



Universidad Libre Internacional de las Américas
maestría en desarrollo

LA ESPECULACIÓN DEL MEDIEVO SOBRE EL MAL^{*}

De San Agustín a Guillermo de Ockham

CODIGO TEMA O-MDJIS

Autor: Josep-Ignasi SARANYANA

^{*} Flocel SABATÉ (ed.), *L'espai del Mal. IX Curs d'Estiu-Reunió Científica Comtat d'Urgell* (Balaguer, 2003), Pagès editors, Lleida (en prensa). Este texto se reproduce con la autorización del editor, Dr. Flocel Sabaté, de la Universitat de Lleida.



El mal ha sido uno de los argumentos habituales de la teología y la filosofía medievales. En algunas épocas ha constituido incluso su tema principal¹. Se ha relacionado, al menos al principio, tanto con la ética como con la ontología, aunque poco a poco pasó a ser un tema principalmente metafísico. San Agustín, también en este punto como en tantísimos otros, determinó el quehacer del Medievo, abriendo estas dos perspectivas, que, como se sabe, se hallaban ya en el rico fondo medioplatónico: por una parte, con su doctrina de los dos principios, tomada de la versión platónica tardía; y, por otra, en las convicciones éticas de la tercera Estoa, con un Séneca como figura paradigmática, que trasladó el tema del mal desde la objetividad a la estricta subjetividad, por decirlo de forma simplificada. San Agustín no podía, obviamente, aceptar tales planteamientos, ni siquiera antes de su conversión, como procuraré recapitular brevemente, y tuvo que elaborar los materiales recibidos abriendo nuevas perspectivas. Para el Hiponense, el mal no podía ser ni algo subsistente ni algo exclusivamente mío. Lo primero complicaba hasta el absurdo la noción de la esencia divina; lo segundo llevaba a un callejón sin salida el análisis de la libertad.

A partir de San Agustín y de los presupuestos de éste, también los teólogos entraron en la discusión.

1. San Agustín en esbozo

Como se sabe, Agustín de Hipona tomó contacto con la secta de los maniqueos cuando estudiaba retórica en Cartago. Estuvo vinculado a los maniqueos durante nueve años, como él mismo testimonia en el libro quinto de sus *Confesiones*. A los veintinueve años de edad mantuvo su entrevista con Fausto, "obispo maniqueo", de la cual salió muy desengañado. Cuando marchó a Roma, antes de su traslado a Milán, Agustín ya había decidido abandonar la secta, aunque todavía no lo había comunicado a sus correligionarios.

Todavía hoy resultan un tanto oscuras las razones por las que Agustín ingresó en la secta maniquea. En las *Confesiones* declara que fueron motivos de filosofía natural, y que, al no hallar en las obras de Manes la explicación de una serie de fenómenos astronómicos (solsticios, equinoccios, eclipses de sol y de luna "y otras cosas por el estilo"), se sintió desilusionado. Mucho más, cuando tampoco Fausto pudo satisfacer sus demandas. Le irritaba, sobre todo, que Manes hubiese escrito de astronomía, cuando nadie le había pedido que se ocupase de tales materias, y que no se hubiese limitado a las cosas de la "piedad", es decir, de la religión. No hay, en esta obra autobiográfica, ninguna alusión al dualismo maniqueo, ni tampoco problemas morales personales que intentase resolver apelando al citado dualismo. Es muy interesante –para constatar sus verdaderas preocupaciones– tomar nota de su estado de ánimo recién llegado a Milán, después de la breve estadía romana:

¹ Cfr. Friedrich BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, vols. I, II, III Notring der Wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien 1959, 1955, 1952; y John HICK, *Evil and the God of Love*, Harper and Row, New York 1966. Véase también Josep FERRATER MORA, *Diccionario filosófico*, actualizado por Josep-Maria Terricabras, Ariel Referencia, Barcelona 1994, voz *mal*.



"Entonces dirigí todas las fuerzas de mi espíritu para ver si podía de algún modo, con algunos argumentos ciertos, convencer de falsedad a los maniqueos. La verdad es que si yo entonces hubiera podido concebir una substancia espiritual al punto se habrían deshecho aquellos artilugios y los habría arrojado de mi alma; pero no podía [*si possem spiritualem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo*]"².

Este texto nos parece de suma importancia para conocer el fondo del problema, tal como lo veía el Hiponense. Aunque el recuerdo sea muy posterior a los hechos, pues habían transcurrido por lo menos quince años cuando San Agustín los rememoraba, no por ello debemos descartarlo como inverosímil. Agustín buscaba a tientas, sin saber con precisión qué buscaba, cuando acudía a los maestros maniqueos. Se hallaba en la encrucijada metafísica. Por ello, la filosofía natural del babilonio Manes (215/216-273/277) y del "obispo" Fausto le decepcionaron, porque fueron incapaces de ofrecerle la noción de substancia espiritual. Sólo el contacto con las *Enéadas*, que pudo leer en Roma en versión de Mario Victorino, le abrieron a la posibilidad de ese otro mundo. En Roma se le hizo la luz en contacto con los neoplatónicos. La realidad no estaba limitada a los seres físicos, al horizonte de los sentidos; la realidad era mucho más rica.

No se olvide que San Agustín corrigió sus *Confessiones* al final de su vida, hacia el 426/27, y que las había culminado, en primera versión, en el 400, es decir, largo tiempo después de su experiencia mística del 386 y de su bautismo, acaecido el 387. No obstante, por más que la descripción de su búsqueda de un ser espiritual pueda resultar anacrónica, es verosímil. En todo caso, nos sitúa en el meollo del problema. Agustín descubrió, antes o después, que el mal es fundamentalmente un tema metafísico, aunque nada obsta para que también sea un asunto moral o de la conciencia. Tiene que ver primeramente con el ser del mundo, y sólo colateralmente con la explicación del mundo (segundas intenciones) y la calificación del comportamiento humano (ética o moral).

Por las mismas fechas en que redactaba la primera versión de las *Confessiones*, San Agustín elaboraba sus *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, terminados en 389/90. En este opúsculo, describe la secta maniquea. Dice que los maniqueos seducían a los sencillos "con la ficción de una vida pura y una continencia admirable" (*cum vitae castae et memorabilis continentiae imaginem*)³. Alude a sus desarreglos morales, aunque evita describirlos. Su argumentación antimaniquea se sitúa en el plano de la vida feliz, el *de vita beata* de los estoicos, aunque con una destacada impronta cristiana. Dedicó un esfuerzo notable a la antropología. La pregunta *homo quid?* resulta capital para todo el análisis y las correspondientes soluciones. En *De moribus* se aprecia, además, que San Agustín ha desarrollado ya sus ideas psicológicas, aunque sin resolver el problema de la naturaleza del alma humana. También se advierte, por las propuestas agustinianas, que el maniqueísmo había tomado ya a finales del siglo IV la forma de una gnosis cristiana, contraponiendo el Antiguo Testamento al Nuevo.

Si continuamos con el itinerario intelectual del Hiponense, nos topamos con otro asunto que ya no abandonaríamos, y que habría de tener una influencia enorme en el siglo XIII: Dios considerado como Sumo Bien. A partir de aquí, y a lo largo de los años, desarrollaría sus tesis acerca de la participación metafísica y pondría las bases para la consideración trascendental del bien. Dios, por tanto, es el sumo bien. Si el bien es lo que todos

² *Confessiones*, V, 25 (ed. BAC, 218).

³ *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 1, 2 (PL 32, 1311).



apetecen, "la posesión de Dios es la felicidad misma" (*consecutio autem [Dei], ipsa beatitas*)⁴. Además, sólo en la Iglesia se halla la perfecta armonía de los dos Testamentos. El matrimonio es aprobado y también lo es el uso de los bienes de la tierra⁵.

Hacia el 405 escribió el Hiponense su *De natura boni contra manicheos*, una obra de enorme influjo en el plenomedievo. En este importante opúsculo se presenta, ya con desarrollos bastante elaborados, lo que hasta entonces sólo habían sido aproximaciones. Dios es el sumo bien inmutable, eterno e inmortal, del que toman su bondad todos los otros bienes. Se apunta, además, una importante distinción entre *esse ab illo* y *esse de illo*, que le permite superar la doctrina emanacionista del neoplatonismo, que también consideraba a Dios como el bien inefable, pues *ab illo* son todas las cosas, pero no *de illo*⁶. Lo que es de la misma naturaleza que Él, no puede ser sino Él mismo. Poco después de estas sentencias vienen las dos afirmaciones metafísicas más destacadas: "toda naturaleza en sí misma considerada es siempre un bien"⁷; y "a espíritu y cuerpo se reduce toda la naturaleza creada"⁸. Dios es espíritu inmutable; hay también espíritu mudable, que es hecho, superior al cuerpo; y hay cuerpo. El cuerpo no es espíritu. Por ello están equivocados los maniqueos, pues no comprenden que "toda naturaleza, espíritu o cuerpo, es esencialmente buena"⁹. (Cualquiera que esté ligeramente familiarizado con el decreto *Firmiter* del Concilio Lateranense IV, de 1215, habrá advertido la semejanza de planteamientos e incluso de terminología. Pero, no adelantemos acontecimientos).

Siguen después algunas ideas sobre la condición del mal, que se describe como la corrupción del bien. Aquí los matices resultan muy interesantes: "La naturaleza mala es, por consiguiente, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun cuando corrompida, es buena en cuanto es naturaleza [*in quantum natura est, bona est*]"¹⁰. En todo caso, el mal (*malum*) se define como la "corrupción de la medida, la belleza o forma y el orden naturales" (*malum nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis*)¹¹. Por ello, la corrupción y el mal consiguiente se

⁴ *Ibidem* (PL 32, I, 11, 18).

⁵ Cfr. *ibidem* (PL 32, I, 35, 77-80).

⁶ "Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo" (*De natura boni contra manichaeos*, cap. 1 [PL 42, 551]).

⁷ "Omnis natura in quantum natura, bonum est" (*ibidem*).

⁸ "Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus" (*ibidem*). Adviértase que San Agustín contraponía *espíritu a cuerpo*. No establecía una contraposición entre *espíritu y materia*. Para el Doctor Hiponense no era contradictoria una materia espiritual. Por ello dudó acerca de la condición positivamente inmaterial del alma humana y de los ángeles. Habría que esperar al siglo XIII, con la poderosa síntesis aquiniana, para tener a punto la noción de espíritu creado, entendido como un ser positivamente inmaterial.

⁹ "Propter eos tamen, qui cum intelligere non possunt omnem creaturam, id est, omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse" (*De natura boni contra manichaeos*, cap. 2 [PL 42, 552]).

¹⁰ *Ibidem*, cap. 4 (PL 42, 553).

¹¹ *Ibidem*. La traducción de los tres sustantivos es complicada. Étienne Gilson traduce *modus* por *medida*. Los traductores españoles de la BAC mantienen *modo*, y prefieren, en cambio, verter *species* por *belleza*, que Leonardo Sileo traduce por *forma*. Etc.



circunscriben al orden categorial de la cantidad y la cualidad, sin afectar a la substancia de las cosas, que siempre es buena.

El desarrollo de San Agustín es fundamental. Evitó *reificar* o cosificar el mal. San Agustín orilló tal perspectiva. Trasladó el asunto a los predicamentos accidentales, saliendo así del callejón sin salida de los maniqueos, y abrió las puertas al descubrimiento de la trascendencia del bien. De todas formas, el Hiponense consideró el mal como algo simplemente adjetivo. El mal o lo malo es la corrupción de lo bueno. Tenemos así ya a la vista la noción de *malum* como *privatio boni*, que la escolástica plenomedieval habría de reelaborar. Sin descartar la vertiente ética o moral del asunto, se ofrece la perspectiva metafísica como solución integradora, de las distintas vertientes que el mal ofrece a nuestra consideración. Cómo se hace mala la voluntad, sin ser substancialmente mala, será un tema muy debatido en el XII, a partir de Pedro Abelardo. Posteriormente, la bibliografía alemana distinguirá entre el mal (*das Übel*) y lo malo (*das Böse*), es decir, tomado como algo objetivo o como algo querido: el mal en la cosa y el mal en la voluntad.

2. Los debates sobre el bien y el mal en el plenomedieval

Conviene recordar, ante todo, que en el Medievo occidental la reflexión religiosa comenzó a inquietar a los creyentes sólo cuando ello fue posible, es decir, después de la Reforma gregoriana. Antes faltó el ocio para especular, pues las urgencias de la vida imponían otros intereses¹². En Occidente, esa inquietud dio lugar a sectas, "con su peculiar estilo ascético, su preocupación moralizante, su desinterés mundano y político", mientras que en Oriente, es decir, en Bizancio, la especulación teológica fue terreno abonado para las disidencias, tanto religiosas como políticas, con muy pocas implicaciones morales. Además, durante la Alta Edad Media se había generalizado en Occidente la visión optimista de la creación, que implicaba la aceptación del mundo, el arte, la educación, la riqueza, etc. Sin embargo, cuando estaba ya a punto de irrumpir el renacimiento del siglo XII, comenzaron las voces de protesta, aquí y allá, exigiendo una vida cristiana más rigurosa y austera. Algunas de estas demandas eran legítimas, aunque no supieron encauzarse debidamente, como fue el caso de los pobres de Lyon, con Juan Valdés al frente, que tuvo también adeptos en Aragón y en otros lugares. Estos movimientos podrían haberse convertido en nuevas formas de vida religiosa regular, pero no acertaron con el camino.

Contemporáneamente estallaba, también en Occidente, el movimiento cátaro. Esto contribuyó a la desgracia de los valdenses, pues Alejandro III (1159-1181) y la curia romana, que inicialmente habían acogido con simpatía a los pobres de Lyon, se llenaron de celos, acentuados durante los cortos pontificados siguientes, hasta la coronación de Inocencio III, en 1198. Posteriormente, los conflictos del catarismo medieval exasperaron el ambiente teológico de forma que Durán de Huesca, uno de los valdenses reconciliado con la Iglesia, hombre de buena voluntad e inflamado de celo apostólico, no consiguió

¹² Tenemos a la vista el excelente estudio de Luis CENCILLO, "La espiritualidad entre los disidentes medievales", en VV.AA., *Historia de la espiritualidad*, vol. III, Juan Flors Ed., Barcelona 1969, p. 495-553.



nunca congraciarse con la jerarquía católica del Midi francés, ni siquiera después de firmar una notable profesión de fe, en 1207¹³.

Hay distintas hipótesis sobre la expansión de este catarismo. Se acepta, en general, que hubo unos primeros brotes en los Balcanes, al sur del Danubio; una primera expansión hacia la Renania y la Champaña francesa; y un paso posterior hacia el Midi francés, de donde saltó a la llanura del Po. Este proceso tuvo lugar a lo largo del siglo XII.

El catarismo occitano, que aquí nos interesa para la comprensión de nuestro discurso, se estableció en una amplia región francesa situada al sur del Macizo Central francés, más concretamente al sur del río Lot, entre la orilla derecha del Garona y el Mediterráneo, limitando al mediodía con los Pirineos¹⁴. Tuvo varias ramas, siendo la principal la denominada de los albigenses, porque tenía su centro en la ciudad de Albi.

Ante el empuje del catarismo occitano, Inocencio III predicó la cruzada, al frente de la cual se puso Simón de Montfort. La cruzada comenzó en 1209 y acabó en 1229. No obstante, los albigenses no se debilitaron con la cruzada, lo que prueba que esa guerra tuvo muchas connotaciones políticas y pocas repercusiones religiosas. Raymundo VI de Toulouse pidió auxilio a su cuñado Pedro II, rey de Aragón, de quien era vasallo. Los dos bandos se enfrentaron en septiembre de 1213 en la batalla de Muret, al sudoeste de Toulouse. Pedro murió en el combate y los catalano-aragoneses se retiraron. El conde Raymundo abdicó a favor de su hijo y abandonó su territorio. Simón de Montfort obtuvo el derecho sobre todas sus conquistas, incluida la ciudad de Toulouse. En 1215 se reunió el IV Concilio Lateranense precedido por la fundación de la fraternidad de San Francisco y de la Orden dominicana. También en 1215 el legado pontificio Roberto de Courçon dio estatutos a la Universidad de París, que ya había sido reconocida como corporación académica por Felipe Augusto de Francia en 1200. En todo caso, después de 1229 cambió la estrategia de la curia romana, aunque la guerra continuó. En esa fecha se fundó la Universidad de Toulouse, dotada de Facultad de Teología. En 1233 el Papa Gregorio IX confió a los dominicos la erradicación de la herejía, naciendo, de esta forma, la Inquisición romana medieval. El fin de los albigenses fue la caída de la fortaleza de Montségur, en 1244.

Entre tanto, y después de la muerte de San Francisco de Asís, acaecida en 1226, habían surgido otros movimientos en torno a la pobreza, que se radicalizarían a finales del siglo XIII, hasta las duras intervenciones de Juan XXII contra esos "fraticelos" al filo del primer cuarto del siglo XIV.

Luis Cencillo ha señalado que "desaparecido el movimiento cátaro, a diferencia de los valdenses, sin dejar rastro viviente de su paso por Europa, quedaron sus huellas en la transformación de la fisonomía medieval de Occidente, y ello en tres direcciones. En

¹³ Sobre Durán puede verse: Esteban SARASA SÁNCHEZ, "Duran de Huesca, un heterodoxo aragonés en la Edad Media", en *Revista aragonesa de teología*, 10 (Zaragoza, 1999) p. 89-95. Durán fundó, después de su rectificación, y con la aprobación de Inocencio III, una comunidad religiosa que se denominó los "pobres católicos", que no logró abrirse paso por la desconfianza del episcopado del territorio occitano, a pesar de las continuas recomendaciones de la Santa Sede.

¹⁴ Destacamos la monumental investigación en cinco volúmenes de Michel ROQUEBERT, *L'épopée cathare*, vols. 1-4, Privat, Toulouse 1970-1989, y vol. 5, Perrin, Paris 1998. Un excelente resumen realizado por el propio autor: *Histoire des Cathares. Héresie, Croisade, Inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Librairie Académique Perrin, Paris 1999 (hay una traducción italiana en Ed. San Paolo, Cimisello Balsamo [Milano] 2003).



primer lugar, con su práctica bancaria contribuyó a la desintegración de la ética económica cristiana en el sentido deshumanizado y religiosamente neutro del capitalismo moderno. En segundo lugar, fue la primera cuña de indiferentismo religioso *institucionalizado*, a causa de su espiritualidad deísta y fiscalista, introducida en el Occidente cristiano. En tercer lugar, arrojó el primer germen de naturalismo legalista que, mediante el eslabón de la Escuela de Montpellier y de la Universidad de Toulouse (recuérdese el inmanentismo naturalista y absolutista de un Bodin) de tanto influjo en la historia espiritual de Francia, fructificará plenamente en la Ilustración y cuyas consecuencias siguen atormentando a nuestro tiempo"¹⁵.

Las conclusiones de Cencillo rebasan con mucho las pretensiones de esta ponencia. Su comprobación exigiría, entre otras cosas, un estudio detenido de la actividad mercantil de los cátaros, sobre todo de los cátaros occitanos, y de sus ideas sociales. En todo caso, apuntan a la importancia de ese fenómeno teológico-espiritual que eclosionó en la Europa occidental (en unos lugares más que en otros), y señalan su influjo en la estructuración de la Europa moderna. También ilustran por qué la curia romana (y más tarde las cancillerías europeas) concedieron una prioridad tan destacada a su extirpación.

Lo que acabo de resumir es muy conocido. Puede que resulte menos familiar, en cambio, el curso de las ideas teológicas que cristalizaron en torno al IV Lateranense y, muy particularmente, en los cincuenta años posteriores, es decir, hasta 1260, cuando se puede considerar ya cerrada la primera etapa del ciclo. Para ello conviene decir, en pocas palabras y desde la perspectiva teológica, qué era el catarismo albigense.

3. La teología del catarismo occitano

Se ha dicho que "cátaro" deriva *katharós*, que significa "puro" en griego. Pero la etimología no es correcta. Más bien constituye un anacronismo. Originalmente, cátaro derivaba de *catús*, que en latín significa gato, porque –como se decía– besaban el trasero de los gatos. El término era, pues, injurioso y despectivo. Algunos escolásticos de finales del XII pensaban que *cátaro* venía de la raíz *catar-*, que se refiere a vicioso, con evidente connotación peyorativa. Por el contrario, los cátaros nunca usaron ese término para referirse a sí mismos, sino la expresión "amigos de Dios", "hombres buenos", "mujeres buenas", "buenos cristianos" o simplemente "cristianos".

Poseemos muy pocas fuentes directas de los albigenses. Como señala Michel Roquebert, sólo han sido hallados tres rituales cátaros y dos textos teológicos. Por el contrario, el material de la Inquisición es ingente y, aunque sospechoso de parcialidad, es interesante. Hay también actas de procesos judiciales anteriores al establecimiento de la Inquisición, como, por ejemplo, el de Lombers, editado recientemente por Pilar Jiménez¹⁶.

¹⁵ Luis CENCILLO, "La espiritualidad entre los disidentes medievales", cit. en nota 12, p. 552.

¹⁶ Pilar JIMENEZ, "Sources juridiques pour l'étude du catharisme: Les actes du 'concile' de Lombers (1165)", en *Clio & Crimen*, 1 (Bilbao, 2004) p. 365-379. Jiménez ha tratado el tema en otras ocasiones: "Les actes de Lombers (1165): une procédure d'arbitrage?", en *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la France X^e-XIII^e s.)*. *Hommage à Pierre Bonnassie*, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 1999, p. 311-318. Lombers se halla en el departamento de Tarn, en la región de Midi-Pyrénées. En el mismo departamento se halla Albi.



El proceso pre-inquisitorial de Lombers es muy ilustrativo, por su temprana fecha (1165). Se desarrolló en presencia de un buen número de prelados católicos (obispos del Midi y abades). La sentencia fue dictada por el obispo Gaucelino Lodovense, designado como árbitro para terciar en un asunto de doctrina entre los católicos y los denominados "boni homines". La conclusión fue: "istos haereticos esse". El juez árbitro presentó seis cuestiones a los "boni homines": sobre la aceptación del Antiguo Testamento (dijeron que lo rechazaban); sobre los artículos de su fe (se negaron a contestar, salvo bajo coacción); acerca del bautismo de los niños (se negaron a entrar en esa materia, remitiéndose al Nuevo Testamento); sobre el sacramento de la Eucaristía (dijeron que cualquier persona buena, clérigo o laico, consagraba); sobre el matrimonio y si era lícito la unión marital (no contestaron, remitiendo a la doctrina paulina); sobre el sacramento de la penitencia y si había que confesar los pecados al presbítero o al laico (y dijeron que se podía confesar con quien se quisiera). Los "boni homines" hablaron además de otras muchas cosas (concretamente de la condición jerárquica de la Iglesia), aunque poco relevantes desde el punto de vista doctrinal y, por tanto, reseñadas sólo genéricamente por el notario del interrogatorio. Se explayaron, sobre todo, en críticas a la jerarquía.

Las preguntas formuladas por el juez arbitral, en una época tan temprana (a casi cincuenta años del comienzo de la cruzada), cuando el ambiente todavía no se había politizado en extremo, ofrecen pistas fiables para situar el fenómeno religioso que se configuraba en el sur occitano. El acta ofrece incluso una interesante justificación teológica de la sentencia. Al final figuran las firmas del juez árbitro, de los cinco obispos presentes, de un buen número de abades y de otras dignidades eclesiásticas y civiles.

Los albigenses administraban sólo un sacramento, el *consolamentum* ("consolament") por el cual conferían, con la imposición de manos, el bautismo del fuego y el espíritu, que contraponían al bautismo de agua de los católicos. Lo sabíamos por su Ritual de Lyon, publicado en 1888. Su tesis teológica fundamental establecía que el alma, de esencia casi divina, estaba aprisionada en un cuerpo de origen diabólico. En 1939 Antoine Dondaine descubrió un segundo ritual (el de Florencia) y dos tratados teológicos: el *Libro de los dos principios*, de Juan de Lugio, y un tratado anónimo incluido dentro del *Libro contra los maniqueos*, atribuido a Duran de Huesca. Finalmente apareció el Ritual de Dublín. Con ello se había alcanzado todo el material del que disponemos actualmente: tres rituales y dos libros teológicos.

Según Roquebert, la lectura del material cátaro no permite concluir una influencia maniquea seria, aunque se citen textos maniqueos. Por otra parte, los cátaros se declaraban cristianos. Su universo mental era diferente del maniqueo. La argumentación seguía cánones greco-latinos, casi escolásticos.

El argumento dualista de los cátaros era silogístico: una causa no puede producir al mismo tiempo dos efectos contrarios; los principios de los contrarios deben ser necesariamente contrarios. Así lo atestigua, además, el evangelio de San Mateo: "un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni uno malo, frutos buenos" (Mt. 7, 18). El catarismo, por consiguiente, se hallaba en las antípodas del esoterismo babilónico y de cualquier manifestación exótica. Con todo, los inquisidores del XIII, y también los teólogos, no se lo pensaron demasiado al calificar a los cátaros de neomaniqueos, porque argumentos no les faltaban.



Otro gran tema cátaro fue el asunto de la libertad. Los cátaros no podían concebir la libertad como una potencia creada por Dios, capaz de pecar voluntariamente. Por ello, negaron la libertad, en el sentido de que Dios sabe de antemano, en su omnisciencia, qué ha de hacer el hombre, que no puede apartarse un ápice de lo establecido: éste no puede hacer cosa distinta. Es necesario, pues, que el mal exista antes, porque Dios no puede haber creado seres dotados con la imperfección de querer el mal.

En definitiva: el catarismo era abiertamente dualista. Los cátaros pretendían una nueva lectura del Nuevo Testamento, y, como se ha dicho, era imposible casar el cristianismo con el dualismo que ellos profesaban.

4. El decreto *Firmiter* de 1215

El decreto *Firmiter* de 1215, conocido también como primera decretal del Concilio Lateranense IV, constituye una espléndida formulación de la fe católica, que sale al paso de las polémicas doctrinales suscitadas por el catarismo, sobre todo por el catarismo occitano y lombardo. Este documento tuvo importantes precedentes: el mismo tema y parecida formulación se detectan en cierto concilio de Lyon, no ecuménico, celebrado en 1179-1181; en la profesión de fe de 1207, impuesta a los valdenses de Huesca, liderados por Durán, recogida en la carta *Eius exemplo*, que Inocencio III envió al arzobispo de Tarragona el 18 de diciembre de 1208¹⁷; y en algunas formulaciones breves que datan de 1210.

La profesión de fe prescrita a los valdenses de Huesca en 1207 (en la versión de 1208) era ya muy completa¹⁸. Comienza con una confesión de fe trinitaria, en que se señala que las tres Personas divinas son un solo Dios, creador de todas las cosas. Creemos –se dice– que Dios ha creado todas las cosas corporales y espirituales, visibles e invisibles (*omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium*). Se advierte que todo lo creó de la nada (*de nihilo cuncta creavit*). También se señala que Dios es el autor único del Nuevo y del Antiguo Testamento. "No condenamos las uniones carnales", dice la profesión en el contexto de la explicación del matrimonio, al tiempo que declara la indisolubilidad de esta institución, si ha sido contraída ordenadamente. "Creemos y confesamos también –continúa– que el hombre se salva con su cónyuge y tampoco condenamos las segundas o ulteriores nupcias. En modo alguno culpamos la comida de carnes. [...] Creemos que el diablo se hizo malo no por naturaleza, sino por albedrío (*diabolum non per condicionem, sed per arbitrium malum factum esse credimus*). De corazón creemos y con la boca confesamos la resurrección de la carne que llevamos y no de otra. [...] Confesamos y creemos que los que se quedan en el mundo y poseen sus bienes, pueden salvarse haciendo de sus bienes limosnas y demás obras buenas y guardando los mandamientos del Señor".

Podemos decir que los valdenses de Huesca confesaron:

¹⁷ Cfr. el texto en DH 790-797.

¹⁸ Como ya se ha dicho, es importante distinguir entre la corriente cátara occitana y el movimiento de la pobreza lionés, aunque son muchas las coincidencias, como lo muestra que uno de los tratados cátaros más importantes se haya conservado interpolado en un largo escrito atribuido a Durán de Huesca.



- a) que Dios ha creado todo de la nada, lo material y lo espiritual (se sale al paso de un doble principio, uno creador del mundo espiritual y otro del mundo material);
- b) que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son obra de un único Dios (se descalifica la opinión de que el Antiguo Testamento no sería obra divina);
- c) que el matrimonio es santo, incluso las segundas y ulteriores nupcias (contra la descalificación del matrimonio por parte de los catarismos);
- d) que es digna la carne de nuestro cuerpo, indicando que resucitaremos con esta carne y no con otra de carácter espiritual, como pretendían los pneumáticos de las corrientes gnósticas;
- f) que los bienes materiales deben ser aprobados, concretamente las riquezas, contra las corrientes pauperistas extremas;
- e) por último, que incluso la naturaleza de los demonios es buena, en sí misma considerada, y que el diablo se hizo malo libremente.

He aquí un programa doctrinal, perfectamente formulado, que va a la raíz del problema, tal como lo presentaban los catarismos medievales, aunque en sentido estricto el "pauperismo" lyonés no pertenezca al mismo tronco que el catarismo, por su distinto modelo eclesiológico. Se señala la bondad esencial de todo lo creado y se descarta la doctrina del doble principio original. Es evidente, por otra parte, que la síntesis agustiniana late aquí como presupuesto o fundamento doctrinal de todo lo que se confiesa.

Pues bien; siete años después de la carta de Inocencio III que acabo de resumir, se celebró el Concilio Ecuménico IV de Letrán. En el ínterin habían tenido lugar los pronunciamientos contra David de Dinant y Amalrico de Bene, sostenedores, sobre todo el primero, de un burdo panteísmo materialista.

El Decreto *Firmiter* del Lateranense es menos expresivo que la profesión de fe impuesta a los valdenses de Huesca, pero es más relevante, por proceder de un concilio ecuménico. Su famosa frase sobre la creación de todo cuanto existe, lo espiritual y lo material, fue entonces punto de partida de una importante especulación teológico-filosófica, y es ahora uno de los principios primeros del tratado *de creatione*:

"Firmemente creemos [...] que Dios es [...] creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo"¹⁹.

Una lectura atenta del *Firmiter* nos descubre todos los elementos de la profesión de fe de los valdenses de Huesca, aunque ahora formulada en términos declarativos. No hay polémica en los enunciados.

¹⁹ "Firmiter credimus [...] quod Deus est [...] creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ad deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit" (Const. *De fide catholica*, en DH 800, y en COeD 230⁹⁻¹⁵).



La filosofía y teología posterior al IV Lateranense profundizó en la noción de bien (y, por contraposición, en la de mal) a partir del decreto *Firmiter* a lo largo de cincuenta años. Este itinerario intelectual, que alcanzó su madurez a mediados de la década de los sesenta, tuvo como dos etapas: de 1215 a 1235, y desde esta fecha hasta 1265.

5. La primera generación parisina (1215-1235)

El nudo gordiano de la dialéctica entre el bien y mal se corta con la noción de creación. Esta noción es un artículo de fe y, al mismo tiempo, una verdad metafísica. Conviene advertirlo de antemano, para que podamos seguir el curso de las ideas.

La noción de creación, entendida como "sacar de la nada", se encuentra ya en el judaísmo postexílico, como lo prueba la famosa plegaria de la madre de los Macabeos, cuando exhortaba a su hijo pequeño a padecer martirio (II Mac 7,28). Nos hallamos ya en el marco del helenismo, a mediados del siglo II antes de Cristo, cuando, no obstante, la filosofía griega seguía perpleja ante el problema del origen del mundo. La Revelación judeocristiana había facilitado a la especulación unas pistas preciosas para que la especulación cristiana adelantase en su camino. Se trata –quizá sea uno de los ejemplos paradigmáticos– de una verdad que es de suyo asequible a la razón natural, aunque la razón no llegó nunca a ella, hasta que la Revelación sobrenatural le facilitó algunas pistas. El decreto *Firmiter*, y lógicamente todos sus precedentes antes aludidos, se asentaban en una tradición religiosa muy antigua, anterior incluso a la Encarnación de Jesucristo. Por ello, la predicación apostólica y patrística pudo ocuparse de la creación, como noción claramente establecida, aunque la filosofía y la teología tuviesen todavía mucho camino que recorrer.

Se ha dicho que la acentuación de la diferencia entre el creador y la criatura, establecida con toda claridad al señalar que crear es *de nihilo condere*, despejó el camino a los teólogos para afrontar especulativamente algunos temas, que hasta ese momento parecían reservados en exclusiva a los filósofos²⁰. La cuestión, sin embargo, nos parece más compleja. Más bien habría que decir que la noción de creación despejó el camino tanto a unos como a otros.

a) Abrió a los filósofos el arcano de las propiedades trascendentales del ser. La noción de creación fundamentó la analogía del ser sobre firmes bases metafísicas. De esta forma, permitió a los filósofos establecer que la absoluta trascendencia de Dios sobre las criaturas, que se mantenía aun cuando hubiese seres creados puramente espirituales.

b) De pasada, abrió un ámbito nuevo a los teólogos, que pudieron explicar la naturaleza angélica como esencia positivamente inmaterial y justificar la subsistencia de las almas separadas en la escatología intermedia. En todo caso, despejó el camino para entender que el mal es, desde el punto de vista ontológico, la privación de bien, y que la explicación del mal moral se puede fundamentar, así mismo, sobre bases metafísicas, o sea, que el mal moral no es sólo un capricho de la libertad.

²⁰ Cfr. Leonardo SILEO, "La prima stagione della teologia universitaria (1200-1274)", en Giulio D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 627.



Los dos itinerarios (el filosófico y el teológico) alcanzaron sus objetivos a mediados del siglo XIII, sólo después de un largo recorrido, salpicado de sorpresas, retrocesos y polémicas de todo tipo.

Los primeros maestros parisinos de la Facultad parisina de Teología, como Guillermo de Auxerre (1144/49-1231) en su *Summa aurea*, entendieron que por la vía de los *vestigia Trinitatis* se podía profundizar en el análisis de la condición creatural. En efecto, si la Revelación enseña que Dios lo ha hecho todo, y la criatura (especialmente el hombre) es además "imagen y semejanza" de Él, en las criaturas se hallarán impresos los vestigios del Dios uno y trino. Esto permitía, además, siguiendo las pistas agustinianas, adelantar en la antropología, por la vía psicológica. El tema de los *vestigia Trinitatis* pasaría posteriormente a Aquino, que pertenece ya a la siguiente generación universitaria²¹.

Supuesta la doctrina de los *vestigia*, quedaba despejado el camino a la doctrina de la participación metafísica y, en última instancia, se abría un nuevo panorama metafísico: la cuestión de las propiedades trascendentales del ser. La definitiva adquisición, por parte de los teólogos, de la metafísica de los trascendentales del ser, aplicada al estudio de la naturaleza divina, de la naturaleza humana y de la ética, está atestiguada ya por la *Summa Duacensis* y por la contemporánea *Summa de bono* de Felipe el Canciller²².

En efecto, la *Summa de bono*, aparentemente inconclusa, debe fecharse, al menos para la última parte, después de 1228, puesto que ya se refiere a Francisco de Asís como santo, aunque nada impide que haya sido comenzada con anterioridad a esa fecha. Fue la gran síntesis medieval acerca de las distintas especies de bienes, y fue muy tenida en cuenta por Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y San Alberto Magno, al redactar éste su *De bono*. Felipe el Canciller introdujo en la síntesis filosófica medieval la explicación metafísica del bien, comparándola con las nociones de verdad y de ser. Por eso puede considerarse como el creador del tratado metafísico de las propiedades trascendentales del ser (cfr. qq. I-IV)²³. De Felipe es la expresión inequívoca: " bonum et ens convertuntur [...] et dico quod bonum es immediatum ad ens". Es obvio que Felipe, al considerar el bien como principio sistematizador de su filosofía, se hacía eco de las definiciones del IV

²¹ Cfr. Sobre este tema véase Elisabeth REINHARDT, "El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada *ad imaginem Dei*, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino", en VV.AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1982, p. 627-635; e ID., "El valor ejemplar del misterio trinitario", en VV.AA., *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 387-395.

²² Su edición crítica: Nicolaus WICKI (ed.), *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, 2 vols. Francke, Berna 1985. Cfr. María del Mar HERVÁS, *El bien según Felipe el Canciller (1165/85-1236)*, Eunsa, Pamplona 1995.

²³ En todo caso, parece que el primer sistematizador de los trascendentales, tal como hoy solíamos enumerarlos, fue Avicena, en su *Philosophia prima*, tract. I, cap. 5 (ed. Van Riet, p. 33, lin. 25-27). De allí pudo tomar sus intuiciones Felipe. Sobre los trascendentales en Felipe el Canciller, cfr. Henri POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales: la Summa de bono du Chancelier Philippe*, en "Revue Neoscholastique de Philosophie", 42 (Louvain, 1939) 40-77; Jan A. AERTSEN, "The beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca.1230)", en *Revista Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8 (Porto, 1995) 269-286; Eudaldo FORMENT, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, 1 (Málaga, 1996) 107-124; y Jan A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, pp. 35-49.



Concilio Lateranense (1215)²⁴. Asimismo fue el introductor del estudio psicológico de la sindéresis²⁵.

Con todo, si queremos conocer cómo leyeron los filósofos y teólogos contemporáneos el decreto *Firmiter*, debemos acudir a la acreditada *Expositio primae decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*, escrita por Tomás de Aquino en Roma, hacia 1260²⁶.

6. Tomás de Aquino

Uno de los comentarios más interesantes al decreto *Firmiter* del IV Lateranense, y de mayor influjo posterior, fue preparado por Tomás de Aquino hacia 1260. El Aquinate se hallaba en un horizonte muy cercano a la crisis occitana, no sólo por la proximidad temporal, es decir, a treinta años del fin de la cruzada, sino por el mismo origen de la Orden dominica, que remonta a la predicación de Santo Domingo de Guzmán en el Midi francés. Además, la Universidad de París, rival en tantas cosas de la Universidad de Toulouse, debía seguir con atención las noticias que llegaban del otro lado del Macizo Central francés. Cuando Aquino escribió su comentario se hallaba ya en los territorios pontificios, tan próximos también a los brotes cátaros de la Toscana (Prato y Florencia) como al Valle de Spoleto.

La primera constatación es que los cátaros no son nunca citados por su nombre en su comentario a la decretal. Al hablar de la creación se refiere seis veces *nominatim* a los "maniqueos" (*manichaei*) y una vez a los "catafrigios" (*cathaphryges*), que eran frigos secuaces de Montano. Sin embargo, las opiniones que atribuye a esos maniqueos coinciden con las que hemos descubierto en el proceso de Lombers (1165) y en la profesión de fe de Durán de Huesca (1207). Parece, pues, que no se refería a los maniqueos de los tiempos de San Agustín, sino a los *boni homines* occitanos. No es descabellado concluir, por tanto, que Aquino consideró que el decreto *Firmiter* fue redactado con vistas a los problemas cátaros que se desarrollaban en el Midi francés. Las doctrinas de tales maniqueos eran, según Santo Tomás:

1) que ha habido dos creadores, uno bueno, que creó las naturalezas invisibles y espirituales, y otro malo, creador de todo lo visible y corpóreo (ed. Verardo, n. 1160);

2) que el principio del mal creó también algunas criaturas invisibles malas, de modo que algunos ángeles son buenos por naturaleza e incapaces de pecar, mientras que otros son naturalmente malos, abocados a pecar necesariamente ("qui non poterant non peccare"); y que hay almas humanas que son naturalmente buenas y otras naturalmente malas, negando de este modo la verdadera libertad humana (ed. Verardo, n. 1166);

3) que el Antiguo Testamento ha sido revelado por un dios malo (ed. Verardo, n. 1167);

²⁴ Elisabeth REINHARDT, "El dualismo del siglo XIII y sus consecuencias antropológicas, especialmente en Felipe el Canciller († 1236)", en *Scripta theologica*, 30 (Pamplona, 1998) 873-879.

²⁵ Cfr. Odo LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 4 tomos en 6 volúmenes, Duculot, Louvain-Gembloux 1942-1960 (con abundantes referencias a la psicología de Felipe el Canciller); también ID., *Études de morale. Histoire et doctrine*, Duculot, Gembloux 1961.

²⁶ Seguimos la edición de Raymundo Verardo, en Tomás de AQUINO, *Opuscula theologica*, Marietti, Roma 1975.



4) que sería una burla el Nuevo Testamento hubiese venido después del Viejo (incapacidad de entender, por tanto, que por una admirable pedagogía divina, y no por olvido de Dios, Éste ha revelado contando con los momentos históricos sucesivos) (ed. Verardo, n. 1168);

5) que Cristo no se ha encarnado verdaderamente, pues sólo se ha manifestado con carne fantástica o imaginada (ed. Verardo, n. 1172);

5) condena de las nupcias (ed. Verardo, n. 1186).

Pocos años después, entre 1265-1268, Aquino volvió a las doctrinas de los cátaros en la primera parte de la *Summa theologiae*. Esta parte fue redactada en Viterbo, localidad de la Italia central, muy próxima a Spoleto, donde hubo un importante núcleo cátaro. Sus argumentos recuerdan sorprendentemente algunos pasos de los libros teológicos cátaros que hoy conocemos: tal es la alusión al pasaje de San Mateo "non potest arbor bona malos fructus facere" (Mt. 7,18) y la alusión del principio lógico: "los efectos contrarios son efectos de causas contrarias" ("contrariorum enim effectuum contrariae sunt causa"). Estas referencias vienen en la cuestión 49 de la referida primera parte, titulada: "De causa mali".

La densa cuestión 49 fue redactada con toda probabilidad al tiempo que escribía en Roma las cuestiones disputadas *de malo*, es decir, durante el curso 1266-1267. Consta de dieciséis extensas cuestiones, en ciento un artículos, con riquísima aportación de autoridades, entre las cuales se lleva la palma San Agustín. Una sólo referencia, en cambio, a los maniqueos, en este caso los maniqueos de los tiempos del Hiponense, en un pasaje en el que se recuerda la tesis de esa secta, relativa a la corporeidad de Dios. En cambio, aparece cuatro veces el texto mateico Mt. 7,18, al que ya hemos aludido, siempre en la parte dedicada a las objeciones. La argumentación tiene grandes vuelos especulativos, más todavía que la cuestión 49, que parece más bien un resumen para estudiantes aventajados.

Es curioso, y debo resaltarlo aquí, que Aquino haya tenido tan presente la polémica anticátara y que, sin embargo, nunca haya aludido directamente a ella, al menos en sus escritores más directamente orientados a estudiar el tema del mal. El silencio es significativo, aunque ignoramos las razones. En todo caso, la hagiografía testifica, con anécdotas más o menos inventadas, el continuo interés de Aquino por la cuestión del mal.

La argumentación es muy lineal y el fondo metafísico indiscutible y de altos vuelos: todo lo-que-es es bueno. Dios es máximamente ser, luego es óptimo. En sentido propiamente ontológico, el mal no es, porque es la privación del bien debido. La causa, en cuanto tal, es buena. La causa, al crear, deja su impronta en lo causado o efecto; luego, si es ontológicamente buena, a fortiori debe serlo también el efecto. Tampoco el demonio es ontológicamente malo.

7. Dominio, propiedad y uso²⁷

²⁷ Sobre esta compleja cuestión, puede verse la excelente monografía de Luca PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999, especialmente el capítulo I: "Ascesa ed arresto di un Ordine mendicante". Vid. también ID., "La formazione del concetto di infallibilità pontificia nella riflessione francescana sulla povertà da Pietro di Giovanni Olivi a Guglielmo di Ockham", en *Collectanea franciscana*, 67 (Assisi,1997) 431-458; e ID., "Come affiorò il concetto di



Hemos aludido a la polémica sobre la pobreza. Fue, en efecto, uno de los temas más azarosos desde la segunda mitad del siglo XII hasta bien entrado el siglo XIV. Primero fueron los pobres de Lyon y otros grupos similares. Después la diatriba en el seno de la fraternidad franciscana, al confrontar la *Regula*, aprobada por el papa Honorio III en 1223, con el *Testamento* de San Francisco, redactado por éste en 1226, poco antes de morir. En estas discusiones se debatía, ante todo, sobre cuestiones ascéticas; pero interferían valoraciones encontradas acerca de la bondad de los bienes terrenos y el uso lícito de ellos.

Tanto la *Regla* franciscana, sancionada por Honorio con la bula *Solet annuere*, como la posterior bula de Gregorio IX, de 1230, rotulada *Quo elongati*, prohibían cualquier derecho de propiedad, prescribiendo la *altissima paupertas*, tanto de cada uno de los miembros, como de la propia Orden mendicante. Años más tarde, Inocencio IV dictó la bula *Ordinem vestrum*, de 1245, determinando que la Santa Sede era propietaria de todos los bienes de los franciscanos. Era un modo de resolver un problema intrincadísimo. Finalmente, en 1279, Nicolás III promulgó la bula *Exiit qui seminatus*, que confirmaba las disposiciones de las anteriores bulas, en concreto: la Orden franciscana carecía de toda propiedad, o sea, de cualquier tipo de bienes; negaba todo derecho de propiedad de los menores, tanto individual como comunitariamente; concedía a los frailes el *simplex usus facti*, relativo a los bienes de consumo; y afirmaba el *ius poli*²⁸ de los frailes menores a alimentarse con el fin de sobrevivir, lo cual constituía, en última instancia, la base justificativa para el uso de los bienes de subsistencia.

Era evidente que debía desatarse, antes o después, la polémica doctrinal, puesto que, si se negaba en absoluto el derecho a poseer bienes, ¿cómo podía justificarse que, sin dominio sobre ningún bien, cada fraile tuviera el dominio sobre determinados bienes de consumo, con vistas a su subsistencia? En tal contexto Pedro Juan Olivi (Olieu, Oliu) alumbró su tesis del *usus pauper*, que sería censurada en la tercera sesión del Concilio de Vienne, en 1312, por la constitución *Exivi paradiso* (ed. en DH 908). Según la tesis oliviana, el *usus pauper* (el uso extremadamente austero de los bienes de subsistencia) estaba exigido por el voto de pobreza y, por ello, estaba contemplado por la *Regula*. El Concilio declaró, por el contrario, que la pobreza extrema y austeridad total en el uso de tales bienes no venía exigido por la *Regula* franciscana. Años después Juan XXII emanó la bula *Cum inter nonnullos*, en 1323, condenando las tesis de los fraticelos o "espirituales" acerca de la pobreza de Cristo y los apóstoles (ed. en DH 930), quienes estimaban que "nuestro Redentor y los apóstoles no tuvieron en modo alguno derecho a usar (*ius utendi*) de aquellas cosas que la Escritura nos atestigua que poseían". El asunto del dominio o derecho sobre las cosas se había enredado considerablemente a finales del siglo XIII y primer cuarto del XIV.

diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, sino ai fraticelli de 'opinione' e Giovanni XXII", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 28 (Bologna, 1998/1) 93-137.

²⁸ El sintagma *ius poli* (de *polus*, -i, estrella polar) significa literalmente derecho celestial, por oposición (?) a *ius fori* (en expresión de San Agustín retomada por el *Decreto* de Graciano) o bien *ius soli*. El *ius fori* tiene que ver con la condición (persona aforada), y el *ius soli*, con la tierra de origen, significando aquí *ius humanum*.



Antes del Concilio de Vienne se había editado el opúsculo *De perfectione statuum*, atribuido entonces a Juan Duns Escoto²⁹. La tesis de este pequeño ensayo es la siguiente: "es bueno, más perfecto y mejor el uso austero sin dominio, que el dominio con el uso muy austero" ("bonum ergo, melius est et perfectius magis consistunt in temperato usu rerum sine dominio, quam tenendo dominium cum usu magis parco"). A partir de tal presupuesto, Luca Parisoli sostiene que rápidamente se abrió paso una tesis que niega la existencia de un derecho objetivo a la propiedad, considerando que el origen del dominio tiene sólo carácter subjetivo, fundado exclusivamente en la propia voluntad. En tal supuesto, la licencia para usar de los bienes no vendría, pues, ni siquiera del *ius poli* (*ius divinum*), sino de la voluntad propia. Sería, en definitiva, un uso o dominio sobre las cosas que se podría ejercer sin derecho alguno sobre ellas. La *libertas* evangélica pasaría por encima de todo tipo de derecho, y tendría la supremacía absoluta. En Guillermo Ockham, que habría de llevar estas tesis a su límite, la verdadera y auténtica libertad consistirá ya en una acción individual, privada de cualquier cortapisa, vínculo o limitación.

Por una curiosa evolución de las ideas, se pasó de negar cualquier derecho sobre las cosas, a afirmar el derecho ilimitado a ellas.

8. Recapitulación

La discusión sobre el mal atraviesa todo el Medievo, particularmente desde comienzos del siglo XII hasta finales del siglo XIV. El origen del debate tuvo carácter religioso, con importantes connotaciones ascéticas y sociales. No obstante, se condujo a una polémica metafísica y antropológica, sobre la condición buena o mala de la creación y de la libertad. Por el concepto mismo de creación, el debate fue también teológico, pues entraba en liza la noción de esencia divina y de sus atributos operativos. Los católicos bebían en San Agustín, que se había esforzado en combatir el maniqueísmo tardo-antiguo; pero los argumentos adquirieron en el Medievo personalidad propia. Por ello se puede decir que la discusión se desarrolló en un universo conceptual muy distinto. Las mismas o parecidas palabras y temas semejantes; pero planteamientos intelectuales diversos.

Al hilo del debate se iniciaba un ciclo de larga duración, que llegaría hasta finales del Renacimiento e incluso rozaría la Ilustración. Las violentas reacciones bajomedievales (desde el husismo al jansenismo, pasando por el luteranismo, calvinismo y bayanismo) no pueden considerarse al margen de las discusiones provocadas por el catarismo en cualquiera de sus ramas.

PREGUNTAS

²⁹ Después se discutió su autoría (Lucas Wadding, por ejemplo, dudó contarle entre las obras escotistas auténticas, mientras que el editor Ludovico Vivès lo incluyó en las *Opera omnia*, a finales del siglo XIX). Todavía continúa el debate. Gana posiciones la opinión de que, si bien muy probablemente no es de la pluma de Duns Escoto, recoge sus puntos de vista sobre la polémica en torno la pobreza.



1. Intente señalar brevemente (no más de dos párrafos) las diferencias fundamentales entre las concepciones clásicas del mal (por ejemplo la platónica o la maniquea) y la concepción más moderna de San Agustín.
2. Procure distinguir etapas o momentos especulativos diferentes, en la evolución de San Agustín, con relación al problema del mal.
3. Concrete, en pocas líneas, qué temas de la reflexión de San Agustín sobre el mal influyeron en mayor medida en el Medievo.
4. Diga brevemente qué diferencias se aprecian entre el maniqueísmo y los catarismos medievales.
5. ¿Cuál es, en su opinión, la aportación fundametal de San Agusatín (y de Santo Tomás) a la solución del problema del mal? En otros términos: ¿en qué plano debe situarse la reflexión filosófica para que se pueda acertar en la solución del gran misterio del mal?
6. Reflexione acerca de las ideas contemporáneas acerca del mal, poniéndolas en relación con las soluciones metafísicas medievales a este problema.
7. Le pedimos su opinión sobre dos cuestiones: ¿por qué un mal tan tremendo como el aborto voluntario (directamente procurado) no provoca hoy en día, en muchos ambientes, una reacción profunda de rechazo? ¿Por qué no horroriza que la ciencia pueda clonar seres humanos para uso industrial?

Derechos de autor y limitaciones de copia y difusión.

Este archivo es de la absoluta propiedad de la Universidad Libre Internacional de las Américas (ULIA). Su contenido no puede ser alterado ni editado. Puede ser impreso y copiado solo en su integridad y su circulación está restringida a los alumnos de la Maestría en Desarrollo. Cualquier copia a guardar o imprimir de este archivo debe contener esta notificación y la reserva de derechos (Copyright © 2002-2009 by ULIA). Este archivo no puede ser usado sin permiso del ULIA para su reenvío.

Universidad Libre Internacional de las Américas, www.ulia.org Maestría en Desarrollo: md@ulia.org