también sería más importante el arrepentimiento subjetivo que el perdón de la Iglesia.¹¹ De la ética de Abelardo se deriva directamente que los apetitos y necesidades carnales no son pecaminosos en sí, sino solamente lo es la aceptación consciente de los mismos, lo que a su vez es mérito del trabajo del sujeto humano.

¹⁰ “Es la moral de la intencionalidad la que ocasiona este *shock* subversivo. Moral de la intencionalidad significa que el valor de nuestras acciones no se dirige hacia los objetivos.... sino hacia el consentimiento interior que les damos a aquellas” (Chenu, 1969, p. 18).

¹¹ Abelardo encontró en Bernhard de Clairvaux, el monje cisterciense, representante según toda su constitución del espíritu feudal, belicoso y campirano, a su más implacable enemigo. Este predicador de las Cruzadas no es capaz de comprender la inteligencia urbana que está representada por Abelardo, y que entiende como ataque frontal contra el ideal monástico. En este duelo se enfrentan dos posiciones del espíritu, dos épocas, ciudad y campo, racionalidad y mística. “La raíz del mal la ve Bernhard en el orgullo del saber que abriga Abelardo, y que lo convierte en insensato: En que él conoce y sabe todo en el cielo y en la tierra, solamente desconoce una palabra, ‘necio’ (‘eso no lo sé’), y así su ‘teología’ se vuelve una ‘stultilogía’” (Borst, 1988, p. 362).

Pero con esto, la interpretación racional de los sectores de la fe, de parte de Abelardo, se convierte en el punto principal de la crítica para Bernhard. Pero no sólo la importancia que Abelardo confiere a la acción de la razón humana resulta inaceptable para la visión monástica del mundo de parte de Bernhard; también las consecuencias morales de la ética de Abelardo son contrarias a la conceptualización de los cistercienses.

En las enseñanzas de Abelardo se manifestaba una teoría de la individualidad y de la conciencia personal, que sería posición directriz para los siglos futuros.¹²

El siglo XII (y esto podría constituir por lo pronto un resumen de este subcapítulo), anticipó, por lo tanto, instantes esenciales del Renacimiento de los siglos XV y XVI, y llevó al debate problemas que siguieron vigentes de manera subrepticia, aun cuando el siglo XIII intentó una vez más el suministro de una apología diferenciada de la sociedad feudal, intento que se expresó también en una síntesis de la fe y el saber.

EL SIGLO XIII COMO EXPRESIÓN DE LA GRAN SÍNTESIS Y TOMÁS DE AQUINO¹³

El siglo XIII fue un siglo de reacción ante los retos del siglo XII, una época en la que ciudad y el campo se conciliaron una vez más, creándose agrupaciones secundarias en forma de cofradías, gremios y hermandades que se incorporaban al sistema feudal. La ciudad aparecía de ahora en adelante como parte constitutiva del sistema y las escuelas catedralicias, que con sus maestros libres representaban un foco de agitación, se transformaron en universidades que con sus estatutos y su organización gremial ya no dejaban espacio para la individualidad del maestro libre. El control de la Iglesia sobre sus feligreses se fortalecía. En el Cuarto Concilio de Letrán se declaró obligatoria la confesión pascual. A partir de 1215 se transforma, por lo tanto, la confesión que anteriormente había sido colectiva y pública, en un asunto individual, que de allí en adelante transcurre en el retraimiento del

¹² Abelardo llegó a representar un peldaño del proceso de individualización que Bayer describió en su ensayo *Sobre la sociología del proceso medieval de la individualización*, como sigue: "Sólo el hombre (Hombre-Mensch, en alemán en el sentido de 'humano', N.d.T.) que vive a partir de la razón, es el que vive de manera verdaderamente individual, porque obedecer a la razón quiere decir obedecer tan sólo a sí mismo, a diferencia de la obediencia absoluta frente a lo que es tradicional, que significa que se reciben las directivas y reglas no a partir de tradiciones y prescripciones generales, sino que del propio corazón. Por lo tanto, el despliegue sin obstáculo de la razón teórica y práctica da ...siempre una ética autónoma, como consecuencia que puede manifestarse tanto en su mayor interiorización del mundo social de los valores, como también en una orientación subversiva, exclusivamente antropocéntrica". (Bayer, 1976, p. xiv0/4.)

¹³ "El siglo XIII fue el siglo de la organización. La sociedad cristiana era controlada de manera creciente. En el campo económico aparecían —desde la antigüedad— los primeros escritos sobre agronomía y reglamentaciones numerosas en las ciudades que ponían en la mira a los oficios, las industrias en ciernes, la construcción y los textiles, el comercio y los bancos. La vida pública estaba sujeta a un control aún más efectivo: las cofradías vigilaban el mundo del trabajo, las hermandades, el ámbito de la fe. Las instituciones políticas de las ciudades y, sobre todo, el Estado monárquico, ejercían una presión creciente, según se demuestra en el ejemplo de Francia y la monarquía papal, y de manera menos marcada, también en los Estados Ibéricos y en Inglaterra. La organización se manifestaba sobre todo en el mundo intelectual en el que las universidades, las escuelas de las órdenes mendicantes y de las escuelas urbanas canalizaban, fijaban y ordenaban las ideologías y enseñanzas del siglo XII, entonces en estado efervescente. Teólogos y científicos del derecho (el derecho romano se estaba reelaborando y se creaba el derecho canónico) escribían *summae*, creaban sistemas de discusión, de decisión y de aplicación para darle un orden al saber y a sus campos de aplicación" (Le Goff, 19874, p. 287). Según lo describió J. Le Goff en *El nacimiento del purgatorio*.

confesionario, entre el padre confesor y el confesado. De ahora en adelante se le atribuye un significado mayor a las intenciones subjetivas; se exhorta al padre confesor a que tome en cuenta las circunstancias individuales para la confesión; el arrepentimiento iba teniendo cada vez una importancia mayor, y con esto, la Iglesia encuentra acceso a la imaginación de hombres comunes y logra influir en ellos de manera más directa que antes. Se exige un examen de conciencia al confesado, una especie de introspección durante la cual el individuo que se confiesa, se convierte en objeto de su reflexión. De ahora en adelante, la Iglesia no sólo controla las acciones, sino también pensamientos. Abelardo logró una victoria tardía que ni siquiera intentó. Lateran señalaba el inicio de una psicología de la modernidad que comenzaba a registrar la vida interior y erigía mecanismos de control para el registro de la nostalgia (Le Goff, 1987, pp. 16-17).

Pero en el siglo XIII también habría que encontrar respuestas a los llamados movimientos de herejes que amenazaban a la Iglesia feudal, volviendo los ideales originales del cristianismo contra la institución de la Iglesia. Fue así como el contraataque a la ideología de los herejes estuvo en el centro de los esfuerzos de los papas (véase Lambert, 1981, p. 145).

La recuperación de la ortodoxia fue una de esas demandas capitales del siglo XIII, y los fenómenos que marcarían de manera significativa a este siglo, hay que verlos a la luz de esta restauración. Por otro lado, también fue una época en la que se consolidaban y seguían desarrollándose las instituciones. Todos estos factores nos permitirán entender las tendencias principales que delinearon el perfil de este tiempo.

Fueron tres circunstancias las que dominaron el siglo XIII: el redescubrimiento de la obra de Aristóteles y el descubrimiento del pensamiento islámico; el ascenso de las universidades a la posición de centros intelectuales puros; el monopolio del aprendizaje de tendencias específicas de parte de las órdenes mendicantes, en especial la de los dominicanos y la de los franciscanos. En total, estos hechos del siglo XIII se movían en una dirección que difería de los del siglo XII (Leff, 1958, p. 168).

La racionalización de la estructura del pensamiento que Abelardo había ejercitado, se vuelve parte del pensamiento teológico durante el siglo XIII. Sin embargo, el papel decisivo lo tiene en este proceso la herencia de la antigüedad y aquí, nuevamente el filósofo de filósofos, Aristóteles. El desarrollo económico estaba en general tan avanzado, que su continuación a partir de las tradiciones de la antigüedad llevaba consigo una ventaja decisiva en el conocimiento.

Esto llevó la aplicación de métodos filosóficos con fines teológicos a la reconciliación de fe y saber, y es por ello por lo que se habla del siglo XIII como de un siglo de síntesis.

Esta síntesis se expresaba también por medio de los grandes sistemas teológicos, las *summas* (*summae*) que fueron un intento de presentar todo el saber de la época de manera comprimida. De esta manera este siglo fue al mismo tiempo el portador del momento insuperablemente culminante de la escolástica.

Si bien el redescubrimiento de Aristóteles ya había ocurrido parcialmente durante el siglo XII por la mediación de los árabes, en el siglo XIII se realizó la revisión de las traducciones de Aristóteles. Ahora se traducían directamente del griego al latín, se depuraba, quitando los elementos neoplatónicos y se revelaba así toda su fuerza explosiva. La discusión intelectual se incendiaba en el pensamiento aristotélico y escindía los espíritus, ocasionaba el surgimiento de diversas escuelas que podían caracterizarse por su posición respecto de Aristóteles. Hubo toda clase de condenaciones por parte de la jerarquía eclesiástica, respecto de partes de su obra, sin que ello hubiese encontrado realmente un arraigo significativo en la lectura de Aristóteles.¹⁴

Toledo y la Sicilia de Federico II, fueron los conductos por los que el pensamiento de la antigüedad y también de los árabes encontraron acceso al mundo de la Edad Media; pero también los comentarios a Aristóteles de parte de Averroes hallaron difusión en las universidades de Occidente.

Y a la vanguardia de todas, principalmente la universidad de París, en donde se celebraron las contiendas intelectuales del Occidente cristiano. Si bien la universidad de Palermo tuvo un papel importante, por el encuentro que en ella ocurría de la civilización griega, árabe, judía y latina, y a Bolonia correspondía una posición central por la ciencia jurídica, sin embargo, fue París en donde la teología escolástica llegó a florecer. En la Facultad de Artes tenía lugar una cátedra de interpretación aristotélica a la que Averroes confería su sello distintivo; la personalidad más notable en la misma fue Siger de Brabant, mientras que la Facultad de Teología era el bastión principal de la crítica ante esta interpretación, por lo que fue ampliada con este fin, siendo Tomás de Aquino su mentor más notable.

En la lucha que se libraba entre la Facultad de Artes y la de Teología, se expresa no sólo el contraste entre filosofía y teología sino también el que mediaba entre los maestros seculares, pertenecientes a la corporación universitaria, y los monjes mendicantes. El siglo XIII no es, por cierto, sólo la época en la que se confiere especial importancia a las órdenes de monjes mendicantes en su papel de luchadores contra la herejía, sino también es el siglo en el que los dominicos y los franciscanos conquistan las universidades. Después de su llegada a París (los dominicos llegaron en 1217 y los franciscanos en 1219), comenzaron a dominar en la Facultad de Teología y a interpretar la vida espiritual de la cristiandad latina. Ya se había cumplido el tiempo de los maestros libres e individuales y las órdenes monacales arrebataron a aquéllos la supremacía intelectual.

La teología filosófica de Aquino intenta una vez más integrar las novedades del siglo XII en un sistema teológico, sin atacar los fundamentos del sistema social gobernante. Su teología es reactiva, es decir, responde a los grandes retos de su

¹⁴ "Las obras de Aristóteles no pudieron, como ninguna otra idea, erradicarse del mundo por medio de decretos y de continuo iban ganando terreno hasta culminar en las síntesis tomistas. Cuando sobrevino la gran condenación del año 1277, ésta no se dirigía solamente contra Aristóteles, sino igualmente contra la interpretación del mismo de parte de Averroes y sus adeptos en París" (Leff, 1958).

siglo, al movimiento de herejes, al milenarismo y a Averroes, pero con el bagaje nuevo de su pensamiento, ejercitado en el de Aristóteles.

En su pensamiento reconoce la posibilidad de la autonomía del intelecto, de la comprensión de la realidad a partir de la actividad de la razón propia. El reconocimiento de este hecho vincula a Tomás de Aquino con su maestro, Alberto Magno, y ambos reconocen como ejemplo a Aristóteles.

Si la organización de la sociedad feudal alcanzó su culminación en el siglo XIII, que se distinguió, además, por un crecimiento general, si bien menguado, entonces también parecía posible una teología que tenía la capacidad de armonizar el orden social y del mundo.¹⁵

En los escritos de Tomás de Aquino, el concepto de una armonía jerárquica, de un orden morfo-cósmico, dotado de planos escalonados del ser y del conocimiento que logró su máxima perfección para las posibilidades de la Edad Media europea, no se remite solamente a Aristóteles, sino también a la filosofía del orden de Dionysios Aeropagita y se opone estructuralmente al pensamiento agustino de las dos Civitas. Pero así, el mundo y la vida terrenal obtienen una justificación relativa que no habían tenido en la teoría agustina.

La justificación del mundo basada en Aristóteles defendía implícitamente la estructura social existente, y la posición de la Iglesia tuvo una importancia decisiva en cuanto que, al volverse prepotente, recibía ahora la oposición desde sus propias filas. Los movimientos milenaristas de la Edad Media, que tenían una base social fundada en las capas plebeyas, urbanas y campesinas, conservaban la distancia crítica original del cristianismo frente al mundo y su orden social. Pero lo que diferenciaba al milenarismo de la negación del mundo de la temprana Edad Media, era el hecho de que ya no se comprendía la salvación en un más allá, sino como una planificación dentro de la historia. El abate calabrés Joaquín de Fiore, desarrolló en su obra principal, *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, la piedra angular de todos los movimientos revolucionarios milenaristas de la Edad Media.

Tomás combatió este milenarismo de los joaquinistas con toda energía, ya que ponía en duda el poder y el significado de la Iglesia romana (Dempf, 1969, p. 97).

En su análisis del rigorismo monacal de los reformadores franciscanos, el aristotelismo revistió una importancia decisiva para el fortalecimiento del mundo terrenal.

Si bien Tomás había defendido la necesidad de transformar a la teología en ciencia, contra la corriente de los franciscanos que insistían en la enseñanzas de Agustín, la otra dirección de su lucha se dirigía contra la recepción aristotélica de los averroístas de la Facultad de Artes de París, con su representante más notable, Siger de Brabant. Es cierto que Tomás había transformado la teología en una organización de sentencias, deducidas de las últimas premisas, por medio de la

¹⁵ El dualismo de la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena* da el paso a la jerarquía de los estamentos, y el mundo se convierte, transformando el sitio del pecado en un elemento del plano universal divino, limpiamente ordenado (Borkenau, 1934, p. 23).

razón, dándole así un campo de acción considerable al intelecto; pero el punto de partida de su pensamiento seguía siendo la revelación, la cual habría que justificar y explicar de manera racional. Para Siger de Brabant y Boëtius de Dacia, guías intelectuales de la Facultad de Artes, existían, sin embargo, las limitaciones del racionalismo, señaladas por Tomás. Para ello no había duda alguna de que la única autoridad estaba en el intelecto, de Aristóteles, y de su comentarista, Averroes. Según la opinión de aquellos intelectuales, la *ratio* humana era capaz de conocer a la naturaleza y al hombre, por lo que no se confería aplicabilidad necesaria a la *Sacra Teologia* de Aquino, pues no representaba un saber verdadero (véase Dempf, 1954, p. 335).

Para Tomás se trataba de señalar la limitación de la *ratio* humana, de la comprobación de que, para alcanzar la salvación, sería necesario ir más allá de la metafísica de Aristóteles para aceptar una enseñanza que se basa en la revelación divina y que señala el camino hacia aquello que, de otra manera, permanecería inalcanzable para la inteligencia humana. Esta enseñanza revestía para Tomás el carácter de ciencia, precisamente por basarse en la revelación que se convertía en fundamento inalienable. Así como todas las ciencias tienen su fundamento y se derivan de principios, así también la teología parte de sus principios, sólo que, precisamente éstos fueron revelados por Dios (*Summa Theologica*, pars I, p. 1, a II).

Si existía la revelación, entonces, según la lógica de la deducción, la teología era también una ciencia. Tomás, empero, no sólo se distinguía de los averroístas por ubicar a la *ratio* en el campo de la ciencia. Estaba también la cuestión de la relación entre forma y materia, interpretada de manera diversa por la tradición árabe y por Tomás. En la filosofía de Aristóteles, esta cuestión no se había solucionado de manera unívoca, abriendo así la posibilidad de una lectura de Aristóteles “de izquierda” y “de derecha” (Bloch, 1977, p. 479).

Al utilizar Aristóteles el concepto “ousia”, tanto para la cosa particular como para la forma pura, se acercaba a la interpretación cristiana de su filosofía, que concebía a la materia sólo como momento pasivo-receptivo, reconociendo a la forma el lado de la formación activa. Es cierto que en la teología de Aquino, materia y forma constituyen la esencia de las cosas físicas, pero mientras que la materia no puede existir nunca por sí sola, las formas pueden existir como puras, es decir, separadas de la materia. La valoración de la forma en la filosofía de Aristóteles, es reforzada así por Tomás, hasta que finalmente puede conciliarse con las premisas cristianas.

Si las formas que finalmente emergen como formas puras del pensamiento de Dios, llegan a alcanzar un peso mayor, entonces Tomás podrá conferirle cierta existencia independiente al mundo material que no existiría sin la forma que Dios le ha señalado. Como la materia no puede existir como potencialidad pura y sólo se actualiza por medio de una forma que le ha sido dada, resulta que para Tomás también el dogma cristiano, referido a la creación del mundo por Dios, es compa-

tible con la filosofía de Aristóteles. Empero, contra este dogma se volvía la lectura de Aristóteles, de Averroes y de Siger de Brabant. Porque Aristóteles había visto que la materia posee formaciones previas que la limitan en cuanto a la formación, acuñada desde el exterior (Aristóteles, *Metafísica* VII. 7. 1032 a).

El aristotelismo de “izquierda” entiende esta preformación de la *hyle* como la capacidad de la materia para realizar una autoactualización. Cuando la materia puede realizar por sí misma la determinación entelética, la *natura naturata* se convierte en la *natura naturans*. Con esto, la *creatio mundi* se convierte en un acto que el mundo puede realizar por sí mismo, paso por paso. Para Averroes, de allí se concluye que la suposición de un Dios que da origen al mundo se vuelve prescindible.

Los averroístas latinos que Tomás combatía en la Universidad de París —Siger de Brabant y Boëtius de Dacia—, retomaron esta teoría y la fueron desarrollando. Al negar la inmortalidad del alma y partiendo de la eternidad del mundo, llegaron a posiciones filosóficas que habían dominado durante la antigüedad (Pepin, 1973, p. 70).

El peso que Siger le dio a la invariabilidad y eternidad del mundo, lo imposibilitó, al mismo tiempo, para trazar una verdadera historia de la humanidad. En contra a esto, Tomás rechazó terminantemente la teoría que aparece en los escritos de Aristóteles referente a la eternidad del mundo. Al mismo tiempo concedía que el pensamiento de la creación del mundo no podría rebatirse de manera evidente por medio de una posición basada puramente en la razón y que, por consiguiente, el pensamiento de la creación del mundo no habría de obtenerse forzosamente a partir de la razón, sino de la revelación (Grabmann, 1914, p. 74). La relación entre Dios y el mundo se estableció, según Tomás, pasando por la acción divina de la creación. Si bien aceptaba ciertos derechos propios, sostenidos por la causalidad del mundo, porque había considerado anteriormente a la creación como productora de todo ser.

La idea determinante en todo su sistema es aquella, según la cual, toda cosa finita se compone de acto y potencia, esencia y existencia. La existencia transporta la potencialidad de la esencia a la actualidad, pero está, ella misma, limitada por esta potencia. Esta diferenciación de esencia y existencia es vital, es el Shibboleth del tomismo. Lo es por la razón de que Dios es una entidad existente a partir de él mismo, sin una diferenciación entre su esencia y existencia. Es la perfección total y, en última instancia, partimos de las cosas finitas para deducir a partir de éstas, la existencia de Dios. Nada de lo que tengamos conocimiento es un ser fundado en sí mismo, un “ens a se”, de modo que ha de depender de una causa que existe a partir de sí misma (Knowles, 1982, p. 263).

Ésta fue al mismo tiempo la base para que Tomás pudiera ordenar razón y fe entre sí, sin que hubiese una contradicción sistemática. Pero también a la naturaleza creada no le llega una necesidad a partir de ella misma, según la filosofía tomista. A causa del axioma, adoptado por la física aristotélica, que ve la causalidad que no conoce el proceso como presencia demarcada, haciendo necesaria la acción de un factor causal para cada transformación en particular, Tomás aseguró la

necesidad permanente de Dios en relación con la naturaleza. Así, el universo tuvo la necesidad de una acción permanente de Dios, que requería de su presencia para su continuidad.

Si bien quedó defendido el marco teológico por Tomás ante los averroístas, también llevó la justificación de la razón y de la ciencia a una rehabilitación parcial del instinto científico humano. Al adoptarse la argumentación aristotélica, también la *curiositas* experimenta, por lo tanto, una revaloración que diferencia a Tomás de Agustín también en esta cuestión. Para los tomistas, la primera sentencia de la metafísica aristotélica ha sido elevada a uno de los principios francamente válidos del pensamiento escolástico. La naturalidad del saber implica la valoración: *omnis scientia bona est* (véase Blumenberg, 1973, pp. 129-130).

Tal vez sea precisamente aquí, en la defensa de la curiosidad teórica y en la justificación de las estructuras racionales, que encontremos la aportación que Tomás ha realizado al origen de la modernidad. Fueron las tendencias del siglo XII las que estuvieron “resguardadas”, por decirlo así, en el sistema de la teología tomista. Sin embargo, por lo que se refiere al campo de su filosofía social y a su posición frente al problema de los universales, toma posiciones que se quedan rezagadas respecto de los inicios del individualismo. En la cuestión de los universales mantiene la posición realista, es decir, sostiene la existencia de los conceptos generales *ante rem*. En la discusión acerca de los universales, Tomás estaba de acuerdo con el filósofo árabe Avicena.

Sin embargo, la decisión de Avicena sobre el problema de los universales, es decir, sobre la validez real de los conceptos generales, fueron adoptados por Alberto y Tomás en su totalidad. Los universales o conceptos generales tienen, según esto, validez *ante rem* en cuanto al plan del mundo; *in re*, en cuanto a la naturaleza; *post rem*, referente al conocimiento abstracto (Bloch, 1977, p. 502).

Pero de esta manera, Tomás tomó una posición en la cuestión de los universales que no partía precisamente de hechos individuales sino que mantenía el primado del todo ante las partes. Este primado, empero, no era sólo válido para la lógica sino también para la realidad social y contenía con esto, implícitamente, una justificación de la sociedad medieval de los estamentos (véase Martin, 1948, p. 60).

El carácter conservador de la teoría de Aquino, aquello que lo hace estar orientado a la conservación del sistema, se expresaba de la manera más nítida en su filosofía social y de Estado, en la que representaba las posiciones típicamente medievales, si bien su argumentación contenía elementos nuevos.

Bajo la influencia del conocimiento recuperado de la *Política* de Aristóteles, ejercida desde la mitad del siglo XIII, el concepto medieval de Estado pasó por una transformación profunda que se caracterizaba en especial como una nueva comprensión de los derechos y la índole especial del Estado. Ya no se comprende al Estado exclusivamente en cuanto a su relación con la esfera eclesiástica, sino que su existencia experimenta más bien una fundamentación basada en el derecho natural. En su escrito *De Regimine Principum*, realizado durante los años 1265-1266,

Tomás de Aquino emprendió el primer intento por desarrollar una doctrina cristiana del Estado sobre los fundamentos de la política aristotélica. Tomás adopta de Aristóteles tanto la determinación antropológica del hombre como ser político que se esfuerza por alcanzar una comunidad estatal a partir de su naturaleza —o sea, de manera natural, por decirlo así—, como también el concepto de que aquélla sea equiparable a un organismo. La teoría del Estado de Aquino parte de un gobierno instalado por Dios, por lo que puede legitimarse el dominio del hombre por el hombre de manera ontológica.¹⁶

Al clasificar Tomás, de acuerdo con Aristóteles, al hombre como *zoon politikon*, un ente vivo que por naturaleza es político y social, deriva así, al mismo tiempo, al Estado de la naturaleza humana. La tendencia a la síntesis de lo que en verdad son principios mentales alternantes, como se caracterizó toda la filosofía de la alta Edad Media, se hace patente también de esta manera, en la legitimación doble del dominio político de Aquino.

El pecado original que tuvo un papel tan notable en la legitimación del poder según Agustín, se vuelve realmente insignificante para este concepto del Estado. Aun viviendo sin pecado original, los hombres tendrían que vivir dentro de un orden de poder, existirían jerarquías superiores e inferiores. Es así como Tomás también pudo proponer, dentro de la tradición aristotélica, que a los estamentos les corresponde, por naturaleza, una legislación diversificada, así como ocurre entre las diferentes especies animales. La presuposición de toda esta construcción es la vieja doctrina aristotélica, según la cual los hombres son diferentes entre sí por su misma naturaleza, una posición que es casi ineludible cuando no aparece la transición de un individuo de un estamento a otro. “El sentido pragmático de la ley natural en Tomás es, de esta manera, una apología del orden social feudal por su divinidad” (Borkenau, 1934, p.31).

Si bien es cierto que Tomás les había abierto un campo a los gremios urbanos dentro de la jerarquía de los estamentos, y que rehabilitó el trabajo artesanal, sin embargo, los principios patriarcales que en el seno de las cofradías reproducían las dependencias feudales, jamás fueron puestos en tela de juicio por él. En cuanto a que las cofradías reproducían una identidad colectiva secundaria, a la larga demostraron ser compatibles con el sistema feudal. Tomás justificó una sociedad feudal en la que la urbe encontraba un sitio en el cual la totalidad se caracterizaba por la jerarquía de los estamentos.

¹⁶ “Si corresponde, por lo tanto, a la determinación natural del hombre de que viva en sociedad con muchos, entonces ha de haber algo entre ellos por lo que puedan gobernarse los muchos. Porque, si hubiese muchos hombres juntos y cada uno sólo se abocase a aquello que le pareciese adecuado, entonces la sociedad se disolvería en diferentes direcciones si no estuviera precisamente alguien que tuviera cuidado por aquello que se refiere al bien de la sociedad. Igualmente se disolvería el cuerpo del hombre y de cualquier criatura, si no existiera una fuerza común dentro del cuerpo que lo dirige que cuida del bien común de todos los miembros. Seguramente es eso lo que quiso decir Salomón cuando dice (Prov. 11, XIV) ‘Donde no hay regente, el pueblo se disemina’” (Tomás de Aquino, 1981, I, 1p. 7).

Con esta posición crítica frente a la burguesía que practica el comercio, Tomás de Aquino adopta una posición clara para hacerle frente al movimiento urbano de su tiempo y sus tendencias individualistas. Esto se expresa también en la cuestión del interés tributario que Tomás representaba con una posición típicamente clerical feudal. Pues con todo lo prescindible que pudiera considerarse la exigencia de los intereses en el campo de la economía feudal, se había vuelto imprescindible para la economía crediticia urbana. La exigencia de los intereses se había implantado desde hacía mucho tiempo, pese a las prohibiciones de la Iglesia, cosa que se expresaba con frecuencia en el derecho urbano. Sin embargo, Tomás representaba en lo esencial la interpretación eclesiástica que se manifiesta en el título de la investigación 78 de la *Summa Theologica*, "El pecado censal". También el trabajo es, para Tomás, de una manera muy medieval y nada burguesa, el castigo hecho dolor a consecuencia del pecado original (Troeltsch, 1922, p. 313).

Si además tenemos presente que Tomás mantiene en su teoría del Estado una prepotencia incondicional de la Iglesia sobre el Estado seglar, entonces parece justificarse la conclusión de que la teoría tomista, no obstante su aparente giro que la aleja de la posición medieval, en realidad llega otra vez, por medio de un círculo de su pensamiento, a la ideología de la Edad Media.

Mientras que Tomás retrocede para ligar las tendencias individualistas del siglo XII a las comunidades supraindividuales, vinculándose con este siglo únicamente por su reconocimiento de la estructura de la racionalidad, los herederos más consecuentes de las conquistas más progresistas del siglo XII son los filósofos de la Facultad de Artes de París. Si bien no nos han legado una teoría social, sin embargo defendieron los derechos del individuo que argumentaba con racionalismo, y Siger de Brabant, cabeza de esta posición, desapareció en las mazmorras de la Inquisición a causa de su defensa de estos derechos.

Las apreciaciones del "averroísmo latino" sufrieron un golpe notable por parte de la jeraquía eclesiástica, a consecuencia de la condenación de las 219 tesis del obispo Tempier, el 7 de marzo de 1277, una de las condenaciones más decisivas a la filosofía de la Edad Media, de la que difícilmente pudo reponerse. Si bien esta condenación tocó también a siete tesis de Aquino, su santificación a principios del siglo XIV, demostró que el tomismo sólo había sido tocado de manera periférica por dicha condenación. La lista de los 219 errores que se condenan, es un documento típico de la situación intelectual del último tercio del siglo XIII. Se vuelve directamente en contra de las intenciones que defienden la autonomía de la razón frente a la teología, contra el derecho de crítica de la religión cristiana y contra el énfasis de un derecho de felicidad en la vida terrenal. La condenación del "averroísmo latino" se vuelve directamente contra una tendencia naturalista y racionalista, según se había desarrollado en la Facultad de Artes en París y que confería a la filosofía un primado sobre la teología. No se ha comprobado si Siger de Brabant y Boëtius de Dacia representaron realmente esta postura en un sentido directo, pero fueron tesis, no personas, a las que condenaba el obispo de París y en las que

creía registrar una tendencia nueva, una nueva mentalidad. Desechó el principio de que un filósofo no deberá aceptar ninguna tesis que no haya sido comprobada a partir de la razón (Tesis 13 y 150, *cit.* según Flasch, 1982, p. 359).

“Tesis 150: El hombre no deberá guiarse por ninguna autoridad, para llegar a la certeza de alguna cuestión” (*cit.* según Flasch, 1982, p. 362).

Pero al lado de la crítica de la racionalidad, lo que en principio constituye el afán individualista es aquello que resulta ser el verdadero contenido de los errores averroístas. Es el elemento antropocéntrico, destacado de las tesis reprobadas y con esto, cierto nivel del proceso de individualización, lo que ha de condenarse. La ética que se apoya en los “errores” ya se basa en una experiencia empírica de la realidad y de la visión realista del mundo, que se orienta con lo que todo hombre puede percibir, razón por la cual lo que es conceptual general o, en su caso, lo apriorístico, pierden su posición dominante. Se preferirá una felicidad basada en las virtudes intelectuales en la vida terrenal, a la promesa de una felicidad en el más allá.

“Tesis 176: La felicidad se posee en esta vida no en otra” (Flasch, 1982, p. 362).

“Tesis 15: Después de la muerte, el hombre pierde todo lo bueno” (Flasch, 1982, p. 359).

“Tesis 144: Todo lo bueno que le es posible al hombre consiste en sus virtudes intelectuales” (Flasch, 1982, p. 362).

El contraste que media entre la legalidad y la libertad, el “*ordo*” de la voluntad de Dios y la afirmación de la individualidad se convierten más y más en un conflicto abierto.

La ética de Nicómaco sirvió a los miembros de la Facultad de Artes en París para defender aquella dignidad y fama del individuo, de la que había hecho defensa Abelardo.

“El aristocratismo pagano de la moral aristotélica nos ofrece una contestación. El encuentro de la identidad de los que pertenecen a la Universidad culmina en la definición de una virtud específica que se determina como la que posee el más alto rango ético y que constituye el punto de partida para la proclamación de la superioridad de su estatus, que se caracteriza precisamente por esta virtud” (Le Goff, 1984, p. 86).

Es así cómo el filósofo, buscador de la verdad, se convierte en el modelo del hombre que señala el camino.

“Tesis 40: No hay forma de vida más excelente que la que se mantiene libre para la filosofía” (Flasch, 1982, p. 360).

Pero aquella filosofía que servía de orientación para Siger y su grupo tomaba a la antigüedad como modelo en contra de los aspectos que niegan el mundo en el cristianismo, convirtiéndose, al mismo tiempo, en crítica de la religión. Aquella escuela de la felicidad que se apoya en Aristóteles, se expresa con la afirmación de que la felicidad no se recibe directamente de Dios sino que es obra propia del hombre. (Tesis 22, Flasch, 1982, p. 359.) Entre estos principios subjetivistas y

relativistas y la tesis de que el hombre es la medida de todas las cosas, apenas media un paso. Fue así como el “averroísmo latino” continuó las tendencias que entronizaron al individuo como medida de lo existente, confiriéndole una soberanía que ponía en duda a las autoridades medievales.

Tal vez no sea una exageración constatar que los *virii philosophici* de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII, fueron un grupo unido por la profesión y el pensamiento, y que daba prioridad a la individualidad y a la subjetividad más fuertemente que nadie, y pueden por tanto considerarse como los precursores de la Ilustración (Le Goff, 1984, p. 87).

LA CRISIS Y LA *RATIO* EN EL SIGLO XIV: GUILLERMO DE OCKHAM Y MARSILIUS DE PADUA

La fase de auge general que había caracterizado el siglo XII y también la primera mitad del siglo XIII, perdió su fuerza alrededor del año 1300. Las experiencias de los hombres a principios del siglo XIV se diferenciaban de manera fundamental de las de dos siglos anteriores. La expansión territorial de Europa había llegado a sus límites y los productos de las tierras que aún podían cultivarse, disminuían en forma creciente.

A esto se agrega un cambio en el clima que se debía al calentamiento del hemisferio. Ascendía el nivel del mar, retrocedían los glaciares y poderosas lluvias destruían las cosechas, las fluctuaciones climáticas alcanzaban los extremos (Fossier, 1988, p. 10). El incremento de la población había alcanzado un clímax que sobrepasaba las posibilidades de una alimentación satisfactoria frente al nivel alcanzado por la técnica. Cada vez eran menores las parcelas que debían alimentar a la población campesina, de modo que la mayoría vivía en el margen del mínimo existencial.

Por otra parte crecían las exigencias de renta por parte de la nobleza, que buscaba poder sostener el nivel de vida habitual. El sistema feudal había llegado con esto a un punto en el que las fluctuaciones climáticas a corto plazo tenían que ocasionar una crisis a largo plazo. Este momento había llegado entre 1315-1316, cuando en breves intervalos se malograron las cosechas, ocasionando hambrunas en grandes regiones de Europa. La muerte negra, la peste, que fue llevada a Europa entre 1347 y 1348, se llevó en brevísimo tiempo al 40% de la población europea total y completó así la imagen del siglo XIV como época de crisis. Pero no sólo fueron factores naturales los que ocasionaron la inestabilidad de este siglo. También la organización social medieval empezaba a tambalearse. Tanto en la ciudad como en el campo crecían las protestas contra el empeoramiento de las condiciones de la vida. Los artesanos menores de Gent se pronunciaron en 1309, con un levantamiento, y vencieron cerca de Courtrai a una armada de nobles. En 1378 se declara la famosa sublevación de los Ciompi en Florencia, la lucha de las capas sociales bajas contra los patricios urbanos y las cofradías. Las sublevaciones campesinas son

endémicas en el siglo XIV, y la Grande Jaquerie de los campesinos franceses en 1358 y la sublevación de los campesinos ingleses en 1381 son los ejemplos más famosos, pero ni de lejos los únicos. La organización en la sociedad feudal empezaba a tambalearse y ya no lograba garantizar un mínimo de necesidades a sus diversos estamentos.

La jerarquía y el orden prevalencientes que habían experimentado una justificación y armonización en la filosofía social de Tomás de Aquino, se habían vuelto cuestionables. Si hubo una diferencia en las cuestiones teológicas del siglo XIII y XIV, entonces ésta consistió en la relación que mediaba entre fe y saber. Si la escolástica se caracterizó por la justificación del dogma por medio de la razón, entonces el siglo XIV colocó a la teología más allá de la razón (Leff, 1956, pp. 30-32). La voluntad de Dios parecía más insondable de lo que jamás había sido y el voluntarismo divino, y su atributo de todopoderoso, se convirtió en el atributo principal en aquel tiempo.

Vista desde el ángulo de la sociología, el siglo XIV es la etapa de la agonía de los poderes universales y de los estamentos, una etapa en que se dieron las primeras confrontaciones de los Estados nacionales que estaban en vías de constituirse en la Guerra de 100 años. Fue un siglo de rebelión que se expresó en los levantamientos en el campo y en la ciudad.

Si es posible encontrar un denominador para las tendencias espirituales del siglo XIV, entonces pueden nombrarse tres tipos que son dominantes en el pensamiento de este siglo. La primera tendencia de este pensamiento fue la de volver a separar la fe y el saber. La deducción que hace colegir un causante divino de la creación, nuevamente parecía inaceptable y poco razonable. Para los coetáneos de ese siglo parecía que, si se describía a Dios en términos de una causa primera, significaría que se determinarían sus acciones de antemano; que adjudicándole una manera de accionar consistente, se limitaría su soberanía absoluta. Es por eso por lo que la teología del siglo XIV puso el acento principal en la libertad absoluta de Dios, en su voluntad, que no sería limitable por absolutamente nada, que estaría más allá de toda explicación racional. Duns Scotus fue uno de los primeros que realizó este cambio de acentuación en la teología, una tendencia que continuó desarrollándose en el pensamiento de Wilhelm de Ockham, con lo cual se limitaron de manera más estrecha los linderos de aquello que podría saberse acerca de Dios. Fe y saber, que en la teología de Aquino se complementaban, volvieron a separarse; las esferas naturales y sobrenaturales no sólo se desarrollaban ahora en planos diferentes, sino que ni siquiera había ya un punto de contacto entre ambos. Como tenían planos y verdades, así como contenidos diversos, no podían complementarse recíprocamente (Leff, 1958, p. 258).

La consecuencia de esta separación, que fue la segunda tendencia fundamental de ese siglo, es que la fe pretendía un campo propio de dominio y que, siendo así, la razón podría valorarse en otro campo, principalmente el de la naturaleza. La separación de las dos esferas abría el camino para un empirismo que partía de un

mundo que parece real y en el que todo traspaso de las fronteras de lo sensorial resultaría ser simple especulación. De ahora en adelante Dios ya no era un sujeto de la razón para esta teología sino de la fe. Así que, si la razón no podía alcanzar la fe, había que conferirle a la razón una esfera independiente de la fe para que allí pudiera desarrollarse. Por otro lado, la fe se basaba en dogma y revelación y no era alcanzable por ninguna confirmación racional ni requería de ella.

Una tercera tendencia, que partía de este pensamiento que les confería prioridad a los objetos individuales frente a los conceptos generales, fue la relación empirismo-nominalismo, la cual marcaría la dirección de una investigación consecuente. Tal vez sea Ockham el que represente de manera más fuerte esta tendencia que buscaba la aclaración de los conceptos y abrir nuevos campos de acción para el pensamiento en las ciencias naturales. Hay autores que ven en la condenación de las 219 tesis de Averroes, la apertura del campo de acción legítimo de las ciencias naturales que van allanando el camino a la concepción de la soberanía absoluta de Dios, liberando a la naturaleza para la observación humana (para la discusión de estas tesis, véase B. Nelson, 1977, pp. 108-111). Si se ha de seguir esta defensa extrema de tal punto de vista o no, seguramente la condenación de la posición averroísta creó un campo de acción para aquello que no se condenaba y en donde el espíritu humano podía confirmarse por medio de la observación de la naturaleza (*cf.* Blumenberg, 1973, p. 149).

En la discusión sobre la tendencia espiritual decisiva del siglo XIV emerge siempre un nombre que, si bien no domina la escena de manera incuestionable, pertenece sin embargo a uno de aquellos espíritus que señalaron direcciones en la concepción teológica nueva de ese siglo y que allanó el camino a la investigación moderna de las ciencias naturales. Hablamos de Wilhelm de Ockham.

Bajo la presión de la crítica nominalista de parte de Wilhem de Ockham se rompió aquella teología metafísica, aquella síntesis de fe y saber que había representado el punto de culminación de la teología tomista del siglo XIII. Las contradicciones que ahora campearon por sus derechos entre el saber y la fe, ya no pudieron pacificarse por medio de ninguna unidad armónica.

Como el nominalismo negaba un contenido de realidad a los universales, y ya no concebía los conceptos generales como entidades universales sino como término abstracto que no podía deducirse de las cosas sino sólo a partir del pensamiento humano, fundó con esto una teoría de la verdad, más orientada por la gramática que por la ontología.¹⁷

La confusión que reinó dentro de la teoría del realismo en el mundo del lenguaje, del discurso y de la ciencia, por un lado, y del mundo real, por el otro, es decir, la

¹⁷ De esto se diferencia lo universal convencional. Así, el sonido del lenguaje expresado que, según su número, es una cualidad, resulta universal porque es un signo convencional para el significado de varios signos. Así como, por lo tanto, el sonido se considera general, también podrá llamarse universal. Pero esta cualidad no la tiene sólo por su naturaleza sino por la voluntad de aquellos que han implantado el lenguaje (*Ockham, Summa Logicae* I, XIV, 1984, p. 67).

confusión entre lógica y metafísica, se vuelve objeto de la polémica de Ockham. La posición realista había creído que la lógica sería una ciencia de los objetos y no exclusivamente de las palabras y las voces; que en el intercambio de palabras y conceptos habría, por decirlo así, como en la reflexión del espejo, un intercambio en el campo de la realidad, de las necesidades reales, como si el mundo fuese un orden natural y necesario con una dimensión lógica y racional. Partiendo de hechos lingüísticos y discursivos, proyectaría estos hechos hacia un mundo real, contemplándose como una realidad objetiva. También Ockham ve en esta tendencia las raíces de una lectura falseada de Aristóteles, que toma los signos del lenguaje como si fuera la cosa en sí. Las consecuencias que Ockham dedujo de esta crítica fueron, por lo tanto, de naturaleza doble: en primer lugar, los signos del lenguaje sólo podían entenderse como hechos lingüísticos y nada más; en segundo lugar, la realidad aparecía siempre como algo sensorialmente dado, a lo que se tendría acceso de manera inmediata, pero de donde no podrían hacerse deducciones sobre otras cosas.

La posición realista que partía de que los conceptos universales existían también en la realidad, como si la humanidad existiese más allá del individuo, cayó, por lo tanto, bajo una crítica radical de Ockham. Según su teoría, las categorías universales eran términos lingüísticos, signos que estarían por otros signos. Si se ha hablado de la navaja de rasurar de Ockham, es porque su pensamiento corta con el filo de una navaja la correspondencia entre el concepto universal y la realidad universal. Si el concepto sólo existe dentro del alma y no fuera de la misma en la realidad, entonces lo universal es sólo un concepto lingüístico.¹⁸

Si llevamos el nominalismo de Ockham a sus últimas consecuencias, podemos señalar que en él ya se anticipa el giro copernicano de Kant *in nuce*, de modo que en su teoría del conocimiento se expresaría un giro hacia lo subjetivo que adjudica al sujeto el proceso de la formación del concepto (*cf.* Bayer, 1976, pp. 150-151).

El concepto de verdad de Tomás de Aquino, según el cual la verdad es una *adaequatio ad rem*, se invierte en la teoría del conocimiento nominalístico. En el lugar de la contemplación estática de la teoría tomista aparece entonces el factor de la actividad humana por lo que la teoría del conocimiento del nominalismo de Ockham alcanzaría un **peldaño** de la reflexión que posiblemente ni siquiera haya podido alcanzar la **filosofía** del Renacimiento.

¹⁸ Avicena dice con suficiente claridad en el quinto libro de su metafísica, que lo universal es una intención del alma; lo dice en un punto en donde comenta: "digo que los universales se utilizan de manera triple. Pues se le dice universal a algo porque muchos lo afirman, por ejemplo 'hombre'; y se nombra universal a una intención que puede expresarse por parte de muchos." Y sigue: "Lo universal se nombra intención y nada nos prohíbe opinar que muchos la expresan". De ahí y por muchas otras razones, resulta que lo universal es una intención del alma que puede expresarse de parte de muchos. Esto puede confirmarse por una razón adicional, pues toda entidad universal puede expresarse de parte de muchos, según la opinión de todos. Pero sólo una intención o un signo lingüístico, mas no una sustancia, tiene esa capacidad. Así que solamente una intención del alma o un signo convencional lingüístico, puede considerarse un universal (Ockham, *Summa Logicae*, I 15, 1984, p. 73).

En el nominalismo de Ockham ya está ese concepto activo del “engendrar” del conocimiento en sus raíces, que rompe tanto con el concepto de la antigüedad como con el concepto del conocimiento escolástico de la visión, la “visio” del retrato pasivo.

Con este giro nominalista se traspone el peso principal de la reflexión de la teoría lingüística —según podemos observar en Aurinfaber y Ockham— desde los modos de ser de lo real, hasta la conciencia atada al lenguaje, de manera análoga a la tendencia por una ética antropocentrista. Precisamente al apartarse el nominalismo de la Edad Media tardía de la fe en el poder del *ordo essendi*, que determina todo ser espiritual que está contenido en la teoría realista (en el sentido medieval) de manera implícita, respecto de una condición dada de lo existencial en cuanto a los universales y, al volverse hacia la intencionalidad de los actos psíquicos, se encuentra un elemento relativizante, más aún disolvente, pero al mismo tiempo también el germen para un pensamiento moderno de ciencia experimental.

En el conflicto de sistemas de la filosofía medieval que hay entre la trascendencia absoluta y la realidad de Dios, la filosofía nominalista acentuaba la calidad absoluta de la voluntad divina. Así Ockham diseñó la imagen de Dios que podía aprehenderse en la causalidad del mundo, una afirmación que ese siglo XIV, sacudido por las crisis, pudo comprender muy bien. Precisamente la comprobación ontológica de Dios de parte de Anselmo de Canterbury, propuso una identificación de la realidad y de la racionalidad deduciendo, desde la medida máxima de racionalidad, la realidad del hecho, y obligando con esto a Dios, si bien no de manera explícita, a hacer sólo lo razonable. En oposición a esto, a partir de Duns Scotus, está la insistencia respecto de la libertad de Dios. Las categorías se invierten hacia su contrario dentro de esta tendencia teológica, y en el lugar de la razón se sitúa la voluntad como categoría filosófica más alta.

Para el voluntarismo teológico y el absolutismo de Duns Scotus y Ockham, cuyo último argumento era exclusivamente el *quia voluit* de Dios, se trataba en menor medida de la realidad del mundo y su relevancia para la conciencia humana, que de la preservación de las posibilidades de Dios. La teología voluntarista destruía con esto la fe en la posibilidad del mundo como cognoscible; la tesis de la posibilidad de ser cognoscible de este mundo, tenía que suponer en ésta una calidad de ley que necesariamente resultaba en una restricción incisiva del poder divino absoluto. Pero al postular Ockham la imposibilidad del mundo de ser cognoscible por principio, abría la posibilidad de una autoafirmación más moderna, más humana (*cfr.* Blumenberg, 1974, pp. 177-178).

Lo que se afirma acerca de la naturaleza es solamente construcción, ideada por el espíritu humano que nunca podrá acercarse al orden propio de la naturaleza, pues de lograrlo, significaría que podría descifrarse la incognoscible voluntad de Dios.

Sin embargo, Ockham descubrió las posibilidades de las ciencias naturales al descartar un saber asegurado; estas ciencias, al establecerse las hipótesis, ya no

significarían el encuentro de la totalidad del conocimiento del mundo sino el dominio de relaciones individuales; con el nominalismo, ya no puede traducirse la confianza en la salvación en la confianza que se tiene en el mundo, sino que una se enfrentará con la otra de manera inexorable. La negación que hace el nominalismo de la necesidad superior a Dios o creada por él como obligatoria, despojaba al mundo de esa cohesión racional que se supone tenía en el siglo XIII y que correspondía, con su imagen de un trascurso irracional del mundo, a la conciencia de crisis que sacudió al siglo XIV. Como diría Blumenberg:

El dios que no se obliga a sí mismo, que no puede ser obligado a ninguna consecuencia de sus manifestaciones, hace del tiempo una dimensión en puridad insegura, tanto de la identidad del sujeto, para el que el momento de su presente no garantiza ningún futuro, como también para la permanencia del mundo cuya contingencia radical podrá revertirse bruscamente en cualquier momento del ser al parecer, de la realidad a la nulidad (Blumenberg, 1966, p. 121).

Frente a la legislación propia del mundo, el milagro de la salvación humana juega nuevamente en la teología de Ockham un papel importante. Precisamente el milagro como rompimiento de la condición legal que rige el mundo, garantizando su posibilidad de cognición, se volvió garantía de la salvación del hombre. Pero el insistir en el milagro como garante de la confianza en la salvación remite, a su vez, a una confianza en el sentido y en el orden del mundo que han sido sacudidos en lo más profundo. El tiempo de Ockham coincide no sólo con el clímax de las luchas entre el papado y los poderes mundanos, sino también con el enorme quebrantamiento del desarrollo económico de Europa. El propio Ockham murió de aquella gran ola de peste en el año 1349, que ya había sacudido gravemente la vida económica europea y las relaciones sociales de la Edad Media desde el año anterior.

La teoría política y social de Ockham tiene una relación íntima con su absolutismo teológico y con la posición que había tomado frente a la cuestión de los universales (Kys, 1969, p. 112). Para él, la pretensión papal de la supremacía finalmente es usurpadora porque limita la voluntad de Dios de una manera que no concuerda con la omnipotencia divina, entregando esa voluntad a la interpretación curial. De allí se origina la política antipapal de Ockham, con todas sus consecuencias. Al mismo tiempo se refleja también en la filosofía nominalista el desmoronamiento de las relaciones de la comunidad que llegó a la peor crisis que hubo hasta entonces en el siglo XIV. En relación con esto, el nominalismo es también un reflejo filosófico de la liberación social y la individualización del hombre. Si la realidad consiste solamente en hechos individuales, esto tendrá como consecuencia para la sociedad que el todo sólo podrá originarse a partir de los individuos. Para Ockham no hay nada en la realidad que verdaderamente corresponda a nuestros conceptos de "clase", "ordo", "jerarquía" o totalidad. Si en la tradición del realismo, la Iglesia y las corporaciones aparecían como entidades que hacían su aparición fuera e independientemente de sus miembros,

entonces, en la crítica de Ockham la existencia de corporaciones se cumple fuera de los individuos. Pero de allí se derivó una consecuencia decisiva para la teoría social, pues si la jerarquía y el orden de los estamentos no eran entidades reales sino solamente palabras que expresaban un proceso de abstracción, entonces tampoco podían ser invariables, sino sólo productos de relaciones sociales humanas que expresaban una fase histórica de la vida humana en comunidad (*cfr.* Martin, 1948, pp. 60-61).

Con el énfasis de la voluntad a cargo de la razón, surge un momento pesimista en la imagen humana del nominalismo que hace sentir sus consecuencias en la concepción del Estado. Después del pecado original que vuelve a adquirir de nuevo un valor explicativo mayor, sólo permanece el instinto de conservación del hombre como un bien relativo, mientras que la inclinación original del hombre hacia lo bueno se perdía (Kys, 1969, p. 114).

Pero en esto se reflejaba una tendencia social real que comenzaba a destacar cada vez más fuertemente los intereses individuales sobre los intereses generales del estamento. Si bien comenzaba a desarrollarse una sociedad burguesa en germen, para la que los intereses egoístas se convertían en parámetro para la acción, entonces el Estado tenía que producir la cohesión social mediante medidas represivas con el fin de evitar un resquebrajamiento de la comunidad. Con esta imagen naturalista del hombre, el nominalismo destacaba que las sociedades de la edad moderna que suplían a las sociedades comunitarias de la Edad Media, requerían de una medida elevada de represión para poder asegurarle a la primera su unidad. Los individuos, puestos en un espíritu de libertad, ya no son los *Animalia naturaliter política et socialia* de Tomás, sino que ya son aquellos *homines oeconomici* que carecen de la inclinación para el bien, albergada por ellos mismos y que sólo poseen el instinto de conservación como elemento centrifugal, si se contempla desde el ángulo social. Sólo cumplen con sus obligaciones sociales si se les mantiene unidos por el aparato coercitivo del Estado que se encarga de la función de la cohesión en la sociedad.

“La filosofía social optimista que deriva al Estado de la postura política y social natural del hombre, se suple ahora por una interpretación pesimista de la fuerza brutal del Estado” (Dempf, 1954, p. 423).

Si la filosofía nominalista expresaba la conciencia de crisis de la Edad Media tardía, sin ser conscientemente un caso modelo para la emancipación, se refleja sin embargo en ella de manera permanente la liberación del hombre como individuo, hecho que se convierte en sustrato para la historia futura. El individualismo voluntarista de la filosofía nominalista constituyó así una aportación importante para la autonomización de la economía y la política. El absolutismo teológico de Ockham señalaba para el hombre los hechos puros y abría así el camino para la teoría del Estado de la modernidad y para la ciencia empírica moderna, una naturaleza desdiosada (*cfr.* Stadelmann, 1929, p. 33).

CONCLUSIONES

La tesis central de este trabajo es la siguiente: las diferentes fases del sistema feudal se expresaron no solamente en cambios socioeconómicos, sino que representaron igualmente progresos en el proceso de individuación. Estos procesos se ven reflejados en el pensamiento medieval, que intenta conceptualizarlos. A continuación intentamos demostrar cuáles teólogos medievales representan y simbolizan mejor las diferentes fases del mundo feudal. Entendemos la génesis de las estructuras de la subjetividad y la formación de la individualidad como un proceso íntimamente vinculado a transformaciones sociales como el desarrollo de la ciudad, el aumento de la circulación de dinero y la producción para el mercado. El crecimiento de la diferenciación social produce nuevos agentes sociales como comerciantes, banqueros y los maestros libres de las universidades. Estos tipos sociales, que se distancian por sus actividades cada vez más de la colectividad medieval, tienen por esto la posibilidad de desarrollar una identidad del yo incipiente.

La finalidad de este ensayo consiste igualmente en demostrar de qué manera la teología de la alta Edad Media refleja todavía una identidad colectiva agraria, a la cual se opone a partir del siglo XII un pensamiento crítico, basándose en su subjetividad como instancia crítica.

San Agustín, quien escribe y actúa a finales del mundo antiguo, tenía una influencia clave en el pensamiento del medievo temprano. Su pensamiento, que defendía a ultranza a las autoridades de la Iglesia, se adecuó bien a un tiempo que había perdido sus parámetros. Para este tiempo, que tuvo que crear una nueva civilización, la fe significaba todo, mientras la razón ocupaba un espacio bastante reducido. A partir de lo anterior, no puede asombrarnos que el augustinismo se haya transformado en la interpretación casi única de una sociedad basada en la economía natural. Fue esta sociedad la que vio en la autarquía del monasterio y de la villa señorial el ideal de la vida terrestre.

El pensamiento de San Agustín era adecuado a una sociedad guiada por una identidad colectiva, que no conocía la crítica del orden establecido y en la cual el individuo aparecía totalmente subordinado al cuerpo social.

Las transformaciones sociales del siglo XII, cuestionaban esta interpretación del mundo y se reflejaban en los sistemas teológicos de los pensadores de este siglo. Los procesos de una diferenciación y especialización separaban a los seres humanos cada vez más de los colectivos. La teoría teológica no producía el individuo, pero le daba su lugar teórico en su sistema.

Si existe un pensador que se anticipa en su vida y obra a la modernidad es Pedro Abelardo. Él es uno de los primeros maestros libres de la universidad del siglo XII que vive de su enseñanza. Para Abelardo el yo se transforma en una instancia crítica, capaz de revisar la tradición y de cuestionarla. Con esto, él es el representante de la crítica de las ciudades a la visión del mundo feudal.

Santo Tomás, lejos de tener en su pensamiento la radicalidad de Abelardo, introduce en el siglo XIII la racionalidad ciudadana, su sistema teológico, su síntesis de la fe y de la razón, acepta la ganancia de racionalidad, fruto del nuevo desarrollo, aunque intente con este método salvar intelectualmente el viejo orden feudal.

La crisis del siglo XIV cuestionó los cimientos del orden feudal por su efecto desastroso. La irracionalidad del desarrollo histórico negó aquella racionalidad, que distinguió todavía el sistema tomista. La respuesta teórica a esta crisis fue la teología nominalista de Guillermo de Ockham. Él daba al sujeto, para formularlo en una forma exagerada, el papel de regulador en un caos externo. Para Ockham ningún orden estaba dado originalmente, sino que el hombre tenía que crearlo. Así, el individuo recibía un lugar que solamente fue alcanzado posteriormente en la filosofía crítica de Kant.

Ahora bien, la finalidad de este trabajo es, a través de una exposición de los diferentes sistemas de pensamiento de los teólogos medievales, elaborar las fases del desarrollo de la modernidad, para la cual, la individualidad y el pensamiento crítico son constitutivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abelardo, P., *Sic Et Non. A Critical Edition*, Chicago, 1976.
- Abelardo, P., *Die Leidensgeschichte Und Der Briefwechsel Mit Heloisa*, Heidelberg, 1979.
- Alessio, F., "Il pensiero dell' Occidente feudale", en *Filosofia E Società*, vol. I, Bologna, 1975.
- Augustinus, A., *Bekenntnisse*, Stuttgart, 1967.
- Augustinus, A., *Vom Gottesstaat*, 2 Bde., Munich, 1977-1978.
- Bayer, H., "Zur Sociologie Des Mittelalterlichen Individualisierungsprozesses", en *Archiv Für Kulturgeschichte*, núm. 58, 1976.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 3, Francfort, 1959.
- Bloch, E., "Avicenna Un Die Aristotelische Linke", en *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte Und Substanz*, Francfort, 1972.
- Bloch, E., *Vorlesungen Zur Philosophie Der Renaissance*, Francfort, 1972.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, Francfort, 1974.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, 1966.
- Blumenberg, H., *Der theoretische Prozeß der Neugierde*, Francfort, 1973.
- Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort, 1974.
- Blumenberg, H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975.
- Blumenberg, H., "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", en H. Ebeling, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Francfort, 1976.
- Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979.
- Borkenau, F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París, 1934.

- Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter*, Francfort, 1973.
- Borst, A., *Barbaren, Ketzer und Artisten: Welten des Mittelalters*, Munich, 1988.
- Borst, O., *Alltagsleben im Mittelalter*, Francfort, 1933.
- Chenu, M. D., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg, 1960.
- Chenu, M. D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, París, 1969.
- Dempf, A., *Sacrum imperium. Geschichts und Staatsphilosophia des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt, 1954.
- Dempf, A., "Die Politik des Thomas von Aquin", en P.V. Sievers, *Respublica Christiana. Politisches Denken des Orthodoxen Christentums im Mittelalter*, Munich, 1969.
- Flasch, K., *Augustinus*, Stuttgart, 1980.
- Flasch, K., *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Stuttgart, 1982.
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1985.
- Guerreau, A., *El feudalismo: un horizonte teórico*, Barcelona, 1984.
- Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Munich, 1982.
- Gurjewitsch, A. J., *Mittelalterliche Volkskultur*, Munich, 1987.
- Guttandin, F., *Genese un Kritik des subjektbegriffs*, Marburg, 1980.
- Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Francfort, 1971.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, 1976.
- Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vol., Francfort, 1981.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985.
- Hegel G. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe Bd. 7, Francfort, 1970
- Hegel G. W., *Philosophie der Geschichte*, Bd. XII, Francfort, 1970.
- Hegel G. W., *Geschichte der Philosophie*, Bd. 19, Francfort, 1970.
- Horkheimer, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des Bürgerlichen Zeitalters", en Alfred von Schmidt (comp.), *Kritische Theorie*, Bd. 2, Francfort, 1968.
- Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, en Alfred von Schmidt (comp.), Francfort, 1971.
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort, 1974.
- Knowles, D., *The evolution of Medieval Thought*, Nueva York, 1962.
- Kofler, L., *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, 1966.
- Kys, Franz W., "Wilhelm von Ockham", en Peter von Sievers(comp.), *Respublica Christiana, Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, Munich, 1969.
- Lambert, M., *Ketzerei im Mittelalter*, Munich, 1981.
- Leff, G., "The Fourteenth Century and the Decline of Scholasticism", en *Past & Present*, núm. 9, abril, 1956, pp. 30-41.
- Leff, G., *Medieval Thought*, Harmondsworth, 1958.
- Le Goff, J., "El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)", en H. Ch. Puech, *Historia de las religiones*, vol. 7, *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, 1.

- Le Goff, J., *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983.
- Le Goff, J., *Für ein anderes Mittelalter*, Francfort, 1984.
- Le Goff, J., *Die Geburt des Fegefeuers*, Francfort, 1984.
- Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986.
- Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, 1987.
- Martin, A. V., *Geist und Gesellschaft, Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Francfort, 1949.
- Nelson, B., *Der Ursprung der Moderne*, Francfort, 1977.
- Ockham, W., *Teste zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart, 1984.
- Pépin, J., "Augustinus und die westliche Patristik", en *Francois von Châtelet (comp.) Geschichte der Philosophie* (comp. von Francois Châtelet), Bd. 2, Francfort, 1973.
- Pépin, J., "Thomas von Aquin und die Philosophie des XIII. Jahr hunderts", en *Francois von Châtelet (comp.), Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, Francfort, 1973.
- Pieper, J., *Scholastik Gestalten un Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Munich, 1986.
- Pieper, J., *Thomas von Aquin, Leben und Werk*, Munich, 1981.
- Sohn-Rethel, A., *Warenform und Denkform*, Francfort, 1971.
- Sohn-Rethel, A., *Geistige und körpeliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Francfort, 1972.
- Sohn-Rethel, A., "Das Geld, die bare Münze des Apriori", en *Mattik, P., A., Sohn-Rethel y Hassis, H., (comps.), Beiträge zur Kritik des Geldes*, S. 35-103, Francfort, 1976.
- Stadelmann, R., "Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von N. Cusa bis", en *S. Franck, Deutsche Vierteljahresschrift F. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 15, Buchreihe, Halle, 1929.
- Stürner, W., "Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch un Spätmittelalters", *Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik*, núm. 7, Stuttgart, 1975.
- Stürner, W., "Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und marsilius von Padua", en *A. Zimmerman, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, pp. 162-178, Berlín, 1979.
- Thomas von Aquin, (ed. A. von Pegis), *Summa Theologica*, Nueva York, 1945.
- Thomas von Aquin, *Über die Herrschaft der Fürsten* (dt. Friedrich von Schreyvogel), Stuttgart, 1975.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, 1920.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1924.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1956.
- Zimmermann, A., y G. Vuillemin-Diem, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlín, 1979.