

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras

EUROPA

ADEISE

Asociación De Estudios Interdisciplinarios Sobre Europa

N° 8 2015
Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza
ISSN 1515/6133

Europa, hija de Agenor, jugaba con sus compañeras en las playas de Sidón, donde reinaba su padre. Zeus, inflamado de amor por su belleza, se metamorfoseó en un toro de resplandeciente blancura cuyos cuernos parecían una luna creciente. Tumbado a los pies de la doncella, gana poco a poco su confianza. Ella lo acaricia y finalmente se recuesta en sus espaldas. El divino animal se lanza al mar y la lleva hasta Creta donde consumará sus amores y generará su descendencia.

La tapa reproduce un dibujo original del maestro Alberto Musso, especialmente realizado para la revista. La Comisión Organizadora agradece su generosa participación.

ISSN 1515/6133

EUROPA

Nº 8 2015 Mendoza (Argentina) ISSN 1515-6125

© 2015 by Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
Derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son exclusiva responsabilidad de sus autores.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, displayed or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying or by any information storage or retrieval system, without the prior written permission from the Editor.

Asociación De Estudios Interdisciplinarios Sobre Europa

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, ADEISE
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina
e-mail vivianaboch@yahoo.com.ar

Suscripciones y Canje

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina
Fono/Fax: (54 261) 4135000, interno 2240

Diseño de tapa y diagramación: Clara Luz Muñiz

Comisión DE PUBLICACION

Dra. Viviana Boch (UNCuyo)
Dr. Raúl Buono-Core Varas (UC Valparaíso - Chile)
Lic. Graciela Gómez de Aso (UCA Buenos Aires)
Dra. Elbia Haydée Difabio (UNCuyo)
Esp. María Isabel Becerra (UNCuyo)
Esp. Nélica Mampel (UNCuyo)
Mgter. Mariana Verstraete (UNCuyo)
Prof. Magdalena E. Nallim (UNCuyo)

Comisión de referato ADEISE 2012-2014:

Dr. Florencio Hubeñák (UCA Buenos Aires)
Dr. Alejandro Bancalari Molina (Universidad de Concepción - Chile)
Dr. Hugo Bauzá (UBA - Academia Nac. de Ciencias de Buenos Aires)
Dra. María E. Lépori de Pithod (UNCuyo)
Dra. Sandra Brandi (UCA Buenos Aires)
Nilda Guglielmi (CONICET - Academia Nac. de la Historia)
María Luz Gonzalez (UNM del Plata)

Contenido

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN | 7 |
| La baja Edad Media como una crisis en la historia de la humanidad Flocel Sabaté | 9 |
| El espejo de Europa en la Argentina: Autores católicos en la Revista Criterio durante los últimos años del pontificado de Pío XII Patricia Barrio de Villanueva | 41 |
| La paradójica visión de la República de Venecia a partir de los escritos de un absolutista principesco del tardo Renacimiento Mario Leonardo Miceli | 67 |
| El arte como puente tendido hacia la experiencia religiosa. Un comentario a la Carta a los artistas de Juan Pablo II Cristina L. Arranz | 85 |
| La esclavitud en Gregorio de Tours Diego Santos | 95 |
| Cesare Pavese: Retorno al clasicismo en la Italia posbélica Graciela B. Caram de Bataller | 109 |
| La concepción inmovilista de la tradición en Pascal Carlos Daniel Lasa | 121 |
| El caso de Margarita Maultasch, un motivo para pensar la legitimidad del Estado Laico desde su origen bajomedieval Gabriela Virginia Blas | 131 |

PRESENTACIÓN

La revista **Europa** es una publicación bianual que se edita en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se caracteriza por aceptar contribuciones de acuerdo con un criterio interdisciplinar. Reúne a reconocidos especialistas de universidades y organismos dedicados a la promoción de la ciencia del país y el extranjero que, a través de sus respectivos trabajos, realizan pertinentes aportes al ámbito del pensamiento, las letras, la historia y el arte.

Europa divulga producciones escritas originales e inéditas y constituye un medio concreto de transferencia de sus aportes científicos. Pretende contribuir a la difusión de ideas y reflexiones vertidas en tales investigaciones referidas tanto al pasado europeo como a su situación actual. Los artículos que la integran son sometidos a una comisión de evaluadores externos, a doble ciego, integrado por académicos de primer nivel que se renueva, total o parcialmente, en cada volumen. Además del español, los artículos para publicar pueden presentarse en los idiomas modernos de mayor difusión; esto es, inglés, portugués, italiano o francés.

Esta publicación presenta su octavo volumen y en torno a estudios de problemáticas vinculadas con etapas de crisis, publican sus trabajos en este número Flocel Sabaté i Curull (UdL-Lleida, España), Patricia Barrio de Villanueva (UNCUYO- INCIHUSA-CONICET), Mario Leonardo Miceli (UCA-CONICET), Cristina Leonor Arranz (UNCUYO), Diego Santos (UNLP-UBA), Graciela Beatriz Caram de Bataller (UNCUYO), Carlos Daniel Lasa (UNVM-CONICET) y Gabriela Virginia Blas (UNCUYO). Cada autor participante contribuye a profundizar problemáticas cruciales del mencionado continente.

Para finalizar se agradece el trabajo paciente y silencioso de las profesoras María Ana Verstraete y Magdalena E. Nallim, quienes han realizado las correcciones pertinentes para esta edición.

Comité Editor

La baja Edad Media como una crisis en la historia de la humanidad

The low Middel Ages as a crisis in the history of mankind

Flocel Sabaté

Universidad de Lleida

Dr. honoris causa de la Universidad Nacional de Cuyo

Resumen

La historiografía del siglo XX ha insistido en identificar la baja edad media con un período de crisis. Las revisiones recientes provenientes de la historia económica y social imponen severas matizaciones a esta visión. En realidad, la visión de los últimos siglos del medioevo como una crisis procede de la axiología compartida por quienes vivieron en esa época. La cosmovisión compartida infundía una seguridad que, a la vez, conllevaba un temor y una crítica ante la incapacidad para generalizar el modelo de sociedad cristiana. La visión negativa generada se transmitirá secularmente, adaptándose a las diversas teorías explicativas.

Palabras Claves: Baja edad Media, crisis, valores, cosmovisión

Abstract

The Late Middle Ages has been identified as a times of crisis by the 20th century historiography. Nevertheless, recently, the Economic and Social History has imposed several corrections. In reality, the vision of the last centuries of the Middle Ages as a crisis comes from the values shared by those who lived at that time. The shared worldview instilled a confidence that, in turn, entailed a fear and criticism at the inability to generalize the model of Christian society. The negative vision survived throughout the centuries, expressed, at each time, according the predominant theories.

Key words: Late Middle Ages, crisis, values, wordview

Uno de los lugares más comunes en la historiografía es la presentación de la baja edad media como un período de crisis. La intensidad de esta propuesta a lo largo del siglo XX obliga a revisar las aportaciones historiográficas y, a la vez,

prospectar nuevas vías de análisis entorno a la vivencia experimentada por los propios protagonistas de aquella época.

1. La visión de la baja edad media como una crisis económica y social

Las dificultades vividas a la salida de la edad media no eran desconocidas por los historiadores de inicios del siglo XX. Un estudio sobre la ciudad de Barcelona, publicado por Carreras Candi en la segunda década de esta centuria, titulaba el capítulo extendido desde la última década del siglo XIV hasta de final del XV como *crisis socials y econòmiques*¹. Con estas percepciones historiográficas, la atención de la ciencia histórica sobre la economía del antiguo régimen a inicios del segundo tercio del siglo XX, de la mano de autores como Labrousse², abrió la puerta al estudio de la baja edad media en la perspectiva de una crisis económica, tal como resaltaron autores como Marc Bloch³ y, más específicamente, Edouard Perroy⁴. La focalidad materialista que prevaleció en las décadas inmediatas convirtió el tema en protagonista de gran parte de los encuentros científicos y de los debates entre historiadores⁵, con una continuidad pareja a la importancia mantenida por los estudios sobre la economía y la perspectiva materialista hasta entrar en el último cuarto del siglo XX⁶. François Menant es explícito al describir el caudal historiográfico propiciado: “La ‘crisis de la Baja Edad Media’ ha dado lugar a una bibliografía torrencial”⁷.

La contundencia atribuida a esta crisis le podía valer un cariz de cesura en el recorrido de la humanidad entendido como una sucesión sistémica de apogeos y crisis, como defendió Guy Bois en una obra de explícito título: *La grande*

¹Carreras Candi, F. (s/a). *Geografia General de Catalunya. La Ciutat de Barcelona*. Barcelona: Establiment Editorial de Albert Martin, 84-522.

² Labrousse, E. (1933). *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*. París:Dalloz.

³ Bloch, M. (1931). *Les caracteres originaux de l'histoire rurale française*. Paris: Les Belles Lettres.

⁴ Perroy, E. (1949). À l'origine d'une économie contractée: les crises du XIVe siècle. En *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, (IV/1). Paris, 167-182.

⁵ Gonzalez Minguez, C. (2011). *Algunas reflexiones sobre las crisis en la historia: De la crisis bajomedieval a la actual*. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Comisión de Álava, Vitoria-Gasteiz, 15-16.

⁶ Aurell, J. (2005). *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*. València: Universitat de València, 87-97.

⁷Menant, F.(2007). Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la edad media: algunas reflexiones previas. En *Crisis de subsistencia y crisis de agrarias en la Edad Media*. Hipólito Rafael Oliva, Pere Benito eds. Sevilla: Universidad de Sevilla, 22.

*dépression médiévale XIVe-XVe siècles. Le précédent d'une crise systémique*⁸. Esto explicaría la intensidad de los cambios entre el siglo XIII y el XVI. Sería *le temps des crises*, como definió Robert Fossier para referirse al período entre 1250 y 1520⁹. La baja edad media se erige así en sinónimo de crisis, como reflejan las obras de divulgación: en 1980 una enciclopedia histórica dividía su volumen sobre la edad media central y baja en dos capítulos: “El apogeo de la civilización medieval (siglos XI-XIII)” y “La civilización medieval en crisis (siglos XIV-XV)”¹⁰. Los dos últimos siglos medievales se identifican con la crisis, si acaso combinada con mutaciones fruto del mismo proceso crítico, como titulaba un manual universitario publicado, en su primera edición, en 1994: “Crisis y mutaciones en el mundo occidental en los siglos XIV y XV”¹¹. Así, la misma crisis incubaría una salida positiva hacia una nueva época, razón por la que Philippe Wolff pudo dedicar una obra a la economía europea entre los siglos XIV y XV bajo el título: *Automne du Moyen Âge ou printemps des temps nouveaux*?¹². Entre 1280 y 1480, por tanto, Europa pasaría **de la crisis interna a la expansión exterior**, como titula otro manual universitario¹³. En este sentido, se podría atisbar una salida del período crítico hacia el final de la edad media, lo que podría acortar la crisis en el siglo XV: **las claves de la crisis en la baja edad media**, se titulaba una obra divulgativa aparecida en 1991 y centrada en el período 1300-1450¹⁴. El epicentro, identificado con **la gran depresión** por la evidencia en acumular malas cosechas, guerras, peste e incremento de las cargas exactivas, se situaba en el siglo XIV; por ello se podían equiparar ambos términos en una misma ecuación: **la ‘crisis’ del siglo XIV**¹⁵. De hecho, la situación crítica se percibe tan generalizada que afectaría a prácticamente todas las vertientes de la actividad social y la identidad humana, por lo que, como definía otro manual, habría que utilizar la expresión en plural: **las crisis del siglo XIV**¹⁶. De todos modos, el punto de inflexión se percibía a mediados del siglo XIV. En consecuencia,

⁸ Bois, G. (2000). *La grande dépression médiévale XIVe et XVe siècles. Le précédent d'une crise systémique*. París: Presses Universitaires de France.

⁹ Fossier, R. (1983). *Le Moyen Age. Le temps des crises, 1250-1520*. París: Armand Colin.

¹⁰ Salrach, J. M. ed. (1980). *Historia Universal*. (IV), Barcelona: Salvat.

¹¹ Kerherve, J. (2005). Crisis y mutaciones en el mundo occidental en los siglos XIV y XV. En Michel Kaplan ed. *Edad Media. Siglos XI-XV*. Granada: Universidad de Granada, 277.

¹² Wolff, P. (1986). *Automne du Moyen Âge ou printemps des temps nouveaux? L'économie européenne aux XIVe et XVe siècles*. París: Aubier, París.

¹³ García de Cortázar, J. A. & Sesma, J. A. (1997). *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*. Madrid: Alianza, 509-830.

¹⁴ Sarasa, E. (1991). *Las Claves de la Crisis en la Baja Edad Media. 1300-1450*. Barcelona: Planeta.

¹⁵ Miranda, F. (2002). La ‘crisis’ del siglo XIV. En *Historia Universal de la Edad Media*. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela ed., Barcelona: Ariel, 647-661.

¹⁶ Riu, M. *La Baja Edad Media. Del siglo XII al siglo XV*. Barcelona: Montesinos, 126-141.

un congreso centrado en el período 1250-1350 podía convocarse bajo el epígrafe **Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)**¹⁷.

La asunción de este paradigma general condicionaba la tarea deductiva de los historiadores. Es muy señero el ejemplo de Cataluña, territorio erigido en modelo de todas las vertientes de la crisis: demográfica hasta el punto que la despoblación obligó en 1348 a que un solo oficial districtual del rey sumara diversos distritos en el interior del país: Ausona, Vic, Ripollés y Ripoll¹⁸; económica hasta el extremo que la ciudad de Barcelona sea incapaz de ocupar físicamente el espacio perfilado en el interior de la muralla construida a partir de 1359¹⁹; de vitalidad emprendedora, porque los burgueses se retraen, dejan de invertir y se acomodan como rendistas²⁰; y social, porque el cúmulo de dificultades económicas desembocaría en tensiones antes de cerrar el siglo XIV: *els pagesos es revoltaren contra l'ordre feudal per raó de l'empitjorament de les seves condicions jurídiques*²¹. Pero, a pesar de la aparente contundencia de estas conclusiones, un estudio atento a la documentación que sustenta cada uno de estos ejemplos desmiente todas las afirmaciones sin excepción: la mencionada combinación de demarcaciones sobre un mismo oficial era la práctica habitual desde las décadas anteriores, absolutamente al margen de cualquier consideración demográfica²²; amurallar la ciudad dejando en el interior un espacio sin urbanizar era una práctica generalizada a fin de proteger el ámbito necesario para funciones inherentes a la vida urbana, como ferias, reservas agropecuarias o refugio a la población circundante²³; la inversión en propiedades y renda rústica era inherente a las estrategias de inversión y renovación de la cúpula social urbana desde sus inicios en el siglo XII²⁴; y las mencionadas tensiones en realidad respondían a conflictos jurisdiccionales y de bandos²⁵.

¹⁷ Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350. (1995). En *Actas de la XXI Semana de estudios Medievales de Estella*. 18 al 22 de julio de 1994.

¹⁸ Amanda López de Meneses, A. Datos acerca de la peste negra. En *Ausa*, (VI), (Vic, 1968-1971), 280.

¹⁹ Vilar, P. (1986). *Catalunya dins l'Espanya moderna*. Barcelona: Curial 62. (I), 204.

²⁰ Vicen Vives, J. (1954). *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Destino. 75; Busqueta, J. (2004). *Historia de Lleida. Baixa Edat Mitjana*. Lleida: Pagès, 333.

²¹ Gracia, E. (1989). *Estructura agraria de la Plana de Vic al segle XIV*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 124.

²² Sabaté, F. *Vegueries i sotsvegueries de Catalunya*. (en prensa).

²³ Sabaté, F. (1997). *El territori de la Catalunya medieval. Percepció de l'espai i divisió territorial al llarg de l'Edat Mitjana*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 154-156.

²⁴ Sabaté, F. (1998). Ejes vertebradores de la oligarquía urbana en Cataluña (Valencia). En *Revista d'Història Medieval*, (9), 130-148.

²⁵ Sabaté, F. (2007). Conflictos agraris i guerra civil a la Catalunya baixmedieval. Realitat i ficció historiogràfica (Vilassar de Mar). En *Miscel·lània Ernest Lluch i Martin*. Fundació Ernest Lluch, (II), 399.

Como ya advirtió Julio Valdeón en 1984, se ha banalizado el uso del término crisis en la baja edad media, porque cualquier dificultad se entendía como indicio de una crisis, coherente con imaginar, también, la inserción de todo el período dentro de un proceso de larga duración igualmente identificado con el mismo calificativo²⁶. Por otra parte, estudios regionales han ido levantando objeciones respecto de la visión de una Europa sumida en una crisis globalizada bajo unos idénticos tonos oscuros. “Las crisis son asimétricas”, razona Luis Rafael Villegas tras estudiar la economía de la región de La Mancha en el siglo XIV y apreciar una dinámica emprendedora que escapa al guión generalizado: “claro que esto chocaría, a primera vista, con el hecho de la famosa crisis de dicha centuria. No pretendo negarla, pero creo que a la región le afectó poco y los síntomas que las fuentes transmiten son totalmente contrarias a la referida crisis”²⁷. Ya en 1967 Eugene Cox señaló con contundencia la aparente contradicción tras penetrar en la Saboya del siglo XIV a través de la biografía del conde Amadeo VI: *the fourteenth century is usually regarded as a period of retrogression and disaster in European history generally, but it was a period of glory for Savoy and of prosperity for its princes*²⁸.

Consecuentemente, la prudencia impone matizar el alcance de la pretendida crisis: “¿Crisis? ¿Qué crisis?” se preguntaba retóricamente David Igual en 2007 notando, precisamente, el cariz depresivo y decadente con que la mayoría de los historiadores utilizaban la expresión a pesar de que, en los estudios económicos, crisis suele aparejarse con un *turning point*, es decir, una aceleración hacia una nueva destinación²⁹. Precisamente, para el mencionado caso catalán, Gaspar Feliu concluyó que “si pudiésemos calcular el PIB catalán para 1300 y para 1500, éste último sería mayor en términos per capita”³⁰. De modo parecido, Alfio Cortonesi y Luciano Palermo admiten, a nivel europeo *la crisi economica e demografia del XIV secolo*, pero al estar seguida por *la ristrutturazione economica del XV secolo*, el balance no modifica un título global positivamente emprendedor:

²⁶ Valdeón, J. (1984). Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla (Madrid). En *La España Medieval*. (5), 1047-1048.

²⁷ Villegas, L. R. (2012). De la supervivencia agropecuaria al desarrollo del mercado (notas para un panorama de la vida económica de La Mancha en la Edad Media). En *La historia Peninsular en los espacios de frontera: las “extremaduras históricas” y la “transierra” (siglos XI-XV)*. Sociedad Española de Estudios Medievales – Editum, 225.

²⁸ Cox, E. L. (1967). *The Gree Count of Savoy. Amadeus VI and transalpine Savoy in the fourteenth century*. Princeton: Princeton University Press, 340.

²⁹ Igual, D. (2007). ¿Crisis? ¿Qué crisis? El comercio internacional en los reinos hispánicos de la baja edad media. (Valladolid). En *Edad Media*. (8), 203-208.

³⁰ Feliu, G. (2004). La crisis catalana de la baja edad media. Estado de la cuestión (Madrid). En *Hispania*. (LXIV/2), 451.

*La prima espansione economica europea. Secoli XI-XV*³¹. Es comprensible, por tanto, cuestionar la validez del concepto de crisis para la baja edad media, o al menos matizarlo seriamente, como plantea James Goldsmith a partir del caso francés³².

La investigación ha permitido superar los lugares comunes en la historia económica medieval, y evitar colocar toda la explicación de lo sucedido en la simple combinación de rendimientos decrecientes y aumento descontrolado de la población; en las dudas sobre la capacidad de acceso a la tecnología; en la pretendida incidencia del tipo de tenencia de la propiedad sobre la producción económica; o en la dificultad de la clase dominante feudal para adaptar su base económica. Se ha avanzado, en cambio, en el análisis comparativo entre el largo recorrido general y el estudio regional y local, con una perspectiva más lineal que cíclica³³, a la vez que se han remarcado aspectos como la utilización de la tecnología, los costes en producción y transacción agraria o el encaje con la evolución del poder³⁴. En las dificultades para comprender la realidad económica y social bajo medieval Stephan Epstein criticaba no sólo los prejuicios de los esquemas interpretativos economicistas sino también el desencaje entre las dinámicas sociales, las transformaciones económicas y la esfera político-institucional que se aprecia en muchos estudios³⁵.

Ciertamente, la visión global arroja una coherente complejidad que obliga a abandonar explicaciones mecanicistas ante contundentes fenómenos por otro lado evidentes, como los problemas de abastecimiento frumentario, la ruina de determinados estratos baroniales o el ostensible incremento de la pobreza urbana. El desarrollo estatal, siempre bajo modelos pactistas que, según el determinado equilibrio de fuerzas consolidarían el poder del soberano o el de los

³¹ Coronese, A. & Palermo, L. (2009). *La prima espansione economica europea. Secoli XI-XV*. Roma: Carocci.

³² Goldsmith, J. (1995). The crisis of the Late Middle Ages. The case of France (Oxford). En *French History*. (9/4), 417-450.

³³ El adjetivo “torrencial”, con que Menant definía el gran volumen de publicaciones sobre la crisis del siglo XIV, es utilizado también por Pere Benito para describir el enorme volumen de estudios sólo para el estudio de “el abastecimiento y la política frumentaria de las ciudades bajomedievales en la Europa medieval” Benito, P. (2013). De Labrousse a Sen. Modelos de causalidad y paradigmas interpretativos de las crisis alimentarias preindustriales. En *Crisis alimentarias en la Edad Media. Modelos, explicaciones y representaciones*. Milenio, 23).

³⁴ Epstein, S. R. (2003). Nuovi sviluppi nella storia economica. En *Medievalism. Noves perspectives*. Flocel Sabaté, Joan Farré, eds. Lérida, 33-42.

³⁵ Epstein, S. R. (1995). Conflitti redistributive, fisco e strutture sociali (1392-1516). En *Élites e potere in Sicilia dal medioevo ad oggi*. Francesco Benigno, Claudio Torrissi, eds. Roma: Meridiana Libri, 32.

estamentos, comporta una mayor capacidad de presión fiscal, que será aplicada precisamente para corresponder a los nuevos retos políticos. La consolidación de los colectivos municipales los erige en interlocutores del poder superior ante las demandas fiscales, a la vez que los convierte en responsables de la redistribución local de la carga fiscal, de la gestión del abastecimiento y de la implementación de políticas locales en las que destaca la acaparación en unas pocas manos del poder políticos, social y económico. En este escenario, la gestión de la crisis alimentaria, o incluso su misma existencia³⁶, puede atender ante todo al beneficio de la especulación por parte de sus responsables³⁷. Impulso económico y ejercicio político no son fenómenos autónomos y no establecen una mutua relación de vinculación y jerarquización sino de complementación, en tanto que son dos aspectos de un mismo juego por el poder, compartido por las elites de todos los estamentos de la sociedad medieval.

Así, pues, el incremento de las instituciones de asistencia a los pobres, de las políticas municipales de rechazo y creciente criminalización de los vagabundos y de las penurias alimentarias, son coetáneas a la diversificación de los elementos indicadores de la riqueza en la cotidianeidad de la élite urbana, sea en el vestir o en la mesa, y a las contundentes expresiones religiosas y sociales evidenciadas en la erección de las catedrales góticas. La convivencia de ambos extremos podía ser en algunos momentos tensa, pero nunca era contradictoria, porque se trataba de dos extremos imprescindibles en la comprensión medieval de la sociedad, tanto el rico³⁸ como el pobre -*the poor had a social function and they took their place in society*- y por ello las actuaciones pretenden, a la vez, asistir y mantener el orden social³⁹. Al mismo tiempo, todo tiene lugar en un escenario de encaje entre las realidades locales y regionales y el comercio de largo alcance, en un espacio europeo y mediterráneo de intensa comunicación, que aporta una visión compleja y entrelazada de la realidad económica y social, lo que no evita la contundencia de los tonos graves, pero permite interpretarlos con la debida contextualización.

³⁶ Palermo, L. (1997). *Svilupo economico e società preindustriali: cicli, strutture e congiunture in Europa dal Medioevo alla prima età moderna*. Roma: Viella, 228-242.

³⁷ *El propi aprovisionament de blagat és, fins a cert punt, la causa i efecte del poder oligàrquic que governa la ciutat*. Curto, A. (1988). *La intervenció municipal e l'abastament de blat d'una ciutat catalana: Tortosa, segle XIV*. Casajuana: Fundació Salvador Vives Casajuana, 224.

³⁸ En 1376 los representantes municipales de Balaguer no dudan en escribir que *sie gran interés de la cosa pública que-ls singulars, per sufragi e ajuda dels quals é sostenguda, mantinguda e exalçada, sien ríchs e abmirats en béns temporals, car pel contrari, com són empobrits, la cosa pública pereix e decau*. Dolors Domingo, D. (1997). *Pergamins de Privilegis de la ciutat de Balaguer*. Lleida: Universitat de Lleida – Institut d'Estudis Ilerdencs, 138.

³⁹ Burkart, L. (2002). *Poverty, the Poor and Welfare in Medieval Urban Culture*. En *The Welfare State Past, Present, Future*. Henrik Jensen, ed., Pisa: Plus, 155-167.

La interpretación de la marcha de la economía debe de ejercerse en este contexto de estabilización de los poderes soberanos, de contundente desarrollo de las cúpulas urbanas y de reconsideración de las bases patrimoniales de barones y nobles. Por ello, una baja edad media sometida a insuficiencias frumentarias, pandemias, perturbaciones en todos los ámbitos de la economía, tensiones bélicas y sociales e incremento fiscal, no remite a una sociedad víctima de calamidades y penurias irremediablemente acaecidas ante el mecánico desgaste de la productividad, sino a la perfilación de un específico escenario de ejercicio del poder, asentamiento de las elites, distribución de la riqueza y perfilación del escenario económico. Más que en la oscilación demográfica y en la evolución de la producción agraria, el acento historiográfico se va situando en la distribución, en las relaciones entre ciudades y regiones, en el encaje entre las élites que conjugan poder económico, político y social y en la incidencia de los mecanismos institucionales del ejercicio del poder. Bajo esta perspectiva, la aparente destrucción se erige en un impulso para una fase creativa, nítida si el recorrido es suficiente amplio, como propone Epstein entre 1300 y 1750⁴⁰.

En realidad, la economía y la sociedad bajomedievales no pueden comprenderse sin apreciar que la resolución de sus problemáticas estabilizó un innovador encaje entre ejercicio político y promoción económica⁴¹; desarrolló un nuevo marco de actividad económica vinculado a la intensificación de los mercados locales y regionales y al despegue de nuevos espacios mercantiles⁴²; engarzó los mercados locales con los circuitos internacionales globalizados –*la repubblica internazionale del denaro*⁴³; propició la solidaridad grupal, acogiendo a bandos, lazos jurisdiccionales, vínculos de dependencia o sistemas corporativos⁴⁴; asentó un modelo social centrado en el afianzamiento de unas

⁴⁰ Epstein, S. R. (2000). *Freedom and Growth. The rise of states and markets in Europe. 1300-1750*. Londres: Routledge.

⁴¹ Boureau, A. (2006). *La religion de l'état. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*. Paris: Les belles Lettres, 266-270.

⁴² Yun, B. (1994). Economic cycles and structural changes. *Handbook of European history, 1400-1600. Late Middle Ages*. En *Renaissance and Reformation*. Thomas A. Brady, Heiko Augustinus Oberman, James D. Tracy, eds., (1), 113-125.

⁴³ De Maddalena, A. (1986). *La repubblica internazionale del denaro: un'ipotesi infondata o una tesi sostenibile?*. En *La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo*. Aldo de Maddalena, Ferenze: Herman Kellenbenz, eds., (II), 7-16.

⁴⁴ Son las bases que aún fructificarán en los siglos posteriores: *l'historiographie de la pauvreté et de la question sociale a largement négligé, au profit de l'étude des institutions, les manières dont les pauvres – c'est-à-dire l'immense majorité de la population- peuvent résister aux crises économiques en utilisant les divers réseaux sociaux qui les entourent: solidarités horizontales mais aussi verticales*. Fontaine, L.

élites protagonistas y beneficiarias de lo que se ha definido como paradigma urbano y cristiano de economía de mercado⁴⁵; adaptó los códigos morales para dar cabida al lucro, la inversión y el beneficio⁴⁶; y, en definitiva, impuso un modelo de definición económica y social legado a los siglos modernos y plenamente vigente, al menos, hasta el concilio de Trento⁴⁷.

La marcha de la economía siempre está engarzada con los mecanismos de aplicación del poder y la axiología que enlaza los diversos estratos de la sociedad a fin de justificar el modelo social. Las visiones de Chevalier⁴⁸, Braudel⁴⁹ y Vicens Vives⁵⁰ que remarcaban, como detonante de la crisis de fin del medioevo, un cambio de valores de la burguesía –la *trahision des bourgeois*–, distorsionaban la realidad medieval⁵¹, pero con su propuesta señalaban que la clave se sitúa en los valores con que vivir la sociedad. Precisamente, en el primer tercio del siglo XX, Henri Pirenne ubicaba *la crise européenne* entre 1399 y 1459, viendo en ella la incidencia de *le mouvement économique et social*, pero también de *le mouvement religieux*, simplificando el periodo como *l'époque de la papauté d'Avignon, du gran Schisme et de la Guerra de cent ans*⁵². Coetáneamente, Huizinga describía la sociedad del siglo XV muy preocupada por problemáticas de cariz material pero a la vez, y sobre todo, de contenidos morales y religiosos⁵³. Al fin y al cabo, como ya apuntaba Henry Osborne Taylor, la clave del comportamiento de una sociedad se

(2008). *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*. París: Éditions Gallimard, 431.

⁴⁵ Todeschini, G. (2004). *Richesse Franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Verdier: Lagrasse.

⁴⁶ Wood, D. (2002). *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press; Davis, J. (2012). *Medieval Market Morality. Life, Law and Ethics in the English Marketplace, 1200-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 410-449.

⁴⁷ Langholm, O. (1999). The Economic Ethics of the Mendicant Orders: a Paradigm and a Legacy. En *Etica e politica: le toiere dei fratri mendicanti nel due e trecento. Atti del XXVI Convegno internazionale. Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 153-172

⁴⁸ Chevalier, B. (1982). *Les bonnes ville de France du XIVe au XVIe siècle*. París: Aubier-Montaigne Paris, 129-171.

⁴⁹ Braudel, F. (1995). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Berkeley: University of California Press, (II), 725-729.

⁵⁰ Vicens Vives, J. (2013). *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Edicions Destino, 75.

⁵¹ Sabaté, F. (2013). The Defection of the Medieval Catalanian Bourgeoisie: A Mutation of Values or a Bibliographic Myth? En *Urban Elites and Aristocratic Behaviour in the Spanish Kingdoms at the End of the Middle Ages*. María Asenjo-González, ed., Brepols: Turnhout, 111-132.

⁵² Pirenne, H. (1936). *Histoire de l'Europe. Des invasions au XVIe siècle*. París-Bruselas: Alcan – N. S. E., 291-395.

⁵³ Huizinga, J. (1988). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

sitúa en captar los ejes de su pensamiento y de su sentir, es decir, en este caso, *the Mediaeval Mind*⁵⁴.

La comprensión de lo que realmente sucedió en la baja edad media se introduce por las vías de la percepción con que los hombres y mujeres de aquella época asumieron su realidad social y económica.

2. La vivencia de la baja edad media como una crisis de valores

En los autores religiosos del siglo XV, como los místicos, destaca su rechazo al mundo material e incluso la aceptación del dolor: "nos es útil sufrir de cuando en cuando penas y adversidades, porque le recuerdan al hombre que está desterrado y que no debe poner su esperanza en ninguna de las cosas de la tierra", en palabras de Tomás de Kempis⁵⁵. De hecho, las cosas que rodean al ser humano y su misma condición se perciben corruptos y menospreciables, según describe Ramon Sibiuda, al referirse a *la caiguda, la corrupció, la perdició i el mal de la naturalesa humana, i hem considerat l'estat en què ara viu*. Este entorno facilita que el ser humano sea realmente consciente del peligro que le rodea: *atès, doncs, que l'home no veu clarament en ell mateix ni percep la seva corrupció, cal que vegi en les altres coses exteriors una imatge de la seva perdició i caiguda*⁵⁶. Las dificultades y las adversidades advierten a los seres humanos y la orientan hacia su debida posición. De otro modo, vivirían como animales, dado que tal como advertía Savonarola, *“les bèsties no pensen en la mort i en les misèries d'aquesta vida, ni tenen coneixement de Déu, ni temor del seu judici, ni tenen vergonya, ni senten la repugnancia de la carn envers l'esperit*⁵⁷. Los predicadores asumen la conducción de la población porque, como indica Vicente Ferrer, en ellos *hom té per qui poder ser instruït i conduït*⁵⁸. Se trata de advertir al conjunto de habitantes, pero de modo muy destacado a sus gobernantes, quienes tendrán que imponer las leyes necesarias para el seguimiento de la voluntad divina. La responsabilidad de los gobernantes ante Dios es superior a la de los gobernados, *per què són alguns que han a retre compte de si mateix e de altres, axí com regidors de viles*. En realidad,

⁵⁴ Aunque propiamente cierra su estudio en una cronología anterior a la que nos ocupa, es interesante resaltar historiográficamente el planteamiento asumido por Taylor, H. O. (1927). *The Mediaeval Mind. A history of the development of thought and emotion in the Middle Age*. London: McMillan and Co., (2).

⁵⁵ de Kempis, T. (1981). *La imitación de Cristo*. Barcelona: Editorial Herder, 40.

⁵⁶ Sibiuda, R. (1995). *Llibre de l'home caigut i redimit*. Barcelona: Proa, 147-174.

⁵⁷ Savonarola, J. (1989). *Senzillesa de la vida cristiana. Darrera meditació*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.,112.

⁵⁸ Ferre, V. (1998). *Tractat de la vida espiritual. Tractat de la vida espiritual. Sermons*, Barcelona: Proa. 68.

dado que toda la creación es fruto de la voluntad de Dios, el mal que rodea al ser humano no es otra cosa que el alejamiento del plan divino, desacato en el que destacan determinados colectivos, como herejes, homosexuales masculinos o infieles. Esta es la razón básica de la intolerancia ante la alteridad inasimilable⁵⁹, tal como evidencia el mismo fraile dominico al advertir a la población y a sus autoridades *que·ls juheus o moros estiguen en apartat, no entre los christians; ne sostengats metges infels, ne comprar d'ells vitualles, e que estiguen tanquats e murats, car no havem major enemichs*⁶⁰.

La necesidad de conducir la población es muy clara, porque el incumplimiento del mandato divino lleva aparejada la consiguiente condena personal tras el juicio divino que aguarda a cada uno, como advertía Jan Hus: *Aquest judici està assegurat per a cada un de nosaltres, ja que tots hi hem de comparèixer; aquest judici ens és amagat perquè sempre vetllem i estiguem a l'espera del Senyor; aquest judici és terrible, perquè el jutge hi cremarà tots els seus enemichs*⁶¹. Ciertamente, el destino de quien desoiga el mandato divino es el castigo eterno, como recuerda otro sermón coetáneo: “*el fuego del infierno quema e atormenta*”⁶².

Este temor debe incentivar la responsabilidad y la consciencia personal⁶³, pero también la colectiva. El mandato evangélico es claro: *fiet unum ovile et unus pastor*⁶⁴. Hay que llegar al final de los tiempos como un único rebaño bajo el mismo pastor. La unidad de la comunidad de creyentes es un objetivo, e incluso una urgencia, dada la creciente convicción de la inminencia del fin de los tiempos. Por ello hay que procurar con ahínco la uniformización de la sociedad, es decir, aislar al máximo a infieles como los musulmanes o sobre todo los judíos, por su carácter inasimilable, en la línea que ya advertía Roger Bacon en el siglo XIII, al expresar la necesidad de intolerancia e incluso destrucción de quienes no acepten

⁵⁹ Sabaté, F. (2006). Les juifs au moyen-âge. Les sources catalanes concernant l'ordre et le désordre. *Chrétiens et juifs au Moyen Âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*. Flocel Sabaté et Claude Denjean eds. Lleida: Milenio, 124-136.

⁶⁰ Ferre, V. (1975). *Sermons*. Gret Schib ed., Barcelona: Barcino. (III), 13-14.

⁶¹ Jan Hus, J. (2001). Sobre el coneixemet del veritable camí de la salvació (Filla). En *L'espill de l'Església militant; Comentari al Credo*. John Wycliffe, Jan Hus ed., Barcelona: Proa, 284.

⁶² Catedra, P. M. (2002). *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 160.

⁶³ *Le désenchantement du monde n'est pas tant une rupture entre le sujet et le monde extérieur que la conscience chez le sujet qu'il est un lieu vide, hétéronome, mais qui aspire à être rempli, par le désir, Dieu ou les passions* Anheim, É. (2005). Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion. En *L'individu au Moyen Âge*. Brigitte Miriam Bedos-Rezak, Dominique Iogna-Prat eds., Paris: Aubier, 207).

⁶⁴ *Evangelium secundum Iohannem* 10, 16: Γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν En *Novum Testamentum Graece et Latine* (1963). United Bible Societies, Londres, 263.

la conversión⁶⁵. Igualmente, bajo el mismo estímulo y necesidad de alcanzar la obligada unidad antes del fin de los tiempos, hay que incentivar una práctica del cristianismo no de cariz cultural⁶⁶ sino sentidamente vivencial de acuerdo al pretendido mandato divino. Esto explica la creciente insistencia en torno a la reforma de las costumbres, "porque la mayor parte de la cleresía e del pueblo christiano andan muy fuera ya del camino e servicio de Dios e de la verdad, e que van por el camino de la soberbia, e de las riquezas, e de la codicia, e de la avaricia, e gulas e otros muchos vicios"⁶⁷.

La llamada reforma gregoriana⁶⁸ había infundido, en el siglo XII, mayor vigor en la Iglesia, incrementando su capacidad jurídica y económica, su posición política, su presencia social y territorial, su incidencia sobre la población y el afianzamiento de un discurso ideológico más seguro frente a la alteridad⁶⁹. El predominio, en el siglo XIII, de la perspectiva aristotélica en el cristianismo comportó el traslado sobre la población de una doctrina de dictados claros y teleológicos⁷⁰: todo se tenía que acomodar a la finalidad con que Dios creó cada cosa. La materia dejaba de ser mala por sí misma y era asumida y buena, siempre y cuando se adecuara a su finalidad, como es la procreación en la sexualidad⁷¹. El reverso de esta moneda es la mayor intolerancia ante el incumplimiento del plan teleológico, suficientemente explícita ante la pena máxima de fuego aplicada a partir de ahora contra la homosexualidad masculina⁷². El pleno cariz antropomórfico con que se imagina a Dios aboca a temer su ira por desobedecerle.

⁶⁵ Reeves, M. (1969). *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study on Joachimism*. Oxford: Oxford University Press, 399.

⁶⁶ Desde el análisis teológico Charles Davis razona: "La sociedad cristiana de la Edad Media fue una conquista parcial y prematura, cuyo derrumbamiento podía preverse. Fue parcial porque no descansaba sobre la libre adhesión personal del pueblo hacia el Cristianismo, sino que se establecía y mantenía por condicionamientos políticos y sociales; y prematura, porque la conciencia personal y social del pueblo no estaba suficientemente desarrollada para la consecución de una sociedad cristiana en sentido pleno. Era inestable, porque estaba dividida por íntimas contradicciones, especialmente por la confusión entre lo sagrado y lo secular. Se ponía tal énfasis en lo sagrado que a la realidad secular no se le reconocía su propio puesto en la vida humana, ya sea individual ya social. David, C. (1970). *La gracia de Dios en la historia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 68.

⁶⁷ Guadalajara, J. (1996). *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 429.

⁶⁸ Fliche, A. (1950). *La Réforme grégorienne et la Reconquête (1057-1125)*. Paris: Bloud & Gay, 351-478.

⁶⁹ Logna-Prat, D. (2000). *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam. 1000-1150*. Paris: Flammarion.

⁷⁰ Gilson, É. (1989). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra, 156-194.

⁷¹ Sabaté, F. (1993). Evolució i expressió de la sexualitat medieval. En *Anuario de Estudios Medievales*. (23), 168-170.

⁷² Sabaté, F. (2007). La pena de muerte en la Cataluña bajomedieval. (4), Durango: *Clio & Crimen*, 240-241.

Una ira bien manifiesta en las turbulencias padecidas en el siglo XIV, interpretadas siempre como fruto de las faltas cometidas y de la tolerancia de la sociedad en la convivencia con el pecado o con los enemigos de Dios. Así se explica en en 1372 en Barcelona, tras padecer un terremoto: *terre motus qui peccatis demerentibus in hiis partibus nimis invaluit*⁷³; o en 1379 en una villa de Elche sometida a pandemias y sequías: *per tals pecats a consentir vinguen pestelencies en la vila e nostre Senyor Déu priva pluja e bon temps*⁷⁴. La corriente del Cristianismo opuesta al racionalismo aristotélico promueve el acercamiento a los designios de Dios mediante revelaciones y visiones⁷⁵, que pueden enlazar con Dios mismo o con sus intermediarios celestiales⁷⁶. Estos mensajes de carácter místico se asumen como advertencias divinas, *ad utilittem christiani populi et ad honorem nati pueri Jhesu Christi qui regnat cum Patre et sancto Spiritu unus Deus*⁷⁷, para insistir en el mismo sentido: una conversión al orden interpretado como dictado por Dios.

La comprensión lineal de la historia concebida por Joaquín de Fiore en el siglo XII a modo de recorrido desde la Creación a la Parusia⁷⁸ incita a indagar, gracias a la lectura del Apocalipsis, el punto del recorrido en que se encuentra la humanidad en una vía que inexorablemente conduce a un específico escenario de fin del mundo⁷⁹. Significativamente, las propuestas de renovación religiosa concuerdan con la convicción de estar viviendo “en estos últimos días” o “en el crepúsculo de este mundo”⁸⁰. La interpretación de las dificultades, las tensiones y las catástrofes padecidas coetáneamente, junto con lo que se interpreta como degradación ética y moral, se interpretan como indicadores del fin que se acerca, dotados, por tanto, de *an implicitly apocalyptic meaning*⁸¹. Los temores se plasman con la atención hacia la detección de figuras emblemáticas y propias de la etapa final, como el Anticristo, sobre el que se escribe⁸² e incluso se representa

⁷³ Olivera, C., Riera, A., Lambert, J., Banda, E., Alexandre, P. (1994). En *Els terratrèmols de l'any 1373 al Pirineu: efectes a Espanya i França*. Barcelona: Servei Geològic d Catalunya, 107.

⁷⁴ Ibarra, P. (1923). Elig. Noticia de algunas instituciones y costumbres de la Edad Media. En *III Congreso de historia de l Corona de Aragón* (julio de 1923). Valencia, (II), 39,

⁷⁵ Putallaz; F. X. (1995). *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. París: Universitaires de Fribourg, 127-143.

⁷⁶ Mc Ginn, B. (2007). "Visio Dei". Seeing God in medieval theology and mysticism. En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. Carolyn Muessig, Ad Putter ed., New York: Routledge, 15-33.

⁷⁷ Bibliothèque Nationale de France, Manuscrite Latin 3323, fol. (2).

⁷⁸ Löwith, K. (1968). *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 207-228.

⁷⁹ Potestá, G. L. (2010). *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid: Trotta.

⁸⁰ Reeves, M. op. cit.,111-114.

⁸¹ Smoller L. A. (1999). Pf Earthquakes,Hail, Frogs, and Geography. Plague and the Investigation of the Apocalypse in the Later Middle Ages. En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Caroline Walker Bynum, Paul Freedman, ed., Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 171.

⁸² Guadalajara, J. (2004). *El Anticristo en la España medieval*. Madrid: Ediciones del Laberinto.

pictóricamente, como realiza Signorelli en la catedral de Orvieto⁸³, a fin de prevenir la población sobre la brevedad del tiempo, sabiendo que un período de prueba antecederá la *renovatio mundi*⁸⁴.

Numerosos autores de la época están convencidos de estar inmersos en el período de dificultades de todo tipo propio del tiempo final. Así lo deduce Francesc Eiximenis al interpretar que se está viviendo en la sexta etapa en un recorrido que tiene su final en la séptima:

*Lo quint temps del procés de la santa Església se apella, com diu aquest (Gervasio), de lexació, e sobre açò expon tota la aperició del sizen sagell, la qual posá sent Johan; Apoc. VIº. Lavors diu que tota la cleracia será dada a avaricia, a ambició e superbia e molt tocada de simonía e de pecats d'immundicia, e les religions vindrán quas de tots punts a terra. Els prínceps e prelats serán fort negligents de la salut del poble, qui-ls es comenat; tots es girarán a haver diners e a tirania. E axò permetra nostre Senyor per los grans pecats del poble, lo qual no haurà veritat ne amistat a negú, mas cascú amarà a si matex mes que a Déu e curarà del bé propi.*⁸⁵

Los predicadores difunden esta visión, insistiendo en la crítica situación económica, política y moral en que está inmersa la sociedad, a fin de procurar la necesaria conversión de la población, imprescindible tanto para calmar la ira divina por los pecados de la humanidad como para conseguir la devota unidad del redil cristiano ante el fin de los tiempos que se acerca. En plena coherencia con esta perspectiva salvífica, el Cristianismo de la salida del medioevo es básicamente redentorista: se centra en la confesión, en la redención de las almas de purgatorio y en la remisión de las penas eternas mediante las indulgencias⁸⁶. La buena muerte se erige en tema central de la práctica religiosa,⁸⁷ de acuerdo con la

⁸³ Valigi, C. (1999). *Gli affreschi di Luca Signorelli in Orvieto*. Florencia: Plurigraf Perseus.

⁸⁴ Reeves, M. (1984). The development of apocalyptic thought: medieval attitudes. En *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature* Constantinos Apostolos Patrides, Joseph Wittreich, eds., Manchester: Manchester University Press, 40-72.

⁸⁵ Pou y Martí, J. M. (1991). *Visionarios, beguinos y fratercelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Madrid: Colegio 'Cardenal Cisneros', 410.

⁸⁶ Carozzi, C. (2000) *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores, 175-176.

⁸⁷ Anónimo (1999). *Arte de bien morir y Breve confesionario*. Gago, F.; Jover; Olañeta, J. eds. Palam de Mallorca: Universitat de les Illes Balears; Bayard, F. (1999). *L'art du bien mourir au XVe siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas moyen age à la lumière d'un 'ars moriendi' allemand du XVe siècle*. París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

preocupación cada vez más personal por la suerte eterna del alma⁸⁸, vivida con la creciente emotividad que se apodera de la expresividad religiosa⁸⁹.

La misma preocupación, desde la perspectiva que el fin de los tiempos exigirá una homogeneidad de la sociedad, conlleva la exigencia por la reforma de la vivencia religiosa: la difusión de los temores teleológicos se revuelve por tanto, contra la propia Iglesia, porque la población manifiesta su descontento por la actitud de los clérigos frente a los retos salvíficos⁹⁰. El clamor para modificar prácticas y costumbres de clérigos y actitudes de la población se confunde angustiosamente con la crítica de las prácticas ejercidas por la sociedad. Se critica ampliamente el entorno, que aparece desdibujado bajo graves acusaciones de inmoralidad, incluso adquiriendo tonos más graves de lo que una fría valoración podría arrojar: las angustiosas proclamas para la reforma de la Iglesia castellana tienen lugar sobre un clero que, en realidad, manifiesta a la salida del siglo XV una formación y capacidad superior a la que contaba dos siglos antes, como se puede atestiguar en Castilla⁹¹. La exigencia de conversión a los laicos y de reforma de la Iglesia se completa con la exigencia de una más rigurosa observancia en los frailes, mediante la implantación de nuevas órdenes como los jerónimos castellanos⁹² o los mínimos italianos⁹³ o, destacadamente, la renovación de las existentes, como los franciscanos, que de conventuales pasará a ser observantes y finalmente completarán su reforma como descalzos o alcantarinos⁹⁴.

⁸⁸ Gómez, L. (1991). *Ritos funerarios en el Madrid medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 49-101; Piñol, D. (1998). *A les portes de la mort. Religiositat i ritual funerari al Reus del segle XIV*. Reus: Edicions del Centre de Lectura, 23-164.

⁸⁹ Tonnerre, N.-Y. (1996). *Être chrétien en France au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 139-154.

⁹⁰ Rapp, F. (1971). *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 363-364.

⁹¹ *Au fur et à mesure que s'élevait le niveau culturel du clergé, croissaient les exigences, et ce qui pouvait encore être toléré au début du XIVe siècle ne le sera plus à la fin du XVe* (Rucquoi, A. (1993). La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Âge. En *Le clerc séculier au Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 262).

⁹² de Madrid, I. (1999). La orden de San Jerónimo en la perspectiva histórica. En *Espiritualidad, historia, arte, economía y cultura de una orden religiosa ibérica*. de Campos, F. J. ed., San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialense. (vol. I.) 7-38; Sabaté, F. (2009). Los premostratenses: ceración de la orden e inicial expansión ibérica. En *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premostratenses en la Edad Media*. Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 131.

⁹³ Galuzzi, A. (1967). *Origini dell'Ordine dei Minimi*. Roma: Pontificia Università Lateranense; Giuseppe Fiorini Morosini, G. (2000). *Il carisma penitenziale di S.Francesco di Paola e dell'Ordine dei Minimi. Storia e spiritualità*. Roma: Curia Generalizia dei Minimi.

⁹⁴ García Oro, J. (2005). Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento. Cuadro histórico del tema. En *El franciscanismo en la península Ibérica. Balance y perspectivas*. I Congreso Internacional, María del Mar Graña, ed., Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 246.

El hecho que fenómenos tan distintos como la revuelta en Bohemia en la primera mitad del siglo XV –apocalipsis taborita y fallido experimento anarco-comunista, en expresión de Norman Cohn⁹⁵-, o el intento de reforma radical de la sociedad promovido en Florencia por Girolamo Savonarola entre 1494 y 1497⁹⁶, tratarán de imponer contundentes reformas morales para limpiar el mundo del pecado –o de los pecadores- viene a dar cuenta de la asumida convicción con que se proclamaban y radicalizaban las ideas reformistas⁹⁷. Al mismo tiempo, otras propuestas imbricadas a una mística que la Iglesia define como herética, no tienen un *revolutionary historical program*, en expresión de Lerner, si bien, desde sus postulados espirituales, participan de las mismas pretensiones de drástica reforma⁹⁸.

Los reformistas radicales impusieron medidas contra bienes y actitudes que se consideraban licenciosas. En realidad, el *homo ludens*⁹⁹ y el *homo ridens*¹⁰⁰ no pueden dejar de protagonizar una sociedad desinhibida, que ocupa su *tempo liberato* con entretenimientos¹⁰¹, deportes¹⁰², banquetes¹⁰³ y fiestas, ya sean ligadas al calendario o a los acontecimientos cívicos y políticos¹⁰⁴. En realidad la misma desazón exige entretenimientos como la música o el juego de la pelota, "deporte especialmente adecuado para los gobernantes, ya que no embota la inteligencia, sino que, por el contrario, la ejercita"¹⁰⁵, al mismo tiempo que todas

⁹⁵ Cohn, N. (1997). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editoria, 205-234.

⁹⁶ Centi, T. S. (1988). *Girolamo Savonarola, il frate che sconvolse Firenze*. Roma: Città nuova editrice; Martines, L. (2006). *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.

⁹⁷ Weinstein, D. (2004). A Man for All Sessions: Girolamo Savonarola, the Renaissance, the Reformation and the Counter-Reformation. En *La figura de Jerónimo Savonarola O. P. y su influencia en España y Europa*. Donald Weinstein, Júlia Benavent, Inés Rodríguez, eds. Florencia: Sismel – Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 3-22.

⁹⁸ Lerner, R. E. (2007). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: Univeristy of Notre Dame Press, 238-241.

⁹⁹ Tras reivindicar esta perspectiva cultural y social, Huizinga resaltó “el ánimo lúdico sobre el espíritu medieval”, aún sin profundizar en el mismo (Huizinga, J. (1990). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial).

¹⁰⁰ Theros, X. (2004). *Burla, escarnio y otras diversiones. Historia del humor en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

¹⁰¹ Nigro, G. (1994). *Il tempo liberato. Festa e svago nella città dei Francesco Datini*. Prato: Istituto Internazionale di Storia Economica ‘F. Datini’.

¹⁰² Merdrignac, B. (2002). *Le sport au Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

¹⁰³ Benporat, C. (2001). *Feste e banchetti. Convivialità italiana fra tre e quattrocento*. Florencia: Leo S. Olschki editore, 101-110.

¹⁰⁴ Ladero, M. A. (2004). *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Random house Mondadori.

¹⁰⁵ Cuesta, M. L. (1995). Fiesta, juego y espectáculo en el Libro de Apolonio, En *Fiestas, juegos y Espectáculos en la España medieval. Actas del VII Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campoo, 18-21 de*

las celebraciones, ya sean familiares¹⁰⁶ o populares¹⁰⁷, abocan a visualizar el respectivo encaje social. Por todo ello, las habituales actividades lúdicas y festivas contribuyen a la cohesión, amoldadas a los respectivos estamentos y estratos sociales¹⁰⁸, canalizadoras del desahogo, del retrato y de la crítica social¹⁰⁹, y a veces buscando una comicidad contrapuesta a los temores, lo que permite aparejar, como propone Georges Minois, *le rire et la peur au bas Moyen Âge*¹¹⁰. Esta actitud popular forma parte, al decir de Jacques Le Goff, de **la cultura de la risa**, la cual propiamente es "la manifestación de una lucha: la lucha entre el carnaval y la cuaresma, la lucha entre la risa y su contrario"¹¹¹. Consecuentemente, puede ser objeto de estériles reprimendas morales o incluso señoriales y jurisdiccionales cuando el ocio desplaza excesivamente el tiempo del trabajo¹¹². Por otro lado, una cosa es la propuesta reformista y otra la comprensión y vivencia popular, como ha resaltado Iñaki Bazán al contrastar en el Duranguesado vasco por un lado quienes predicaron la llegada de la Edad del Espíritu Santo, en el que serían innecesarias las leyes, las jurisdicciones, la propiedad privada, la vida carnal y pecaminosa a fin de acercarse a las puertas de la Salvación, y por otro los receptores de este mensaje, carentes de la misma preparación espiritual, hablantes de otra lengua y formados en una base popular de creencias bien distinta¹¹³. En cualquier caso, todas estas dificultades y críticas no impiden, o incluso actúan de excipiente, para las descripciones temerosas ante el futuro que aguarda a la sociedad. Son estas

Septiembre de 1995). Madrid: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico – Ediciones Polifemo, Aguilar de Campoo, 180.

¹⁰⁶ Olmos, E. (1999). Matrimonio, sociedad y poder político en Castilla. Sobre algunas limitaciones impuestas en la celebración de bodas en las ordenanzas de la Villa y Tierra de Cuéllar de 1546. En *Fiestas, juegos y Espectáculos en la España medieval. Actas del VII Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campoo, 18-21 de Septiembre de 1995)*. Madrid: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico – Ediciones Polifemo, Aguilar de Campoo, 190-204.

¹⁰⁷ Dyer, C. (1995). Leisure Among the Peasantry in the Later Middle Ages, *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit)*, secc. XIII-XVIII. *Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi (18-23 aprile 1994)*. Simonetta Cavaciocchi, ed. Prato: Le Monnier – Istituto Internazionale di Storia Economica 'F. Datini', 304-306.

¹⁰⁸ Molina, A. L. (2007). Los juegos en la Baja Edad Media (Alicante). En *Canelobre*. (52), 134-149.

¹⁰⁹ Heers, J. (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, ediciones Península.

¹¹⁰ Minois, G. (2000). *Histoire du rire et de la dérision*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 217-244.

¹¹¹ Le Goff, J. (1999). La risa en la Edad Media. En *Una historia cultural del humor*. Jan Bremmer, Herman Roodenburg, eds., Madrid: Ediciones Sequitur, 53.

¹¹² Mehl, J.-M. (1995). Entre culture et réalité: la perception des jeux, sports et divertissements au moyen Âge et à la Renaissance. *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit)*, secc. XIII-XVIII. *En Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi (18-23 aprile 1994)*. Simonetta Cavaciocchi, ed., Prato: Le Monnier – Istituto Internazionale di Storia Economica 'F. Datini', 803-823.

¹¹³ Bazán, I. (2007). *Los herejes de Durango y la búsqueda de la edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango, 632-634.

explicaciones, que de la mano de los predicadores abundan en abusos y desviaciones en la vivencia del cristianismo, las que transmiten una imagen de decadencia moral de la sociedad de fines del medioevo.

En realidad, pocas sociedades se han sentido tan seguras de si misma como la que sale de la edad media: su cosmovisión, sus convicciones y su comportamiento social son coherentes entre si, avaladas por el refrendo religioso y por la deducción racional a partir de los ejes interpretativos compartidos de manera generalizada¹¹⁴. Pero a la vez esta misma seguridad, basada en última instancia en el pretendido plan divino, infunde muchos temores ante la ira de Dios desatada por desobedecer su mandato de homogeneizar la sociedad bajo uno dictados muy precisos¹¹⁵. Así, la cohesión cristiana de la sociedad, como convicción compartida, explica una salida del medioevo que combina el vigor externo y el temor interno¹¹⁶. Por ello, el retrato perfilado por la propia sociedad sobre si misma es claramente negativo, como reflejo de sus temores e insatisfacciones internas. Se prepara así, un específico legado para los siglos posteriores.

3. Legado medieval y recorrido histórico

Norman F. Cantor destacaba que "*the medieval people had to deal in their literature and theory with the fundamental fact of human life: the relationship and the tension between the spiritual and the material, the intellectual and the physical*"¹¹⁷. Sin llegar a idealizar el período medieval, no cabe duda que la aproximación a la realidad siempre viene condicionada por la propia axiología. En el análisis histórico hay que acercarse, por tanto, a las ideas y valores con los que cada sociedad construye su entramado identitario¹¹⁸, porque a partir de él percibirá su entorno y lo describirá. En este sentido, el desasosiego sobre la propia

¹¹⁴ Sabaté, F. (2011). *Vivir y sentir en la Edad Media*. Madrid: Anaya, 98.

¹¹⁵ Sabaté, F. (2012). *Natura i societat en la cosmovisió medieval europea*. En *L'Edat Mitjana. Món real i espai imaginat*, Flocel Sabaté, ed., Catarroja-Barcelona: edicions Afers, 52-55.

¹¹⁶ Fernández-Armesto, F. (2009). *1492. The year the world began*. Nueva York: Harper One, 5-17.

¹¹⁷ Cantor, N. F. (1991). *Inventing the Middle Ages. The lives, Works and ideas of the great medievalists of the twentieth centur*. Nueva York: Quill William Morrow, 39-40.

¹¹⁸ *The motor of historical change is not the environment, the economy, or any other force, but human reason; ideas have the unique capacity of logical development and humans have changed their forms of live and their relationships to the environment in an orderly and logical way* (Guerke, L. (1989). *Forms of life, history, and mind: and idealist proposal for integration, perception and Behaviour in human geography*. En *The behavioural environment. Essays in Reflection. Applications and Re-evaluation*. Frederick W Boal, David N. Livingsgton, eds., Londres-Nueva York: Taylor & Francis, 305-306).

sociedad con que se sale del siglo XV imprime una visión que no puede ser positiva, porque la realidad está reclamando angustiosamente su reforma.

No es casual, por tanto, que algunos frailes mendicantes confíen en construir la sociedad reformada en el Nuevo Mundo acabado de incorporar al conocimiento occidental en el siglo XVI¹¹⁹. Pero en estos momentos la anhelada Reforma está escapando a la propia Iglesia romana y se vuelve contra ella, utilizando los mismos argumentos críticos. Desde Europa también Théodore Bèze parte de la espiritualidad del siglo XV para construir no sólo su propia propuesta sino incluso para justificar la necesidad de romper con el desvío que habría supuesto la Iglesia medieval¹²⁰. Claramente, las nuevas propuesta religiosas se apoyan en la visión negativa del período medieval¹²¹, a pesar de que, precisamente, el terror escatológico es heredado por la Europa protestante¹²². De modo parecido, las formulaciones efectuadas por erasmistas, humanistas y teóricos del arte como Vasari desarrollan planteamientos heredados del siglo anterior, empezando por el mismo afán reformador, si bien ahora éste encuentra el sostén básico en la oposición a los aparentes desvíos que habrían protagonizado el período precedente¹²³. Cuando, en el siglo XVII, ya se ha asentado la asunción del período intermedio que supondría la Edad Media, la crítica a este período debe de contemporizar con su imprescindible base en aspectos como los jurídicos: *for jurists who wished to discern the origins and guiding principles of their own laws, the Middle Ages were fundamental*¹²⁴. Así, pues, como advirtió Jacques Heers, es incorrecto imaginar una ruptura entre la Edad Media y el Renacimiento basada en el redescubrimiento por parte del segundo del mundo clásico olvidado por el primero¹²⁵, pero significativamente, la continuidad existente traspasó la misma crítica, que se revolvió contra la memoria del medioevo.

¹¹⁹ Sabate, F. (2011). *Fin del mundo y nuevo mundo. El encaje ideológico entre la Europa medieval y la América moderna en Nueva España (siglo XVI)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 11-74.

¹²⁰ Ferrer, V. (2007). Parole privée, parole publique: les 'Chrestiennes meditations. En *Théodore de Bèze (1519-1605)*. Irena Backus, ed., Ginebra: Droz, 469-478.

¹²¹ Kelley, D. B. (1991). *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*. New Haven - Londres: Yale University Press, 311-345.

¹²² *Dans la seconde moitié du XVIe siècle et la première partie du XVIIe, il semble que la crainte de l'Antéchrist et des catastrophes qui devaient accompagner son règne, auparavant répandue dans toute la chrétienté latine, soit restée plus forte en terre protestante qu'en pays catholique* (Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 299).

¹²³ Gutiérrez Nieto, J. I. (1975). *El Renacimiento y los orígenes del mundo moderno*. Barcelona: Planeta, 7-8.

¹²⁴ Burrow, J. (2009). *A History of histories*. Nueva York: Vintage books, 283-291.

¹²⁵ Heers, J. (1995). *La invención de la edad media*. Barcelona: Crítica, 81-108.

In the fifteenth century there were few who had either inclination or courage to question comentaba Gibbon en el siglo XVIII¹²⁶, parecer comprensible si recordamos que autores como Eckhart fueron condenados en la baja edad media porque **ha querido saber más de lo que era necesario**, como explícitamente recoge la bula de Juan XXII que en 1329 condena sus textos¹²⁷. Coetáneamente, Voltaire era contundente respecto del período medieval: *Il ne faut pas connaître l'histoire de ce temps-là que pour la mépriser*¹²⁸. En cualquier caso, el carácter horrible de los hechos provenientes del medioevo puede ser incorporado a las lecciones de la historia, aunque sea como ejemplo negativo a evitar, como propone Bolingbroke¹²⁹. De todos modos, a veces puede ser incluso difícil entender la lógica de los hechos del medioevo: Montesquieu no le encuentra la eficacia a los sistemas de doble dominio tan importantes en la señoría, la propiedad y la jurisdicción medievales, y que, lógicamente, funcionan *en donnat à plusieurs personnes diverses genres de seigneurie sur la même chose ou sur les mêmes personnes*¹³⁰; y Rousseau no puede ser más claro al definir le *gouvernement féodal* como un *système absurde s'il en fût jamais, contraire aux principes du droit naturel et à toute bonne politique*¹³¹.

La rehabilitación del medioevo en el siglo XIX llega al comprender que la edad media consolidó las lenguas y las identidades nacionales¹³², generó una estética y una axiología grata para el romanticismo¹³³ y proporcionó el escenario idóneo para los discursos de cohesión popular de los nuevos estados nacionales, ya sea por total o parcial identificación –como sucede en la Península Ibérica¹³⁴, Francia¹³⁵ o Rumanía¹³⁶– o por oposición, como se aprecia en el carácter fundación

¹²⁶ Gibbon, E. (1994). *The Christians and the Fall of Rome*. Londres: Penguin books, 82.

¹²⁷ Eckhart, M. (1998). *El fruto de la nada*. Madrid: Ediciones Siruela, 175.

¹²⁸ Voltaire (1963). *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. Vol II. París: Garnier.10-11.

¹²⁹ Hicks, P. (1987). Boligbroke, Clarendon, and the Role of Classical Historian (Baltimore). *Eighteenth-Century Studie*. (20/4), 453-467.

¹³⁰ Montesquieu. *De l'esprit des lois*, libro XXX, cap. 1. Consultado en http://www.classiques.uqac/classiques/Montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_6/de_esprit_des_lois_6.html

¹³¹ Rousseau; J. J. (1943). *Du contrat social*. París: Aubier Montaigne, 58.

¹³² Rodríguez Barraza, A. (2008). *Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

¹³³ Perpinyá, N. (2012). European Romantic Perception of the Middle Ages. Nationalism and the Picturesque. En *Imago Temporis Medium Aevum*. (6) Lérida, 33-47.

¹³⁴ Álvarez Junco, J. (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 227-431; Gomes Pimenta, M. C. (2007). *A Padeira de Aljubarrota, entre ontem e hoje*. Calvaria de Cima: Fundação Batalha de Aljubarrota, 7-59.

¹³⁵ Béatrice Fontanel, B. & Wolfromm, D. (2002). *Quand les artistes peignaient l'Histoire de France. De Vercingétorix à 1918*. París: Seuil. sin numerar.

que algunas naciones europeas encuentran en la Reforma protestante del siglo XVI¹³⁷. A partir de aquí, Marx habla de *la tenebrosa edad media*¹³⁸, pero al mismo tiempo explica que "el derroche del capitalista no posea nunca el carácter 'bona fide' que distinguía al del pródigo señor feudal"¹³⁹ y advierte, con Friedrich Engels, que *the bourgeoisie wherever it has got the upper hand, has put an end to all feudal, patriarchal, idyllic relations*¹⁴⁰. Por su parte, Dilthey, en su propuesta historicista, al analizar "el camino que va de lo fáctico a lo ideal, en el cual el acontecer cobra conexión", considera que debe dedicar una atención específica a la edad media, porque "contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios. Ideas de lealtad en el feudalismo, imitación de Cristo como obediencia, cuyo contenido lo constituye la 'allendidad' del espíritu frente a la naturaleza, en el virtud del hecho de la abnegación". Aprecia también la "gradación teleológica en la ciencia, y no deja de percibir que el transfondo de estas ideas lo constituye el poder"¹⁴¹. Finalmente, la perspectiva positivista aporta al método histórico la exigencia de la recolección y análisis crítico de las fuentes antes de proceder a emitir cualquier juicio de valores, sobre la edad media o sobre cualquier otro período. Como sintetizan Langlois y Seignobos, la conclusión histórica es una operación sintética posterior a operaciones analíticas de carácter crítico aplicadas a los documentos previamente recogidos: "*critique de restitution, critique de provenance, classement critique des sources, critique d'érudition, critique d'interprétation, critique interne négative de sincérité et d'exacitude, détermination des faits particuliers*"¹⁴².

De todos modos este generalizado retorno a una consideración ponderada de la edad media a lo largo del siglo XIX, mantiene una visión negativa especialmente de la nobleza medieval. "Los jefes y sus vasallos feudales eran únicamente fieles a su egoísmo y a sus pasiones", sentenciaba Hegel¹⁴³. En cierto modo, era difícil infundir una visión diferente: los burgueses había conquistado el poder y construían un relato de identidad nacional que significativamente hundía

¹³⁶ Boia, L. (2012). Mitologie națională românească (secolul al XIX-lea-începutul secolului al XX-lea). En *Mitul național. Construcția artelor la definirea identității românești (1830-1930)*. Lucian Boia, ed., Bucurest: Muzeul Național de Artă al României, 11-19.

¹³⁷ Berger, S. (2007). The Power of National Pasts Writing National History in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe. En *Writing the Nation. A global perspective*, Stefan Berger, ed., Basingstoke - Nova York: Palgrave Macmillan, 30-38.

¹³⁸ Marx, K. (1983). *El capital*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. vol. I., 94.

¹³⁹ Marx, K. (1979). *El capital*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. vol. II., 733.

¹⁴⁰ Marx, K. & Friedrich Engels, F. (2002). *The Communist Manifesto*. Londres: Penguin, Londres, 222.

¹⁴¹ Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 314.

¹⁴² Langlois, C. V. & Seignobos, C. (1992). *Introduction aux études historiques*. París: Éditions Kimé, 29-269.

¹⁴³ Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 332.

las raíces en las luchas de sus homólogos medievales por la libertad contra los nobles, lo que convertía las ciudades en *îlots de liberté et de démocratie dans un océan de servitude*¹⁴⁴ y abocaba a la dualidad *modernité/archaïsme*¹⁴⁵. Los nobles impedirían el progreso propio de las gentes de las villas y ciudades¹⁴⁶ y oprimirían duramente a los campesinos¹⁴⁷. En Cataluña, según la deducción de Chia, los campesinos sometidos a servidumbre (remensa) vivían peor que los animales de su señor:

... el hombre propio se hallaba casi al mismo nivel de los caballos, los perros y los azores de caza que tenían los señores feudales en gran abundancia para su comodidad, ostentación y regalo; y sabe Dios cuántas veces el remensa en medio de su cruel infortunio, llegaría a envidiar la suerte de aquellos animales, siquiera en materia de trato, el que seguramente no pecaría de blando para los pobres colonos, dado el carácter duro y altanero de sus nobles señores.¹⁴⁸

Al adentrarse en el siglo XX, el estudio de la edad media no sólo ha encontrado diversas escuelas y orientaciones historiográficas¹⁴⁹ sino que también se ha erigido en ideal para contradictorios modelos de la sociedad coetánea¹⁵⁰. Aún entrando en el siglo XXI, la edad media se erige a la vez como objeto de investigación científico y como sujeto que genera diversos motivos de atracción, sin poder evitar, empero, que determinados ámbitos de la opinión pública mantengan una visión negativa de este período tan arraigada como indocumentada¹⁵¹

A la vista de este recorrido, cuando la disciplina de la historia económica alcanza, en el siglo XX, suficiente madurez para detectar la llamada crisis del siglo XIV, en realidad se suma a un recorrido historiográfico secular. La crisis del

¹⁴⁴ Menjot, D. (2007). Le mouvement des libérés dans les villes de l'Occident médiéval. En *Belfort 1307: L'éveil à la Liberté. Actes du Colloque de Belfort 19-21 octobre 2006*, Ville de Belfort: Belfort, 9.

¹⁴⁵ Thiesse, A. -M. (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*. París: Seuil, 135.

¹⁴⁶ Torras I Bages, J. (1966). *La tradició catalan*. Barcelona: Editorial Selecta, 140-141.

¹⁴⁷ Coroleu e Inglada, J. (1878). *El feudalismo y la servidumbre en la gleba de Cataluña*. Gerona: Imprenta y librería de Vicente Dorca, 8-16.

¹⁴⁸ de Chia, J. (1888). *Bandos y bandoleros en Gerona. Apuntes desde el siglo XIV hasta mediados del XVII*. Gerona: Imprenta y librería de Ponciano Torres. Vol. I., 13.

¹⁴⁹ Pelai Pagés, P. (1983). *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios histórico*. Barcelona: Barcanova, 193-238; Caire- Jabinet, M.-P. (1994). *Introduction à l'historiographie*. París: Éditions Nathan, 83-111; Aurell, J. (2005) *La escritura de la memoria. De los positivimos a los postmodernismos*. València: Universitat de València.

¹⁵⁰ Sabaté, F. (1997). La Edad Media en nuestro presente. En *Iber* (14). Barcelona, 21-36.

¹⁵¹ Sabaté, F. (2012). Medievalismes actuals. En *L'Edat Mitjana. Món real i espai imaginat*. Flocel Sabaté, ed., Barcelona: edicions Afers, Catarroja, 283-305.

bajomedioevo que la historiografía del siglo XX ha remarcado tan machaconamente, no puede interpretarse correctamente si sólo se ciñe al análisis económico. Requiere y exige una comprensión global, la cual ha de integrar la percepción de los protagonistas conocidos y anónimos de aquella época, y al hacerlo se aprecia la visión crítica que la sociedad bajomedieval arroja sobre si misma. Cabe incluso preguntarse hasta qué punto la imagen que la propia sociedad ha transmitido de si misma ha contribuido a una determinada percepción por parte de la secular labor historiográfica.

Fuentes y Bibliografía

- Álvarez Junco, J. (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Anheim, É. (2005). Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion. En *L'individu au Moyen Âge*. Brigitte Miriam Bedos-Rezak, Dominique Iogna-Prat eds., París: Aubier.
- Aurell, J. (2005). *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*. València: Universitat de València.
- Bayard, F. (1999). *L'art du bien mourir au XVe siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas moyen age à la lumière d'un 'ars moriendi' allemand du XVe siècle*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Bazán, I. (2007). *Los herejes de Durango y la búsqueda de la edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango.
- Béatrice Fontanel, B. & Wolfromm, D. (2002). *Quand les artistes peignaient l'Histoire de France. De Vercingétorix à 1918*. París: Seuil. sin numerar.
- Benporat, C. (2001). *Feste e banchetti. Convivialità italiana fra tre e quattrocento*. Florencia: Leo S. Olschki editore.
- Berger, S. (2007). The Power of National Past Writing National History in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe. En *Writing the Nation. A global perspective*, Stefan Berger, ed., Basingstoke – Nova York: Palgrave Macmillan, 30-38.
- Bibliothèque Nationale de France, Manuscrite Latin 3323, fol. (2).
- Bloch, M. (1931). *Les caracteres originaux de l'histoire rurale française*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boia, L. (2012). Mitologie națională românească (secolul al XIX-lea-începutul secolului al XX-lea). En *Mitul național. Construcția artelor la definirea identității românești (1830-1930)*. Lucian Boia, ed., Bucarest: Muzeul Național de Artă al României, 11-19.
- Bois, G. (2000). *La grande dépression médiévale XIVE et XVe siècles. Le précédent d'une crise systémique*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Boureau, A. (2006). *La religion de l'état. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*. París: Les belles Lettres.
- Braudel, F. (1995). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Berkeley: University of California Press, (II).
- Burkart, L. (2002). Poverty, the Poor and Welfare in Medieval Urban Culture. En *The Welfare State Past, Present, Future*. Henrik Jensen, ed., Pisa: Plus.
- Burrow, J. (2009). *A History of histories*. Nueva York: Vintage books.
- Busqueta, J. (2004). *Historia de Lleida. Baixa Edat Mitjana*. Lleida: Pagès,
- Caarreras Candi, F. (s/a). *Geografia General de Catalunya. La Ciutat de Barcelona*. Barcelona: Establiment Editorial de Albert Martin.
- Caire- Jabinet, M.-P. (1994). *Introduction à l'historiographie*. París: Éditions Nathan
- Cantor, N. F. (1991). *Inventing the Middle Ages. The lives, Works and ideas of the great medievalists of the twentieth century*. Nueva York: Quill William Morrow.
- Carozzi, C. (2000) *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores.
- Catedra, P. M. (2002). *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Centi, T. S. (1988). *Girolamo Savonarola, il frate che sconvolse Firenze*. Roma: Città nuova editrice; Martines, L. (2006). *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Chevalier, B. (1982). *Les bonnes ville de France du XIVE au XVIe siècle*. París: Aubier-Montaigne París.
- Cohn, N. (1997). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editoria.
- Coroleu e Inglada, J. (1878). *El feudalismo y la servidumbre en la gleba de Cataluña*. Gerona: Imprenta y librería de Vicente Dorca.
- Coronesi, A. & Palermo, L. (2009). *La prima espansione economica europea. Secoli XI-XV*. Roma: Carocci.
- Cox, E. L. (1967). *The Gree Count of Savoy. Amadeus VI and transalpine Savoy in the fourteenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Cuesta, M. L. (1995). Fiesta, juego y espectáculo en el Libro de Apolonio. En *Fiestas, juegos y Espectáculos en la España medieval. Actas del VII Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campoo, 18-21 de Septiembre de 1995)*. Madrid: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico – Ediciones Polifemo, Aguilar de Campoo.

Curto, A. (1988). *La intervenció municipal e l'abastament de blat d'una ciutat catalana: Tortosa, segle XIV*. Casajuana: Fundació Salvador Vives Casajuana.

David, C. (1970). *La gracia de Dios en la historia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

de Chia, J. (1888). *Bandos y bandoleros en Gerona. Apuntes desde el siglo XIV hasta mediados del XVII*. Gerona: Imprenta y librería de Ponciano Torres. Vol. I.

De Maddalena, A. (1986). La repubblica internazionale del denaro: un'ipotesi infondata o una tesi sostenibile?. En *La repubblica internazione del denaro tra XV e XVII secolo*. Firenze: Aldo de Maddalena, Herman Kellenbenz, eds., (II).

de Madrid, I. (1999). La orden de San Jerónimo en la perspectiva histórica. En *Espiritualidad, historia, arte, economía y cultura de una orden religiosa ibérica Vol I*. Francisco-Javier de Campos, ed. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialense.

de Kempis, T. (1981). *La imitación de Cristo*. Barcelona: Editorial Herder.

Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*. París: Librairie Arthème Fayard.

Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dolors Domingo, D. (1997). *Pergamins de Privilegis de la ciutat de Balaguer*. Lleida: Universitat de Lleida – Institut d'Estudis Ilerdencs.

Dyer, C. (1995). Leisure Among the Peasantry in the Later Middle Ages. En *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit), secc. XIII-XVIII. Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi (18-23 aprile 1994)*, Simonetta Cavaciocchi, ed. Prato: Le Monnier – Istituto Internazionale di Storia Economica 'F. Datini'.

Epstein, S. R. (1995). Conflitti redistributive, fisco e strutture sociali (1392-1516). En *Élites e potere in Sicilia dal medioevo ad oggi*. Francesco Benigno, Claudio Torrì, eds. Roma: Meridiana Libri.

Epstein, S. R. (2000). *Freedom and Growth. The rise of states and markets in Europe. 1300-1750*. Londres: Routledge.

Epstein, S. R. (2003). Nuovi sviluppi nella storia economica. En *Medievalisme. Noves perspectives*. Flocel Sabaté, Joan Farré, eds. Lèrida.

Eckhart, M. (1998). *El fruto de la nada*. Madrid: Ediciones Siruela.

Evangelium secundum Ioannem 10, 16: Γενήσεται μία ποιμνή, εἰς ποιμῆν. En *Novum Testamentum Graece et Latine* (1963). United Bible Societies, Londres.

Feliu, G. (2004). La crisis catalana de la baja edad media. Estado de la cuestión (Madrid). En *Hispania*. (LXIV/2).

Ferre, V. (1975). *Sermons*. Gret Schib ed., Barcelona: Barcino. (III).

- Ferre, V. (1998). *Tractat de la vida spiritual. Tractat de la vida espiritual. Sermons*, Barcelona: Proa.
- Ferrer, V. (2007). Parole privée, parole publique: les 'Chrestiennes meditations. En *Théodore de Bèze (1519-1605)*. Irena Backus, ed., Ginebra: Droz.
- Fernández-Armesto, F. (2009). *1492. The year the world began*. Nueva York: HarperOne.
- Fliche, A. (1950). *La Réforme grégorienne et la Reconquête (1057-1125)*. Paris: Bloud & Gay.
- Fontaine, L. (2008). *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l' Europe préindustrielle*. Paris: Éditions Gallimard.
- Fossier, R. (1983). *Le Moyen Age. Le temps des crises, 1250-1520*. Paris: Armand Colin.
- Guadalajara, J. (2004). *El Anticristo en la España medieval*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Galuzzi, A. (1967). *Origini dell'Ordine dei Minimi*. Roma: Pontificia Università Lateranense;
- Giuseppe Fiorini Morosini, G. (2000). *Il carisma penitenziale di S.Francesco di Paola e dell'Ordine dei Minimi. Storia e spiritualità*. Roma: Curia Generalizia dei Minimi.
- García de Cortázar, J. A. & Sesma, J. A. (1997). *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*. Madrid: Alianza.
- García Oro, J. (2005). Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento. Cuadro histórico del tema. En *El franciscanismo en la península Ibérica. Balance y perspectivas*. I Congreso Internacional, María del Mar Graña, ed., Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
- Gibbon, E. (1994). *The Christians and the Fall of Rome*. Londres: Penguin books.
- Gilson, É. (1989). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Goldsmith, J. (1995). The crisis of the Late Middle Ages. The case of France (Oxford). En *French History*. (9/4).
- Gomes Pimenta, M. C. (2007). *A Padeira de Aljubarrota, entre ontem e hoje*. Calvaria de Cima: Fundação Batalha de Aljubarrota.
- Gómez, L. (1991). *Ritos funerarios en el Madrid medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Gonzalez Minguez, C. (2011). *Algunas reflexiones sobre las crisis en la historia: De la crisis bajomedieval a la actual*. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País: Comisión de Álava, Vitoria-Gasteiz.
- Gracia, E. (1989). *Estructura agraria de la Plana de Vic al segle XIV*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana.
- Guadalajara, J. (1996). *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

- Guerke, L. (1989). Forms of life, history, and mind: and idealist proposal for integration, perception and Behaviour in human geography. En *The behavioural environment. Essays in Reflection. Applications and Re-evaluation*, Frederick W Boal, David N. Livingsgton, eds., Londres-Nueva York: Taylor & Francis.
- Gutiérrez Nieto, J. I. (1975). *El Renacimiento y los orígenes del mundo moderno*. Barcelona: Planeta.
- Heers, J. (1995). *La invención de la edad media*. Barcelona: Crítica.
- Heers, J. (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: ediciones Península.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hicks, P. (1987). Boligbroke, Clarendon, and the Role of Classical Historian. En *Eighteenth-Century Studie*. (20/4). Baltimore, 453-467.
- Huizinga, J. (1990). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Huizinga, J. (1988). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ibarra, P. (1923). Elig. Noticia de algunas instituciones y costumbres de la Edad Media. En *III Congreso de historia de l Corona de Aragón* (julio de 1923). Valencia, (II).
- Igual, D. (2007). ¿Crisis? ¿Qué crisis? El comercio internacional en los reinos hispánicos de la baja edad media. (Valladolid). En *Edad Media*. (8).
- Jan Hus, J. (2001). Sobre el coneixemetdel veritable camí de la salvació (Filla). En *L'espill de l'Eslgési militant; Comentari al Credo*. John Wycliffe, Jan Hus ed., Barcelona: Proa.
- Kelley, D. B. (1991). *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*. New Haven - Londres: Yale University Press.
- Kerherve, J. (2005). Crisis y mutaciones en el mundo occidental en los siglos XIV y XV. En Michel Kaplan (ed.). *Edad Media. Siglos XI-XV*. Granada: Universidad de Granada.
- Labrousse, E. (1933). *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*. París:Dalloz.
- Ladero, M. A. (2004). *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Random house Mondadori.
- Langholm, O. (1999). The Economic Ethics of the Mendicant Orders: a Paradigm and a Legacy. En *Etica e politica: le toeire dei fratri mendicanti nel due e trecento. Atti del XXVI Convegno internazionale. Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Langlois, C. V. & Seignobos, C. (1992). *Introduction aux études historiques*. París: Éditions Kimé.

- Le Goff, J. (1999). La risa en la Edad Media. En *Una historia cultural del humor*. Jan Bremmer, Herman Roodenburg, eds. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Lerner, R. E. (2007). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Logna-Prat, D. (2000). *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam. 1000-1150*. Paris: Flammarion.
- Löwith, K. (1968). *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Mc Ginn, B. (2007). "Visio Dei". Seeing God in medieval theology and mysticism. En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. Carolyn Muessig, Ad Putter ed., New York: Routledge.
- Marjorie Reeves, M. (1984). The development of apocalyptic thought: medieval attitudes. En *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature* Constantinos Apostolos Patrides, Joseph Wittreich, eds., Manchester: Manchester University Press.
- Marjorie Reeves, M. (1998). Pauta y propósito en la historia: los periodos de la baja Edad Media y el Renacimiento. En *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. Bull, M. comp., México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1979). *El capital*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. Vol. II.
- Marx, K. (1983). *El capital*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores. Vol. I..
- Marx, K. & Friedrich Engels, F. (2002). *The Communist Manifesto*. Londres: Penguin, Londres.
- Mehl, J.-M. (1995). Entre culture et réalité: la perception des jeux, sports et divertissements au moyen Âge et à la Renaissance. Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit), secc. XIII-XVIII. En *Atti della 'Ventesiesima Settimana di Studi (18-23 aprile 1994)*. Simonetta Cavaciocchi, ed., Prato: Le Monnier – Istituto Internazionale di Storia Economica 'F. Datini'.
- Menant, F.(2007). Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la edad media: algunas reflexiones previas. En *Crisis de subsistencia y crisis de agrarias en la Edad Media*. Hipólito Rafael Oliva, Pere Benito eds. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Menjot, D. (2007). Le mouvement des libertés dans les villes de l'Occident médiéval. En *Belfort 1307: L'éveil à la Liberté. Actes du Colloque de Belfort 19-21 octobre 2006*, Ville de Belfort: Belfort.
- Merdrignac, B. (2002). *Le sport au Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Minois, G. (2000). *Histoire du rire et de la dérision*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Miranda, F. (2002). La 'crisis' del siglo XIV. En *Historia Universal de la Edad Media*. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, ed. Barcelona: Ariel.
- Molina, A. L. (2007). Los juegos en la Baja Edad Media (Alicante). En *Canelobre*. (52).

Montesquieu. *De l'esprit des lois*, libro xxx, cap. 1; Consultado en http://www.clasiques.uqc/classiquesMontesquieu/de_esprit_des_lois/partie_6/de_esprit_d_es_lois_6.html

Nigro, G. (1994). *Il tempo liberato. Festa e svago nella città dei Francesco Datini*. Prato: Istituto Internazionale di Storia Economica 'F. Datini'.

Olmos, E. (1999). Matrimonio, sociedad y poder político en Castilla. Sobre algunas limitaciones impuestas en la celebración de bodas en las ordenanzas de la Villa y Tierra de Cuéllar de 1546. En *Fiestas, juegos y Espectáculos en la España medieval*. Actas del VII Curso de Cultura Medieval (*Aguilar de Campoo, 18-21 de Septiembre de 1995*) Madrid: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico – Ediciones Polifemo, Aguilar de Campoo.

Olivera, C., Riera, A., Lambert, J., Banda, E., Alexandre, P. (1994). En *Els terratrèmols de l'any 1373 al Pirineu: efectes a Espanya i França*. Barcelona: Servei Geològic d Catalunya.

Palermo, L. (1997). *Svilupo economico e società preindustriali: cicli, strutture e congiunture in Europa dal Medioevo alla prima età moderna*. Roma: Viella.

Pelai Pagés, P. (1983). *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios histórico*. Barcelona: Barcanova.

Perpinyá, N. (2012). European Romantic Perception of the Middle Ages. Nationalism and the Picturesque. En *Imago Tempris Medium Aevum*, (6). Lérida, 33-47.

Perroy, E. (1949). À l'origine d'une économie contractée: les crises du XIVe siècle. En *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, (IV/1). París.

Piñol, D. (1998). *A les portes de la mort. Religiositat i ritual funerari al Reus del segle XIV*. Reus: Edicions del Centre de Lectura.

Pirenne, H. (1936). *Histoire de l'Europe. Des invasions au XVIe siècle*. París-Bruselas: Alcan – N. S. E.

Pou y Marti, J. M. (1991). *Visionarios, beguinos y fratercelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Madrid: Colegio 'Cardenal Cisneros'.

Potestá, G. L. (2010). *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid: Trotta.

Putallaz, F. X. (1995). *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. París: Universitaires de Fribourg.

Rapp, F. (1971). *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. París: Presses Universitaires de France.

Reeves, M. (1969). *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study on Joachimism*. Oxford: Oxford University Press.

Riu, M. *La Baja Edad Media. Del siglo XII al siglo XV*. Barcelona: Montesinos.

- Rodriguez Barraza, A. (2008). *Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Rousseau; J. J. (1943). *Du contrat social*. París: Aubier Montaigne.
- Rucquoi, A. (1993). La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Âge. En *Le clerc séculier au Moyen Âge*. París: Publications de la Sorbonne.
- Sabaté, F. *Vegueries i sotsvegueries de Catalunya*. (en prensa).
- Sabaté, F. (1993). Evolució i expressió de la sexualitat medieval. En *Anuario de Estudios Medievales*. (23).
- Sabaté, F. (1997). *El territori de la Catalunya medieval. Percepció de l'espai i divisió territorial al llarg de l'Edat Mitjana*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana.
- Sabaté, F. (1997). La Edad Media en nuestro presente. En *Íber*, (14). Barcelona, 21-36.
- Sabaté, F. (1998). Ejes vertebradores de la oligarquía urbana en Cataluña (Valencia). En *Revista d'Història Medieval*, (9).
- Sabaté, F. (2006). Les juifs au moyen-âge. Les sources catalanes concernant l'ordre et le désordre. *Chrétiens et juifs au Moyen Âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*. Flocel Sabaté et Claude Denjean eds. Lleida: Milenio.
- Sabaté, F. (2007). Conflictes agraris i guerra civil a la Catalunya baixmedieval. Realitat i ficció historiogràfica (Vilassar de Mar). En *Miscel·lània Ernest Lluch i Martin*. Lleida: Fundació Ernest Lluch, (II).
- Sabaté, F. (2007). La pena de muerte en la Cataluña bajomedieval. (4), Durango: *Clio & Crimen*.
- Sabaté, F. (2009). Los premostratenses: ceración de la orden e inicial expansión ibérica. En *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria la Real.
- Sabaté, F. (2011). *Vivir y sentir en la Edad Media*. Madrid: Anaya.
- Sabate, F. (2011). *Fin del mundo y nuevo mundo. El encaje ideológico entre la Europa medieval y la América moderna en Nueva España (siglo XVI)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sabaté, F. (2012). Natura i societat en la cosmovisió medieval europea. En *L'Edat Mitjana. Món real I espai imaginat*, Flocel Sabaté, ed., Catarroja- Barcelona: edicions Afers.
- Sabaté, F. (2012). Medievalismes actuals. En *L'Edat Mitjana. Món real I espai imaginat*, Flocel Sabaté, ed., Barcelona: edicions Afers, Catarroja, 283-305.
- Sabaté, F. (2013). The Defection of the Medieval Catalonian Bourgeoisie: A Mutation of Values or a Bibliographic Myth? En *Urban Elites and Aristocratic Behaviour in the Spanish Kingdoms at the End of the Middle Ages*. María Asenjo-González, ed., Brepols: Turnhout.

- Salrach, J. M. ed. (1980). *Historia Universal*. (IV), Barcelona: Salvat.
- Sarasa, E. (1991). *Las Claves de la Crisis en la Baja Edad Media. 1300-1450*. Barcelona: Planeta.
- Savonarola, J. (1989). *Senzillesa de la vida cristiana. Darrera meditació*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Sibiuda, R. (1995). *Llibre de l'home caigut i redimit*. Barcelona: Proa.
- Smoller L. A. (1999). Pf Earthquakes, Hail, Frogs, and Geography. Plague and the Investigation of the Apocalypse in the Later Middle Ages. En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Caroline Walker Bynum, Paul Freedman, ed., Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Taylor, H. O. (1927). *The Mediaeval Mind. A history of the development of thought and emotion in the Middle Age*. London: McMillan and Co., (2).
- Theros, X. (2004). *Burla, escarnio y otras diversiones. Historia del humor en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Thiesse, A. -M. (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*. Paris: Seuil.
- Todeschini, G. (2004). *Richesse Franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Lagrasse: Verdier.
- Tonnerre, N.-Y. (1996). *Être chrétien en France au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil.
- Torras I Bages, J. (1966). *La tradició catalan*. Barcelona: Editorial Selecta.
- Valdeón, J. (1984). Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla (Madrid). En *La España Medieval*. (5), 1047-1048.
- Valigi, C. (1999). *Gli affreschi di Luca Signorelli in Orvieto*. Florencia: Plurigraf Perseus.
- Vicen Vives, J. (1954). *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Destino. Vilar, P. (1986). *Catalunya dins l'Espanya moderna*. Barcelona: Curial 62. (I).
- Vicens Vives, J. (2013). *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Edicions Destino.
- Vilar, P. (1986). *Catalunya dins l'Espanya moderna*. Barcelona: Curial 62. (I).
- Villegas, L. R. (2012). De la supervivencia agropecuària al desarrollo del mercado (notas para un panorama de la vida económica de La Mancha en la Edad Media). En *La historia Peninsular en los espacios de frontera: las "extremaduras históricas" y la "transierra" (siglos XI-XV)*. Sociedad Española de Estudios Medievales – Editum.
- Voltaire (1963). *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. Vol II. Paris: Garnier
- Weinstein, D. (2004). A Man for All Sessions: Girolamo Savonarola, the Renaissance, the Reformation and the Counter-Reformation. En *La figura de Jerónimo Savonarola O. P. y su*

influencia en España y Europa. Donald Weinstein, Júlia Benavent, Inés Rodríguez, eds. Florencia: Sismel – Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

Wood, D. (2002). *Medieval Economic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press; Davis, J. (2012). *Medieval Market Morality. Life, Law and Ethics in the English Marketplace, 1200-1500.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, P. (1986). *Automne du Moyen Âge ou printemps des temps nouveaux? L'économie européenne aux XIVe et XVe siècles.* Paris: Aubier, Paris.

Yun, B. (1994). Economic cycles and structural changes. Handbook of European history, 1400-1600. Late Middle Ages. *En Renaissance and Reformation.* Thomas A. Brady, Heiko Augustinus Oberman, James D. Tracy, eds., (1).

El espejo de Europa en la Argentina: Autores católicos en la Revista *Criterio* durante los últimos años del pontificado de Pío XII

The mirror el Europe in Argentina: Authors Catholics in Journal *Criterio* for the past years of pontificate of Pius XII

Patricia Barrio de Villanueva

Facultad de Filosofía y Letras/UNCuyo- INCIHUSA-CONICET
pbarrio@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen

El artículo explora los problemas y expectativas que los autores europeos transmitían a través de la revista argentina *Criterio*, durante los últimos años de Pío XII. Se concluyó que los escritores eran principalmente personalistas y socialcristianos francófonos que escribían en importantes publicaciones europeas y participaban de asociaciones y reuniones internacionales católicas. La temática más tratada fue la situación de la humanidad y su relación con la Iglesia. Ellos defendían la autonomía del Estado frente a la Iglesia, la democracia y la necesidad de participar en el reordenamiento del mundo después de la segunda guerra mundial; tenían clara conciencia de las transformaciones contemporáneas y en general apostaban a que ese proceso desembocara en un nuevo humanismo, que no debía ser necesariamente cristiano sino responder al orden natural; era el humanismo propiciado por Maritain.

Palabras claves: Revista *Criterio*, Pío XII, personalismo, socialcristianismo

Abstract

The article examines the problems and expectations that European authors transmitted through the journal *Criterio* of the Argentina during the last years of Pius XII. It is concluded that the authors were mainly personalistic and Francophone Christian Socialists, who wrote in important European publications and participated in Catholic associations and international meetings. The topic discussed was the situation of humanity and its relationship to the Church. They defended the autonomy of the State to the Church, democracy and the need to participate in the reorganization of the world after World War II; were well aware of contemporary transformations and general betting that this prosecution was a

new humanism, which should not necessarily be Christian but to respond to the natural order; Humanism was led by Maritain.

Key words: journal *Criterio*, Pío XII, personalist philosophy, Social Christianity

Son numerosos los estudios sobre revistas culturales argentinas¹ y en especial sobre *Criterio*², así como las crecientes investigaciones que utilizan esta publicación como fuente.³ Sin embargo, no existen trabajos que indaguen los problemas y las expectativas que los autores europeos transmitían en la revista católica argentina más prestigiosa del siglo XX. Este es el tema del presente artículo, centrado en el periodo 1955 y 1958, que correspondió a los últimos años del pontificado de Pío XII, coincidente, también, con los de Monseñor Gustavo Franceschi al frente de la publicación y con la primera etapa del posperonismo. Sin embargo, cabe aclarar, 1958 fue un año bisagra porque Franceschi murió en julio de 1957 y fue sucedido en la dirección de *Criterio* por el presbítero Jorge Mejía; el 1 de mayo de 1958 asumió la presidencia argentina Arturo Frondizi y, en octubre del mismo año, lo hizo Juan XXIII al frente de la Iglesia.

¹ Lafleur, R., Provenzano, S. & Alonso, F. (1968). *Las revistas literarias argentinas. 1893-1967*. Buenos Aires: CEAL; Otero, J. (1990). *30 años de revistas literarias argentinas (1960-1989). Introducción a su estudio*. Buenos Aires: Catedral al Sur Editores; Salvador, N., Gover, M. & Ardissonne, E. (1996). *Revistas literarias argentina. Aportes para una bibliografía*. Buenos Aires: Fundación Inca Seguros; Pereyra, W. (1993, 1995, 1996). *La prensa literaria argentina, 1890-1974*. (I; II; III). Buenos Aires: Librería Colonial; Girbal, N. & Quattrochi Woisson, D. (Coord.) (1997). *Las revistas de debates y de combate: entre tradición política y empresa cultural*. En *Revista Clío*, (4), 13-27; Eujanian, A. (1999). *Historia de revistas argentinas. 1900-1950. La conquista del público*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Editores de Revistas; Lida, M. (2012). *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos; Da Orden, M. & Melón Pirro, J. (Coord.) (2007). *Prensa y Peronismo. Discursos, prácticas, empresas 1943-1958*. Rosario: Prohistoria.

² Rapalo, M. E. (1990). La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista 'Criterio' 1928-1931. En *Anuario del IHES*, (5), 51-70; Fernández, M. y Moscatelli, M. (2008). Educación y libertad en la revista Criterio. En *La trama de la comunicación. Anuario del Departamento de Comunicación*, (13), 225-240; Pattin, S. (2012). El grupo Criterio y la primera etapa de la Revolución Argentina (1966-1970). En *Orbis, Revista Científica de Ciencias Humanas*, (21), 48-81.

³ Bianchi, S. (1988). *Iglesia católica y Estado peronista*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina; Bianchi, S. (1992). Iglesia católica y peronismo: la cuestión de la enseñanza religiosa (1946-1955). En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, (3:2); Chiesa, C. & Sosa, E. (1983). *Iglesia y Justicialismo, 1943-1955*. Buenos Aires: Cuadernos de Iglesia y Sociedad; Rapalo, M. (2011). De la Asociación del Trabajo a la revista Criterio: encuentros entre propietarios e ideólogos, 1919-1930. En Rock, D. (Coord.). *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*, 113-149. Buenos Aires: Ediciones B.; Ponza, P. (2008). El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (8); Ponza, P. (2010). *Intelectuales y violencia política (1955-1973). Historia intelectual, discursos políticos y concepciones de lucha armada en la Argentina de los sesenta-setenta*. Córdoba: Babel editorial.

A partir de esta información nuestras preguntas fueron, primero, si durante la gestión de Monseñor Gustavo Franceschi, quien era un hombre de Iglesia, fiel al Papa⁴, posicionado en el socialcristianismo⁵, hubo coherencia doctrinal entre los autores; en segundo lugar, si se produjeron cambios bajo la dirección de Jorge Mejía, quien tenía una impronta más intelectual⁶, aunque abierto a las novedades teológicas. Finalmente, nos interesa conocer cuáles eran las principales preocupaciones y reflexiones de los escritores europeos; es decir, mirar a Europa a través de *Criterio* y, de este modo, desde la perspectiva inversa, advertir los tópicos que influyeron en la opinión pública sacerdotal y laical de la Argentina.

1. Artículos y autores europeos de la revista Criterio

La pauta de selección elegida -artículos de autores europeos- obligó a soslayar información riquísima (noticias, transcripciones, crítica bibliográfica, documentos pontificios y de episcopados europeos); no obstante, lo abordado ha sido suficiente cumplir con los objetivos propuestos.

El *corpus* se compuso de setenta y nueve artículos distribuidos en cincuenta y siete revistas. La mayoría de los textos son cortos aunque seis aparecen en más de un número.

Los autores eran teólogos, filósofos, sociólogos, políticos, periodistas y un literato; la misma cantidad de sacerdotes que de laicos, con una preeminencia de escritores francófonos (franceses, belgas y un suizo) (26/35).

Entre los teólogos y filósofos había mayor dispersión de ideas; por ejemplo, Jean Daniélou e Yves Congar estaban adscriptos a la Nueva Teología, Josef Pieper era un tomista, Jean Guitton era agustiniano y abierto a la filosofía contemporánea y François Biot centrado en las reflexiones ecuménicas aunque luego fue alcanzado por el marxismo; Jacques Maritain y Charles Journet

⁴ Justamente, el periodo estudiado coincide con los últimos al frente de la publicación, antes de su muerte, acaecida en 1958.

⁵ Esto surge, primeramente, del análisis de su vida. De seminarista colaboró con la revista *Democracia Cristiana*; ya ordenado dirigió *Justicia Social*, de la Liga Democrática Cristiana, y *El Trabajo* de los Círculos de Obreros. Además de estar ligado al apostolado obrero, fue nombrado para asesorar a los estudiantes católicos.

⁶ Mejía tiene un doctorado en teología en el *Angelicum* y una licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Desempeñó una amplia actividad académica en distintas universidades. Fue Archivero y Bibliotecario emérito de la Iglesia hasta su reciente fallecimiento.

personalistas; Julián Marías, discípulo de Ortega y Gasset, y Pedro Laín Estralgo preocupado por la antropología médica.

Los sociólogos, por su parte, pertenecían a la escuela de Lovaina: Folliet, Leclercq, Houtart y Lalorie. También había importantes periodistas: Jean Dubois-Dumée y Georges Hourdin eran editores de *La Vie Catholique Illustrée*; el primero además secretario de *Informaciones Católicas Internacionales*, y Emile Gabel, presidente de la *Unión Católica Internacional de Prensa*. Cabe aclarar que los pensadores de Lovaina tuvieron una enorme influencia en la Iglesia desde fines del siglo XIX⁷.

Ahora bien, si la información es ordenada temporalmente se constata que en 1958 creció el número de laicos, de españoles y de filósofos distantes del humanismo cristiano; es decir que, efectivamente, Mejía marcó un cambio en la publicación.

En orden a delinear mejor la tonalidad ideológica de *Criterio*, se ha distinguido un grupo **de definición** compuesto por los catorce autores que escribieron más de un artículo, destacándose como los más prolíficos los sociólogos Joseph Folliet, con quince textos; Marcel Laloire, con siete y Jacques Leclercq, con seis⁸.

Ciertamente, este conjunto era doctrinariamente coherente. La mayoría adscribía al humanismo cristiano, comenzando por su exponente máximo en filosofía, Jacques Maritain, su amigo el sacerdote Charles Journet, Pierre-Henri Simon, crítico literario, además de novelista y ensayista, y el reconocido Carlos Santamaría. Entre los teólogos se destacan Jean Daniélou e Yves Congar de la renovación teológica del siglo XX; Albert Dondeyne, Charles Boyer, Jean Noubel y el español José López Aranguren. El único teólogo más **tradicional** era el dominico Raimundo Spiazzi, muy cercano a Pío XII.

Se ha mencionado a los sociólogos socialcristianos ligados a Lovaina así como los periodistas. Cabe agregar la relación de ellos con importantes emprendimientos editoriales y periodísticos: Daniélou, con la revista *Études* y con la colección *Sources Chrétiennes*, Dondayne, con *Universitas*; Boyer, con *Doctor Communis*; Jacques Leclercq, con *Ciudad Cristiana Oesterreicher*, con *Die Erfüllung*

⁷ Zelis, G. (ed.) (2009). *Les intellectuels catholiques en Belgique francophone aux 19e et 20e siècles*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.

⁸ El resto de los autores eran Robert Barrat y Jean Dubois-Dumée con cuatro artículos cada uno; Josep Pieper y Carlos Santamaría, con tres; Jacques Maritain, John Oesterreicher, José López Aranguren, Pierre-Henri Simon, Raimundo Spiazzi, Charles Moeller y François Houtart, con dos cada uno.

(*El buen puerto*); Santamaría, con *Documentos*; y Charles Journet y Jacques Maritain, con la revista teológica *Nova et Vetera* y, luego, con el periódico *Nueva Cristiandad*.

Otras dos notas son comunes a este grupo. La primera era la pertenencia a asociaciones internacionales y/o la participación en reuniones donde se discutían temas contemporáneos. Un ejemplo era *Pax Christi*, movimiento que propiciaba la paz internacional y del cual Carlos Santamaría fue su secretario general entre 1958 y 1966⁹; también las llamadas *Conversaciones Católicas de San Sebastián*¹⁰, que se iniciaron en 1935, y que se activaron luego de la guerra civil española. Los temas desarrollados en esos encuentros giraban alrededor del nuevo orden mundial, la Iglesia y la libertad, la democracia y la libertad, cristianismo y libertad, intolerancia dogmática y tolerancia civil, cristiandad y universalismo, presencia de la Iglesia en Europa, la eficacia temporal del cristiano [...] ¹¹. Finalmente, las famosas **Semanas Sociales** de Francia, la principal reunión de los socialcristianos, que se replicaron en distintos países, incluso en la Argentina.

La otra característica era que, en su mayoría, estos escritores vivieron la segunda guerra mundial, y esta experiencia constituyó una dura marca en sus espíritus.

En síntesis, este conjunto, que tenía una comunidad de ideas, incluía autores pertenecientes a la **Nueva Teología**, al personalismo filosófico y al socialcristianismo¹², no como subgrupos separados sino relacionados a través de

⁹ Esta institución había nacido en 1950 bajo la presidencia del Cardenal Feltrin, Arzobispo de París. Su secretario, el padre Bernard Lalonde, había sido prisionero de guerra en Alemania, y sus miembros sostenían que la guerra se oponía totalmente al Evangelio.

¹⁰ Casas, S. (2012). Los cursos internacionales católicos de San Sebastián (1935). En *Sancho el Sabio*, (35), 143-163.

¹¹ Torra Cuixart, L. M. La restauración de los estudios eclesiásticos tras la guerra civil española (1939-1952). <http://www.elcantarodesicar.com/plazacantaro/>(15 de febrero de 2014).

¹² Esta corriente, de antecedentes liberales y origen francés, halló un espaldarazo, al decir de uno de sus dirigentes, Joseph Folliet, con la encíclica *Quadragesimo Anno* de 1931 "que sanciona el movimiento católico social con toda la autoridad del Soberano Pontífice" (Folliet, J. (1963). Nacimiento y vida del Catolicismo Social. En *Criterio*, (1421), 91-97. No obstante, con anterioridad a esa fecha, y con las intermitencias obligadas por las guerras mundiales, los socialcristianos organizaron las llamadas y difundidas *Semanas Sociales* que, a partir de 1945, intensificaron su preocupación y estudio por la ubicación del hombre en el mundo moderno, recibiendo la influencia del personalismo filosófico (de Maritain y después Mounier).

Sobre la influencia de los socialcristianos en Hispanoamérica hay un artículo que lo trata para el caso chileno desde la perspectiva de la circulación de ideas. Cf. Devés-Valdés, E. (2010). Pensamiento

la participación en instituciones, revistas y reuniones. Cabe agregar que, a excepción de los teólogos de la **Nueva Teología** que tenían una relación tensa con Pío XII después de la encíclica *Humani Generis* de 1950, el resto, y especialmente los socialcristianos, fue de inestimable apoyo para el pontífice en su deseo de que los católicos intervinieran en las grandes discusiones e instituciones del mundo de la posguerra y en la planificación más racional de la evangelización.

En relación con el contenido del *corpus*, lo primero que resalta es la escasa presencia de cuestiones de espiritualidad o específicamente religiosas. Se detectaron alrededor de once temáticas, las más tratadas de las cuales versaban sobre la situación de la humanidad y la relación directa o indirecta con la Iglesia (31/79 artículos)¹³ (Cuadro nº 1). Sí se constata que en 1958 se produjo una ruptura respecto de los tres años anteriores, puesto que irrumpieron algunos artículos sobre **espiritualidad y el laico, familia y sociedad actual**. Dentro de este último grupo, los textos referidos a paternidad, responsabilidad de los padres en la educación de los hijos y libertad escolar estaban conectados con la necesidad de apoyar a la Iglesia en su polémica con los sectores laicistas, durante la discusión de la ley de educación libre, en la presidencia de Arturo Frondizi, lo que demuestra que, ante ciertas coyunturas, la dirección de la revista elegía los textos de acuerdo con los conflictos domésticos.

Cuadro nº 1: Autores europeos y artículos analizados. Revista Criterio, 1955-1958

| | Año | Día/mes | Nº revista | Autor | Título del artículo |
|---|------|---------|------------|--------------------|--|
| 1 | 1995 | 13-1 | 1227 | M. Lelong | La paz en marcha |
| 2 | | 10-3 | 1231 | J. Leclercq | La dimensión social de la moral |
| 3 | | 7-4 | 1233 | J. Leclercq | La realidad cristiana |
| 4 | 1956 | | | J. P. Dubois-Dumée | El sermón del abate Pierre en ayuda de los sin-techo |
| 5 | | 23-6 | 1238 | J. Daniélou | El papel misional del Occidente cristiano |
| 6 | | 12-1 | 1251 | C. Santamaría | La acción personal del cristiano a favor de la paz |
| 7 | | 26-1 | 1252 | R. Spiazzi | Por una cultura católica I |
| | | 9-2 | 1253 | | Por una cultura católica II |
| 8 | | 10-5 | 1259 | J. Maritain | El principio de cooperación entre iglesia y estado. |
| 9 | | 14-6 | 1261 | J. Daniélou | Verdades y equívocos de la civilización |

socialcristiano y circulación de las ideas: redes a través de las cuales se importaron y se exportaron ideas durante los largos 1960s en Chile. En *História: Questões & Debates*, (53), 121-149.

¹³ Los otros temas fueron **pensamiento político, laico, familia y sociedad actual; sociología religiosa, relaciones Iglesia-Estado; espiritualidad, análisis de autores, filosofía moral, conflictos franceses; el intelectual comprometido y relaciones ecuménicas.**

| | | | | | |
|----|-------|-------|--------------------|--------------------|--|
| | | | | | cristiana |
| 10 | | 26-7 | 1264 | C. Santamaría | Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la política |
| 11 | | 13-9- | 1267 | M. Laloire | Lo permanente y lo variable en la Iglesia |
| 12 | 1957 | 14-3 | 1279 | C. Journet | Una presentación del Humanismo Integral |
| 13 | | | | A. Dondeyne | Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia |
| 14 | | 25-4 | 1282 | J.Folliet | La tercera revolución |
| 15 | | 8-8 | 1289 | L. Sturzo | Democracia y responsabilidad |
| 16 | | 22-8 | 1290 | M. Laloire | ¿Europa ha perdido su alma? |
| 17 | | 12-9 | 1291 | J. Folliet | Reflexiones sobre un socialismo |
| 18 | | 26-9 | 1292 | C. Santamaría | Hacia la conciencia moral universalista |
| 19 | | 10-10 | 1293 | J. Leclercq | La revolución del siglo XX |
| 20 | | 24-12 | 1297-1298 | J. Maritain | Tolerancia y verdad |
| 21 | | | | J. Folliet | Las expectativas del mundo contemporáneo |
| 22 | | 1958 | 23-1 | 1300 | G. Hourdin |
| 23 | 13-2 | | 1301 | R. Spiazzi | Los cristianos en la civilización democrática |
| 24 | 10-4 | | 1305 | M. Laloire | El futuro del capitalismo |
| 25 | 24-4 | | 1306 | J. Leclercq | La revolución del siglo XX. De la igualdad jurídica a la igualdad social |
| 26 | 26-6 | | 1310 | J. P. Dubois-Dumee | Los católicos en la vida internacional |
| 27 | 10-7 | | 1311 | M. Laloire | Balance de un mundo para un mundo más humano |
| 28 | 24-7 | | 1312 | J. Leclercq | La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo I |
| | 3-8 | | 1313 | | La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo II |
| 29 | 9-10 | | 1317 | M. Laloire | ¿Un nuevo humanismo? |
| 30 | 24-12 | | 1321-1322 | J. Leclercq | La revolución del siglo XX. La idea de civilización |
| 31 | | | J. P. Dubois-Dumee | El papel del laico | |

2. La situación de la humanidad y la Iglesia

El título El título de este apartado sintetiza una de las preocupaciones centrales de buena parte de los intelectuales católicos, mayoritariamente francófonos y socialcristianos, de la década de 1950, tal como lo revela el análisis del cuadro nº 1.

Ellos partían de una situación de hecho, que aprobaban: la concepción de la Iglesia y el Estado como dos ámbitos independientes, aún cuando reconocieran

que, en algunos casos, se podían producir fricciones¹⁴. Justamente, la firma en 1953 del Concordato entre el Vaticano y España donde ésta reconocía la confesionalidad del Estado generó una catarata de discusiones sobre el tema¹⁵. El Estado ideal era laico, más no laicista, y respetuoso del orden natural como decía Maritain¹⁶, mirando el modelo de los Estados Unidos, donde vivía.

El segundo dato valorado como positivo era la forma de gobierno democrática, aceptada bajo ciertas condiciones por Pío XII, en 1944¹⁷, como estrategia defensiva frente a los estados autoritarios¹⁸.

Sobre esta base, los autores trataban distintos fenómenos de la contemporaneidad.

El primero giraba alrededor del concepto de civilización y los cambios que en ella se habían operado. Quien más profundamente abordó este tema fue el reconocido sociólogo Jacques Leclercq¹⁹, en cinco artículos titulados *la revolución del siglo XX*, escritos entre 1957 y 1958.

La civilización era "un fenómeno colectivo, un progreso colectivo que lleva a los hombres que viven en una comunidad a beneficiarse de medios de acción propiamente humanos, es decir, que proceden del espíritu"²⁰. "Es una noción reciente", subrayaba el autor, "impensable en siglos pasados, pero hoy,

¹⁴ Santamaría, C. (1956). Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la política. En *Criterio*, (1264), 523-527.

¹⁵ Useros Carretero, M. (1956). A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el concordato español. En *Revista Española de Derecho Canónico*, (25), 225-239.

¹⁶ Cf. Maritain, J. (1956). El principio de cooperación entre la Iglesia y el Estado. En *Criterio*, (1259), 326-328; Journet, C. (1957). Presentación del Humanismo Integral. En *Criterio*, (1279), 131-136; Daniélou, J. (1956). Verdades y equívocos de la Civilización Cristiana. En *Criterio*, (1261), 403-409; Santamaría, C. (1956). Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la política. En *Criterio* (1264), 523-527. El teólogo suizo Charles Journet (1891-1975), fue amigo de Jacques Maritain. Fue ordenado cardenal por Juan Pablo II. Algunas de sus obras fueron *La Iglesia del Verbo Encarnado* y *El significado de la gracia*.

¹⁷ Efectivamente, en la Navidad de 1944, es decir cuando la guerra aún no había terminado, Pío XII, en el Radiomensaje *Benignitas et humanitas*, argumentó la conveniencia del régimen democrático como una alternativa frente al absolutismo estatal, aunque con varias condiciones que él analizaba en ese documento.

¹⁸ Sturzo, L. (1957). Democracia y responsabilidad. En *Criterio*, (1289), 537-537; Maritain, J. (1957). Tolerancia y Verdad. En *Criterio* (1297-1298), 860-862. Luigi Sturzo (1871-1959) fue sacerdote y político italiano promotor de los partidos demócratas cristianos.

¹⁹ El sacerdote belga Jacques Leclercq (1891-1971) se graduó en Derecho y Filosofía. Fue profesor en las Universidades de Saint-Louis, en Bruselas, y la Católica de Lovaina. En esta última, fundó la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la Sociedad de Estudios Políticos y Sociales y el Centro de Investigaciones Sociológicas. Se especializó en filosofía moral y ciencias sociales, y fue autor de un gran número de artículos y libros.

²⁰ Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. La idea de civilización. En *Criterio*, (1321-1322), 928.

gracias al desenvolvimiento de la técnica, era posible "la expansión de la civilización y la felicidad universal"²¹. Que no se lograra, se debía solo a un déficit del orden moral, déficit que también tenían los cristianos.

No obstante, en un trabajo anterior, Leclercq había mostrado una posición menos entusiasta:

[...] la técnica, las estructuras, la organización social son instrumentos; pueden servir para hacer felices a los hombres, pero pueden también causar su desgracia. Uno se servirá de ellas para el bien o para el mal, según lo que tenga dentro de sí, y lo que se tienen dentro es el valor moral.²²

Respecto de las principales transformaciones del siglo, Georges Hourdin²³ las analizaba a partir de su impacto sobre la familia contemporánea: "la civilización capitalista, urbana, científica es al mismo tiempo una civilización democrática, en la cual los poderes del Estado se han acrecentado inmensamente, y en la cual la autoridad de la familia [está] sin cesar amenazada, de hecho o de derecho"²⁴. A esto se sumaba la cultura de masas y otras realidades sociológicas como la urbanización, el nomadismo, los problemas de vivienda que influían en la institución. Sin embargo, por otro lado, la ciencia, la técnica y el Estado facilitaban la vida de las familias. Por eso, Hourdin, sostenía que las nuevas condiciones sociales, más que motivo de preocupación, constituían un desafío para los cristianos y que el estado de la familia, por lo menos en Francia, era positivo. Incluso el divorcio, aprobado en ese país, no era aceptado como una institución "sino como un último recurso que pone fin a situaciones inextricables"²⁵.

Desde una mirada totalizadora, Leclercq observaba dos procesos novedosos: la tendencia a la igualdad social y la valorización del trabajo²⁶. Este último dato se ligaba a la necesidad de aplicar la inteligencia para obtener el

²¹ Ibid., 930.

²² Leclercq, J. (1955). La dimensión social de la moral. En *Criterio*, (1231), 163-169.

²³ El abogado y periodista Georges Hourdin (1899-1999) tuvo desde joven una fuerte vocación por la justicia social y la democracia. Participó de varios emprendimientos editoriales como el semanario *Tiempo Presente* y *Vida Católica Ilustrada* y también incursionó en radio con el programa *Noticias Religiosas en todo el mundo*. Durante la segunda guerra trabajó por la situación de las familias. Durante la década de 1960, centró su interés en la suerte de las naciones jóvenes, la aparición de los problemas del desarrollo del tercer mundo, poniendo de relieve la necesidad de solidaridad entre el Norte y el Sur.

²⁴ Hourdin, G. (1958). La familia y la civilización moderna. En *Criterio*, (1300), 45.

²⁵ Ibid., 48.

²⁶ Leclercq J. (1957). La revolución del siglo XX. En *Criterio*, (1293), 691-696; Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo I. En *Criterio*, (1312), 526-530; Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo II. En *Criterio*, (1313), 567-570.

provecho de la naturaleza y satisfacer las necesidades básicas de la colectividad (civilización), en un esfuerzo mancomunado.

El fenómeno de la igualdad, por su parte, se había desenvuelto por el doble juego de la decadencia de las clases dirigentes basadas en el privilegio de la sangre, por un lado, y del ascenso social y educativo de las clases obreras, por otro. El reconocimiento del talento, la educación, la técnica, los derechos sociales, entendidos como "un conjunto de beneficios puestos al alcance de todos"²⁷ y, también, las obras de infraestructura constituían algunos de los elementos que habían operado en el movimiento hacia la igualdad, impensable a principios de ese siglo. A este fenómeno se agregaba, luego de la primera guerra mundial y más nítidamente después de la segunda, la búsqueda de la igualdad entre los pueblos. Se asistía a la terminación de la supremacía de la raza blanca. "La cuestión de la igualdad entre las razas y los pueblos es, sin duda, la cuestión social más importante del mundo de hoy más que la cuestión política, más que la cuestión obrera"²⁸. Era el proceso de descolonización y el derecho al desarrollo autónomo que se estaba produciendo en África y Asia, que se replicaba, aunque a escala micro, en el movimiento contra la segregación racial, en los Estados Unidos.

Esta idea de una cierta igualdad de las condiciones sociales como fenómeno que se establecía paulatinamente en las naciones industrializadas era compartida por Joseph Folliet, quien pensaba que era posible que la sociedad del mañana fuera una reunión de clases medias, "como se esboza en los Estados Unidos"²⁹. En la misma dirección, Marcel Laloire³⁰, en su análisis de la evolución del capitalismo, sostenía que, debido a los cambios introducidos (tales como una mayor intervención del Estado en la sociedad y en la economía, y de los sindicatos en la toma de decisiones), ese sistema caminaba hacia mayores niveles de democratización y humanización.

²⁷ Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. De la igualdad jurídica a la igualdad social. *Criterio*, (1306), 284.

²⁸ *Ibid.*, 286.

²⁹ Folliet, J. (1957). Las expectativas del mundo contemporáneo. En *Criterio*, (1297-1208), 869. El sociólogo, periodista y ensayista Joseph Folliet (1903-1972) escribió más de sesenta y cinco libros. Fundó la asociación juvenil **Compañeros de San Francisco** y la publicación *Vida Católica Ilustrada*, y fue director del semanario *Tiempo Presente*, además de ser uno de los principales animadores de las **Semanas Sociales**, ámbito de reflexión del apostolado social. Fue hecho prisionero durante la segunda guerra mundial y tras su liberación, miembro de la Resistencia. Recién en 1968 se ordenó sacerdote.

³⁰ Laloire, M. (1958). El futuro del capitalismo. En *Criterio*, (1305), 243-247. Este sociólogo belga fue profesor de la Universidad de Lovaina y autor de numerosísimos artículos de su especialidad. No hay más datos de su biografía pero por la falta de producción a partir de la década de 1960, presumimos que falleció.

Estos datos hacían afirmar que la historia se dirigía hacia la unidad. Eran tiempos de "catolicidad"³¹, decía Folliet, es decir de universalidad, gracias al progreso de los medios de transporte y de la comunicación, y a la interdependencia de las economías y de las culturas: "la unidad se busca a si misma a través de luchas y conflictos, sangre y lágrimas".³² Sin embargo, el autor confesaba que no había unidad de derecho, ni menos todavía unidad de espíritus. Se estaba a la espera de

[...] la universalidad de las conciencias, y sólo la Iglesia Católica podía ser la ejecutora de ello, a través de una síntesis que incorporara las culturas helénicas, latinas, orientales y los descubrimientos del pensamiento moderno... En las sociedades de nuestro tiempo, desgarradas por conflictos internos, la universalidad del catolicismo encuentra otro campo de aplicación.³³

El dirigente y periodista Dubois-Dumée³⁴ señalaba que "el mundo que tenemos bajo los ojos no es ya el mundo de hace cincuenta años, ni siquiera el de hace diez"³⁵. Había un abismo entre la realidad que "ya es internacional y la mentalidad que no lo es"³⁶. Se continuaba viviendo como si la nación fuera el centro, "mientras que ya casi se ha realizado la unificación"³⁷; y se quejaba del retardo en "poner en práctica la enseñanza internacional"³⁸.

La reflexión política del tema era encarada por Carlos Santamaría³⁹. Él advertía que desde la fundación de las Naciones Unidas había una vocación de unidad en el mundo, y se preguntaba cuál sería el criterio que se aplicaría para lograrla. Como no se podía pensar más que a partir de la historia, señalaba dos caminos posibles: la conformación de un estado supranacional o la confederación de estados. Ninguno de los dos satisfacía su esperanza; no obstante, su concreción

³¹ Folliet, J.(1957), (1297-1208). op. cit., 870.

³² Ibid., 871.

³³ Ibid., 868.

³⁴ Jean Dubois-Dumée (1918-2001) fue un periodista católico francés, editor de la *La Vie Catholique Illustrée* y presidente, por elección de Pío XII de la *Conferencia de Organizaciones Católicas Internacionales*.

³⁵ Dubois-Dumée, J. P. (1958). Los católicos en la vida internacional. En *Criterio*, (1310), 449.

³⁶ Ibid.,450.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ Santamaría Ansa, C. (1957). Hacia una conciencia moral universalista. En *Criterio*, (1292), 656-659. Carlos Santamaría Ansa (1909-1997), de origen vasco, fue un hombre de vasta actividad. Matemático de profesión, participó de la creación, entre otras entidades educativas y científicas, de la Asociación Guipuzcoana de Educación, de la Universidad Técnica y del Centro Meteorológico de San Sebastián. Fue uno de los gestores de las *Conversaciones Internacionales Católicas de San Sebastián* a partir de 1935, y secretario general del movimiento pacifista *Pax Christi*.

llevaría un largo proceso puesto que tal unidad no se realizaría sin una conciencia universalista, que era, en realidad, lo que faltaba a los hombres.

Compartía estas perspectivas Marcel Laloire quien, en 1956, explicaba que la técnica, bajo su forma más reciente, la “automación”⁴⁰ (sic), provocaría cambios en las relaciones entre los hombres, entre los hombres y su trabajo, en la vida social y entre los pueblos,

[...] en la marcha del mundo hacia la unidad y hacia una conciencia cada vez más neta de esta unidad, a la interpenetración entre las razas y los continentes, a ese despertar prodigiosamente rápido de los pueblos subdesarrollados, a la conciencia que ellos adquieren de la injusta repartición de las riquezas, en una palabra a esta humanidad en movimiento⁴¹.

Dos años después, en otro artículo, el mismo autor analizaba las posibilidades de instauración de un nuevo humanismo. La técnica era un aliado poderoso porque, por su intermedio, "el hombre puede hacer cesar males y olas de sufrimientos con que está jalonada la historia de la humanidad: las hambres han cesado prácticamente [...] las grandes epidemias de peste [...], la sequía es vencida por las obras de irrigación, etc"⁴². Pero también la técnica podía estar mal orientada como, por ejemplo, en los países pobres donde para acelerar la industrialización habían vaciado los campos y habían aparecido grandes villas miserias alrededor de las ciudades, con "una mano de obra pobre, incapaz, subalimentada"⁴³. Él proponía un camino alternativo consistente en "el desenvolvimiento progresivo a partir de pequeñas unidades familiares y rurales"⁴⁴ que, aunque más lento y menos espectacular, era mejor.

También la cultura presentaba itinerarios alternativos. Por un lado, estaba la cultura de masa cuyos productos eran un instrumento de dominación de las conciencias más que de liberación. Se apoyaba en las palabras del filósofo Erich Fromm⁴⁵, quien describía al hombre alienado actual como

[...] autómatas obedientes sin fuerza, guiados sin tener guía, fabricando máquinas

⁴⁰ Laloire, M. (1956). Lo permanente y lo variable en la Iglesia. En *Criterio*, (1267), 644.

⁴¹ *Ibid.*, 645.

⁴² Laloire, M. (1958). ¿Un nuevo humanismo? En *Criterio*, (1317), 727.

⁴³ *Ibid.*, 728.

⁴⁴ *Ibid.*, 729.

⁴⁵ Erich From (1900-1980) fue un sociólogo alemán de origen judío que participó en los inicios de la “Escuela de Franckfurt”. Cuando los nazis llegaron al poder, emigró a los Estados Unidos. No obstante haber recibido una fuerte influencia del marxismo y del psicoanálisis, se opuso al socialismo de la Unión Soviética, aunque también fue un fuerte crítico del capitalismo, defendiendo la libertad del hombre.

que obran como hombres y producen hombres que actúan como máquinas, hombres cuya razón se degrada mientras su inteligencia se perfecciona y que de esa manera crean el peligro de una situación en la cual el hombre, equipado del más grande poder material, se encuentre privado de la sabiduría necesaria para servirse de él"⁴⁶.

Sin embargo, también veía reacciones sanas como el éxito de las artes rítmicas, las danzas populares, los cantos, los coros, el teatro, actividades que eran comunitarias y liberadoras. Por todo lo expuesto no se podía concluir si se estaba en la puerta de un nuevo humanismo, aunque Laloire era optimista:

Los hechos sobre los cuales hemos reflexionado parecen indicarlo. No es fácil determinar todos los contornos. Un vasto campo de investigaciones se abre a los educadores y sociólogos: el acceso a la cultura de un número más elevado de individuos y la apertura de la masa a las riquezas de la verdadera cultura. Para escapar a los peligros reales y tan urgentes de la falsa cultura [...] se hace necesario que afrontemos ese doble problema.⁴⁷.

La Exposición Mundial de Bruselas realizada, con una enorme repercusión, entre abril y octubre de 1958 constituyó el signo de esta vocación de unidad a partir de la ciencia y el progreso. Laloire la comentó en un extenso artículo donde reafirmaba la universalización del mundo: "Es con el espíritu, los ojos y el corazón abiertos sobre el mundo que es necesario pasearse por esta inmensa llanura donde se levanta, por seis meses, la ciudad internacional"⁴⁸. Era una confrontación instructiva de pueblos, civilizaciones y razas; y también de interacción humana gracias a las asambleas y congresos que se desarrollaban al ritmo de uno por día. Por otra parte, la exposición marcaba el triunfo de la ciencia por "los saltos prodigiosos [que] dieron en un cuarto de siglo. El Palacio Internacional de la Ciencia constituye uno de los lugares claves de la exposición [...]"⁴⁹.

Un renglón a parte lo constituía la llamada *Civitas Dei*, puesto que la Santa Sede había sido oficialmente invitada. Bajo la mirada de la estatua de Pío XII, este pabellón era el único lugar del encuentro "donde se ha querido representar con realismo la miseria de la condición humana, el hambre, la cautividad, el

⁴⁶ Fromm, E. (1956). La condición actual del hombre. En *Revista Profils*. (16), citado por Laloire, M. (1958). ¿Un nuevo humanismo? En *Criterio*, (1317), 729.

⁴⁷ Laloire, M. (1958), (1317). op. cit., 730.

⁴⁸ Laloire, M. (1958). Balance del mundo para un mundo más humano. En *Criterio*, (1311), 493.

⁴⁹ *Ibid.*, 494.

sufrimiento [...]”⁵⁰. También se había construido "una iglesia, amplia, clara para entre 2500 y 3000 personas siempre colmada que carece de armonía y es fría"⁵¹, invitando poco al recogimiento. El responsable de este diseño vanguardista había sido el arquitecto belga Roger Bastin. Finalmente comentaba su participación en el Congreso del Humanismo Cristiano Universal, al día siguiente de Pentecostés, donde había escuchado al obispo de Beirut, pidiendo un entendimiento con el mundo del Islam porque "hasta ahora los contactos han estado viciados por el colonialismo"⁵²; y las palabras de un sacerdote de Leopoldville, capital del Congo, quien había señalado que "el grito de la injusticia no es ni blanco ni negro, es un grito humano [...] la mano tendida demasiado tarde corre el peligro de ser rehusada"⁵³. En consecuencia, sostenía el autor, "la Iglesia en Oriente como en África y por doquier, abre el camino a nuevas relaciones entre los pueblos de civilizaciones diferentes"⁵⁴.

Terminaba interrogándose sobre las posibilidades de instaurar un nuevo humanismo, pregunta que, en ese momento, no se atrevía a contestar. Sí estaba seguro de que la dirección de los cristianos era hacer "un mundo más humano"⁵⁵.

Ciertamente, la vacilación de Laloire estaba relacionada con la incertidumbre respecto de la paz, tópico varias veces tratado en la revista, aunque con perspectivas contrapuestas. Así, mientras para Michel Lelong⁵⁶, desde el fin de la segunda guerra mundial, la paz avanzaba como idea con el progreso de la moralidad pública, para otros, como Carlos Santamaría⁵⁷, la paz, como hecho, estaba amenazada. Recordemos que este autor dirigía la organización internacional *Pax Chirsti* y era central su preocupación por este tema. Justamente, en 1956, se habían producido los levantamientos populares en Polonia y Hungría contra la sujeción soviética en la Europa Oriental. Folliet denunciaba que la represión colocaba al régimen comunista en una postura "defensiva, conservadora e imperialista"⁵⁸. Asociaba estos eventos a los procesos

⁵⁰ Ibid., 495.

⁵¹ Ibid., 494.

⁵² Ibid., 495.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem

⁵⁶ Lelong, M. (1955). La paz en marcha. En *Criterio*, (1227), 6-7. Del sacerdote Michel Lelong hay escasa información. Sí se sabe que hasta hace poco tiempo, fue secretario para las relaciones interreligiosas (en especial con los musulmanes) de la Conferencia Episcopal Francesa.

⁵⁷ Santamaría, C. (1956). La acción personal del cristiano a favor de la paz. En *Criterio*, (1251), 8-12.

⁵⁸ Folliet, J. (1957). La tercera revolución. En *Criterio* (1282), 251-257. Este tema también lo desarrolló en otro artículo a propósito del fracaso del socialismo en Francia en captar las masas comunistas

anticolonialistas, denominados por él como la Tercera Revolución, iniciados con la conferencia de Bandung⁵⁹, que interpretaba como "la inmensa reivindicación de los pueblos que tienen hambre ante los pueblos bien nutridos"⁶⁰. Y, aunque reconocía los excesos de la **Tercera Revolución** y el peligro de que la URSS sacara partido de esa coyuntura, consideraba que este fenómeno todavía no tenía una ideología definida, y proponía que ese vacío fuera llenado por el personalismo cristiano, el cual promovía "la libertad de las personas en un orden jurídico, la participación activa de los trabajadores en la gestión de los asuntos económicos, la justa autonomía de las naciones en una organización internacional"⁶¹, y el libre desenvolvimiento de los países subdesarrollados.

En la misma línea, Laloire opinaba que, si bien en decadencia, Europa (sin unidad, interpelada por norteamericanos, soviéticos y el tercer mundo), todavía representaba los principios evangélicos, el sentido de la dignidad humana, el respeto a la vida y a la muerte, la fidelidad en el matrimonio, el amor a la justicia, el valor de las instituciones que garantizaban la libertad personal y la participación en la vida de la ciudad. Recordaba asimismo lo que les había dicho a sus alumnos congoleños: "la libertad no es una gracia que viene del cielo, la libertad política se aprende y se conquista"⁶²; aunque con Teilhard de Chardin estaba convencido de que "la cosa más imposible de detener en el mundo es la marcha de una idea"⁶³. Ejemplo de esto eran los cambios suscitados en el seno de la Iglesia: "las nuevas formas de apostolado como el Jocismo, la aproximación al mundo obrero y la colaboración de los laicos en la acción de la Iglesia"⁶⁴.

Por fin, las últimas dos cuestiones planteadas en el *corpus* eran si la Iglesia y en particular los laicos debían comprometerse en el proceso descrito y, en caso afirmativo, cuál era la valoración de los católicos.

desilusionadas de la represión en Hungría (Reflexiones sobre un socialismo. En *Criterio*, (1291), 614-618).

⁵⁹ La Conferencia de Bandung se realizó en 1955 en la ciudad del mismo nombre en Indonesia. Fue promovida por dirigentes de países asiáticos que se habían independizado de sus metrópolis luego de la segunda guerra mundial, aunque también participaron ex colonias africanas. Constituyeron el Movimiento de Países No Alineados tanto de los Estados Unidos como de la Unión Soviética (Veiga, F., Da Cal, E. & Duarte, E. (1997). *La Paz simulada. Una historia de la Guerra Fría, 1941-1991*. Madrid: Alianza Editorial, 177.

⁶⁰ Folliet, J. (1957), (1282). op. cit., 252.

⁶¹ *Ibid.*, 255.

⁶² Laloire, M. (1957). Europa ha perdido su alma. En *Criterio*, (1290), 571.

⁶³ *Ibid.*, 572.

⁶⁴ *Ibid.*, 573.

Respecto de la primera cuestión, más que preocuparse por acoplarse a las tendencias históricas, la Iglesia, bajo el pontificado de Pío XII, había contribuido a la reconstrucción de Europa, como también al mejoramiento social de las nuevas naciones, a través de alrededor treinta organizaciones internacionales. Justamente, con la función de coordinar el trabajo de dichas asociaciones entre sí, con entes católicos nacionales, y con las Naciones Unidas, se había fundado la Conferencia de Organizaciones Católicas Internacionales, de la cual Dubois-Dumée⁶⁵ era presidente.

Esos organismos católicos internacionales iban cubriendo casi todos los sectores sociales, familiares, económicos, culturales y apostólicos, a lo que se sumaban los grupos de estudio que preparaban documentos como un código social o un código de moral internacional. Todas las corporaciones, todos los oficios, todas las clases sociales, decía el dirigente, estaban representados. Otro hecho auspicioso era que estas organizaciones, aunque con sede en Europa, convocaban encuentros en distintos puntos del planeta: La Joc, en Duala y en Santiago de Chile; *Pax Romana*, en Ghana; la Unión internacional de la Prensa Católica, en toda América Latina; la Oficina Internacional Católica de la Infancia, en Yaundé y en Québec; el Centro Internacional de formación religiosa, en Brukawu.

Pero para otros autores, la pregunta tenía otros contornos. Así, Alberto Dondeyne⁶⁶, en una conferencia ofrecida en las Conversaciones Internacionales Católicas de San Sebastián de 1956, se preguntaba "si la fe cristiana es conciliable con la evolución histórica del hombre y de la civilización humana"⁶⁷; lo que significaba preguntarse "si el diálogo entre el cristianismo y el mundo de hoy es todavía posible"⁶⁸. Había una respuesta negativa: por su mirada ultramundana "el cristianismo mata el sentido de lo terreno y de la historia"⁶⁹; por eso Nietzsche había dicho que el cristianismo era una religión de gente fatigada. Pero también había otra respuesta, decía el escritor, porque en la Iglesia había una realidad

⁶⁵ Dubois-Dumée, J. P. (1958), (1310).op. cit., 449-450.

⁶⁶ Albert Dondeyne (1901-1985) fue un sacerdote belga, profesor de distintas asignaturas (metafísica, antropología filosófica, filosofía de la religión, teología, en el Instituto de Filosofía y en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina. Fundó el **movimiento Universitas** y la revista de igual nombre. Ejerció una singular influencia en la formación de los intelectuales católicos de las nuevas generaciones. Algunas de sus obras tuvieron una destacada repercusión: *Chrétienne Foi et pensée contemporaine* (1951), en respuesta a la encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1950), y *Fe y Mundo* (1961), una de las inspiraciones de la constitución *Gaudium et Spes*, documento del Concilio Vaticano II.

⁶⁷ Dondeyne, A. (1957). Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia. En *Criterio*, (1279), 140.

⁶⁸ *Ibid.*, 142.

⁶⁹ *Idem*

mudable y otra inmutable que se complementaban en el seno de su existencia histórica. El cristianismo, además, introducía valores elevados basados en el precepto del amor universal al prójimo; por eso, "bien comprendido, lejos de ser una fuerza conservadora y reaccionaria es una fuerza de promoción humana y de progreso histórico"⁷⁰, puesto que le daba a las civilizaciones un sentido "altamente humanista, espiritualista y personalista"⁷¹. Y en otro artículo, Laloire reafirmaba el mismo argumento: además de su fin trascendente, la Iglesia acompañaba "nuestras preocupaciones, necesidades e inquietudes"⁷² durante toda la historia.

Desde una perspectiva histórica, Jean Daniélou⁷³ criticaba, por estar implicados en el imperialismo, a la Iglesia y al occidente cristiano Y si bien este último había producido beneficios, tenía mala conciencia por

[...] el mal uso que hizo de ese poder, porque el colonialismo no fue tanto un orden cristiano cuanto una sórdida explotación, un racismo simplista y la corrupción de sus costumbres. El occidente cristiano lleva sobre sí y en gran parte la responsabilidad de las faltas que han acompañado a tres siglos de colonización⁷⁴.

A la Iglesia, beneficiaria de ese sistema, le quedaba su misión espiritual, afirmación que reducía su esfera de competencia. Sin embargo, al cristiano se le imponía, "en nombre mismo de su cristianismo, transformar aquello que en la sociedad es contrario a las exigencias del cristianismo"⁷⁵, y recordaba las cuestiones denunciadas en la encíclica de Pío XI *Quadragesimo Anno*, tales como las condiciones elementales de vivienda, salario y cultura⁷⁶.

En cuanto a la evaluación del compromiso de los laicos en la transformación de la sociedad, el balance era crítico.

⁷⁰ Ibid.,143.

⁷¹ Idem

⁷² Laloire, M. (1956), (1279). op. cit., 644.

⁷³ Jean Daniélou (1905-1974), después de estudiar Filosofía y Letras en la Sorbona, entró en la Compañía de Jesús. Se ordenó sacerdote en 1938. Sirvió a las fuerzas aéreas durante la segunda guerra mundial hasta 1940. Al año siguiente se incorporó como redactor de la revista *Études*. En 1943 completó su doctorado en el Instituto Católico de París, en el cual ejerció como profesor. A principios de la década de 1940, junto con el teólogo Henry de Lubac, comenzó la edición de la colección *Sources Chrétiennes*, que rescató fuentes de los Santos Padres de la Iglesia. Su producción intelectual es enorme, en especial sobre los primeros padres de la iglesia y la relación entre teología y pensamiento contemporáneo. Sus estudios contribuyeron a la preparación del Concilio Vaticano II, del que fue nombrado experto.

⁷⁴ Daniélou, J. (1955). El papel misional del Occidente cristiano. En *Criterio*, (1238), 447.

⁷⁵ Ibid., 449.

⁷⁶ Daniélou, J. (1956). Verdades y equívocos de la Civilización Cristiana. En *Criterio*, (1261), 403-409.

Dubois-Dumée destacaba que, si bien se trabajaba "por el advenimiento de esta comunidad todavía en formación"⁷⁷, eran pocos los católicos que se involucraban en dichas tareas. En otro texto volvía sobre el tema señalando la falta de "responsabilidad eclesial"⁷⁸ para formar una verdadera elite laica. Por eso, en un congreso para laicos, Folliet les pedía involucrarse: "¿Será necesario precisar que, a menudo, la Iglesia es juzgada por las imágenes que de ella refleja el laicado?"⁷⁹. Y, luego, solicitaba que "midamos nuestras responsabilidades: adquieren las dimensiones de una expectativa que no tenemos derecho a defraudar"⁸⁰.

Alberto Dondeyne sostenía que el creyente tenía "una vocación temporal y terrena: pues no hay fe auténtica que no sea fe encarnada"⁸¹; y repetía las palabras del cardenal Suhard para quien "el mayor pecado de los cristianos del siglo XX sería dejar a este mundo hacerse y unificarse sin ellos"⁸². Carlos Santamaría, en otra disertación para *Pax Chiristi*, alertaba sobre la falta de sensibilidad de los católicos respecto de los problemas de la paz temporal. Y decía: "esta especie de impasibilidad moral es cosa que debe preocuparnos: es de temer que una vez más la cristiandad desoiga el llamado del Señor"⁸³. Por eso, si una nueva guerra se desataba en el mundo, "nosotros, católicos, seríamos responsables de no haber hecho nada de nuestra parte para evitar esa nueva catástrofe"⁸⁴. Y en otro texto, afirmaba que

[...] a nadie se le oculta que para muchas personas la vida moral se reduce a un conjunto de deberes inscritos en una concepción muy limitada y estrecha de la actividad humana. La pureza de pensamiento y de obra en las relaciones sexuales, la asistencia entre los esposos...; la justicia conmutativa en los tratos económicos... todo esto lo conciben, lo aceptan y lo cumplen; pero la existencia de unos deberes de justicia social destinados a la realización del bien común de la sociedad en que viven,... les parece sin duda, algo 'supererrogatorio' y de lo que puede prescindirse sin gran preocupación moral....⁸⁵.

Por su parte, Laloire subrayaba que los cristianos no lograban procesar los cambios del mundo. Ellos "vacilan, pierden pie, se apegan a ideas e imágenes

⁷⁷ Dubois-Dumée, J. P. (1958), (1319). op. cit., 449.

⁷⁸ Dubois-Dumée, J. P. (1958). El papel del laico. En *Criterio*, (1321-1322), 934.

⁷⁹ Folliet, J. (1957), (1297-1208). op. cit., 868.

⁸⁰ Ibid. 870.

⁸¹ Dondeyne, A. (1957), (1279). op. cit., 40.

⁸² Ibid., 141.

⁸³ Santamaría, C. (1956), (1251). op. cit., 8.

⁸⁴ Ibid., 10.

⁸⁵ Santamaría, C. (1957), (1292). op. cit., 657.

infantiles"⁸⁶; por ejemplo, respecto del derecho de propiedad, que presentaba tantas posibilidades, "los cristianos dan prueba de muy poca imaginación y curiosidad en un dominio como éste tan sensible a la conciencia de muchos de nuestros contemporáneos"⁸⁷. El laico, concluía el ensayista,

[...] debe proponer una respuesta a los nuevos problemas que descubre; estar alerta al mundo y, en lugar de replegarse, de encerrarse en un ghetto, en un universo protegido, debe estar ampliamente abierto al ambiente, suministrando su trabajo de investigación y de estudio para responder a las angustias del mundo"⁸⁸.

Leclercq, reiteradamente juzgó inoperantes a los católicos. Pero la causa era otra:

[...] en la medida en que Dios vive y obra en ellos, los cristianos aportan progresos al mundo. Si los cristianos no han sido capaces de suprimir las guerras, si no han impedido las crisis sociales [...] es porque la gracia no vivía en ellos bastante intensamente⁸⁹.

En otro artículo, llamaba la atención sobre el escaso interés que los católicos ponían a la dimensión social de la moral, a la que definía como "practicar la caridad trabajando por la reforma social o una acción social de fin moral"⁹⁰. Finalmente, en un tercer escrito, sostenía la necesidad de adaptar el llamado de Cristo a cada época.

Nuestro tiempo ha dado nacimiento a la idea de una obra de civilización a construir todos juntos. La finalidad de esta empresa es de poner a todos los hombres al abrigo de todas las miserias. ¿Cómo no reconocer en ella una concordancia con el pensamiento de Cristo?⁹¹.

Y si esta posibilidad fracasaba, se debía, "en parte al menos, a que los cristianos han presentado una imagen retaceada del cristianismo, y a que la mayoría de los cristianos no son menos orgullosos, egoístas y sensuales que los otros"⁹². Sin embargo, la mayor diatriba contra el católico "medio" puede leerse en un artículo de Dubois Dumée que condensaba los sermones de cuaresma del

⁸⁶ Laloire, M. (1956), (1287). op. cit., 644.

⁸⁷ Ibid., 645.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Leclercq, J. (1955). La realidad cristiana. *Criterio*, (1233), 243.

⁹⁰ Leclercq J. (1955), (1231). op. cit., 163.

⁹¹ Leclercq J. (1958), (1321-1322). op. cit., 928.

⁹² Ibid., 932.

Abate Pierre⁹³, dirigidos fundamentalmente a los católicos que tenían casa, lecho y salud, y que pensaban que cumplían con Dios asistiendo a la misa dominical. A este conjunto, el Abate Pierre les advertía que en las postrimerías serían juzgados según el amor y repetía el Evangelio donde Jesucristo se personificaba en el hambriento, en el sediento y en el desnudo. Les advertía que serían rechazados porque "la Misa, la oración, todo, no te lo di sino con un fin: amar. Y si todo eso no te dio más amor, no quiero tus misas ni quiero tus oraciones. Todo eso me causa horror. Aléjate de mí. Dios vomitará vuestras misas y vuestras virtudes"⁹⁴.

Y al finalizar, el sacerdote sentenciaba que los cristianos eran administradores de los bienes temporales. "Admitir, sin tratar de remediar la maldición de los sin-abrigo y de los mal-alojados es una falta de honestidad y una traición a la solidaridad"⁹⁵.

Frente a la coherencia de este contenido, aparecía la opinión del sacerdote italiano Raimundo Spiazzi quien, en un artículo, publicado en 1956, abogaba por la necesidad de impregnar la modernidad con los valores cristianos⁹⁶. La cultura católica debía ser el alma y principio organizador de todas las dimensiones humanas (relaciones sociales, la técnica, la economía, el arte y la política) y debía "entrar en una síntesis unitaria, si bien conservando su relativa autonomía y consistencia"⁹⁷; problema, explicaba, que debía ser analizado a la luz de las relaciones entre la razón y la fe, entre la naturaleza y gracia, dadas que estaban en la base de las discusiones teológicas de esos años. Así, con Santo Tomás afirmaba que la naturaleza supone la gracia y la perfecciona; por eso, "es evidente que una cultura católica comprenderá la más vasta gama de valores humanos según la realidad más auténtica, sin negar en lo más mínimo su positividad"⁹⁸. Y con Heidegger, advertía el peligro de la técnica que se imponía al hombre, lo exteriorizaba hasta convertirlo en una máquina, Sin embargo, esos peligros - al igual que el trabajo y la economía-, podrían neutralizarse si esas actividades cumplían la función que les correspondía al servicio: "una finalidad superior constituida por aquellas razones sociales y espirituales que tienen

⁹³ El Abate Pierre fue un famoso sacerdote francés que desarrolló una intensa actividad en favor de los más indigentes, después de la segunda guerra mundial, a través de las comunidades de Emaús.

⁹⁴ Dubois-Dumée, J. P. (1955). El sermón del abate Pierre en ayuda de los sin-techo. En *Criterio*, (1233) 255.

⁹⁵ *Ibid.*, 257.

⁹⁶ Spiazzi, R. (1956). Por una cultura católica I. *Criterio*, (1252), 46-48 y Por una cultura católica II. *Criterio*, (1253), 88-90. Raimundo Spiazzi O.P. (1918-2002) fue un teólogo católico italiano, asesor de Pío XII. Fue profesor de la *Angelicum* en Roma.

⁹⁷ Spiazzi, R. (1956). Por una cultura católica I. En *Criterio*, (1252), 48.

⁹⁸ Spiazzi, R. (1956). Por una cultura católica II. En *Criterio*, (1253), 89.

derecho a una primacía real en la vida"⁹⁹, como la virtud, la paz, la contemplación, la oración y la salvación del hombre.

El católico, entonces, debía abordar estas actividades cristianamente y, además, con competencia, adquiriendo el sentido de universalidad de las virtudes intelectuales y morales, y la dispensación de sus frutos a sus hermanos "sin recluirse en mezquinos cenáculos de pretendientes al privilegio intelectual"¹⁰⁰.

3. A modo de conclusión

A partir del análisis de los artículos escritos por europeos en la revista *Criterio*, entre los años 1955 y 1958, se ha podido establecer que, bajo la dirección de Monseñor Franceschi, la publicación era fundamentalmente un órgano de difusión de la filosofía personalista y del socialcristianismo de matriz francófona. Estos autores, además, patrocinaban o escribían en importantes publicaciones europeas y eran partícipes de asociaciones y reuniones internacionales.

De la clasificación de los setenta y nueve artículos por temas resultó que la preocupación más importante de estos escritores era la situación de la humanidad y la relación con la iglesia, cuestión que tratamos de analizar. Se formó así un segundo *corpus*, más acotado de treinta y un textos y trece autores que, excepto los italianos Luigi Sturzo y Raimundo Spiazzi, caracterizarían a la revista como órgano de los socialcristianos francófonos.

Estos autores aceptaban los principios de la autonomía del Estado frente a la Iglesia, defendían la democracia, y estaban comprometidos con el propósito de Pío XII de que la Iglesia interviniera en el diseño del mundo posterior a la segunda guerra mundial. Esto queda claro en el repaso de las organizaciones católicas que, en conexión con las Naciones Unidas, trabajaban en los numerosos problemas de política internacional, educación y sociedad de esos años.

Tenían clara conciencia de las transformaciones contemporáneas basadas en la lógica científica y la aplicación de la tecnología y las comunicaciones que conducían hacia la unidad del mundo. Con mayor o menor optimismo según los análisis, apostaban a que ese proceso desembocara en un nuevo humanismo,

⁹⁹ Ibid., 90.

¹⁰⁰ Idem.

que no debía ser necesariamente cristiano sino responder al orden natural; era el humanismo propiciado por Maritain.

Llamativamente, no hacían explícito que el mayor peligro para alcanzar la paz –un elemento inescindible y esencial para el éxito de ese humanismo- era el antagonismo de los bloques comunista y capitalista y, más cercanamente a los autores, la guerra de independencia de Argelia (1954-1962); es decir, se mencionaba la amenaza de la guerra pero sin identificar sus actores. Sí reiteraban su interés por el surgimiento *Tercer Mundo* como un espacio autónomo a los dos bloques; apoyaban sus necesidades y exigencias institucionales, sociales y económicas, y se esperanzaban con que su diseño político fuera cristiano; pero, a excepción de Daniélou, no criticaban la participación de naciones católicas, sobre todo la belga, en el duro sistema colonial.

Lo que resulta relevante destacar es que, lo que subyace de la lectura de este *corpus* es una propuesta de que la Iglesia estrechara lazos con la modernidad, relación que siempre había sido controvertida.

Las marcas de este interés aparecen, primeramente, en la fundamentación de ciertas opiniones en las sentencias de pensadores no católicos, como las de Heidegger o Fromm. También en ciertos rasgos historicistas, sin duda por influencia de Teilhard de Chardin: la historia tenía una orientación inexorable y, por lo tanto, las opciones del cristiano son dos: sumarse y aceptar las nuevas condiciones de la contemporaneidad o negarse en una actitud conservadora y reaccionaria. El rechazo a las últimas calificaciones era reforzado cuando se presentaba al catolicismo como una doctrina promotora del “progreso” como sinónimo de “lo bueno”, y si esto no era así, se debía al pésimo desempeño de los cristianos, en general burgueses y egoístas.

Respecto de esta conexión entre la Iglesia y el mundo contemporáneo es posible advertir dos posturas sutilmente diferenciadas. La primera señalaba que la institución debe volver a cristianizar tanto al hombre como a sus dimensiones sociales; la segunda sostenía que los cristianos debían sumarse a ese inexorable proceso con el fin de constituir un humanismo “de base ancha” donde estuvieran presentes sincréticamente las bondades de la modernidad con las del cristianismo desacralizado. La primera posición estaba representada por Raimundo Spiazzi; la segunda por la mayoría de los autores francófonos.

Con esta clave de lectura se entiende, entonces, la falta de referencia al fin último de la Iglesia como medio insustituible para la salvación del hombre. Sin

duda esa privilegiada mirada al presente y al futuro de la humanidad denota un suave inmanentismo cuyos contornos se definirían con el paso del tiempo.

Fuentes y Bibliografía

Bianchi, S. (1988). Iglesia católica y Estado peronista. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bianchi, S. (1992). Iglesia católica y peronismo: la cuestión de la enseñanza religiosa (1946-1955). En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, (3:2).

Bianchi, S. (1990). La Iglesia católica en los orígenes del peronismo. En *Anuario del IHES*, (5), 51-70.

Casas, S. (2012). Los cursos internacionales católicos de San Sebastián (1935). En *Sancho el Sabio*, (35), 143-163.

Chiesa, C. & Sosa, E. (1983). Iglesia y Justicialismo, 1943-1955. Buenos Aires: Cuadernos de Iglesia y Sociedad.

Da Orden, M. & Melón Pirro, J. (Coord.) (2007). Prensa y Peronismo. Discursos, prácticas, empresas 1943-1958. Rosario: Prohistoria.

Daniélou, J. (1955). El papel misional del Occidente cristiano. En *Criterio*, (1238), 447-449.

Daniélou, J. (1956). Verdades y equívocos de la Civilización Cristiana. En *Criterio*, (1261) 403-409.

Devés-Valdés, E. (2010). Pensamiento socialcristiano y circulación de las ideas: redes a través de las cuales se importaron y se exportaron ideas durante los largos 1960s en Chile. En *História: Questões & Debates*, (53), 121-149.

Dondeyne, A. (1957). Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia. En *Criterio*, (1279), 140-143.

Dubois-Dumée, J. P. (1955). El sermón del abate Pierre en ayuda de los sin-techo. En *Criterio*, (1233), 255-257.

Dubois-Dumée, J. P. (1958). Los católicos en la vida internacional. En *Criterio*, (1310), 449-450.

Dubois-Dumée, J. P. (1958). El papel del laico. En *Criterio*, (1321-1322), 934-935.

Eujanian, A. (1999). Historia de revistas argentinas. 1900-1950. La conquista del público. Buenos Aires: Asociación Argentina de Editores de Revistas.

Fernández, M. y Moscatelli, M. (2008). Educación y libertad en la revista Criterio. En *La trama de la comunicación*, Anuario del Departamento de Comunicación, (13), 225-240.

- Folliet, J. (1957). La tercera revolución. En *Criterio*, (1282), 251-257.
- Folliet, J. (1957). Reflexiones sobre un socialismo. En *Criterio*, (1291), 614-618.
- Folliet, J. (1957). Las expectativas del mundo contemporáneo. En *Criterio*, (1297-1208), 868-873.
- Folliet, J. (1963). Nacimiento y vida del Catolicismo Social. En *Criterio*, (1421), 91-97.
- Girbal, N. & Quattrochi Woisson, D. (Coord.) (1997). Las revistas de debates y de combate: entre tradición política y empresa cultural. En *Revista Clío*, (4), 13-27.
- Hourdin, G. (1958). La familia y la civilización moderna. En *Criterio*, (1300), 43-54.
- Journet, C (1957). Presentación del Humanismo Integral. En *Criterio*, (1279), 131-136.
- Lafleur, R., Provenzano, S. & Alonso, F. (1968). Las revistas literarias argentinas. 1893-1967. Buenos Aires: CEAL.
- Laloire, M. (1956). Lo permanente y lo variable en la Iglesia. En *Criterio*, (1267), 644-647.
- Laloire, M. (1957). Europa ha perdido su alma. En *Criterio*, (1290), 571-574.
- Laloire, M. (1958). El futuro del capitalismo. En *Criterio*, (1305), 243-247.
- Laloire, M. (1958). Balance del mundo para un mundo más humano. En *Criterio*, (1311), 493-495.
- Laloire, M. (1958). ¿Un nuevo humanismo? En *Criterio*, (1317), 727-730.
- Leclercq J. (1955). La dimensión social de la moral. En *Criterio*, (1231), 163-169.
- Leclercq, J. (1955). La realidad cristiana. En *Criterio*, (1233), 243-247.
- Leclercq J. (1957). La revolución del siglo XX. En *Criterio*, (1293), 691-696.
- Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. De la igualdad jurídica a la igualdad social. En *Criterio*, (1306), 283-287.
- Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo I. En *Criterio*, (1312), 526-530.
- Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. Hacia una sociedad fundada en el trabajo II. En *Criterio*, (1313), 567-570.
- Leclercq J. (1958). La revolución del siglo XX. La idea de civilización. En *Criterio*, (1321-1322), 928-932.
- Lelong, M. (1955). La paz en marcha. En *Criterio*, (1227), 6-7.
- Lida, M. (2012). La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires. Buenos Aires: Biblos.

- Maritain, J. (1956). El principio de cooperación entre la Iglesia y el Estado. En *Criterio*, (1259), 326-328.
- Maritain, J. (1957). Tolerancia y Verdad. En *Criterio*, (1297-1298), 860-862.
- Otero, J. (1990). 30 años de revistas literarias argentinas (1960-1989). Introducción a su estudio. Buenos Aires: Catedral al Sur Editores.
- Pattin, S. (2012). El grupo Criterio y la primera etapa de la Revolución Argentina (1966-1970). En *Orbis, Revista Científica de Ciencias Humanas*. (21), 48-81.
- Pereyra, W. (1993, 1995, 1996). La prensa literaria argentina, 1890-1974. Tomo I, Tomo II, Tomo III. Buenos Aires: Librería Colonia.
- Ponza, P. (2008). El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (8).
- Ponza, P. (2010). Intelectuales y violencia política (1955-1973). Historia intelectual, discursos políticos y concepciones de lucha armada en la Argentina de los sesenta-setenta. Córdoba: Babel editorial.
- Rapalo, M. E. (1990). La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista 'Criterio' 1928-1931. En *Anuario del IHES*, (5), 51-70.
- Rapalo, M. (2011). De la Asociación del Trabajo a la revista Criterio: encuentros entre propietarios e ideólogos, 1919-1930. En Rock, D. (Coord.). *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*, 113-149. Buenos Aires: Ediciones B.
- Santamaría, C. (1956). La acción personal del cristiano a favor de la paz. En *Criterio*, (1251), 8-12.
- Santamaría, C. (1956). Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la política. En *Criterio*, (1264), 523-527.
- Santamaría Ansa, C. (1957). Hacia una conciencia moral universalista. En *Criterio*, (1292), 656-659.
- Salvador, N., Gover, M. & Ardissonne, E. (1996). *Revista literarias argentina. Aportes para una bibliografía*. Buenos Aires: Fundación Inca Seguros.
- Spiazzi, R. (1956). Por una cultura católica I. En *Criterio*, (1252), 46-48.
- Spiazzi, R. (1956). Por una cultura católica II. En *Criterio*, (1253), 88-90.
- Spiazzi, R. (1958). Los cristianos en la civilización democrática. En *Criterio*, (1301), 92-93.
- Sturzo, L. (1957). Democracia y responsabilidad. En *Criterio*, (1289), 536-537.
- Torra Cuixart, L. M. La restauración de los estudios eclesiásticos tras la guerra civil española (1939-1952). Consultado en <http://www.elcantarodesicar.com/plazacantaro/> (15 de febrero de 2014).

Useros Carretero, M. (1956). A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el concordato español. En *Revista Española de Derecho Canónico*, (25), 225-239.

Veiga, F., Da Cal, E. & Duarte, E. (1997). *La paz simulada. Una historia de la Guerra Fría, 1941-1991*. Madrid: Alianza Editorial.

Zelis, G. (ed.) (2009). *Les intellectuels catholiques en Belgique francophone aux 19e et 20e siècles*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.

La paradójica visión de la República de Venecia a partir de los escritos de un absolutista principesco del tardo Renacimiento

The paradoxical vision of the Republic of Venice through an absolutist's work during the late Renaissance

Mario Leonardo Miceli

Pontificia Universidad Católica Argentina

mario_miceli@uca.edu.ar

Resumen

El siguiente trabajo se plantea como un inicio de una investigación más exhaustiva en torno a la configuración política de la República de Venecia durante el Renacimiento. El objetivo es analizar cuál era la visión del teólogo piemontés Giovanni Botero (1540-1617) respecto de la cuestión. La elección de dicho pensador resulta interesante porque se trata de un autor muy leído en el contexto europeo de la época, ligado a teorías políticas cercanas al absolutismo principesco pero que paradójicamente pondera a lo largo de sus escritos a Venecia como uno de los mejores gobiernos de la Cristiandad. El trabajo se enmarca en los principios teóricos que surgían para la época en torno al desarrollo de aquella institución política que luego se conocerá como Estado Moderno Soberano. Se propone indagar cuáles eran los motivos que podían llevar a un típico escritor de literatura de espejo de príncipes a elogiar la forma de gobierno republicana de la Serenísima frente a las monarquías imperantes en el siglo XVI.

Palabras claves: Botero, Venecia, absolutismo, gobierno mixto.

Abstract

The following work is presented as an introduction to a more exhaustive investigation about the political configuration of the Republic of Venice during the Renaissance. The aim of the paper is to analyze the view of the Piedmontese Giovanni Botero (1540-1617) regarding this topic. The election is justified in the fact that this thinker, who was extensively read at his time, and that was also linked to absolutist political theories, paradoxically pondered Venice throughout his writings as one of the best governments of Christendom. The paper is framed in the theoretical principles that gradually arouse at this time in reference to what will develop as the Modern and Sovereign State. The purpose is to inquire which

were the reasons that could have lead a classical writer of mirror of princes to praise the republican form of government of the Serenissima in front of the majority of monarchies which ruled during the sixteenth century.

Key words: Botero, Venecia, absolutism, mixed government.

1. Introducción

El siguiente trabajo se plantea como un inicio de una investigación más exhaustiva en torno a la configuración política de la República de Venecia durante el Renacimiento. El tópico cobra relevancia en el marco de la conformación de la estructura política que con el tiempo se conocerá como Estado Moderno Soberano. El modelo veneciano resulta en este contexto más que interesante de analizar, dado que se trataba de una de las pocas comunidades políticas que durante los siglos XV y XVI pudo mantenerse con un no menor grado de eficacia bajo una forma de gobierno republicana, en medio de una Europa donde se consolidaban las monarquías absolutas.

En base a lo expuesto, se propone describir la visión del clérigo piemontés Giovanni Botero (1540-1617) respecto de la cuestión. La elección de dicho pensador no es casual porque se trata de un autor muy leído en el contexto europeo de la época, ligado a teorías políticas cercanas al absolutismo principesco pero que paradójicamente ponderaba a lo largo de sus escritos a Venecia como uno de los mejores gobiernos de la Cristiandad. Es importante destacar que este trabajo se proyectará en base a las metodologías de estudio emprendidas por Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, por lo cual se tomarán en cuenta no sólo las ideas que pueden aparecer en una obra política aislada, sino también la relación que existe entre esa obra y el contexto histórico, el lenguaje político utilizado en la época, la presencia de conceptos análogos o contradictorios en otras obras del autor, o la influencia de doctrinas pasadas.

En resumen, se propone indagar cuáles eran los motivos que podían llevar a un típico escritor de literatura de espejo de príncipes a elogiar la forma de gobierno republicana de la Serenísima frente a las monarquías imperantes en dicho momento histórico.

2. El absolutismo principesco en Botero

Si bien la propuesta de trabajo se centrará en la óptica de Botero sobre Venecia, conviene apuntar algunos breves párrafos con el fin de demostrar que nos encontramos ante un pensador que, con algunos matices, podría calificarse como un absolutista. Aquí es importante marcar que su arte político gira en torno a la idea de **razón de Estado**, la cual busca ser reinterpretada a lo largo de sus obras, en el intento de alejarse de los sentidos que la asociaban al maquiavelismo y los *politiques* franceses¹. Si bien la explicación de la cuestión escapa a los objetivos de este artículo, valga notar que Botero intenta a lo largo de sus obras recrear un arte de gobierno que, en ligazón con el pensamiento de la Cristiandad Medieval, se subordine a preceptos morales y religiosos². En este cuadro, la primer respuesta que da este clérigo respecto de quién debería llevar las riendas de la razón de Estado es sin duda el Príncipe o Rey. De aquí obviamente se sigue que sus textos son un claro ejemplo de literatura de espejo de príncipes. Conviene entonces estudiar brevemente cuál es la figura del gobernante que Botero desarrolla a lo largo de sus obras.

En principio el piemontés describe el modelo del príncipe como un poder omnímodo, en una especie de prefiguración del soberano schmittiano. Así asevera que “es cosa de Príncipe grande (imitando en esto al Altísimo Dios) el elevar las cosas bajas y agrandar las pequeñas con su benignidad y favor”³; postura que se

¹ Para la relación entre el florentino y estos pensadores políticos galos puede verse Beame, E. M. (1982). *The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation*. En *Journal of the History of Ideas*, 43 (1), 41, 46, 47, 50 y 54; Fernández de la Mora, G. (1949). *Maquiavelo, Visto Por Los Tradadistas Políticos Españoles de La Contrarreforma*. En *Arbor*, 42 (13), 425-426; y F. Hubeňak (2011). *El Antimaquiavelismo de Ribadaneyra en la Educación de Príncipes*. En L. Corso de Estrada & M. Zorroza (eds). *Lus et Virtus en el Siglo de Oro*. Navarra: EUNSA., 128-129.

² En este sentido la visión expuesta aquí se opone a las tesis de investigadores contemporáneos como Mesnard, Meinecke, Firpo, Foucault o Viroli entre otros que, con no menores diferencias entre ellos, describen a Botero como un personaje a veces mediocre, que termina imitando las tesis de Maquiavelo y que se enmarca en la revolución del lenguaje político que a principios de la Modernidad recreaba un arte de Estado que se separaba de los preceptos de justicia y de la recta razón.

³ Botero, G. (1589/1997). *Della Ragion Di Stato*. Roma: Donzelli Editore, 6. Para este trabajo, *Della Ragion di Stato* (junto a los agregados que se le fueron adhiriendo) y *Delle Cause della Grandezza delle Città* fueron estudiados a través de ediciones contemporáneas según se detallará en la bibliografía. El resto de los textos del piemontés fueron analizados a través de digitalizaciones de las primeras publicaciones realizadas hacia fines del siglo XVI y principios del XVII, y se explicitarán las editoriales e instituciones responsables de las mismas. Finalmente, la Quinta Parte de las *Relationi Universali*, que fue escrita con posterioridad (en 1611), se obtuvo de la transcripción hecha en el volumen III de la obra de Carlo Giorda sobre Botero. Todas las citas que se transcribirán serán traducidas al español por el autor de este artículo.

ve reforzada cuando explicita en otra obra que “es tanta la eficacia y la fuerza de la residencia de los príncipes, que sólo ésta es suficiente para constituir y formar de una vez las ciudades”⁴. Aquel ámbito citadino, que Botero al estilo aristotélico reclama en otras secciones como el lugar donde verdaderamente la persona logra su plenitud, es visto ahora como producto del poder del príncipe⁵. Botero fundamenta esta cuestión con ejemplos que sirven para ilustrar sus teorías, los cuales son extraídos de manera paradójica no sólo de la historia “occidental” antigua y cristiana sino también de reinos como Egipto, Asiria y finalmente China, arguyendo respecto de esta última que “no ha existido un reino (hablo de los reinos unificados) ni más grande ni más poblado, ni más rico y abundante de bienes que China, ni que se haya mantenido por más siglos”⁶. Esta misma tendencia lo lleva a situar en parte a la Iglesia Católica dentro de este marco, ya que advierte que “Roma, centro del mundo, no sería muy diferente a un desierto que a una ciudad si el Sumo Pontífice no residiese en ella, y la enalteciese con la grandeza de su corte y con el concurso de los embajadores, prelados y príncipes”⁷. Puede apreciarse así la conciencia que tenía Botero sobre la analogía entre el proceso de centralización que había sobrellevado la teocracia papal y aquel que se estaba realizando en las demás monarquías absolutas, los cuales por otro lado son curiosamente asimilables a los legendarios reinos orientales. El tema asimismo reaparece casi con idénticas palabras en la quinta parte de *Le Relationi Universali*:

La grandeza de las ciudades procede de muchas razones, pero la principal es la residencia del Príncipe, como lo demuestran París, Madrid, Londres, Constantinopla. Ahora, no habiendo reino en este mundo que se conozca que se avecine a China en multitud de súbditos, en tamaño del país, en riqueza del tráfico y en abundancia de todo bien, no es de maravillarse que las ciudades de residencia de su Rey parezcan inestimables según el juicio de los europeos.⁸

Si se consideran frases como las expuestas, Botero se encontraría bastante cercano a aquello que Schmitt conceptualiza al hablar del Estado como una especie de Dios Creador, único capacitado para fundar un orden frente al

⁴ Botero G. (1589/1948). *Delle Cause Della Grandezza Delle Città*. Torino: Tipografia Torinese, 394.

⁵ Cf. Headley, J. M. (2000). Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process, *Renaissance Quarterly*, 53 (4), 1144.

⁶ Botero, G. (1589/1948). op. cit., 388.

⁷ Ibid., 398.

⁸ Botero, G. (1596). *Le Relationi Universali (Parte Quinta)*. En Giorda, C. (1894). *La Vita e le Opere Di Giovanni Botero*. Milano: Ulrico Hoepli, 236.

“estado de naturaleza” al cual se remite recurrentemente el hombre⁹. Gianfranco Borrelli habla en términos casi idénticos en referencia a esos príncipes del siglo XVI que tenían como fin recrear el orden político análogamente a lo que Dios hacía en el orden natural¹⁰. El monarca se transformaba así en el vínculo entre Dios y el hombre; sin negar el teocentrismo, se situaba como la mejor analogía del artífice divino¹¹. Cabe aquí sentar que en algunos casos esto será el germen de la sacralización de la corona¹², si bien la teoría de Botero no llega a estas instancias. Estas posturas pueden tomarse como punto de comparación pero sin intentar inscribir a la fuerza al piamontés dentro de este marco.

En todo caso, la figura del príncipe boteriano, y más allá de su marcado absolutismo, retoma ideas del gobernante como imitador de Dios que provienen del Medioevo cristiano. Ernst Kantorowicz investigó seriamente la problemática, distinguiendo cómo ya a partir del Papa Juan VIII en el siglo IX, y aún citando textos de la tradición pitagórica, helenística y hasta judía, se asomaba claramente el concepto de que los reyes podían volverse dioses con la ayuda de la gracia divina (diferenciando la divinidad por naturaleza de Cristo y la divinidad por gracia de los gobernantes)¹³. Botero no se inserta en disquisiciones teológicas como las citadas, y la comparación de los príncipes con Dios tiene más bien el fin práctico de reforzar un poder necesario para la imposición del orden. Así, si bien frases como las expuestas podrían estudiarse a la luz de la nueva teología política que un Schmitt explica, la cuestión en Botero no tendría tal fuerza, y la analogía del príncipe con Dios es más bien una especie de metáfora o simple dicho, práctica que el mismo Kantorowicz advierte como recurrente en el Medioevo¹⁴. En este

⁹ Cf. Schmitt, C. (1938/1975). *El Leviathan. En La Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 65; y Schmitt, C. (1922/1975). *Teología Política*. Madrid: Doncel, 67.

¹⁰ Borrelli, G. (1993). *Ragion Di Stato E Leviatano*. Bologna: Il Mulino, 13. Véase también Bouwsma, W. J. (2000/2002). *The Waning of the Renaissance*. New Haven: Yale University Press, 226-227.

¹¹ Cf. Kleber Monod, P. (2001). *El Poder de Los Reyes. Monarquía y Religión en Europa, 1589-1715*. Madrid: Alianza, 14.

¹² *Ibid.*, 58-59.

¹³ Kantorowicz, E. H. (1952). *Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology*. En *The Harvard Theological Review*, 45 (4), 255, 257 y 259.

¹⁴ *Ibid.*, 261. Volviendo a las influencias medievales, puede aquí recordarse que en Tomás de Aquino existía la analogía entre el Dios Creador y el gobernante, en donde “la fundación de una ciudad o reino se toma de la forma de la institución del mundo, así del orden con que ese mundo es gobernado se debe tomar el modo de gobernar pues, para Tomás, gobernar no es otra cosa que encaminar lo gobernado a su debido fin” (Lukac de Stier, M. L. (2013). *Origen y Legitimidad del Poder Político. Medioevo y Temprana Modernidad*. En *Revista de La Sociedad Argentina de Filosofía*, (22), 112. Tampoco debería olvidarse que en Egidio Romano puede encontrarse la idea de que los reyes deben tener

marco parecería jugar el reflejo de esa idea del hombre renacentista, capaz de recrear el orden político con su voluntad, y que el siglo XVI lo había aplicado principalmente a los gobernantes, pero sin llegar a las conclusiones que luego esgrimirá por ejemplo Hobbes con la figura del Leviatán¹⁵.

Este poder supremo se ve asimismo reflejado para con sus más cercanos colaboradores, dado que recomienda a su príncipe que “no permita a sus ministros, por grandes que sean, el arbitrio y la facultad absoluta de hacer razón, sino que los someta lo máximo posible a la prescripción de las leyes, reservando el arbitrio para sí mismo”¹⁶. El gobernante debe retener, por encima del recinto de sus ministros (los cuáles sí deben estar sometidos al imperio de la ley), un ámbito de decisión que no esté condicionado bajo ningún aspecto. Se parece aquí sí a ese Leviatán que describe Schmitt en relación a la obra de Hobbes que, como “el titular del poder supremo, rector y gobernador del Estado, el “Gobernador” como reza el texto inglés, “Rector” en el texto latino, dispone las penas y las recompensas”¹⁷. Nótese además que Botero no posee ningún tapujo en hablar de “arbitrio”, sin declamar si el mismo se basa en algún tipo de precepto superior o en el mero capricho de la autoridad. Se pinta la figura de un gobernante que se transforma en la instancia última del poder de decisión, premisa que termina de confirmar cuando comenta que “es de gran importancia el secreto [secretezza], porque es aquello que rinde al príncipe similar a Dios ... hace que los hombres, ignorando los pensamientos del príncipe, estén expectantes de sus diseños”¹⁸.

virtudes heroicas que los asemejan a dioses (Galino Carrillo, M. (1947). *Los Tratados sobre Educación de Príncipes (siglos XVI Y XVII)*. Madrid: Bolaños y Aguilar, 136).

¹⁵ Pueden aquí traerse a colación algunos de los investigadores contemporáneos que analizan el modelo de hombre típico del Renacimiento, en base al concepto de *vir virtutis*, como personalidades morales y espirituales excelsas (Skinner, Q. (1978/1993). *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*. 1 México: Fondo de Cultura Económica, 118; Chabod, Federico (1967/1990). *Momentos y formas del Renacimiento*. En *Escritos Sobre El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 57). También puede tomarse nuevamente a Kantorowicz y el modelo que ve presente en Dante Alighieri sobre la “realeza antropocéntrica”, donde se establece una imagen del gobernante “meramente humana y de la cual el hombre, puro y simple, fuese el centro y la medida; el hombre, por cierto en todas sus relaciones con Dios y el universo, con el derecho, la sociedad, la ciudad, la naturaleza, el saber y la fe” (Kantorowicz, E.(1947/1985). *Los dos Cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología Política Medieval*. Madrid: Alianza, 421).

¹⁶ Botero, G. (1589-1997). op. cit., 33.

¹⁷ Schmitt, C. (1938/1990). op. cit., 19.

¹⁸ Botero, G. (1588/1948). *Della Riputazione*. En *Della Ragion Di Stato, Con Tre Libri: Delle Cause Della Grandezza Delle Città, Due Aggiunte E Un Discorso Sulla Popolazione Di Roma*. Torino: Tipografia Torinese, 430. Enfatiza así la importancia de mantener ciertos asuntos en secreto, en principio con algunos de sus ministros (recuérdese la clásica figura de los *arcana imperii*) o directamente sin

Sólo el príncipe debe conocer aquello que hoy denominaríamos como las grandes políticas de Estado o lo que en lenguaje boteriano sería la esencia de la razón de Estado¹⁹.

Debe siempre tenerse en cuenta que Botero estaba viviendo el pleno auge de las *signorie* en la mayor parte de la península itálica y así resulta lógico que su teoría política se transforme (en parte) en justificación de esta realidad. Pero más allá de esta “adecuación” al contexto, algunos párrafos parecen ir aún más lejos hacia las raíces de toda filosofía política, transformando al príncipe en la base misma de la comunidad, dado que se atreve a ratificar que “el fundamento principal de todo Estado es la obediencia de los súbditos a su superior, y ésta se funda sobre la eminencia de la virtud del Príncipe”²⁰. Si bien puede apreciarse cómo se introduce el problema de la virtud (hecho que refleja la subordinación de la política a la ética), la frase arguye que la obediencia a ese príncipe es aquello que no puede faltar en la fundamentación de la sociabilidad. El gobernante está cosustanciado con el Estado y es el que en última instancia le da verdadera vida.

Esta óptica del gobernante que vitaliza al Estado, otra vez al estilo de un Dios Creador, queda explícitamente confirmada por Botero: “Y la causa es que la Razón de Estado supone al Príncipe y al Estado (aquel casi como artífice, éste como materia)...”²¹. El Estado, aquí probablemente en referencia al cúmulo de territorios, población e instituciones, pero a la vez como algo exterior al gobernante, es una materia maleable por este último; es el artesano que da la forma a algo que sin este agente casi no tendría existencia. Puede aseverarse que de esta manera también se revitaliza aquello que Schmitt elogiaba respecto del

comentárselos a nadie (Botero, G. (1589-1997). op. cit., 56-57). Y ello porque “el secreto [...] es la madre de la ejecución” (Botero, G. (1596/2010). op. cit., 250). Estos consejos se encuadran por otro lado en una tendencia generalizada del absolutismo que reivindicaba la importancia de los secretos de Estados, proceso muy estudiado por Kantorowicz, quien asocia la cuestión al “pontificalismo” de las nuevas monarquías que estaban absorbiendo poderes que anteriormente se encontraban en la esfera de la teocracia papal, donde el gobierno empezaba a presentarse como una especie de “*mysterium* administrado sólo por el alto sacerdote real [el propio rey] y sus indiscutibles funcionarios” (Kantorowicz, E. H. (1959). *Secretos de Estado (un Concepto Absolutista y sus Tardíos Orígenes Medievales)*. En *Revista de Estudios Políticos*, (104), 39 y 45.

¹⁹ Esto se condice por otro lado con lo postulado por Viroli respecto de que para el siglo XVI surge la idea de que en la práctica de los secretarios no era necesario que sepan principios de política (*From Politics to Reason of State*. Lexington: Cambridge University Press, 248).

²⁰ Botero, G. (1589/1997). op. cit., 20.

²¹ Extraído de los agregados a la edición romana de 1590 de *Della Ragion di Stato* (Botero, G. (1589/1997). op. cit., apéndice 1, 231).

elemento personal en la política²². Es esta misma perspectiva la que lleva a Botero a afirmar que “el gobierno del Estado no depende del lugar sino del Príncipe y del magistrado, que ora residen en una tierra, otrora en una diferente”²³. La cita es no sólo curiosa por la importancia que da al gobernante, sino por la clara influencia medievalista de trasfondo, ya que, frente a cualquier idea territorial del poder (uno podría decir manejado desde una capital del Estado), Botero reclama ese concepto clásico del imperio medieval donde el poder se situaba allí donde estaba el Emperador y su corte. Tampoco es inocente el hecho de que las palabras de Botero se presenten en el texto que trata específicamente del poder de la Iglesia, si se toma en cuenta que la teocracia papal medieval había desarrollado la aseveración de que la Iglesia estaba allí donde residía el Papa²⁴.

El propósito de lo expuesto fue mostrar brevemente la tendencia absolutista presente en el piomontés. El examen podría continuar con el detalle de otros temas que trata Botero, como ser la relación entre el Príncipe y la Iglesia, la alabanza a las monarquías católicas de Francia y España, la figura del príncipe en relación al pueblo, o las casi inexistentes menciones sobre cualquier idea de derecho de resistencia. Sin embargo, el objetivo de este artículo es centrarse especialmente en la visión que este pensador ligado a teorías absolutista posee sobre Venecia.

Ahora bien, antes de continuar, creo relevante hacer una pequeña mención de un último tema relacionado al absolutismo, el cual vale que sea brevemente discutido porque tiene una conexión directa con la óptica sobre la Serenísima. Me refiero a la figuración que hace Botero sobre los aristócratas. En

²² Es curioso el argumento que exponen algunos investigadores contemporáneos respecto de esta problemática de Schmitt en relación a su estudio sobre Hobbes. Nótese la siguiente cita: “Además, Hobbes no es el decisionista que Schmitt lo hace ser. Esto es así porque el poder del soberano hobbesiano es tanto un tema de autoridad como de poder, y esta autoridad es predicada sobre la base del consentimiento del individuo al contrato político y a los mecanismos de representación política. Por encima de todo, la persona del soberano hobbesiano no puede ser asimilada al personalismo de **Catolicismo Romano y Forma Política**, como Schmitt habría visto desde el principio si hubiera estado más atento a la cohibida teatralidad de la representación hobbesiana.” (Kahn, V. (2003). Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision, *Representations*, 83 (1), 78). En base al estudio que Schmitt realiza sobre la idea de autoridad en la Iglesia Católica, y la importancia del elemento personalista en la esfera del poder, el príncipe boteriano quizás, si se me permite la osadía, habría sido mejor ejemplo para Schmitt que el soberano hobbesiano, especialmente si se toma en cuenta que en el piomontés no se asoma en absoluto la idea de “representación”.

²³ Botero, G. (1608/2010). *Discorso Intorno Allo Stato de La Chiesa*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 108.

²⁴ Cf. Kantorowicz, E. (1857/1985). op. cit., 198.

principio aflora un cierto resquemor respecto de los sectores aristocráticos frente al poder del rey. Esta particularidad se nota ya desde *Della Ragion di Stato*, cuando esgrime que los señores de un reino poseen cualidades buenas y malas, y en referencia a las últimas advierte que puede ser peligrosa su autoridad y potencia, aunque acepta que son el “hueso y firmeza de los Estados” y necesarios para conservar el orden, al punto de confirmar que “los Reinos donde la nobleza es numerosa son casi inmortales”²⁵. Ratifica que los nobles también son un actor vital en aquel proceso de engrandecimiento de las ciudades que anteriormente había situado en cabeza del príncipe, realidad que Botero ve particularmente en Italia (en contraposición a lo que sucedía en Francia), concluyendo que la “residencia de los nobles en las ciudades las rinde más ilustres y pobladas”²⁶. Sin embargo estos grandes hombres son presentados en otras secciones como ejemplos de facciones que pueden desestabilizar el orden, aún asociándolos a ese pueblo llano del cual Botero siempre teme: “Existen tres tipos de personas que pueden con su autoridad y potencia hacer sospechar al Príncipe: los parientes que por razón de sangre pretenden la Corona o pueden influir en el pueblo; los señores de feudos importantes o de lugares oportunos; y los personajes que, por valor de guerra o por arte de paz, adquirieron reputación y crédito entre la gente.”²⁷ Este tipo de párrafos son coherentes si se recuerda que Botero expone la imagen de un príncipe que debe convertirse en artífice de las ciudades. Nótese además, en concordancia con lo expuesto, que Botero teme a estos personajes no simplemente por pertenecer a castas que se remontan a los inicios de cada reino, sino especialmente por el status fáctico que pueden adquirir a nivel comunitario.

Botero se ve en parte obligado por las circunstancias a alejarse de ese Medioevo de las soberanías concurrentes, dado que se impone de trasfondo la idea de que sólo un gobernante cuasi absoluto podría hacerse cargo de los peligros que el siglo XVI presentaba a las comunidades. Sólo para apuntar uno de estos riesgos, debería recordarse que en muchas ocasiones los señores terminaban convirtiéndose a las herejías que Botero tanto vilipendia, hecho que llevó a una mayor centralización del poder dentro de la teoría política del piamontés²⁸.

²⁵ Botero, G. (1589/1997). op. cit., 98-99.

²⁶ Botero, G. (1589/1997). op. cit., 382. Aquí ya aclara, en conexión al tema principal de este trabajo, que ésta es una de las razones por las cuales brilla Venecia, 383.

²⁷ Botero, G. (1589/1997), op. cit., 94.

²⁸ Puede aquí también recordarse que la lucha contra la herejía se transformó en un instrumento al servicio de la centralización del poder del rey, no sólo devaluando las funciones de los aristócratas, sino

3. El problema de las formas de gobierno y el caso particular de Venecia

Según aquello que se analizó hasta el momento, resulta más que obvio que Botero piensa a la monarquía (principado o *signoria* en la jerga de la península itálica) como la mejor forma de gobierno. De hecho, esta cuestión es muy poco tratada a lo largo de sus obras, por lo menos de una manera teórica. Ahora bien, aquí se abre un problema que aflora de forma más que sucinta en la mayoría de los textos pero que hace eclosión en su opúsculo sobre la república veneciana. Intentemos describir de qué se trata.

En una aseveración que lo liga probablemente al realismo aristotélico, Botero afirma que “ninguna cosa es más necesaria para el buen gobierno que el conocer la naturaleza, el ingenio y las inclinaciones de los súbditos (porque de allí se debe tomar la forma de gobierno)”²⁹. Sorprendentemente, en ese texto que resulta un claro caso de espejo de príncipe, introduce esta aseveración que deja abierta la puerta a cualquier otra forma de gobierno. La problemática se hace patente cuando dedica toda una obra a Venecia. Aquí propone en reiteradas ocasiones limitar el poder de los gobernantes, elogiando los beneficios de una forma aristocrática de gobierno: “[Venecia] ha reducido a sus *Dog*i a una autoridad moderada y los sometió a las leyes; [Roma] se convirtió, empeorando, de República Aristocrática a popular; ésta [Venecia] trasmutó, mejorando, de una popular a una nobilísima Aristocracia...”³⁰. Botero se enmarca aquí en la ya clásica discusión, recuérdese los *Discorsi* de Maquiavelo, sobre las diferencias entre las repúblicas aristocráticas y populares. El texto continúa con este tenor y termina en un elogio casi polibiano de la forma mixta de gobierno, aunque liderada por los mejores hombres de la comunidad: “...por lo que los negocios del Estado son siempre manejados por personas de mucha calidad y práctica, y administrados por senadores viejos y sabios”³¹. De esta manera, aquellos aristócratas que en otras obras eran delineados como uno de los mayores peligros para la estabilidad, ahora curiosamente se señalan como los estandartes del orden. El clérigo muestra aquí una de las facetas más importantes de su razón de Estado, y que Gianfranco

también de los mismos obispos locales, hecho que a la vez se compaginaba con la centralización del poder papal dentro de la estructura de la Iglesia Católica (Cf. Fragnito, Gigliola. (1994). Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti. En *Chittolini*, G.; Molho, A. & Schiera, P. (eds). *Origini Dello Stato. Processi Di Formazione Statale in Italia Fra Medioevo Ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 542 y 548.

²⁹ Botero, G. (1589/1997). op. cit., 47-48.

³⁰ Botero, G. (1608/2010). *Relazione Della Republica Venetiana*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2.

³¹ *Ibid.*, 34-35.

Borrelli asocia a aquello que denomina como **el paradigma conservador** de Botero, porque afirma que lo importante es la instauración de un orden en la comunidad más allá de cuál (o cuántas) sea la mano que empuña esos medios que se necesitan en todo arte gubernamental³². En la última cita la referencia resulta obvia respecto del peligro del pueblo raso, idea reforzada posteriormente cuando elogia al gobierno mixto veneciano que evita el poder del pueblo, “porque lo mejor de la República que en Roma estaba en el Pueblo, aquí está en la autoridad del Gran Consejo, la magnificencia de los óptimos del Senado y la benevolencia del Principado en el *Doge*”, ponderando finalmente cómo las autoridades de la Serenísima ayudaban a los pobres para evitar el surgimiento de demagogos como ocurrió en Roma³³. Lo mismo puede verse en la quinta parte de las *Relationi Universali*, donde pondera más a Venecia que a las otras dos repúblicas que poseía Europa según él (Holanda y Suiza) porque es católica (no protestante) y aristocrática (no oligárquica como Holanda ni popular como Suiza)³⁴.

El punto llega a la exageración cuando directamente sobrepone a la república aristocrática por sobre la forma monárquica de gobierno:

[...] una República supera al Principado primero por la bondad del consejo; porque las elecciones de los consultores se efectúa por medio del Senado de manera más honesta y con mayor respeto de los intereses públicos que de la forma que puede encararlo un Príncipe, con el cual suelen entrometerse los aduladores, favoritos y los hombres más inclinados a dar placer que servicio, a usar más la lengua que la mano y a valerse más de la mentira que de la verdad [...]³⁵.

En las páginas siguientes continúa describiendo cómo en las repúblicas los magistrados piensan más en el bien del Estado y conocen mejor sus problemas (“...los Senadores de una República tienen más noticia y práctica de su Estado, como de una cosa propia, que los ministros de un Rey...”); cómo se respeta más la libertad y los súbditos son menos proclives a la inmoderación a la cual siempre están tentados los príncipes (“...no tiene ingreso, como sucede en el ánimo de los Príncipes, la ambición, la avaricia, la altanería, la insolencia, la crueldad; aquellos [los senadores] se regulan más por consejo, éste [el Príncipe] más por apetito.

³² Ejemplo de ello se ve cuando, a pesar de ser una república, Botero admira el arsenal de Venecia, “lleno de todo orden militar de mar y de tierra, [que] puede servir de espejo y de libro a cualquier Príncipe sabio” (Botero, G. (1958/1997). op. cit., 139). En *Delle Cause della Grandezza delle Città* se aprecian frases similarmente encomiásticas a su “inestimable arsenal” y el “orden del gobierno” (Botero, G. (1588/1948). op. cit., p. 351).

³³ Botero, G. (1608/2010). op. cit., 37 y 94.

³⁴ Botero, G. (1596). op. cit., 154.

³⁵ Botero, G. (1608/2010). op. cit., 56.

Aquellos se gobiernan por las leyes y los ejemplos, éste no estima la ley y la costumbre...”); y cómo las ciudades libres sobrepasan a los principados en cuestiones que en *Delle Cause della Grandezza delle Città* asociaba a la grandeza de las comunidades (fábricas, plazas, multitud de gente, variedad de artes)³⁶. La comparación concluye una vez más con la problemática estricta de la estabilidad, haciendo referencia a uno de los grandes tópicos de toda teoría política, el de la sucesión del poder, comentando que las repúblicas no poseen inconvenientes en este ámbito porque no tienen que resolver la cuestión sobre quién debe heredar al rey, “la cual muerte no sólo corta la vida del Rey, sino que también interrumpe el curso de las empresas, quita la ocasión de terminar las guerras...”, hecho que provoca la inestabilidad de las monarquías, dado que suelen variar los príncipes y sus consejeros, mientras que el Consejo de Venecia es siempre el mismo y estable³⁷.

Por último, como ya se dejó entrever, esta perspectiva no es tratada simplemente a nivel político-gubernamental, sino aún respecto de cuestiones sociales y económicas en general. Botero advierte que en Europa todavía seguía existiendo el poder de las comunas y de los “particulares”, confirmando que la fortuna de estos últimos ayuda a la riqueza general de una comunidad (siendo Venecia siempre el mejor ejemplo) y que los príncipes se benefician del crecimiento de ellos: “el mayor tesoro de un Príncipe es la riqueza de los particulares; la verdadera forma de incrementar el tesoro, y de conservarlo, es mantener el país traficable y rico. De este modo, sin trabajo propio, el dinero crece continuamente a su servicio.”³⁸ Otro gran ejemplo de esta cuestión se aprecia en referencia a la libertad que se otorga al pueblo. Así ya en *Delle Cause della Grandezza delle Città* había advertido que “no se puede negar que una moderada libertad y legítima honestidad juega grandemente a la población de un lugar, y por eso las ciudades libres son por lo ordinario, en paridad de otras cosas, más célebres y frecuentadas que las ciudades sujetas a príncipes y monarquías”³⁹. Si bien no son inocentes las referencias a la *moderada* libertad o la *legítima* honestidad, demostrando siempre su celo hacia el orden, no deja de ser curioso el hecho de que ese autor claramente principesco se muestre en ciertas ocasiones, y con argumentos no menores, proclive a otras formas de gobierno que cultivan las virtudes bajo otras perspectivas. De hecho, si se me permite el anacronismo, casi adelantándose a Montesquieu, esgrime que en las repúblicas lo principal es la

³⁶ Botero, G. (1588/1948). op cit. *Delle Cause Della Grandezza Deelle Città*, 57-58.

³⁷ Botero, G. (11608/2010). op cit. , 58, 82-83.

³⁸ *Ibid.*, 20-22.

³⁹ Botero, G. (1588/1948). op. cit., 366.

virtud de los ciudadanos, la cual se apoya justamente en la libertad⁴⁰. Por si ello fuera poco, afirma que la justicia florece mejor en las aristocracias:

La razón es que en las Democracias muchos del pueblo, en parte por la pobreza, no trabajan, odian las leyes y la justicia que les ata las manos; en parte también porque la multitud busca fama de grandeza más que de justicia, aspira más a la fuerza y armas que a la equidad y la moderación. En la Monarquía sucede lo mismo, porque el Príncipe, por la eminencia en la cual se encuentra, odia la sujeción a las leyes, por las posesiones ambiciona las guerras a la par de la paz. Por lo cual vemos que los títulos que poseen los Reyes significan más que todo fuerza y violencia que justicia y legítima grandeza.⁴¹

Más allá de la materia de las formas de gobierno, el último párrafo sirve también para mostrar que en Botero la verdadera política de la razón de Estado no puede basarse en la fuerza y la violencia, dado que con ellas no se crea un legítimo sentir comunitario. De hecho ejemplifica esta particularidad de la república veneciana rescatando la diferencia entre Roma y Venecia respecto de que en esta última las empresas son de la ciudad como tal y no a nombre de un personaje particular como pasaba en Roma o en la Génova de su época⁴². Botero ve en las repúblicas al estilo de Venecia esa verdadera comunidad que debe dejar de lado cualquier tipo de sentimiento individualista, alejándose del afán renacentista de buscar a hombres semi-divinizados que produzcan las grandes hazañas de la historia.

4. Conclusiones

Uno sin duda podría sospechar de esta actitud del piemontés respecto de la República de Venecia. Podría pensarse que se trata de una simple alabanza circunstancial porque dedica la obra a las autoridades venecianas. De hecho, en otras ocasiones Botero habla en términos casi inversos a los expuestos aquí⁴³. Asimismo se exhiben párrafos que, al ser confrontados con lo recientemente expuesto sobre el valor de la libertad y la virtud en las repúblicas, llevarían a una socarrona risa respecto de las “inocentes” contradicciones del piemontés. En este sentido, puede recordarse que en *Le Relationi Universali* describe que los nobles

⁴⁰ Botero, G. (1608/2010). op. cit., 83.

⁴¹ Ibid., 67.

⁴² Ibid., 80.

⁴³ Por ejemplo explícitamente cita que los suecos aprendieron que la mejor forma de gobierno es la monarquía hereditaria (Botero, G. (1596/2010). op. cit., 48).

suelen plegarse más fácilmente a la herejía, los ricos más que los pobres, las ciudades más que el campo y las ciudades libres más que los principados; agregando que en las ciudades libres las herejías traen consigo la libertad de opinión y de vida (aunque una libertad falsa), cosa que no sucede con los príncipes que se sobreponen a sus súbditos; y concluyendo que en estas ciudades los malos pueden más que los buenos, sucediendo a la inversa en los principados, ejemplificando con el comentario de que a los senadores de una ciudad no les interesa tanto que caiga el Estado porque piensan en sus bienes particulares, cosa que no sucede con el príncipe que piensa en el bien común estatal⁴⁴.

También podría inferirse que, si bien Botero estaría pensando que la república es la mejor forma de gobierno, no por ello dejaría de advertir la excepcionalidad del caso veneciano, concluyendo que para el resto de las comunidades conviene la monarquía (especialmente teniendo en cuenta las convulsiones típicas de la política del siglo XVI, las cuales eran más plausibles de ser respondidas por un fuerte príncipe). Algo de ello se ve en la interpretación que hace Borrelli, el cual piensa que Venecia sirve a Botero sólo dentro del paradigma de conservación del poder mediante la obediencia: “El modelo veneciano de gobierno permite a Botero confirmar que un poder absoluto y absolutamente vertical no caracteriza el comando del príncipe, sino la capacidad práctica de activar consenso y obediencia...”⁴⁵. Gioda asimismo agrega que Botero no estudió en profundidad las repúblicas en general y la constitución de Venecia en particular⁴⁶, hecho que reforzaría la idea de que sólo le importaba la existencia de regímenes que conservan la obediencia eficazmente. El mismo Pocock, describiendo las teorías políticas de ciertos españoles del siglo de oro, recuerda que “esa rama del pensamiento que en su mayoría en realidad fue antimachiavélica, estuvo relacionada con la razón de Estado de la gran monarquía territorial expansiva y no consideró el ideal de república como una alternativa en condiciones de ponerle frente”⁴⁷.

A modo de una breve conclusión que resulta generadora de nuevos interrogantes, y sin menospreciar estos argumentos, me atrevo a proponer una respuesta distinta. Creo que esta contraposición entre el Botero monárquico y aquel que elogia a Venecia puede entenderse lógicamente si se recuerda que su

⁴⁴ Botero, G. (1596/2010). op. cit., 13 y 32.

⁴⁵ Borrelli, G. op. cit., 93.

⁴⁶ Gioda, C., op. cit., V. II, 587-588.

⁴⁷ Pocock, J. G. A. (1975/2002). *El Momento Maquiavélico. El Pensamiento Político Florentino y la Tradición Republicana Atlántica*. Madrid: Tecnos, 75.

pensamiento político sigue fuertemente atado al Medioevo, y en este marco la forma de gobierno no resulta un tema central sino que siempre la política se convierte en un instrumento orientado hacia fines que la superan. La contingencia de las formas de gobierno es un hecho que pertenece al siempre cambiante mundo terrenal, lo cual en esencia poco juega al final del camino. En términos tomistas diríase que la idea del mantenimiento del orden y la orientación al bien común es lo que pertenece específicamente al derecho natural, mientras que la forma de gobierno corresponde al derecho positivo propio de cada comunidad. No importa a qué César se obedezca, siempre y cuando se reconozca al Verbo como el único Dios; ese es el apotegma de toda teoría política medieval⁴⁸. Esta perspectiva sin duda abre nuevos caminos para estudiar la curiosa estructuración de esa república veneciana que pudo sobrevivir a la debacle de las comunas medievales de la península itálica y que supo sostenerse en medio de un mar de monarquías absolutas en expansión.

Fuentes y Bibliografía

Arias Pelerano, F. (1994). Indagación Filosófica del Acto Estatal No Justiciable. En *Prudentia Iuris*, (35), 93–102.

Beame, E. M. (1982). The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation. En *Journal of the History of Ideas*, 43 (1), 33–54.

Bireley, R. (1999). *The Refashioning of Catholicism 1450-1700*. Washington: The Catholic University of America Press.

Borrelli, G. (1993). *Ragion Di Stato e Leviatano*. Bologna: Il Mulino.

Botero, G. (1601). *De Prencipi Christiani*. Torino: Dominico Tarino.

Botero, G. (1589/1997). *Della Ragion Di Stato*. Roma: Donzelli Editore.

Botero, G. (1588/1948). *Della Ragion Di Stato, Con Tre Libri: Delle Cause Della Grandezza Delle Città, Due Aggiunte E Un Discorso Sulla Popolazione Di Roma*. Torino: Tipografia Torinese.

Botero, G. (1610). *Detti Memorabili Di Personaggi Illustri*. Brescia: Bartholomeo Fontana.

Botero, G. (1608/2010). *Discorso Intorno Allo Stato de La Chiesa*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC.

Botero, G. (1596/2010). *Le Relationi Universali*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC.

⁴⁸ Cf. M. Terni (1995). *La Pianta Della Sovranità. Teologia e Politica tra Medioevo es età Moderna*. Bari: Laterza, 62.

- Botero, G. (1608/2010). *Relatione Della Republica Venetiana*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC.
- Bouwsma, W. J. (200/2002). *The Waning of the Renaissance*. New Haven: Yale University Press.
- Calderón Bouchet, R. (1998). *La Ciudad Cristiana*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Chabod, F. (1967/1990). *Escritos Sobre El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chittolini, G., Molho, A. & Schiera, P. (eds) (1994). *Origini Dello Stato. Processi Di Formazione Statale in Italia Fra Medioevo Ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Fernández de la Mora, G. (1949). Maquiavelo, Visto Por Los Tratadistas Políticos Españoles de La Contrarreforma, *Arbor*, 42(13), 417– 449.
- Fernández-Santamaria, J. A. (1980). Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640), *Journal of the History of Ideas*, 41 (3), 355 – 379.
- Firpo, L. (1948). Il Pensiero Politico Del Rinascimento E Della Controriforma, *Questioni Di Storia Moderna*, 345 – 408. Milano: Marzorati.
- Fitzmaurice, A. (2007). The Commercial Ideology of Colonization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness, *The William and Mary Quarterly*. Third Series, 64 (4), 791 – 820.
- Foucault, M. (1978/2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galino Carrillo, M. de los Á. (1947). *Los Tratados sobre Educación de Príncipes (siglos XVI Y XVII)*. Madrid: Bolaños y Aguilar.
- Gentile, F. (2008). *Inteligencia Política y Razón de Estado*. Buenos Aires: EDUCA.
- Gioda, C. (1894). *La Vita E Le Opere Di Giovanni Botero*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Gomez Olivares, M. (2003). Ciudad y Poder en Giovanni Botero: Una Lectura no Maltusiana de las causas de la grandeza de una ciudad. En *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona (VII), 146.
- Hale, J. (1993/2011). *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Simon & Schuster.
- Headley, J. M. (2000). Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process, *Renaissance Quarterly*, 53 (4), 1119 – 1155.
- Heller, H. (1934/1990). *Teoría Del Estado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Hubeňak, F. (2011). El Antimaquiavelismo de Ribadaneira En La Educación de Príncipes, En L. Corso de Estrada & M. Zorroza (eds). *Ius et Virtus En El Siglo de Oro*, 127–142. Navarra: EUNSA.
- Jellinek, G. (1954). *Teoría General Del Estado*. Buenos Aires: Albatros.
- Jouvenel, B. (1956/1974). *El Poder*. Madrid: Nacional.
- Kahn, V. (2003). Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision, *Representations*, 83 (1), 67 – 96.
- Kantorowicz, E. H. (1952). Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology, *The Harvard Theological Review*, 45 (4), 253 – 277.
- Kantorowicz, E. H. (1957/1985). *Los Dos Cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología Política Medieval*. Madrid: Alianza.
- Kantorowicz, E. H. (1959). Secretos de Estado (un Concepto Absolutista y Sus Tardíos Orígenes Medievales). *Revista de Estudios Políticos*, (104), 37 – 70.
- Kleber Monod, P. (2001). *El Poder de los Reyes. Monarquía y Religión en Europa, 1589-1715*. Madrid: Alianza.
- Koenigsberger, H. G. (1960). Decadence or Shift? Changes in the Civilization of Italy and Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Transactions of the Royal Historical Society*. Fifth Series, 10, 1 – 18.
- Lewis, E. (1938). Organic Tendencies in Medieval Political Thought. *The American Political Science Review*, 32 (5), 849 – 876.
- Lovejoy, A. O. (1940). Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 1 (1), 3 – 23.
- Lukac de Stier, M. L. (2013). Origen y Legitimidad del Poder Político. Medioevo y Temprana Modernidad. *Revista de La Sociedad Argentina de Filosofía*, (22), 111–120.
- Meadows, P. (1958). Giovanni Botero and the Process of Urbanization, *The Midwest Sociologist*, 20 (2), 90 – 95.
- Medrano, J. M. (2012). *Para una teoría general de la política*. Buenos Aires: EDUCA.
- Meinecke, F. (1952). *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mesnard, P. (1935/1956). *El desarrollo de la Filosofía Política en el Siglo XVI*. México: Cultura.
- Miglio, G. (1981/1988). Genesi E Transformazioni Del Termine-Concetto Stato, *Le Regolarità Della Politica. Scritti Scelti Raccolti E Pubblicati Dagli Allievi* Milano: Giuffrè.
- Pardo, O. F. (2001). Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in La Grandeza Mexicana. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 10 (1), 103–117.

- Pocock, J. G. A. (1975/2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Pocock, J. G. A. (2001). Historia Intelectual: Un estado del arte. *Prismas*, (5), 145 – 173.
- Schackleton, R. (1948). Botero, Bodin and Roberto Johnson, *The Modern Language Review*, 43 (3), 405–409.
- Schmitt, C. (1932/2000). *Concepto de Lo Político*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (1938/1990). *El Leviathan En La Teoría Del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (1922/1975). *Teología Política*. Madrid: Doncel.
- Skinner, Q. (1978/1993). *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno.*, 1 México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas, *History and Theory*, 8(1), pp. 3–53.
- Terni, M. (1995). *La Pianta Della Sovranità. Teologia E Politica Tra Medioevo Es Età Moderna*. Bari: Laterza.
- Ullmann, W. (1965/1983). *Historia Del Pensamiento Político En La Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Von Martin, A. (1932/1966). *Sociología Del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Viroli, M. (1992/2011). *From Politics to Reason of State*. Lexington: Cambridge University Press.
- Waley, D. (1969). *Las Ciudades-República Italianas*. Madrid: Ediciones Guadarrama S.A.
- Von Gierke, O. (1913/1963). *Teorías Políticas de La Edad Media*. Buenos Aires: Huemul.

El arte como puente tendido hacia la experiencia religiosa. Un comentario a la Carta a los artistas de Juan Pablo II

Art as a bridge to religious experience. A comment on John Paul II's Letter to Artists

Cristina L. Arranz

Universidad Nacional de Cuyo
carranz@ffyl.uncu.edu.ar

Resumen

La crisis religiosa que, en el siglo XX, presenta Europa y todo Occidente, con frecuencia, también se manifiesta en las obras de arte de la época. En ese contexto, poco antes de iniciarse el tercer milenio, Juan Pablo II escribió su *Carta a los Artistas*. En ella, el Papa afirma que el arte es capaz de conducir a la experiencia religiosa, aunque el artista se encuentre alejado de la Iglesia. Dichas palabras, tienen el interés de provenir de un hombre que, más allá de su autoridad moral, posee amplios conocimientos de filosofía y experiencia personal en el ámbito del obrar artístico. Por lo tanto, atendiendo a la mencionada afirmación del Papa y contando con la aportación de algunos filósofos y teóricos de las artes, próximos al pensamiento de Juan Pablo II, este trabajo se propone discernir en qué consiste la referida virtualidad del arte.

Palabras claves: arte – belleza – religión

Abstract

The 20th century religious crisis in Europe and throughout the West has often also been embodied in the artworks of the period. In that context, shortly before the commencement of the third millennium, John Paul II wrote his *Letter to Artists*. There the Pope states that art is capable of leading to religious experience, even though the artist is distant from the Church. Such words have the weight of coming from a man who, beyond his moral authority, has a substantial knowledge of philosophy and personal experience in the scope of art. Therefore, considering the abovementioned statement of the Pope and the contributions of some art philosophers and theorists close to John Paul II thinking, this paper aims to analyze what constitutes the aforementioned art potential.

Key words: art – beauty – religion

Desde su adolescencia en Wadowice y especialmente en los días de su participación como actor y poeta dramático en el Teatro Rapsódico de Cracovia, Karol Wojtyła dio muestras de su capacidad para la creación poética y su sintonía con el mundo del arte. En una Polonia ocupada por los nazis, mientras algunos de sus compañeros de la Universidad optaron por resistir al enemigo con las armas, Karol decidió afrontar la resistencia a través de la cultura, desde la clandestinidad. Sus amigos estaban convencidos de que seguiría la carrera de actor dramático, hasta que, a los veintiún años, al morir repentinamente su padre, descubrió su vocación al sacerdocio¹. Sin embargo ello no significó dejar atrás el don recibido, que supo valorar en toda su dimensión expresiva y reveladora, como un modo inmediato y eficaz de dar a conocer las verdades más profundas de la vida humana.

Su ministerio como Romano Pontífice estuvo impregnado de gestos simbólicos de gran belleza. Así, quienes, directamente o mediante filmaciones, presenciamos sus encuentros con gente perteneciente a distintos países o ambientes sociales, o asistimos a los momentos esperados y largamente preparados de la apertura de la Puerta Santa en el Jubileo del año 2000, guardamos imágenes altamente significativas en la memoria; y es probable que continuemos emocionándonos cada vez que en la J. M. J. aparece la cruz de madera, sin crucificado, que en 1985, Juan Pablo II regaló a los jóvenes de todo el mundo.

La producción ensayística, literaria y poética de Karol Wojtyła, es calificada por Slawomir Oder -el Postulador de su Causa de Beatificación- de desmesurada, añadiendo que "la denominada magistral, esto es, la relativa al período del papado [...] equivale a casi veinte veces la Biblia"². También esta última se encuentra marcada por los toques vibrantes de la sensibilidad de un hombre que, un año antes de morir, cuando parte de la prensa daba por agotada su admirable capacidad intelectual, sorprendió nuevamente al mundo con la publicación de un libro de poemas, que tituló *Tríptico Romano – Meditaciones*. Por ello es posible afirmar que, la *Carta a los artistas* de Juan Pablo II, fechada en el Vaticano el 4 de abril de 1999, además de ser la carta de un pontífice santo y de un filósofo capaz de reunir en una única expresión el pensamiento de la tradición clásica con el de la modernidad³, contiene las reflexiones de un artista: alguien que

¹ Weigel, G. (1999). *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés, 97-104.

² Oder, S. (2010). *Por qué es santo. El verdadero Juan Pablo II por el Postulador de la Causa de su Beatificación*. Barcelona: Ediciones B., 143-144.

³ Palau, G. (2007). *La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyła*. Buenos Aires: Educa, 51-55.

ha experimentado personalmente la búsqueda apasionada y el gozo del hallazgo que implica la creación poética.

1. La vocación del artista y su relación con la belleza

En su carta, Juan Pablo II pone en relación la vocación artística con la belleza, al señalar que toda expresión poética tiene origen en "el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas" ⁴. Se trata de una alusión al encuentro del alma con la belleza, que Platón considera de modo pormenorizado en el *Fedro*, mediante la alegoría del carro alado⁵. Con ello, el Papa remite a la teoría de la contemplación, de origen platónico, presente desde la Antigüedad en la tradición filosófica occidental. Esta afirma que, ante lo bello, que hace presente lo divino en el ámbito de lo sensible, el alma, que se alegra por su presencia, percibe un temor reverencial que le lleva a detenerse, para no limitar la belleza desde sus propias expectativas, signadas por las exigencias de la utilidad o el placer⁶. El alma asombrada por la belleza, se detiene a contemplar aquello que despierta su amor, dejándolo ser en toda su plenitud.

En el obrar artístico, la aparición de lo bello tiene lugar en una búsqueda apasionada. Como señala Pareyson -un autor del siglo XX que acoge la tradición platónica desde una antropología más próxima a Aristóteles y por lo tanto afín al pensamiento de Juan Pablo II⁷- no se debe confundir la contemplación con un estado de pasividad:

Es ciertamente un estado de quietud y de calma en el que se fija la atención para poder captar el objeto libre de la agitación y del desasosiego de la búsqueda; es también un estado de suma receptividad, en el que se deja estar al objeto en su total independencia, precisamente para captarlo sin falsear ninguno

⁴ Juan Pablo II (1999). *Carta a los artistas*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html

⁵ Platón (1986). *Fedro*. En *Diálogos*. Vol. III, 245c3-256e2. Madrid: Gredos.

⁶ Labrada, M. A. (1998). *Estética*. Pamplona: Eunsa.

⁷ En este punto quisiera introducir como anécdota, algo que escuché de labios del propio Giovanni Reale, en una conferencia dictada en una universidad europea. Uno de los asistentes preguntó a Reale si a Juan Pablo II, al que había tratado personalmente, podía calificarlo como un pensador platónico, como el mismo conferenciante se reconocía, o un pensador aristotélico. Reale contestó que el Papa era un pensador profundamente aristotélico, que, incluso, le había confiado que, a veces, para descansar, tenía la costumbre de leer la *Metafísica* de Aristóteles.

de sus detalles. Pero esa quietud no tiene nada de pasividad e inercia, sino que más bien representa el culmen de una actividad intensa y laboriosa [...] ⁸.

Aún así, la belleza siempre se hace presente como algo que supera toda expectativa. La novedad de lo bello irrumpe en la vida del hombre, que encuentra en el arte un modo de conseguir que, aquello que reconoce como valioso, permanezca en el mundo.

Juan Pablo II considera la capacidad de expresarse en el terreno artístico como un don, que convierte al artista en alguien "llamado a compartir la potencia creadora de Dios"⁹. Al artífice humano, como imagen de Dios creador, no le corresponde la creación de la **nada**, afirma el Papa, sino un modo de creación que parte de una materia preexistente.

La materia preexistente con la que trabaja el artífice, además del medio sensible con el que realiza la obra, comprende la memoria contenida en la tradición. El artista aprende de lo realizado por otros artistas; atendiendo a lo que otros han hecho, comienza la tarea de dar vida a su obra, que es una nueva presencia en el mundo. De modo que, su trabajo artístico, establece un diálogo con las obras y -a partir de ellas- con los hombres de todos los tiempos. Como explica Pareyson, "[...] la obra acabada, por el mismo acto en el que la originalidad concluye el proceso inventivo, con la ejemplaridad suscita la continuidad y la perpetuidad"¹⁰. Los grandes aciertos que suponen las grandes obras de arte, pasan a engrosar la tradición y esta proporciona al artista un esquema inicial, que es punto de partida para su búsqueda personal.

Cuando el artista reconoce su capacidad creadora como un don, toma consciencia de su gratuidad y adquiere "[...] ojos capaces de contemplar y de agradecer"¹¹. Puede descubrir el don divino en lo que lo rodea y darlo a conocer. Su mirada, atenta al origen de las cosas, puede superar las apariencias, penetrando en el sentido de lo real. Su obra evoca una realidad de algún modo presentida por el espectador. Como señala María Zambrano, ante ella "[...] la nostalgia de lo que no se ha tenido hace sentir, cuando al fin se goza su presencia, que se ha vuelto a tenerlo"¹². Aquello que, con su belleza, nos sorprende desde su

⁸ Pareyson, L. (1987). *Conversaciones de estética*. Madrid: Visor, 23

⁹ Juan Pablo II, op. cit., 2.

¹⁰ Pareyson, L. op. cit., 37.

¹¹ Juan Pablo II. op. cit., 2.

¹² Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta, 66

completa alteridad, tiene la virtud de darnos a conocer lo que, de algún modo, pertenece a la propia intimidad.

Señala el Papa que "[...] por medio de las obras realizadas, el artista habla y se comunica con los otros"¹³. La obra de arte establece una relación dialógica con el espectador, que no se agota en un significado determinado, separable de su forma. Como explica Gombrich:

El orden articulado que pertenece a las regiones superiores del arte recibe la mente dentro de su sistema donde nunca tiene por qué cesar de dar vueltas y explorar. Las relaciones son tantas, y entre tantos niveles de significado, que la obra de arte aparece cerrada sobre sí misma. El orden crea orden. Para cada correspondencia planeada se hará perceptible toda una serie de nuevas relaciones.¹⁴

Al poner en movimiento la imaginación del espectador, la obra de arte da lugar a un diálogo libre, orientado por las pistas inteligibles dejadas por el artista. A ello hace alusión Van Gogh, cuando, refiriéndose a su pintura, explica: "veo que la naturaleza me ha contado algo, me ha hablado, y que yo lo he anotado en estenografía"¹⁵. En efecto, la experiencia del arte nos permite aprender algo acerca de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, en un aprendizaje que acontece de un modo libre y personal.

2. Las disposiciones morales del artista

En su carta, el pontífice sostiene que existe una íntima conexión entre el arte y las disposiciones morales del artífice: "Las obras de arte hablan de sus autores, introducen en el conocimiento de su intimidad y revelan la original contribución que ofrecen a la historia de la cultura"¹⁶. Palabras que es posible explicar desde la interpretación que hace Aristóteles de la obra de arte como mimesis de la acción humana. El filósofo afirma que, movido por un natural deseo de conocer¹⁷, el artista hace presente, en la materialidad de la obra, su propia convicción acerca de la felicidad, que es el fin último del hombre y aquello de lo

¹³ Juan Pablo II. op. cit., 3.

¹⁴ Gombrich (2000). *Norma y forma. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, 1. Madrid: Debate, 78.

¹⁵ Van Gogh, V. (2005). *Cartas a Theo*, Buenos Aires: Agebe, 76.

¹⁶ Juan Pablo II. op. cit., 3.

¹⁷ Aristóteles (1974). *Poética*. Madrid: Gredos, 4,1448b5-9.

que depende el sentido de la acción representada¹⁸. Si el artista es sincero, su expresión permitirá apreciar la condición finita de la criatura humana y su incapacidad para dar respuesta desde sí a las cuestiones más cruciales de la vida del hombre.

En la obra de arte, como en la vida humana, el sentido de la acción se pone de relieve ante la aparición del fracaso, el sufrimiento o la muerte. Como afirma María Antonia Labrada:

El fracaso ante el intento de explicar lo que a uno mismo le ocurre –el sufrimiento es siempre personal e intransferible–, puede llevar a descubrir que existe un sentido más allá del que uno mismo es capaz de alcanzar. Se alumbraba entonces una noción de sentido que va más allá del que se revela en la acción humana entendida exclusivamente en términos de proyecto. El hombre que fracasa en su intento de explicar lo inexplicable está en condiciones de darse cuenta de que él mismo no es el único dador de sentido, más aún, de que el verdadero sentido se encuentra más allá de él mismo, e incluso a costa de él mismo.¹⁹

Que la obra del artista sea capaz de alumbrar el sentido de la vida humana, es una razón más que suficiente para que Juan Pablo II afirme en su carta que la sociedad tiene necesidad de artistas. El Papa explica que estos, cuando obedecen a su inspiración, además de acrecentar el patrimonio cultural de una nación, desde el lugar que les es propio, contribuyen a lograr el bien común de la sociedad. La condición para que su labor sea un verdadero servicio, es que sean fieles a su inspiración, evitando " [...] dejarse llevar por la búsqueda de la gloria banal o la avidez de una fácil popularidad, y menos aún por la ambición de posibles ganancias personales"²⁰.

3. La tarea que desempeñan los artistas en la iglesia

Juan Pablo II expresa su deseo de que continúe el "[...] fecundo diálogo de la Iglesia con los artistas, que en dos mil años de historia no se ha interrumpido nunca"²¹. Recuerda el Papa que la lectura de las Sagradas Escrituras ha inspirado innumerables obras de artes visuales, música o poesía; añadiendo que el motivo de dicho diálogo supera las razones históricas –durante la Edad Media y hasta el

¹⁸ Aristóteles. op. cit., 6, 1450ª15-23.

¹⁹ Labrada, M. A. (1992). *Sobre la razón poética*. Pamplona: Eunsa, 44-45.

²⁰ Juan Pablo II. op. cit., 4.

²¹ Juan Pablo II. op. cit., 1.

siglo XVI, el arte se ocupó casi exclusivamente de temas religiosos- y las razones funcionales –su utilidad para la enseñanza de la fe en épocas de escasa alfabetización-. Para el Pontífice, el continuado interés de los artistas por los temas sagrados, radica en la afinidad natural que existe entre su actividad creativa y la experiencia religiosa. En ambos caminos, el hombre va en busca del misterio escondido en la realidad y percibe algo del mismo cuando, fugazmente, sale a su encuentro la belleza. En el caso de la fe, la experiencia personal en la que se intuye la belleza resulta enriquecedora para el alma, mientras que, para el artista, la expresión de su experiencia de lo bello en un medio sensible, pasa a ser un desafío en el que empeña sus horas de trabajo.

La Iglesia necesitó el trabajo de los artistas desde sus primeros años, contando con su obra para la transmisión de la fe y para la dignificación de los lugares y ceremonias del culto. El Papa explica cómo, para ello, los primeros cristianos tuvieron que hacer una selección entre las manifestaciones culturales de su tiempo:

La fe imponía a los cristianos, tanto en el campo de la vida y del pensamiento como en el del arte, un discernimiento que no permitía una recepción automática de este patrimonio. Así, el arte de inspiración cristiana comenzó de forma silenciosa, estrechamente vinculado a la necesidad de los creyentes de buscar signos con los que expresar, basándose en la Escritura, los misterios de la fe [...]”²².

El Pontífice se refiere al arte de la Edad Media como un arte abocado a la representación de los misterios y la experiencia de lo divino. En cambio, de los artistas del Renacimiento, destaca que ponen el acento en el hombre, el mundo y la realidad de la historia, a la vez que reconoce que " [...] este interés, por sí mismo, en modo alguno supone un peligro para la fe cristiana, centrada en el misterio de la Encarnación y, por consiguiente, en la valoración del hombre por parte de Dios"²³. Sin embargo, también afirma que, en los últimos siglos, junto a la apostasía de algunos, el arte religioso ha pasado a ser menos frecuente. Aún así, Juan Pablo II sostiene que ello no significa que el arte haya perdido la capacidad de brindar al hombre una mirada de alcance sapiencial sobre el mundo:

En efecto, el arte, incluso más allá de sus expresiones más típicamente religiosas, cuando es auténtico, tiene una íntima afinidad con el mundo de la fe, de modo que, hasta en las condiciones de mayor desapego de la cultura respecto a la

²² Juan Pablo II. op. cit., 7.

²³ Juan Pablo II. op. cit., 10.

Iglesia, precisamente el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa.²⁴

Por ello, cuando contemplamos la obra de un artista alejado de la Iglesia, podemos advertir que, si se trata de una obra sincera, fruto de una experiencia contemplativa, esta no pierde el alcance sapiencial. En la crudeza o aparente fragmentación de su expresión, da a conocer la verdad; en ella se hace patente el desamparo del hombre que se aleja del camino de amor al que convoca Jesucristo. De ese modo, María Zambrano explica cómo la poesía de Pablo Neruda, al describir la muerte desde una visión materialista, de un modo negativo, habla del sinsentido de una vida apartada de Dios:

[...] La corporeidad, la espantosa corporeidad abstracta de la muerte, queda dicha insuperablemente [...], como cierta escolástica de Dios, por vía negativa: como un ladrido sin perro [...]/ como un zapato sin pié, como un traje sin hombre/ llega a golpear como un anillo sin piedra y sin dedo/ llega a gritar sin boca, sin lengua, sin garganta.

La muerte en la materia y la materia misma de la muerte, abstracta, hueca, irremediable. Y ese pozo oscuro donde nos caemos sin remedio es la oquedad sin plenitud posible de la compacta materia donde fuimos a refugiarnos, es el desengaño del amor de la materia, porque el desengaño del amor es siempre la misma invencible sima.²⁵

Más allá de sus convicciones, el artista que es fiel a la verdad descubierta en su contemplación del mundo, con su obra, nos da a conocer aquella situación concreta, no de modo parcial, sino considerada en su máxima amplitud.

4. Llamado del Papa a los artistas

Debido a la mencionada relación entre el arte y la verdad, el llamado del Papa a los artistas **desde los umbrales del tercer milenio** –que es el objeto principal de la carta- se dirige a todos los artistas del mundo y de modo especial a los creyentes:

[...] Os dirijo una llamada a vosotros, artistas de la palabra escrita y oral, del teatro y de la música, de las artes plásticas y de las más modernas tecnologías de

²⁴ Juan Pablo II. op. cit., 9.

²⁵ Zambrano, M. op. cit., 283.

la comunicación. Hago una llamada especial a los artistas cristianos. Quiero recordad a cada uno de vosotros que la alianza establecida desde siempre entre el Evangelio y el arte, más allá de las exigencias funcionales, implica la invitación a adentrarse con intuición creativa en el misterio del Dios encarnado y, al mismo tiempo, en el misterio del hombre.²⁶

El Evangelio, la buena noticia, da a conocer que el hombre caído, una realidad que todos experimentamos y cuya causa conocemos por revelación, es también un hombre redimido por Jesucristo. El hombre redimido es capaz de imitar a Jesucristo hasta la total donación de sí por amor a Dios y a los hombres. El arte de hoy, como en el caso de los primeros cristianos, probablemente deba someter la cultura contemporánea a cierta selección, pero, sobre todo, debe transmitir esperanza, dando a conocer al hombre toda su capacidad de grandeza.

Si el mal y el horror no dejan de hacerse presentes en el mundo, tampoco deja de hacerlo la belleza. Una belleza distinta de aquella que invita al consumo: la que despierta, junto al gozo del hallazgo, el temor reverencial de lo que se manifiesta como valioso. Los artistas, dotados de un talento especial, están llamados a poner, ante los ojos del mundo, lo que Juan Pablo II llama **la belleza que salva**. Es decir que, están llamados a ayudar a los demás a asombrarse, al poner al descubierto el don divino en las realidades que acompañan la vida humana. Sobre todo, los artistas deben permitir que su intuición revele a otros el sentido de la vida. Para ello, bastaría con que supieran corresponder a la grandeza de su vocación, dando lugar a lo que el Papa denomina una nueva Epifanía.

Fuentes y Bibliografía

Aristóteles (1974). *Poética*. Madrid: Gredos.

Gombrich (2000). *Norma y forma. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, 1. Madrid: Debate.

Juan Pablo II (1999). *Carta a los artistas*.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1999/documents/hf_jp-ii LET_23041999_artists_sp.html

Labrada, M. A. (1992). *Sobre la razón poética*. Pamplona: Eunsa.

Labrada, M. A. (1998). *Estética*. Pamplona: Eunsa.

²⁶ Juan Pablo II. op. cit., 14.

Oder, S. (2010). Por qué es santo. El verdadero Juan Pablo II por el Postulador de la Causa de su Beatificación. Barcelona: Ediciones B.

Pareyson, L. (1987). *Conversaciones de estética*. Madrid: Visor.

Palau, G. (2007). La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyla. Buenos Aires: Educa.

Platón (1986). Fedro. En *Diálogos* (III). Madrid: Gredos.

Van Gogh, V. (2005). *Cartas a Theo*. Buenos Aires: Agebe.

Weigel G. (1999). Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza. Barcelona: Plaza y Janés.

Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta.

La esclavitud en Gregorio de Tours

Slavery in Gregory of Tours

Diego Santos

Universidad Nacional de La Plata- Universidad de Buenos Aires
ddiegoSantos@hotmail.com

Resumen

Aunque las historias de Gregorio de Tours no se expanden demasiado acerca de la esclavitud, sus menciones a los esclavos muestran que cumplían varias funciones dentro de la sociedad gala. Las continuas guerras proveían prisioneros susceptibles de ser esclavizados. Pero no existía un mercado que permitiera recuperar la inversión de adquirirlos. La multitud de prisioneros no caía automáticamente en la trata. El rescate de prisioneros por parte de los obispos muestra que su valor de mercado como esclavos era relativamente bajo en un contexto de recesión comercial. Las fronteras cambiantes y la tierra desocupada hicieron que el control de los trabajadores fuera mucho más difícil que en la época imperial. Los esclavos participaron de esta mejoría. Las guerras no se producían en lugares alejados sino en zonas lo suficientemente cercanas como para que las redes de solidaridad de sus territorios de origen los alcanzaran. El conocimiento de los códigos sociales, la lengua y las costumbres de sus amos, conspiraba contra la condición de propiedad que la ley les asignaba. El compartir una misma religión y la permeabilidad de la pertenencia al grupo franco atemperó aún más la opresión a la que estaban sometidos.

Palabras claves: Esclavitud, Gregorio de Tours, reinos merovingios, hagiografías

Abstract

Although the stories of Gregory of Tours don't expand too much about slavery, its mentions to them show that the slaves had several functions within the Gallic society. The continuous wars provided prisoners capable of being enslaved. But there was no market that would allow recovering the investment of purchasing them. The crowd of prisoners didn't fall automatically in trafficking. The rescue of prisoners by bishops shows that its market value as slaves was relatively low in a context of trade recession. Changing borders and vacant land made the control of the workers much more difficult than in the imperial era. The slaves participated of this improvement. Wars were not produced in remote areas but in zones close enough so that the networks of solidarity from their territories of origin reached them. Knowledge of the social codes, language and customs of their masters,

conspired against the property condition that the law assigned to them. Sharing the same religion and the permeability of franc group membership tempered further the oppression to which they were subjected.

Key words: Slavery, Gregory of Tours, Merovingian kingdoms, hagiographies

La esclavitud mantuvo su importancia después de la caída del imperio romano en Occidente. Su presencia es testimoniada por Gregorio de Tours en la segunda mitad del siglo VI. Pero el orden político, social y económico había cambiado irremisiblemente. La legislación franca con respecto a los esclavos seguía las líneas de la legislación imperial: el ser que carece de todo derecho. Pero en todas las épocas la diferencia entre la ley y la práctica real puede variar enormemente. Si bien los esclavos conservaban su importancia, su posición concreta en la sociedad ya no era la misma.

Dentro de la voluminosa obra de este obispo no hay demasiadas referencias acerca de esta institución. Pero eso no significa que su presencia no haya sido cotidiana en la Galia del siglo VI. Más bien, su existencia se da por sobrentendida y solamente era necesario escribir sobre los esclavos cuando intervenían en las disputas de los poderosos. Mientras que la mayor parte de las veces que Gregorio se refiere a los esclavos utiliza la palabra *pueri*, cuando menciona a los servidores de Dios usa la palabra *servi*. Sin embargo, no hay ninguna norma firme con respecto al uso de estas palabras. También aparecen frecuentemente las palabras *famuli*, *mancipia* y el femenino *ancillae* para referirse a ellos.

Jurídicamente, los esclavos continuaban siendo un estamento oprimido como lo habían sido en el período imperial¹. Las numerosas leyes dedicadas directamente a ellos, y las que se preocupaban en señalar cuáles eran las obligaciones de los libres, nos dan a entender que esta era la principal división social. Pero la práctica de la esclavitud se alteró tras la fragmentación política de la parte occidental del imperio romano y la posterior división de la Galia entre distintos reyes de la dinastía merovingia.

El origen de algunos esclavos aparece en la obra de Gregorio. Se puede encontrar el caso de quienes habían sido obtenidos como botín de guerra², el del

¹ Drew, K. F. (1991). *The laws of the Salian Franks (Pactus legis Salicae)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 47-49.

² Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, ed. B. Krusch & W. Levison, *MGH, SRM*, I, I, 2 (Hannover, 1885), III, 13.

que era hijo de esclavos³, aquel que fue producto de una compra⁴ y también pobres que se vendían a sí mismos para conseguir alimentos durante una hambruna⁵. En otra ocasión, son rehenes intercambiados para el cumplimiento de pactos políticos convertidos en esclavos después de una de las tantas traiciones y su asignación era administrativa⁶. Ellos podían ser confiscados o dispersados tras la muerte de su dueño⁷.

El relato más extenso de Gregorio con respecto a la esclavitud corresponde a mediados de la primera mitad del siglo VI en el tercer libro de sus *Decem Librum Historiarum*. En él se cuenta el cautiverio del sobrino de su antepasado el obispo Gregorio de Langres. Este acontecimiento le llegó por tradiciones orales dentro de su familia y por lo tanto los detalles anecdóticos debieron haber sido sobredimensionados o directamente inventados. Los reyes Teuderico y Childeberto hicieron un pacto y para asegurarlo se intercambiaron rehenes, algunos de los cuales eran de origen senatorial. Cuando las querellas entre ellos volvieron a estallar los rehenes “*ad servicium publicum sunt addicti*” o se volvieron esclavos de aquellos que los custodiaban. Muchos se escaparon y volvieron a sus hogares pero algunos fueron retenidos en *servitio*. Atalo, el sobrino del obispo Gregorio de Langres fue retenido en el servicio público y puesto a cargo del cuidado de los caballos. Él estaba cerca de Treveris y servía a un bárbaro. Cuando lo localizaron trataron de comprarlo pero el bárbaro se rehusó diciendo que un hombre de tal familia valía al menos 10 libras de oro. Leo, uno de los cocineros de Gregorio se ofreció para rescatarlo. Le pidió a un compañero que lo vendiera al bárbaro y se quedara con el dinero. Fue comprado a 12 piezas de oro. Por sus habilidades culinarias se ganó su favor y fue puesto a la cabeza de toda su propiedad. Después de un año se ganó por completo la confianza del amo. Casualmente, en la noche de su escape el yerno del bárbaro le preguntó como una broma por qué no robaba sus caballos y escapaba a su patria. La fuga de ambos duró más de 5 días y el bárbaro los perseguía con sus acólitos. Finalmente llegaron a Langres y en premio, Leo fue liberado con su progenie y le fue dado un lote de tierra para mantenerse⁸. Se puede resaltar de este pintoresco relato el solo hecho de que los familiares supieran el lugar en el que un pariente se encontraba

³ Ibid., V, 48.

⁴ Ibid., V, 5.

⁵ Ibid., VII, 45.

⁶ Ibid., III, 15.

⁷ Ibid., V, 39.

⁸ Ibid., III, 15.

esclavizado y que el valor del esclavo provenía más de la familia a la que pertenecía que de su trabajo y educación.

Los casos de ascenso social también aparecen mencionados. Andarquio era esclavo de Félix. Recibió una educación literaria clásica y a causa de su conocimiento empezó a despreciar a sus dueños. Cuando el duque Lupo visitó Marsella se puso bajo su patronazgo. Ni una palabra acerca de este traspaso, de si había sido liberado previamente o fue comprado. Tal como está redactado esta redactado: “*et se patrocinio Lupi ducis, cum ad urbem Massiliensim ex iusso regis Sigyberthi accederet, commendavit*”, hace parecer que fue él quien escogió a quien servir. En la corte del rey Sigiberto le fueron encargadas varias misiones usando el servicio público hasta que se convirtió en una persona a la que se le debía cierto honor⁹. Es antiquísimo que el conocimiento literario fuera el impulsor de una carrera que partía del jurídicamente más bajo escalón social. Mucho más llamativo es el caso de Leudasto, quien comenzó a servir en la cocina real. Escapó tres veces, tras la última de las cuales le cortaron la oreja. Huyó hacia donde residía la reina Marcovefa, la cual lo recibió con gran amabilidad y lo puso a cargo de sus mejores caballos, luego fue promovido a encargado de los establos y comenzó a manejar los asuntos de su protectora. Sus peculados fueron tantos que cuando la reina murió, fue capaz de reunir el dinero para sobornar al rey Cariberto para que le permitiera retener su puesto. Finalmente, y según Gregorio como castigo a los pecados de la población, llegó a ser conde de Tours¹⁰. De la cocina al gobierno de una ciudad. Tampoco en este caso tenemos referencias de cuándo y cómo fue emancipado. Pero una vez traspasado el umbral de la esclavitud no había límites para el ascenso social. El patrocinio real los podía hacer llegar a los más altos lugares. Los esclavos que logran salir de su condición y acceder a los más altos puestos de poder no son nuevos en el mundo antiguo. Solo hay que recordar a los libertos del emperador Claudio. Pero ellos nunca fueron senadores y Leudasto llegó a conde.

Los esclavos domésticos son obviamente los más mencionados por las fuentes al ser quienes tenían un trato más cotidiano con los poderosos. Las tareas más habituales de los esclavos eran las de servir las copas¹¹, sostener las velas mientras sus amos comían¹² y ayudarlos a desmontar¹³. Acompañaban en sus

⁹ Ibid., IV, 46.

¹⁰ Ibid., V, 48.

¹¹ Ibid., III, 17.

¹² Ibid., V, 3.

¹³ Ibid., VI, 46.

viajes a sus amos¹⁴ y realizaban las más confidenciales misiones¹⁵, aún cuando éstas los llevaran a Oriente más allá del control de sus dueños¹⁶. También formaban parte de las bandas que los poderosos empleaban para cometer toda clase de crímenes¹⁷, incluso hasta robar tumbas¹⁸. También eran utilizados en las luchas entre los notables¹⁹, como el famosísimo caso de la disputa entre Sicario y los Cramesindos, en la que esclavos de ambos bandos combatían y eran asesinados a modo de represalia aún cuando no lo hicieran²⁰. Los esclavos hasta podían pelear por cuenta propia y recibir dinero para dejar de hacerlo²¹. Protegían al rey²², podían capturar por la fuerza a personajes influyentes cuando actuaban bajo orden real²³, e inclusive matar por mandato del rey²⁴ o de una reina²⁵. A pesar de todo esto, no siempre estaban dispuestos a luchar por sus amos una vez éstos estuvieran muertos²⁶.

Pero también eran objeto de los más crueles tratos. El duque Rauchingo les hacía desnudar las espinillas a sus esclavos y sostener las velas entre ellas hasta que se consumieran. Luego les hacía prender otra hasta que sus piernas estuvieran completamente quemadas. También hizo enterrar vivos a dos esclavos suyos que se habían casado en secreto, cumpliendo en esta forma la promesa que había hecho al sacerdote local de no separarlos²⁷. La sanguinaria reina Fredegunda hizo torturar a una esclava suya para que declarara que mediante maleficios había hecho que sus hijos murieran por la peste para beneficiar a su hijastro Clodoveo, que era amante de la hija. La reina logró que Clodoveo fuera arrestado por su padre y asesinado, y se encargó de que la esclava que lo había

¹⁴ *Ibid.*, VI, 2.

¹⁵ *Ibid.*, V, 14; V, 18; VI, 16; VII, 40 y VII, 42.

¹⁶ Gregorio de Tours, *Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch & W. Levison, MGH, SRM, I, 2 (Hannover, 1885), 5.

¹⁷ *DLH*, III, 16; IX, 27; X, 2 y X, 5.

¹⁸ *Ibid.*, VIII, 21.

¹⁹ *Ibid.*, VII, 29; VIII, 26 y IX, 9

²⁰ *Ibid.*, VI, 17, VII, 47 y IX, 12.

²¹ *Ibid.*, VIII, 20.

²² *Ibid.*, X, 18.

²³ *Ibid.*, VI, 32.

²⁴ *Ibid.*, IV, 28 y VII, 3

²⁵ *Ibid.*, VII, 20 y VIII, 29.

²⁶ *Ibid.*, IX, 19.

²⁷ *Ibid.*, V, 3.

acusado fuera quemada viva para cubrir su ardid²⁸. Incluso podían ser asesinados sin ningún motivo²⁹ o como represalia contra sus amos³⁰. La costumbre oriental de poseer eunucos era condenada. La abadesa del monasterio de Poitiers fue acusada por Clotilde, también monja e hija del rey Cariberto, de hacer castrar hombres y rodearse de ellos como si estuviera en la corte imperial³¹.

La condición de inferioridad del esclavo era resaltada explícitamente en algunas ocasiones para denigrar a los libres. Clotilde prometió humillar a hijas de reyes como esclavas³². También podían ser utilizados para encubrir la responsabilidad de los poderosos. Fredegunda hizo golpear y ahorcar a uno para echarle la culpa del asesinato del obispo Pretextato y librarse ella de la sospecha de haberlo ordenado³³. En otro caso, el emperador Mauricio envió al rey Childeberto a doce hombres encadenados y con las manos atadas como los que habían asesinado a sus enviados un año antes. El rey sospechó de si en realidad eran los verdaderos culpables y de que le hayan enviado los esclavos de algún particular para ejecutarlos o pedir rescate y olvidar el asunto. El rey envió de vuelta a los presuntos esclavos al emperador³⁴. Probablemente debe haber preferido el rescate a una ejecución que no le reportaría ni siquiera justicia.

Por supuesto, las esclavas debían satisfacer los deseos sexuales de sus amos, práctica sin la cual sería difícil identificar la esclavitud como tal³⁵. En los reinos merovingios, el origen servil no era impedimento para que contrajeran matrimonio con ellas. El rey Lotario se casó con 2 hermanas que eran esclavas³⁶ y Cariberto se casó con otra³⁷ y es probable que la famosa reina Fredegunda fuera del mismo origen³⁸. El caso de mujeres que tuvieran relaciones con esclavos también existía³⁹, incluso con amas reales, aunque en los casos relatados los

²⁸ Ibid., V, 39.

²⁹ Ibid., X, 14.

³⁰ Ibid., V, 14.

³¹ Ibid., X, 15.

³² Ibid., IX, 39.

³³ Ibid., VIII, 41.

³⁴ Ibid., X, 4.

³⁵ Ibid., IV, 25; IV, 26; IX, 13 y X, 8.

³⁶ Ibid., IV, 3.

³⁷ Ibid., IV, 26.

³⁸ McNamara, J. A., Halborg, J. E. & Gordon Whatley, E. (eds.) (1996). *Sainted women of the dark ages*. Durham and London: Duke University Press, 264.

³⁹ *DLH*, IX, 33.

esclavos terminaron siendo asesinados⁴⁰. Sin embargo, no leemos sobre dueños teniendo relaciones con personas de su mismo sexo.

En una sociedad donde los esclavos podían participar habitualmente de la violencia, no era infrecuente que la dirigieran hacia los poderosos. Las relaciones jerárquicas implican de por sí cierta conflictividad por más benignos que los lazos entre las partes pudieran ser. De todas maneras, los casos que Gregorio menciona siempre están precedidos de malos tratos y conductas injuriosas, dando a entender que los dueños se habían buscado su propio destino. Así, el anteriormente mencionado Andarquio, cuya ambición lo había llevado a salir de la esclavitud para convertirse en un importante personaje, fue víctima de los *servi domus* de la casa de su enemigo Urso, de la cual se había apoderado con la ayuda de sus esclavos. Parece que sus orígenes serviles no le hicieron sentir la menor empatía por estos esclavos, ni la de estos entre sí. Cuando se negaron a servir a una persona tan ruda, fueron obligados a hacerlo y los golpeó con palos y varillas en la cabeza hasta que sangraran. Él y los siete esclavos que había traído consigo bebieron hasta embriagarse y se retiraron a dormir. Entonces, las víctimas de sus malos tratos trabaron las puertas de la casa, le prendieron fuego en varios lugares y los asaron vivos sin que nadie escuchara sus pedidos de auxilio⁴¹. También el pendenciero Sicario fue asesinado por uno de sus esclavos cuando lo estaba menoscabando y amenazándolo con un palo para que hiciera su trabajo, extrayendo la espada de su cinturón e hiriéndolo con ella. Así, este desdichado individuo puso fin involuntariamente a la gran disputa entre los ciudadanos de Tours, por lo cual fue severamente golpeado, le fueron cortados los pies y las manos, y posteriormente ahorcado⁴². El comerciante Cristóforo fue asesinado por dos de sus esclavos de origen sajón en un bosque cuando llevaba consigo una gran cantidad de dinero para efectuar un negocio. Al parecer éstos se habían escapado varias veces porque su amo los había azotado sin misericordia⁴³. Por qué viajaba acompañado por ellos, que además iban armados con lanzas, puede intentar explicarse por la inseguridad de los traslados que hacía que se necesitaran los guardias más bravos y porque los castigos que recibieron eran comunes y no generaban una gran desconfianza.

Los clérigos, por lo general, tenían una mejor actitud hacia los esclavos, aún cuando la iglesia los tuviera⁴⁴. Incluso un falso santo que reunió a su alrededor

⁴⁰ Ibid., III, 31 y IV, 41.

⁴¹ Ibid., IV, 46.

⁴² Ibid., VII, 47.

⁴³ Ibid., VII, 46.

⁴⁴ Ibid., IX, 10.

una muchedumbre de rufianes y campesinas, fue restituido sin castigo a Amelio, obispo de Bigorra, que lo reconoció como un esclavo fugitivo suyo⁴⁵. Los lugares sagrados eran un refugio para libres y esclavos, aunque fuera usual que no fueran respetados⁴⁶. Un esclavo que había buscado refugio en el oratorio del abad Venancio fue sacado a la fuerza por su amo y asesinado. Poco después, éste murió de fiebre, presumiblemente como castigo⁴⁷. Nicetio de Lyon trabajaba mano a mano con sus *famuli*⁴⁸. Este personaje estuvo tan sometido a su madre que la obedecía como si fuera uno de ellos⁴⁹. También sus milagros curaron de epilepsia a un esclavo enfermo⁵⁰. San Senoquio utilizó el dinero que le ofrecían para salvar a más de 200 pobres de los lazos de la esclavitud⁵¹.

Dios frecuentemente puede volver libres a los esclavos como señala en la vida de san Portiano⁵². Se decía que este santo había sido esclavo de cierto bárbaro del cual se escapaba frecuentemente, refugiándose en un monasterio. El abad lo retornaba a su amo con la condición de que fuera perdonado. Pero en cierta ocasión, la vista del dueño se vio nublada por un milagro del Señor y devolvió al futuro santo al abad, tras lo cual recuperó la visión⁵³. Incluso un comerciante de Burdeos dio permiso a uno de sus esclavos para convertirse en eremita⁵⁴. En el espacio de las 20 hagiografías que componen la *Vitae Patrum*, Gregorio menciona a 23 personas presumiblemente santas. De ellas, dos habían sido esclavos⁵⁵.

Las menciones a esclavos trabajando en propiedades rurales se hace bajo el término: *mancipia*⁵⁶. No se debe concluir que la casi total ausencia de menciones a los esclavos rurales signifique que la explotación de la tierra por medio de esclavos estuviera ausente. Sin embargo, la esclavitud tenía una gran importancia social pero no productiva. La causa de ello eran los cambios políticos y el descenso demográfico. La disolución del ejército profesional, la tierra desocupada, la

⁴⁵ Ibid., IX, 6.

⁴⁶ Ibid., X, 16.

⁴⁷ Gregorio de Tours, *Liber vitae patrum*, ed. B. Krusch & W. Levison, *MGH, SRM*, I, 2 (Hannover, 1885), XVI, 3.

⁴⁸ Ibid., VIII, 1.

⁴⁹ Ibid., VIII, 2.

⁵⁰ Ibid., VIII, 8.

⁵¹ Ibid., XV, 1.

⁵² Ibid., V.

⁵³ Ibid., V, 1.

⁵⁴ *DLH*, VIII, 34.

⁵⁵ Heinzlmann, M. (2006). *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Nueva York: Cambridge University Press, 176.

⁵⁶ *VP*, 20,1; *DLH*, V, 28 y VI, 45.

abundante existencia de descampados donde refugiarse y las fronteras cambiantes entre los reinos merovingios hacían difícil explotar intensivamente y en forma masiva a esclavos mercancía. Los mercados se habían reducido espacialmente y era más difícil recuperar la inversión de comprarlos. La reducción en la demanda de esclavos fue la tendencia secular decisiva en los reinos post-romanos⁵⁷. En consecuencia, la multitud de prisioneros no caía automáticamente en la trata. Los rescates de cautivos por parte de los obispos o de sus relaciones⁵⁸ muestran que a sus captores más les interesaba obtener medios de intercambio o de atesoramiento que su trabajo. Las grandes propiedades eran en su mayor parte explotadas bajo el régimen de tenencia⁵⁹. Si bien las guerras continuaron siendo un continuo método de obtención de esclavos, las plantaciones de esclavos eran un riesgo, puesto que cuanto más numerosos fueran más peligrosos y caros sería controlarlos, y la demanda de productos producidos dentro de este sistema difícilmente compensaría los gastos⁶⁰.

Las actividades que podían llegar a realizar en los reinos merovingios no eran desconocidas en el mundo romano. La práctica de la utilización de esclavos como guardaespaldas era frecuente. Ya en la época de Marco Aurelio, según la Historia Augusta, el emperador aceptaba voluntarios esclavos, gladiadores y ladrones para rellenar las tropas afectadas por la peste de su época, los contingentes esclavos eran denominados *voluntarii*⁶¹. Incluso podían ser alentados a entrar al ejército a cambio de su libertad como atestigua el código teodosiano⁶². Sin embargo, hay un factor que diferencia la situación de las bandas del período clásico, de las que formaban parte esclavos con las de los reinos merovingios. La distinción de un ejército oficial simbolizada por uniformes y estandartes era mucho más endeble en los francos. Los relatos de Gregorio dan a entender que gran parte de la población se encontraba armada y presta a defenderse espontáneamente. Los esclavos armados en los reinos merovingios no eran una anomalía dentro de una sociedad donde parte del campesinado estaba militarizado y los problemas locales eran dirimidos por la fuerza. Participaban

⁵⁷ Harper, K. (2011). *Slavery in the late roman world, AD 275-425*. New York: Cambridge University Press, 502.

⁵⁸ *DLH*, III, 13.

⁵⁹ Wood, I. (1994). *The Merovingian kingdoms. 450-751*. Londres, 210-211.

⁶⁰ Wickham, C. (2009). *Una nueva historia de la alta edad media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona: Crítica, 401.

⁶¹ Grünewald, T. (2004). *Bandits in the Roman Empire. Myth and reality*. London and New York: Routledge, 25.

⁶² Grey, C. (2011), Slavery in the late roman world. En Bradley, K. & Cartledge, P. *The Cambridge world History of slavery. Vol.I, The ancient Mediterranean world*. Cambridge: Cambridge University Press, 498.

incluso dentro de las bandas de sus amos. Pero el carácter privado de las luchas de sus dueños no era claro. Las peleas por el poder de una localidad convertían a los esclavos en participantes de una milicia oficial.

Sin embargo, esta es una época muy temprana para considerar una cierta homogeneización entre la condición de los campesinos libres y los esclavos en una situación que prefiguraría la servidumbre de la edad media central. En la polis griega la lealtad provenía de un sentimiento de participación común y en el imperio romano se centraba en una común reverencia hacia el poder personificado⁶³. Pero la desaparición de una jerarquía social tan rígidamente definida incrementó el peso de otras identidades y barreras⁶⁴. En todo caso, es el concepto de ciudadanía el que termina por derrumbarse, con el consecuente afianzamiento de formas de identificación étnicas, territoriales y personales, más que la diferencia jurídica entre libres y no libres. Las situaciones de facto en la que diversos grupos tenían obligaciones hacia el Estado de acuerdo a una relativa relación de fuerzas eran la norma. Pertenecer o no a esos grupos no estaba definido legalmente. Las muchas familias de los *domus fiscales* que fueron forzadas a separarse para que algunos acompañaran al cortejo de la hija del rey Chilperico a *Hispania* no son mencionadas como esclavos. De hecho, Gregorio señala que muchos de ellos eran de buen nacimiento y que hicieron testamentos dejando su propiedad a la iglesia una vez que se tuviera noticia de que llegaron a su destino⁶⁵. El solo hecho de habitar en dominios públicos les restaba libertad.

En medio de estas divisiones, la condición social de los esclavos, por tajante que pudiera permanecer en las leyes sálicas, se difuminaba en mayor medida de lo que había sido durante el apogeo imperial. Aunque las guerras eran semipermanentes y eran abundantes las oportunidades para adquirir esclavos, éstos provenían de zonas lo suficientemente cercanas y quienes caían en la condición servil no estén lo suficientemente lejos como para que las redes de solidaridad de sus territorios de origen no los alcanzaran. El conocimiento de los códigos, la lengua y las costumbres de sus amos, conspiraba contra con la condición de propiedad que la ley les asignaba. Incluso, se liberaba a los esclavos de los adversarios para que escaparan. La permeabilidad de la pertenencia a la etnia franca y a la cristiandad atemperó aún más su condición de excluidos de la

⁶³ Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*. Avellaneda: Amorrurtu editores, 86.

⁶⁴ Halsall, G. (1998). Social identities and social relationships in early Merovingian Gaul. En Wood, I. (ed.). *Franks and alamanni in the Merovingian period. An ethnographic perspective*. San Marino: The Boydell Press, 157

⁶⁵ DLH, VI, 45.

comunidad. La posición de los hombres frente al único Dios, al rey, a los poderosos y especialmente a sus propios vecinos tendía a que el estado de los hombres libres estuviera sujeto a relaciones de fuerza que hacía que el vigor de las leyes que regulaban la convivencia entre sí y que los separaba de los no libres perdieran fuerza, lo cual no implica que los campesinos libres fueran tan explotados como los esclavos y estuvieran social y económicamente al mismo nivel.

Indudablemente los esclavos podían ser torturados. Pero la violencia y la crueldad abundan en las historias de Gregorio y los relatos escabrosos no están centrados en ellos. No puede decirse que estén sensiblemente peor que el resto de la población en este aspecto, sin que ello implicara que los campesinos empeoraran su condición debido a que eran necesarios para el combate. La falta de acceso a la justicia, que innegablemente perjudicaba su situación, era lo que marcaba su diferencia con el resto de la población. Los libres poseían el derecho de recurrir a la administración de justicia, lo cual no significa que consiguieran justicia.

Examinar la esclavitud únicamente a través de la obra del obispo de Tours es sin duda un recorte parcial que necesita ser complementado con el de otras fuentes para un análisis de este grupo social en este período, y tal vez nos indicaría más sobre la visión social de Gregorio que sobre la institución en un contexto más general. Sin embargo, analizar esta fuente por separado nos muestra una visión que sin duda pone de relieve que la esclavitud que describen las fuentes legales puede ser matizada con una práctica concreta que difiere en aspectos esenciales de las que Moses Finley consideró propias de la esclavitud clásica⁶⁶, no por un cambio importante en el estatus jurídico de los esclavos, sino por los cambios sociales y políticos que necesariamente los incluían e implicaban una mayor integración en grupos comunitarios verticales y un sentimiento de identidad compartido que se superponía a lo que marcará la ley.

La obra de Gregorio, como principal fuente literaria del período, no tuvo como objeto un relato riguroso de los sucesos del período. Sus escritos eran una interpretación cristiana de la historia. Hay un permanente contraste entre la santidad y la depravación. Él buscaba el origen de los horrores de la guerra civil en los pecados públicos y privados de la sociedad cristiana y, de acuerdo con la voluntad de Dios, los reyes eran los primeros en ser castigados al ser los gobernantes⁶⁷. Excepto por la realeza, los personajes aparecen sin origen o

⁶⁶ Finley, M.I. (1984). Aparición de una sociedad esclavista. En Finley, M. I. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica, 84-118.

⁶⁷ Heinzelmann (2006), 138.

contexto social⁶⁸. Sin embargo, sus ideas religiosas se fundamentaban con hechos que, aunque pudieran ser exagerados o directamente inventados, debían tener relación con la experiencia cotidiana para que su obra tuviera un enlace entre lo sagrado y la percepción que sus lectores y oyentes tuvieran de su realidad. Los esclavos eran actores secundarios de sus historias y hagiografías y no había motivo para que su situación fuera especialmente trastocada con respecto a lo que su discernimiento temporal recogía.

Fuentes y Bibliografía

Drew, K. F. (1991). *The laws of the Salian Franks (Pactus legis Salicae)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Finley, M. I. (1984). Aparición de una sociedad esclavista. En Finley, M. I. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica, 1984.

Goffart, W. (1988). *The narrators of barbarian history, (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours and Paul the Deacon*. Princeton: Princeton University Press.

Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH, SRM*, I, I, 2 (Hannover, 1885).

Gregorio de Tours, *Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH, SRM*, I, 2 (Hannover, 1885).

Gregorio de Tours, *Liber vitae patrum*, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH, SRM*, I, 2 (Hannover, 1885).

Grey, C. (2011). Slavery in the late roman world. En Bradley, K. & Cartledge, P. *The Cambridge world History of slavery. Vol.1, The ancient Mediterranean world*, Cambridge: Cambridge University Press.

Grünewald, T. (2004). *Bandits in the Roman Empire. Myth and reality*. Routledge: London and New York.

Halsall, G. (1998). Social identities and social relationships in early Merovingian Gaul. En Wood, I. (ed.). *Franks and alamanni en the Merovingian period. An ethnographic perspective*, San Marino: The Boydell Press, 141-165.

Harper, K. (2011). *Slavery in the late roman world, AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁸ Goffart, W. (1988). *The narrators of barbarian history, (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours and Paul the Deacon*. Princeton: Princeton University Press, 161.

Heinzelmann, M. (2006). *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, Nueva York.

Mcnamara, J. A., Halborg, J. E. & Gordon Whatley, E.(eds.) (1996). *Sainted women of the dark ages*. Durham and London: Duke University Press.

Wickham, C. (2009). *Una nueva historia de la alta edad media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona: Crítica.

Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento occidental*. Avellaneda: Amorrurtu editores.

Wood, I. (1994). *The Merovingian kingdoms. 450-751*. Londres: Longman.

Cesare Pavese: Retorno al clasicismo en la Italia posbélica

Cesare Pavese: Return to the classicism in the Italy post war

Graciela B. Caram de Bataller

Universidad Nacional de Cuyo - FFyL
caramgraciela@gmail.com

Resumen

En la vasta y variada producción de Cesare Pavese (1908-1950), sobresale la obra *Dialoghi con Leucó* (Diálogos con Leucó), publicada en el año 1947, a dos años de finalizada la Segunda Guerra Mundial, época que Italia vivió de modo trascendente y trágico al mismo tiempo.

La obra mencionada evidencia la madurez de lecturas e influencias del mundo mítico-etnológico en el que Pavese había indagado y en el cual había decidido permanecer, a fin de explicar y explicarse el sentido de la existencia del hombre contemporáneo y de su destino.

La investigación se propone poner en valor un texto clave del *corpus* pavesiano, además de situarlo en su contexto de producción, de publicación y de recepción. La valoración mencionada supondrá el acercamiento y la comprensión de ciertos factores que confluyeron en la creación de una *rara avis* dentro de su repertorio autorial, ya que el escrito, bajo el formato discursivo dialógico, retoma personajes de la tradición clásica para situarlos en circunstancias y problemáticas contemporáneas a la situación ítalo-europea de la guerra. Tales sucesos son vividos por Pavese como artista emergente de la década del '40 y como ciudadano de un territorio asediado por la violencia del período mencionado.

Palabras claves: Pavese – Segunda Guerra – retorno al mito.

Abstract

In the vast and diverse literary production of Cesare Pavese (1908-1950), it stands out the work *Dialoghi con Leucó* (Diálogos con Leucó), published in 1947, two years after the Second World War, a tragic period for Italy.

The referred work demonstrates the maturity of readings and influences of the ethnological and mythical universe in which Pavese had investigated and in which he had decided to remain, with the purpose of explain for himself and to others the meaning of the existence of modern man and his destiny.

The research pretends to value a fundamental text of pavesian corpus and recognize it in its production, publication and reception context. The mentioned valuation will involve the approachment and understanding of certain factors that came together in the creation of a rara avis inside its authorial repertoire, because the writing, under the dialogic discursive format, recovers characters from the classical tradition to situates them into circumstances and troubles, both of them contemporary to the Italian-European war situation. Such events are experienced by Pavese as an emerging artist of the 40s years and as a citizen of a territory besieged by the violence of the period mentioned.

Key words: Pavese – Second War – return to the myth.

1. Presentación

A lo largo de los siglos el hombre ha percibido la magia, la belleza y la sabiduría de los mitos griegos y ha recurrido a ellos con distintas necesidades e intenciones: recrear un mundo y sus paradigmas, expresar sus dudas, sus temores y ansiedades, con el fin de nutrirse de un saber que, reconsiderado y puesto nuevamente en valor, pudiera al mismo tiempo compensar vacíos y ser vía de sentido para su existencia.

El hombre contemporáneo, una vez superado el iluminismo de la razón y, sin excluirlo, retorna al mundo clásico en busca de respuestas que le permitan nuevamente asombrarse, admitir proyecciones personales y recuperar esencias de una temporalidad en continuo proceso de resignificación.

Las circunstancias del mundo moderno, en sus más terribles expresiones, el caso de las guerras mundiales, flagelos tecnológicos protagonizados por la Europa del siglo XX desde 1918 a 1945, impusieron al hombre contemporáneo condiciones no sólo de desesperación y pobreza, sino que sumieron al continente en un todo sin sentido de aislamiento, soledad, incomunicación y desesperanza. Quebrada la fe en la divinidad y en los aportes del mundo externo, el individuo se observa y se enfrenta a una honda angustia vital que dificultosamente puede superar con razonamientos.

La vasta y variada producción de Cesare Pavese (1908-1950) se enmarca en estos años, específicamente a partir de 1931 e incluye cuentos, novelas, ensayos, poesía y cuadernos personales. Dentro del referido corpus, sobresale una obra en particular por ciertas características peculiares de un autor siempre catalogado dentro del movimiento neorrealista italiano, con aires de decadentismo decimonónico.

Esta presentación se propone poner en valor *Diálogos con Leucó* (*Dialoghi con Leucò*, 1947) un texto clave de la obra pavesiana, situarlo en su contexto de producción y de recepción a fin de recuperar sus valores tanto formales como de contenido en un momento de creaciones culturales y literarias italianas, circunstancia en la cual este tipo de obras no abundaban.

2. Para una prehistoria literaria

Cesare Pavese nació en Santo Stefano Belbo, pueblo situado entre colinas, viñedos y campos piamonteses. Haber nacido en este lugar significó para el autor un **destino feliz** (Pavese, 1958)¹. Por circunstancias familiares la familia debe trasladarse a Turín, ciudad pujante y vertiginosa. La fractura interior y el sentido permanente de desarraigo que este hecho produce en el escritor permanecerán como motivos recurrentes a lo largo de toda su obra.

La nostalgia de las colinas le provoca al autor un sentimiento de hostilidad hacia la ciudad. Desde entonces, el campo significará la infancia; la ciudad, la madurez. La memoria intentará recuperar casi en forma obsesiva el pasado impregnado de tradición, de ritos antiguos, míticos y ancestrales. El progreso de la ciudad, la modernidad y sus contradicciones representarán el presente al que le teme y del cual pretende siempre rehuir.

Su postura antifascista le vale unos meses de cárcel, primero en Roma, luego en Calabria. Esta vivencia exacerba la tendencia a encerrarse en sí mismo, en una celosa soledad y en un obstinado pesimismo. Su diario, que lleva consigo a lo largo de 1935 hasta 1950 documenta la historia de su vida interior. En él nos revela su poética, su necesidad de encontrar y establecer una relación concreta con las cosas, con los hombres y con la naturaleza. Al mismo tiempo, revela su sed de recrear figuras y circunstancias arquetípicas.

¹ El Diario del autor se titula en su original *Il mestiere di vivere* (El oficio de vivir), texto en el que Pavese anotó reflexiones personales (de su infancia, adolescencia, juventud y vida adulta hasta su muerte), concepciones culturales y literarias. Lo redactó entre los años 1935-50. Resulta una obra fundamental que explica e ilumina toda su producción literaria y revela aspectos íntimos y personales. El manuscrito del Diario fue encontrado inmediatamente después de la muerte del escritor junto a una serie de cartas. Todos estos escritos fueron publicados en forma póstuma por su hermana María y otros amigos e intelectuales de la época, entre ellos Ítalo Calvino.

De su Diario: “hace falta la prosa, el diálogo para hacer decir a los personajes las cosas absurdas, ingenuo-míticas que interpretan vivazmente la realidad”². He aquí la clave que nos orienta y nos sitúa en la obra elegida. El hombre moderno ha dejado de comunicarse, sumido en una red de conflictos, es un títere de los eventos histórico-políticos que amenazan día a día su existencia.

Pavese escribe en una carta personal a su amiga Fernanda Pivano:

“Comprendo que son otras las palabras, otros los ecos, otras las fantasías que hacen falta [...]. Hacen falta mitos, universales fantásticos para explicar a fondo y de manera inolvidable esta experiencia que es mi lugar en el mundo [...]”^{3 4}.

En esta frase se halla en estado embrionario *Diálogos con Leucó*, libro ambicioso del autor en el cual pretende fusionar culturas recientes y pasadas, y buscar, en nombre de la poesía, una síntesis entre clasicismo y etnología. El autor funde dos momentos de influencias literarias trascendentes de su vida para elaborar su propia ciencia del mito como la definió en más de un ensayo (*Literatura y sociedad*, 1943-50)⁵: el mito clásico con las *Geórgicas* y el mito etnológico, con *Frazer* (*La rama dorada*)⁶ y *Mircea Eliade* respecto del estado auroral y el eterno retorno.⁷

² Pavese, C. (1958). *El oficio de vivir*. Buenos Aires: Raigal, 86.

³ Pavese, C. (1973). *Cartas*, V. II, 13.

⁴ Pavese redactó un sinnúmero de cartas, reunidas póstumamente en dos volúmenes bajo el título *Lettere I -II* (*Cartas I-II*), editadas por Einaudi en 1968. Las misivas abarcan la correspondencia sostenida con familiares, amigos, editores, intelectuales y personalidades relevantes de la época entre los años 1926-1950, todas con sus correspondientes respuestas.

⁵ *Literatura y sociedad* forma parte del volumen mayor *La letteratura americana e altri saggi*, (Pavese, C. (1951). *La literatura americana y otros ensayos*. edic. póstuma, Torino: Einaudi. La obra consta de una serie de entrevistas inéditas realizadas para la radio y de artículos publicados en diarios como *L'Unità*, de Turín, entre los años 1945-1950.)

⁶ James George Frazer (1854-1941), originario de Glasgow, Escocia, profesor y socio del Colegio de Estudios Sociales y Antropológicos de la Universidad de Cambridge, publicó en 1890 su primera versión de *La rama dorada*. Magia y religión, en dos volúmenes. La segunda edición (1907-1915) creció hasta alcanzar los doce tomos que finalmente redujo a uno en 1922, que fue traducido al español y publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1944. A partir de entonces, las reimpressiones han sido continuas. El libro de *Frazer* debe su éxito a que ha hecho comprensible a la mentalidad occidental una amplia gama de usos y costumbres primitivas, descritas a su vez en un estilo que no está lejano del de la literatura. *La rama dorada* tiene raíces mágicas y poéticas, es mencionada por Virgilio en una de sus poesías y, posteriormente, el pintor inglés Turner pintó el paisaje del lago del bosque de Nemi, Italia, llamado también *el espejo de Diana* y, siguiendo la leyenda narrada por Virgilio, tituló a su cuadro *La rama dorada*. Como es común, tras la belleza del lago, del cuadro de Turner y de la poesía de Virgilio, se esconde el primitivismo: en el bosque que rodea al lago merodeaba, según las leyendas de la Antigüedad, un sacerdote del culto de Diana armado con una espada y que mataba a quien se atreviera

Pavese aspiró siempre a continuar la ilustre tradición humanista italiana para encontrar una relación entre su actividad de escritor en el azotado siglo XX y el mundo de la literatura clásica que lo fascinaba desde sus años de formación escolar. Su profesor de latín, Augusto Monti lo había iniciado en la lectura de los clásicos y en el goce de los textos leopardianos, las *Operette morali*⁸ (1827) cuyas reflexiones se vinculan directamente con la meditación sobre la vida humana y el sufrimiento. Con gran esfuerzo había llegado a leer a los griegos como un griego, según expresa en más de una entrada de su *Diario*, texto que revela continuamente alusiones a Heródoto, Homero, Platón, Horacio, Lucrecio y Virgilio. Estas experiencias culturales, verdaderas influencias formadoras, resultarán decisivas a futuro para la recreación del mundo antiguo y para los *Diálogos con Leucó*.

2. Diálogos con Leucó

Escritos entre los años 1945-46 y publicados por la editorial Einaudi en 1947 *Diálogos con Leucó* representan el verdadero y esencial clasicismo de Pavese. Desde la perspectiva del autor, estos escritos reflejan y resumen su postura respecto del acercamiento, estudio y profundización de la cultura clásica y la recreación del mundo mítico a partir de la concepción del mismo en modos de destino universal.

a penetrar en el bosque. Frazer inició la escritura de este libro para explicar y explicarse el por qué de esta leyenda: el resultado superó sus aspiraciones: no sólo descubrió la trama oculta por la leyenda sino que, al mismo tiempo, delineó una teoría sobre las formas que fue adquiriendo el conocimiento.

⁷ Mircea Eliade (Bucarest, Rumania, 1907- Chicago, 1986) es especialista en religiones comparadas y estudioso de la espiritualidad oriental. Fue profesor visitante en la Sorbona, Francia, y profesor estable de Historia de las Religiones en la Universidad de Chicago. Su tesis fundamental se basa en el concepto de los arquetipos y la repetición, que revelan la resistencia de las comunidades primitivas o arcaicas frente al tiempo concreto y cronológico y su nostalgia a un regreso periódico a los mitos de los orígenes.

⁸ El conde Giacomo Taldegardo Francesco di Sales Saverio Pietro Leopardi (Recanati, 1798- Nápoles, 1837) fue un poeta, filósofo, filólogo, erudito italiano del Romanticismo. Su obra se caracteriza por su perfección formal y una exquisita sensibilidad. En 1827 publica bajo el título de *Opúsculos morales* (*Operette morali*) una serie de diálogos, ensayos filosóficos, sobre temas graves como el sentido de la vida, la muerte, el amor frustrado: en ellos revela la desesperación e impotencia frente a una vida que no puede disfrutar ni asir, debida en gran parte a sus graves problemas de salud que lo aquejaron desde la infancia. Su tono pesimista se refleja en poesías, tragedias, ensayos, cartas (consideradas la novela de su alma) y diario personales.

Los diálogos son una poética y un discurso ensayístico al mismo tiempo. Son veintisiete *dialoghetti*⁹ como los definía Pavese, titulados y enmarcados por un prefacio-advertencia general y epígrafes explicativos al inicio de cada diálogo al cual les sigue el diálogo en sí mismo.

La obra puede ser definida como un coloquio entre lo divino y lo humano, planos representados por dioses, semidioses, ninfas, titanes, héroes mitológicos, reyes, esclavos o sacerdotes respectivamente. A ambos mundos configurados los vincula un drama, un dilema de carácter existencial.

La crítica ha individualizado tres grupos de diálogos según la problemática planteada:

- 1) Los diálogos que se refieren a los mitos referidos a la tierra, la fecundidad, las cosechas;
- 2) Los referidos al contraste entre el mundo del caos y el mundo de la ley (diálogos con los dioses del Olimpo);
- 3) Diálogos referidos a problemáticas contemporáneas, derivadas de los sucesos propios del siglo XX: la angustia que nace y echa raíces en el hombre abandonado a su suerte y a la muerte y que ignora y teme al destino que se le arrebatara abruptamente. Si bien esta clasificación permite al lector orientarse en los textos, el mismo Pavese ensayó en borradores distintas clasificaciones para sus diálogos según diferentes criterios (personajes, conceptos, mundos en oposición, temas, protagonistas, clasificación que se incluye tanto en la edición italiana como en la edición española que en este caso manejamos de Ediciones Siglo XX, del año 1968.

El contenido de los coloquios ha sido minuciosamente elaborado por Pavese. Partiendo de la recuperación del mundo antiguo toma como modelo discursivo de expresión el diálogo a la manera dialéctica¹⁰ greco latina. La

⁹ Cf. Pavese, C. (1958). *Il mestiere di vivere* (1935-1950, diario). Torino: Giulio Einaudi Editore, entrada del 20 de febrero de 1926, 315.

¹⁰ En filosofía, Platón usó este método, la dialéctica o arte del diálogo, para oponer dos discursos racionales, y, de esta forma, llegar a la **Verdad**, contemplación suprema del bien. Platón definía el diálogo como el arte de ganar la mente de los demás a través de una argumentación clara, precisa y convincente. El diálogo literario se inscribe en el género de la literatura didáctica y fue cultivado en Grecia por el gran filósofo Sócrates como instrumento cognoscitivo para averiguar la verdad filosófica

necesidad de apertura hacia los demás, de comunicar situaciones humanas primigenias y esenciales, de intercambiar y/o compartir visiones o perspectivas, permite evidenciar en estos coloquios la inserción de un mito clásico, interpretado en clave de la historia contemporánea. Creación de diálogos fingidos entre personajes olímpicos y otros pertenecientes a estratos subalternos.

Leucó, ninfa que llega desde el mar, anuncia a los protagonistas de los textos -dioses, semidioses, héroes o humanos-, según comentamos con anterioridad. Esta diosa blanca, de discreto relieve, divinidad menor marina, aparece en la *Odisea*, en el canto V, cuando le ofrece un velo mágico a Ulises el cual le ayuda a sobrevivir en el medio del mar borrascoso. En la obra pavesiana aparece en dos diálogos: en *Las brujas*, cuando conversa con Circe y en el diálogo *La viña*, conversando con Ariadna.

El sentido del rescate de estos personajes y el intercambio de ideas que ellos sostienen le permite a Pavese no ya contar sus hazañas, traiciones, engaños o muestras de poder; estos coloquios revelarán temas referidos a la situación del hombre moderno, sumido en la incertidumbre de la propia vida e inquiriéndose por el propio destino, muchas veces de carácter absurdo e inevitable. En gran medida, los diálogos son piezas argumentativas en las que un dilema planteado por uno de los personajes discurre a través de la alternancia de los parlamentos en busca de una posible solución. Solución, que no siempre se halla, dada la imposibilidad de estrechar acuerdos, de compartir ideas o visiones, de escucharse y comprenderse. En definitiva, entenderse, la base de contradicción o proposiciones contradictorias que propone así todo dilema pavesiano, en donde el punto de quiebre, que es la elección misma por la que deben optar los personajes, supone consecuencias poco felices o satisfactorias para ambos. Ejemplo de esto es el diálogo *La isla*, décimo sexto de la obra, en que Odiseo (Ulises pavesiano), debe enfrentar las proposiciones de la ninfa Calipso. Ambos desean permanecer en una isla, pero cada uno anhela una diferente. Isla como sentido de vida, sea elección de retorno o inmortalidad en soledad. A la Calipso de Pavese le da igual cualquier isla, pues lo que importa y resta es vivir el presente, el instante, sin pensar, de modo pasivo y resignado. En cambio, Odiseo busca su isla, aquel trozo de tierra distinto de otros, colmado de significados. Él no quiere renunciar a un mañana; su meta es vivir, mortalmente, y acercarse a un ideal,

por medio del debate (dialéctica) en compañía de otros procedimientos como la ironía y la mayéutica. Como este filósofo no escribió nada, se conservan solamente los compuestos por su discípulo Platón y otros autores. Fue un discurso revitalizado en la Edad Media y en el Renacimiento (en latín) por Erasmo y Luis Vives; también por Fray Luis de León en su *De los nombres de Cristo*, a la manera ciceroniana.

recordando lo tenido y persiguiendo lo perdido. Calipso no cree en los recuerdos ni en los deseos, de allí que trate de disuadir a su compañero para que renuncie a lo que ella denomina obsesión y acepte una vida inmortal pero vacía:

Calipso dice a Odiseo: - Quieres saber demasiado querido [...], si no renuncias a tus recuerdos y a tus sueños, si no depones tu obsesión y no aceptas el horizonte, no podrás escapar de ese destino que conoces.

[...] Acepto el instante. A vosotros los mortales os espera la vejez y la añoranza. ¿Por qué no quieres como yo reclinar la cabeza en esta isla? [...] Desde que has llegado, has traído otra isla dentro de ti.

La respuesta del viajero:

Odiseo: - [...] Yo no puedo aceptar y callar [...]. Aquello que busco lo tengo en el corazón, como tú.¹¹

Discurso humano con los hombres y sobre los hombres, para Pavese esta obra fue la más significativa. En ella volcó su anhelo de comunicación, de necesidad de escucha, de entendimiento humano universal a través del lenguaje que propone el mito, porque, según el autor, el mito se configura y se cristaliza en una imagen, a partir de la cual surge la historia, la fábula a narrar. Mito como *humus*, como fondo primigenio lleno de poesía y de verdad al mismo tiempo que, en su vida eterna, adquiere perduración y trascendencia para los hombres.

En su artículo “Sobre el mito, el símbolo y otras cosas”, Pavese expresa:

La vida se llena y se enriquece con hechos insustituibles, que, justamente porque han sucedido de una vez y para siempre y porque sobrepasaron las leyes del mundo sublunar, valen como módulos supremos de la realidad [...], como su significado y médula y todos los hechos cotidianos adquieren sentido y valor en cuanto son repetición y su reflejo. Un mito es siempre simbólico [...], vive una vida cerrada en sí misma que, según el terreno y la savia que lo nutran, puede estallar en los más diversos y múltiples florecimientos. Es un extracto, cuya potencia vital es de esferas diferentes a la cotidiana [...] irradia una aureola de milagro sobre todo aquello que lo presupone y se le asemeja.¹²

Para la mayoría de sus lectores de entonces, año 1947 y subsiguientes, *Diálogos con Leucó* resultó una obra muy extraña, una extravagancia difícil de aceptar en la trayectoria del novelista y del poeta comprometido con la ética y estética del realismo contemporáneo. El rechazo de la crítica, desconcertada y

¹¹ Pavese, C. (1968). La isla. XV. En *Diálogos con Leucó*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 130-131

¹² Pavese, C. (1975). Sobre el mito, el símbolo y otras cosas. En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 50, 93.

escandalizada, fue casi unánime. Pavese se sintió dolido por esa incompreensión, aunque luego se jactara de cierta alegría ante ese rechazo, para mitigar el sentimiento de frustración frente al arduo trabajo, el afecto y los contenidos que había depositado en la obra. Para él era el texto literario que mejor lo definía.

Diálogos con Leucó representó para nuestro escritor la voluntad y el esfuerzo por percibir, aclarar y profundizar la propia concepción de la vida y al mismo tiempo de sublimarla al plano universal, en una viva y sentida solidaridad con los otros, con quienes compartiría un único destino. Este sentimiento de ser uno con todos y de reivindicar la dignidad humana contrapuesta a lo inhumano, revela cuánto fue Pavese un hombre de su tiempo, de frente a dolorosos sucesos, que, por un lado, lo distanciaron para colocarlo en un espacio de soledad.

En estrecha vinculación con lo arriba expresado, en una entrevista para la revista *Arestusa*, publicada en forma póstuma en 1968, el autor expresó:

“No está dicho que la dolorosa materia humana de la pobre Italia y de la pobre Europa sea solo abordable con los moldes del realismo dialectal y de ocasión”¹³.

El complejo cultural que Pavese insertó en *Diálogos con Leucó* lejos está del realismo o del denominado neorrealismo de época. El escritor supo profundizar, dominar y transmutar en expresión literaria vertientes tan diversas y tan representativas como la realista cuanto la clásico-mítico-simbólica.

Una liberación y expansión expresiva que le permitió unir el dramático trasfondo histórico con la propia celebración de un hombre nuevo que busca en la antigüedad clásica una fuente, inagotable, de ecos y verdades reveladas. Este anhelo lo observamos cuando expresa: “Creo en aquello que cada hombre ha esperado y ha sufrido”¹⁴

4. A modo de conclusión

En la obra elegida observamos la presencia del mundo clásico sostenido por y desde el mito, verdad metafísica eternamente válida para el autor. Los *Diálogos con Leucó* y las teorizaciones que sobre el mundo clásico, el mito y la poesía realizó Pavese, manifiestan un reservorio de valores y figuraciones

¹³ Arestusa (1968), 245-248.

¹⁴ Pavese, C. (1968). Los dioses. op. cit., 220.

trascendentes para la configuración de su obra mayor más allá de la presentada en este simposio.

A través de su pluma el italiano nos entrega coloquios en los cuales está contenida una íntegra percepción de la vida y del mundo, trasuntada en un lenguaje metafórico-simbólico que es óptimo medio y vivero expresivo del mundo clásico, el cual se convierte en vehículo eficaz y apropiado para mostrar cuestiones y cuestionamientos que acucian al hombre del siglo XX, sorprendido y expectante protagonista de un conflicto bélico de dimensiones insospechadas. Concebir y concretar los diálogos le permitió al escritor manifestar las cualidades que la perspectiva clásica representaba: un orden, una suma explicativa a través de la cual intentaba asir una serie de valores y valoraciones que ayudaran al dañado mundo por él vivenciado.

Como signo de época, en la obra abordada, Pavese confirió a los hombres el anhelo de las cualidades divinas, y, a los dioses, las humanas, revelando también el eterno conflicto del poder y el dominio de unos sobre otros.

Así como el amor, la traición, la libertad, la espera y la esperanza aparecen entre los temas más recurrentes y evidentes en la obra, la doble cara del destino ocupa un papel preponderante y se constituye como la matriz remota. Verdades y posturas sobre el carácter del destino se observarán a lo largo de los diálogos con una frecuencia significativa: en consecuencia, debate y dialéctica sobre lo que podemos denominar como elección de sentido de la vida.

Diálogos para inaugurar un nuevo encuentro entre los hombres y un encuentro de éstos con los mitos, a fin de rescatar una norma, una ley, un camino señalado infinitas veces, siempre, en la búsqueda renovada de una dirección:

En el diálogo *El diluvio*, refiriéndose al diluvio griego, Hamadriade le dice a un sátiro:

Mañana [los hombres] sabrán algo, ellos también. Y las piedras y la tierra que un día volverán a la luz, no vivirán sólo de esperanza o de angustia. Verás que el mundo nuevo tendrá algo de divino en sus más lábiles mortales. (1968, 205)¹⁵.

E insisto una vez más con otro pensamiento del Pavese con la esperanza de renovados encuentros como los que proponía nuestro autor: “Quisiéramos

¹⁵ Pavese, C. (1968). *El diluvio*. op cit., 125-131.

todavía hablar de esta universal y singularísima estructura de todo relato y de todo mito, que vuelve a aflorar en las búsquedas contemporáneas” (1975, 119)¹⁶.

Fuentes y Bibliografía

A.A.V.V. (1986). Il secondo dopoguerra. En: *Letteratura italiana. Testi e critica con lineamenti di storia letteraria*. Firenze: Zanichelli editore. 1362-1442.

Bertacchini, R. (1960). *Figure e problemi di narrativa contemporanea*. Firenze: Cappelli Editore.

Menetti, A. (1971). Realismo e simbolismo in Cesare Pavese. En *Letteratura contemporanea (con pagine antologiche di documentazione critica)*. Milano: Edizioni Bignami, 92-107.

Muñiz Muñiz, Ma. de las Nieves (1992). *Introduzione a Pavese*. Roma-Bari: Laterza.

Solmi, S. (1963). Il diario di Pavese. En: *Scrittori negli anni. Saggi e note sulla letteratura italiana del '900*. Milano: Il Saggiatore. 243-255.

Pavese, Cesare (1958). *El oficio de vivir*. Buenos Aires: Raigal.

Pavese, Cesare (1968). *Diálogos con Leucó*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Pavese, Cesare (1973). *Cartas I – II*. Madrid: Alianza Editorial.

Pavese, Cesare (1944). *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Edic. Siglo XX.

Tondo, Michele (1984). *Invito alla lettura di Cesare Pavese*. Milano: Mursia Editore.

¹⁶ Pavese, C. (1944). La narración es como una danza. En *Literatura y sociedad*. op. cit., 119.

La concepción inmovilista de la tradición en Pascal

The concept of tradition immobile in Pascal

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María – CONICET
cdlasaga@gmail.com

Resumen

El presente trabajo indaga la contraposición de dos concepciones de tradición en el pensamiento de Blaise Pascal: una que es propia del conocimiento científico y otra que pertenece a los conocimientos fundados en la autoridad, sobretodo, el conocimiento teológico.

La tradición científica es esencialmente **dinámica**; la tradición teológica es, por el contrario, **estática**. De esta concepción estática se seguirá el planteamiento de una dialéctica *aut-aut* entre libertad y tradición, entre libertad y autoridad.

Una muestra de ello es la tesis de Benedetto Croce cuando afirma la existencia de dos religiones: la religión de la libertad, representada por el pensamiento laico, y la religión de la Iglesia Católica, opuesta a toda libertad.

Esta dialéctica opositiva entre libertad y tradición sólo puede ser superada a partir de una concepción dinámica de la tradición que afirme la evolución homogénea de la misma.

Palabras claves: Pascal – tradición – libertad – evolución

Abstract

This paper investigates the contrast between two conceptions of tradition that can be identified in the thought of Blaise Pascal: one referred to the scientific knowledge and the other one that belongs to those knowledges based on authority (i.e., theological knowledge).

The scientific tradition is essentially dynamic; theological tradition is, however, static. The consequence of this static conception will be a dialectical approach *aut-aut* between liberty and tradition, freedom and authority.

An example of the previous point is Benedetto Croce's idea that introduce the existence of two religions: the religion of freedom represented by a secular thought, and Roman Catholic Church's religion, opposed to all forms of freedom.

This oppositional dialectic between freedom and tradition can only be overcome from a dynamic conception of tradition that affirms its homogeneous evolution.

Key words: Pascal - Tradition - Freedom - Evolution

El creyente católico Blaise Pascal, en los *Pensamientos*¹ advierte que su tiempo ha dejado de escuchar la voz de la tradición la cual es, a su juicio, la verdadera fuente de la verdad. Observa Pascal, en la *Décima Carta Provincial*², que la teología de su tiempo, identificada con la de los jesuitas, se yergue contra la tradición. En la Duodécima Carta, califica a la teología de la Compañía de Jesús como **acomodaticia** y refiere:

[...] entonces el mismo interés de vuestra Sociedad os obliga a desautorizar unas reglas que os perjudican ante el mundo; y de esta suerte los reconocéis o los desautorizáis, no según la verdad, que no cambiará jamás, sino según los diversos cambios de los tiempos, de acuerdo con estas palabras de un autor de la antigüedad: *Omnia pro tempore, nihil pro veritate*.³

Y con anterioridad, en la tercera Carta, había señalado que las artimañas de los molinistas han hecho tan prodigiosos cambios en la Iglesia que

[...] lo que es católico en los Padres se vuelve herético en Monsieur Arnauld; que lo que era herético en los semipelagianos se vuelve ortodoxo en los escritos de los jesuitas; que la doctrina, tan antigua, de San Agustín, es una novedad intolerable, y que las invenciones nuevas que se fabrican todos los días ante nuestros ojos pasan por ser la antigua fe de la Iglesia.⁴

La tradición tiene, para Pascal, un valor fundamental por cuanto la misma nos asegura la verdadera fe. Pascal, abre su escrito sobre el vacío, estableciendo una distinción entre autoridad y razonamiento. Todo conocimiento sostenido por autoridad, nos advierte, depende de la memoria y es meramente histórico ya que se trata de saber lo que escribieron otros autores⁵. En cambio, el razonamiento tiene por objeto buscar y descubrir verdades ocultas y, por medio de él, se llegan a alcanzar conocimientos dogmáticos.

¹ Cf. Pascal, B. (1963). *Oeuvres complètes. Pensées*. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, (865-832), 613.

² Ibid. Dixième lettre écrite a un provincial. 418-419.

³ Ibid. Douzième lettre écrite par l'auteur des lettres au provincial aux révérends pères jésuites. 426.

⁴ Ibid. Troisième lettre écrite a un provincial pour servir de réponse a la précédente. 382.

⁵ Cf. Ibid. Préface sur le Traité du vide. 230.

Ahora bien, las disciplinas que indagan lo que otros han escrito son la historia, la geografía, la jurisprudencia, las lenguas y, sobre todo, la teología⁶. Todas estas disciplinas tienen por principio el simple hecho o la institución divino o humana. De allí la necesidad de recurrir a sus libros. Para Pascal, no resulta posible **añadir nada** a lo que estos libros transmiten.

En lo que respecta a la teología, la autoridad resulta, para Pascal, ser central por cuanto la misma es inseparable de la verdad y solamente por la autoridad divina conocemos la verdad. Señala Pascal que las cosas más incomprensibles para la razón están en la Sagrada Escritura y que los principios de la teología “están por encima de la naturaleza y de la razón”; y, “como el espíritu del hombre es demasiado débil para alcanzarlos por sus propios esfuerzos, no puede llegar a esas altas comprensiones si no es llevado a ellas por una fuerza omnipotente y sobrenatural”.⁷

Esta autoridad resulta totalmente inútil en aquellas materias que caen “bajo el juicio o el razonamiento”⁸ a las cuales sólo la razón puede comprender. Dentro de este dominio de la razón la libertad se puede ejercer en plenitud y, por eso, nos dice el mismo Pascal, es en este ámbito en donde se registran los fenómenos de creatividad, movimiento y avance. Refiere Pascal:

Pero como en los asuntos de esta clase (se refiere a las materias considerados por la razón) guardan proporción con el alcance de la mente, ésta encuentra una libertad total para extenderse sobre ellos; su fecundidad inagotable crea continuamente [...].⁹

Las ciencias que consideran estas materias son la geometría, la aritmética, la música, la física, la medicina, la arquitectura y todas aquellas otras ciencias que están sometidas a la experiencia y al razonamiento. Dentro del dominio de estas ciencias se registra la ley del crecimiento. Señala Pascal refiriéndose a la mismas:

Los antiguos las encontraron solamente esbozadas por lo que les precedieron; y nosotros se las legaremos a los que nos sigan en un estado más perfecto que aquel en que las hemos recibido. Como su perfección depende del tiempo y del esfuerzo, es evidente que aunque nuestro tiempo y nuestro esfuerzo nos habrían

⁶ Cf. Idem.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

producido menos que sus esfuerzos separados de los nuestros, los dos juntos, sin embargo, deben tener más eficacia que cada uno en particular.¹⁰

El razonamiento, que se mueve con total libertad en las ciencias que comienzan a forjarse a partir de la experiencia, resulta altamente peligroso en el ámbito de la teología. A Pascal le inspiran horror la maldad de aquellos “que emplean el mero razonamiento en la teología, en vez de la autoridad de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. A todos aquellos que crean novedades en teología los califica de temerarios”¹¹. Y añade:

“... la desgracia del siglo es tal que vemos muchas opiniones nuevas en teología, desconocidas de toda la antigüedad, defendidas con firmeza y aceptadas con aplauso...”¹²

El verbo descubrir sólo puede aplicarse, en el ámbito del conocimiento, a aquellas ciencias que se ocupan de indagar en los secretos de la naturaleza que permanecen ocultos. Esto no equivale a afirmar que la naturaleza es cambiante ya que, para Pascal, siempre permanece idéntica a sí misma, sino que la misma no es siempre igualmente conocida. De allí que todos los conocimientos anteriores deben ser perfeccionados y tomados como peldaños para alcanzar instancias de un conocimiento más pleno.

La tradición cristiana, es para Pascal, prácticamente una con la enseñanza de los Padres de la Iglesia. Y toda la acusación contra el pensamiento jesuita, y así lo expresa explícitamente en la *Sexta Carta Provincial*¹³, se funda, precisamente, en que el pensamiento de estos últimos no abreva en los escritos de los Padres de la Iglesia. De allí que, para Pascal, la teología de su tiempo sea cultivada a espaldas de la tradición.

De suerte que toda la sucesión de los hombres en el transcurso de tantos siglos debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende incesantemente, lo que nos hace ver con cuánta injusticia respetamos a la antigüedad en los filósofos.¹⁴

Y continúa:

¹⁰ Ibid. Préface sur le Traité du vide. 231.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Ibid. Sixième lettre écrite a un provincial. 396.

¹⁴ Ibid. Préface sur le Traité du vide. 232.

Aquellos a quienes llamamos antiguos eran verdaderamente nuevos en todas las cosas y formaban propiamente la infancia de los hombres; y como nosotros hemos unido a sus conocimientos la experiencia de los siglos que les han seguido, es en nosotros donde se puede encontrar esa antigüedad que honramos en ellos.¹⁵

Los antiguos, prosigue Pascal deben “ser admirados en las consecuencias que han deducido de los pocos principios que tenían, y deben ser disculpados en aquellas en que les ha faltado más bien la suerte de la experiencia que la fuerza del razonamiento”.¹⁶

Luego de reseñar la posición de Pascal en lo que respecta a la tradición, pasaremos a formularnos una serie de interrogantes que consideramos de vital importancia para explicitar algunas afirmaciones pascalianas.

Pascal sostiene, como parece desprenderse de sus afirmaciones, la existencia de dos tradiciones: una que es propia del conocimiento científico y otra que es propia de los conocimientos fundados en la autoridad, fundamentalmente la teología. La tradición científica es esencialmente **dinámica**; la tradición teológica es, por el contrario, esencialmente **estática**. La libertad del hombre puede ejercerse dentro del dominio de la primera ya que en la segunda no hay margen de maniobra para la misma. Toda novedad debe ser rechazada en el ámbito de la teología; no así en el de la ciencia cuya ley es, precisamente, de tener siempre a alcanzar conocimientos nuevos.

Ahora bien, ambas tradiciones se nutren de la verdad. Tanto la teología como la ciencia cultivan la verdad. Sin embargo, pareciera que los caracteres de la verdad no serían idénticos en lo que respecta a la verdad en teología y a la verdad en la ciencia.

Resulta a toda luces claro que uno de los atributos de la verdad es la inmutabilidad. En la Carta Provincial duodécima nos dice que la verdad “no cambiará jamás”¹⁷. Pero entonces, si la verdad no puede mutar, ¿cómo resulta posible conciliar esta noción de verdad con la verdad científica?, ¿no ha señalado, el mismo Pascal, que la verdad está sometida, en la tradición científica, a la ley del progreso?

Pascal salvaría esta objeción diciéndonos que la ciencia progresa, cambia, no en virtud de su objeto de conocimiento que es inmutable (la naturaleza) sino

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibid. Douzième lettre écrite par l’auteur des lettres au provincial aux révérends pères jésuites. 426.

atendiendo al crecimiento del conocimiento. Si bien la naturaleza es la misma, nos ha señalado Pascal, **no es siempre igualmente conocida**. De manera tal que podríamos afirmar que, si bien la verdad es inmutable, no lo es la aprehensión de la misma por parte del hombre, aprehensión ésta, en la que se registra siempre un crecimiento. Pero, cabe preguntarse, ¿por qué no se registraría la misma situación en lo que respecta a la tradición teológica? ¿No puede existir, acaso, un crecimiento en la comprensión, por parte del hombre, de la Verdad revelada sin alterar el contenido objetivo de la misma? Pascal no admite esta posición ya que pareciera que en su concepción todo crecimiento en la comprensión de la Verdad revelada equivale a una adulteración de la misma. Toda novedad, en materia teológica, aún cuando lo sea para el sujeto de comprensión del depósito revelado, es sinónimo de ruptura con la tradición cristiana.

La tradición cristiana, es para Pascal, prácticamente una con la enseñanza de los Padres de la Iglesia. Y toda la acusación contra el pensamiento jesuita, y así lo expresa explícitamente en la Sexta Carta Provincial¹⁸, se funda, precisamente, en que el pensamiento de estos últimos no abreva en los escritos de los Padres de la Iglesia. De allí que, para Pascal, la teología de su tiempo sea cultivada a espaldas de la tradición.

De todo lo dicho puede colegirse la existencia de dos tradiciones en el pensamiento pascaliano: la de la teología y la de la ciencia. La primera es totalmente estática, inamovible, pétreo. La segunda es esencialmente dinámica, creativa, compatible, de modo absoluto, con la libertad humana.

La concepción pascaliana ha dado lugar, en consecuencia, a aquella posición que se mantiene viva por lo menos desde el Iluminismo hasta nuestros días y que sostiene que tradición es sinónimo de inmovilismo, de estancamiento. Y que el hombre que decide aceptarla se somete a renunciar a la libertad por cuanto, frente a la misma, no le queda otra actitud que la de la sumisión ciega. Su tarea consiste, simplemente, en repetir la enseñanza de la tradición. Y, si la modernidad se ha caracterizado por dar al tema de la libertad del hombre un lugar central tanto en la reflexión como en la praxis humana, en consecuencia la tradición, concebida al modo pascaliano, no puede establecer sino una dialéctica *aut-aut* con la modernidad. En efecto, resulta imposible conciliar una conciencia de la libertad y del progreso típicamente moderno, con una concepción totalmente inmóvil de la tradición. Tradición y modernidad serán presentadas, en consecuencia, como dos términos absolutamente incompatibles.

¹⁸ Ibid. Sixième lettre écrite a un provincial. 396.

Precisamente ha sido esta identificación de lo moderno con lo nuevo y con la libertad del hombre, en detrimento de una tradición sustentada por la Iglesia Católica y caracterizada por el inmovilismo y la negación de la libertad, la hipótesis interpretativa del pensamiento secularista, por denominarlo de alguna manera. La historiografía moderna ha considerado a esta aserción como un dogma de fe y ha sostenido, como lo ha hecho, por ejemplo, Benedetto Croce, la existencia de dos religiones: la religión de la libertad y la religión de la Iglesia Católica. La primera tiene como ideal la libertad y la realización de la misma en la historia; la segunda es esencialmente autoritaria. Refiere Croce¹⁹ que para la religión de la libertad el fin de la vida se encuentra en la vida misma, teniendo como deber el acrecentamiento y elevación de la misma, siendo su método la libre iniciativa e invención individual. En cambio, el catolicismo establece como fin del hombre una vida ultramundana, frente a la cual la mundana es simple preparación, y que se alcanza mediante de aquello que un Dios que está en los cielos, por medio de su vicario en la tierra y de la Iglesia, manda creer y hacer.

Ahora bien, esta visión de la modernidad formulada desde una relación dialéctica opositiva respecto de una falsa idea de tradición y, por lo tanto, en relación a una imagen de una Iglesia Católica falsificada, ha sido asumida no sólo por el pensamiento secularista sino también por el pensamiento que podríamos denominar reaccionario, alimentándose, uno y otro, del mismo error que de inmediato consignaremos. Augusto Del Noce describe la estructura del pensamiento del reaccionario en estos términos:

... el reaccionario está totalmente insatisfecho (frente a la realidad presente) y la ve como decadente respecto de una realidad histórica pasada. Quiere, por eso, volver atrás en el tiempo, a un momento en el cual los gérmenes de esta decadencia y disolución no existían, o mejor dicho, eran difícilmente perceptibles. Al pensamiento reaccionario pertenece, pues, el momento de la forma arqueológica de la utopía, destinada 'siempre' a ceder respecto a una forma utopística revolucionaria. Así, en el marxismo encontramos todos los temas del pensamiento reaccionario y contrarrevolucionario de la primera mitad del siglo XIX, aunque trasvaluados por una tensión hacia el advenir.²⁰

¿Dónde reside el error en esta posición? ¿Cuál es el punto de encuentro con el de la posición secularista?

¹⁹ Croce, B. (2007). *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Milano: Adelphi Edizioni, 3ª edizione, 31-32.

²⁰ Del Noce, A. (1972) *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*. En *L'Europa*, VI, núm. 17. En (1993) *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su "l'Europa" (e altri, anche inediti)*. Milano: Giuffrè Editore, 434-435.

El error surge, a nuestro juicio, en identificar la Verdad eterna con determinado tiempo; en definitiva, una absoluta temporalización de la Verdad. Este error es compartido, también, por la aquellos que se autotitulan **progresistas**, para los cuales el ser y el tiempo son términos intercambiables. Del Noce refiere, cuál es, a su juicio, el error del pensamiento reaccionario en estos términos:

El error del pensamiento reaccionario reside en confundir la afirmación de los principios suprahistóricos con la imagen de una realidad histórica realizada, de tal manera que es inducido a pensar que la eternidad de los principios excluye la 'novedad de los problemas'; problemas que deben ser resueltos en relación a aquellos principios, pero luego de que hayan sido reconocidos en su 'novedad'; de lo contrario, se corre el riesgo mortal de pensar como históricos a los principios mismos.²¹

La posición descripta, heredera de una concepción inmovilista de la tradición al modo de Pascal, conduciría, indefectiblemente, al rechazo total de la denominada modernidad, la cual sería entendida como el camino hacia la catástrofe de la humanidad, por un lado, y por el otro, a la configuración de una civilización que, privilegiando la libertad, se oponía a toda forma de objetividad. La libertad, para esta concepción, y la misma posición reaccionaria se lo confirmaba, equivalía a la supresión de toda novedad, de todo crecimiento, de toda intervención personal en la búsqueda de la verdad. La dialéctica opositiva nuevo-viejo desplazaría, en consecuencia, a aquella otra dialéctica, de cuño propiamente cristiano, que es la de verdad-error. Tanto los progresistas como los reaccionarios asumen la primera dialéctica, esencialmente opositiva, en detrimento de la segunda, esencialmente integrativa.

El auténtico sentido de la tradición sólo puede ser aprehendido desde una filosofía del ser y no del devenir, es decir, desde una filosofía que, fundada en la existencia de verdades eternas y metahistóricas, reconoce que no existe tiempo alguno en que el pleno sentido de la mismas pueda ser aprehendido. Y ello por dos razones: por la finitud del hombre y por la existencia del pecado original que las puede oscurecer, olvidar o, simplemente, desconocer. La tradición, vista desde esta filosofía, no es inmóvil sino dinámica. Claro está que este dinamismo no equivale a un eterno devenir, sino que el dinamismo se instaura en el sujeto histórico que recibe esas verdades eternas y al cual le corresponde desentrañar el sentido de las mismas. Este sujeto, finito y mediado por el pecado original, no está en condiciones de agotar el sentido de aquellas aunque sí es capaz de descubrir

²¹ Ibid., 435.

algún sentido. De allí que toda verdad descubierta por el hombre, en cada tiempo histórico, es, en cuanto verdad, eterna e inmutable. Pero ello no quita que cada tiempo histórico deba ensayar un gran esfuerzo para mantener las verdades ya descubiertas y, simultáneamente, el de descubrir otras. La tradición, por eso, es dinámica, por cuanto supone tanto el acto de transmitir lo descubierto como la transmisión de aquella conciencia de lo no descubierto en virtud del exceso de plenitud de aquello que se busca. Lo nuevo encontrado, claro está, se encontraría en una relación de continuidad con lo ya descubierto, estableciéndose una evolución, pero evolución homogénea, tal como lo señalara el destacado teólogo católico Marin Solá. De modo tal que cada hombre, cada tiempo histórico, es capaz de lo nuevo, de lo nuevo para un hombre que, mientras peregrine por este mundo, será un permanente buscador, un auténtico filósofo.

Pareciera que Pascal, en perfecta sintonía con el pensamiento cristiano al afirmar, en sus *Pensamientos* que “La naturaleza del hombre no consiste en avanzar siempre...”, ya que tiene “... sus ideas y sus retrocesos”²², no advierte que ello no es óbice para afirmar un progreso en la comprensión de la Verdad revelada, progreso, éste, que también depende de la libertad del hombre. Precisamente la metahistoricidad de lo verdadero convierte en una imposibilidad que un hombre o una determinada época histórica fijen y agoten, de modo definitivo, el sentido del mismo. Esto no equivale a subjetivismo, sino que, como señala Del Noce, “... es la misma idéntica verdad que, en razón de su trascendencia, es alcanzada a través de una ascesis de la conciencia que tiene necesariamente un carácter histórico: de una ‘perspectiva personal’ ”.²³

“... es la misma idéntica verdad que, en razón de su trascendencia, es alcanzada a través de una ascesis de la conciencia que tiene necesariamente un carácter histórico: de una ‘perspectiva personal’ ”.²⁴

La afirmación de la libertad es perfectamente compatible con la idea de tradición la cual, sólo puede mantenerse, desde una filosofía del ser que afirme la metahistoricidad de la verdad. Hablar de espíritu tradicional equivale a sostener la primacía del ser, la primacía de lo inmutable, la primacía de la intuición intelectual. Una cultura que pierda la dimensión metafísica perderá, simultáneamente, la tradición y, con ello, a sí misma. La razón crítica, auto-referente, que tiene como sucedánea la idea de revolución y no precisamente de tradición, ha conducido a la humanidad a la entronización de una razón

²² Pascal, B. op. cit., 27-354, 503.

²³ Del Noce, A. op. cit., 521.

²⁴ Del Noce, A. op. cit., 521.

puramente instrumental. El ser del mundo, visto desde esta óptica, es reducido a instrumento; lo que equivale a afirmar el máximo grado de tiranía.

En este mundo de la razón instrumental, como lo señala Max Horkheimer²⁵, habrá desaparecido aquello que el hombre denominó alguna vez con la palabra sentido. Ciertamente que se registrará una gran actividad, añade el fundador de la Escuela de Frankfurt, pero privada de todo sentido y, por eso, invadida por una inmensa tristeza. Lo que importará al hombre en el mundo alumbrado por la razón antimetafísica no será la satisfacción aportada por la verdad, sino en la operación misma, en el procedimiento eficaz²⁶. La vida biológica y todo aquello que la asegure y la enaltezca, serán las únicas preocupaciones de la nueva civilización.

Esta realidad que nos toca vivir, nos exige preguntarnos, más allá del camino seguido por una línea del pensamiento moderno fundada en una apuesta negadora de lo sobrenatural y de toda dimensión metafísica, qué responsabilidad tiene el mismo pensamiento metafísico en su posición respecto de las exigencias modernas de progreso y de libertad. Ciertamente que Pascal, con su idea de tradición, ha establecido un iato infranqueable entre autoridad y libertad, entre verdad y subjetividad, entre tradición y progreso.

Bibliografía

Croce, B. (2007). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano: Adelphi Edizioni, 3ª edizione.

Del Noce, A. (1972). Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. *L'Europa*, VI, núm. 17. En (1993) *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su "l'Europa" (e altri, anche inediti)*. Milano: Giuffrè Editore 427-443.

Horkheimer, M. (2001). *La nostalgia del totalmente Altro*. Brescia: Queriniana, 5ª edizione.

Horkheimer, A. y Adorno, T.W. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

Pascal, B. (1963). *Oeuvres complètes*. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil.

²⁵ Cf. Horkheimer, M. (2001). *La nostalgia del totalmente Altro*. Brescia: Queriniana, 5ª edizione, 103.

²⁶ Cf. Horkheimer, A. y Adorno, T.W. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 17.

El caso de Margarita Maultasch, un motivo para pensar la legitimidad del Estado Laico desde su origen bajomedieval

The case of Margarita Maultasch: a reason to believe the legitimacy of the secular state from its late medieval origins

Gabriela Virginia Blas

Universidad Nacional de Cuyo- CONICET
gblas@mendoza-conicet.gov.ar - gvblass@yahoo.com.ar

Resumen

El propósito de este trabajo es comparar las lógicas de legitimación del Imperio como Estado Laico en la teoría política de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham a partir del caso de anulación matrimonial de Margarita Maultasch. En el rol de consejeros de Luis de Baviera, ambos religiosos elaboran un documento en el que explican las razones por las cuales la autoridad eclesiástica no tiene jurisdicción para impedir que el Emperador anule el lazo matrimonial entre Margarita de Tirol y Juan Enrique de Bohemia.

Los motivos alegados por el Emperador Luis de Baviera (impotencia y consanguinidad) para dictaminar la anulación del matrimonio de la Duquesa de Tirol despiertan un gran debate en torno a la jurisdicción eclesiástica y civil para tratar el caso. El tema es tratado por Marsilio en forma distinta a la respuesta que ofrece Ockham, aunque ambos llegan a la misma conclusión. El contraste entre la teoría del paduano y del doctor invencible muestra enfoques muy distintos en relación a la legitimidad del poder.

Palabras claves: Estado laico – Legitimidad del poder – Autoridad Civil/Eclesiástica

Abstract

The purpose of this paper is to compare the logic of legitimation of Empire and the Secular State in the political theory of Marsiglio of Padua and William of Ockham from the case of marriage annulment Maultasch Margarita. In the role of counselors Louis of Bavaria, both religious produced a document explaining the reasons why the ecclesiastical authority has no jurisdiction to prevent the Emperor annul the marriage bond between Margaret of Tyrol and John Henry of Bohemia. The reasons given by the Emperor Louis of Bavaria (impotence and

blood) to rule the annulment of the marriage of the Duchess of Tyrol arouse great debate over the ecclesiastical and civil jurisdiction to try the case. The subject is treated differently by Marsilio response to Ockham offers, although both come to the same conclusion. The contrast between Marsiglio and Ockham 's theory shows very different approaches regarding the legitimacy of power.

Key words: Secular State - Legitimacy of power – Civil/ Ecclesiastical Authority

1. Introducción

En sus conferencias sobre los orígenes del Estado Moderno, el profesor Joseph Strayer menciona la aparición de cuatro signos en la baja Edad Media que permiten suponer una configuración política inédita hasta ese momento¹. Los tres primeros signos hacen referencia a una comunidad que persiste en el tiempo y en el espacio, la formación de instituciones impersonales y el prestigio y la autoridad como notas propias de estas instituciones.

El cuarto signo, considerablemente más complejo, alude a un traslado de la lealtad, desde la familia, la comunidad o la organización religiosa a la potestad civil centralizada. Las tesis de Strayer pueden ser criticadas por su extrema simplificación, sin embargo contienen herramientas válidas para pensar una época considerablemente compleja.

El turbulento siglo XIV es testigo del derrumbe de la idea de unidad política que aunque no es ni absoluta ni exclusiva, conforma como un paraguas omnicompreensivo en relación a las múltiples instancias particulares de poder². La categoría de universalidad que sostienen tanto el imperio como el papado es cuestionada desde una tendencia centralizadora que ya germinaba en las identidades nacionales. Si hasta entonces la referencia a la comunidad religiosa - así como también las pequeñas organizaciones comunitarias, aldeas y ciudades - era pauta de identidad social, a partir de los avatares del siglo XIV se opera un giro en las lealtades que definen una nueva identidad.

Estos cambios resignifican la condición de laico que muta de categoría religiosa a fenómeno socio-político. El caso que analizamos en el presente trabajo actúa como catalizador en el proceso de reformulación de la legitimidad del poder

¹ Strayer, J. (1981). *Los Orígenes Medievales del Estado Moderno*. Barcelona: Ariel.

² Gierke, O. (1963). *Teorías Políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Huemul.

civil. Es un botón de muestra del proceso por el cual el Estado adquiere de modo exclusivo la autoridad moral y se hace capaz de sostener su estructura institucional y su teórica supremacía legal.

2. Situación política e intereses en torno al matrimonio de Margarita, Condesa de Tirol y Juan Enrique de Bohemia, Marqués de Moravia. Posiciones del poder civil y eclesiástico

Margarita de Tirol ha pasado a la historia como la condesa más fea. El apodo del que goza, Maultasch, denota un doble sentido. Por un lado hace referencia al aspecto desagradable de su rostro y al tamaño exagerado de su boca, pero también adopta una connotación peyorativa para designar a una mujer de vida ligera. Lo cierto es que, a juzgar por los datos de su biografía, fue una mujer de carácter, que lejos de intervenir como mero recurso diplomático, supo utilizar su título de nobleza en el juego de fuerzas políticas del momento, impuso su voluntad ante las circunstancias políticas adversas sin descuidar el bienestar de su comunidad, impulsando de modo particular el desarrollo del comercio y las artes.

Su primer matrimonio se celebró en 1330, cuando ella contaba con 13 años y su cónyuge, Juan Enrique de Bohemia, Marqués de Moravia, era tres años menor que ella. Tal como lo dictaba la costumbre, las alianzas matrimoniales en el ámbito de la nobleza eran una herramienta diplomática. El compromiso matrimonial de Margarita y Juan Enrique tenía un claro propósito político: unir la corona de Bohemia a una línea descendiente de los emperadores germánicos.

Diez años después la misma Margarita utilizó todos los medios a su alcance para romper este pacto, a fin de establecer otro más provechoso. Luis de Baviera, cuyo título de Emperador estaba en discusión, vio una buena ocasión para anexar los territorios tiroleses a la corona imperial casando a su hijo con la Condesa Margarita. Esta maniobra política no sería simple por dos motivos; primero, Margarita debía obtener la anulación de su primer matrimonio, para lo cual alegó la impotencia de Juan Enrique. El segundo paso sería obtener la dispensa para su nuevo pacto matrimonial ya que éste implicaba un lazo de consanguinidad. Tanto Margarita como Luis de Brandemburgo eran descendientes en tercer grado de Otón II de Baviera.

Esta estrategia diplomática reavivó el enfrentamiento entre Luis IV y el papado. A pesar de haber vencido a su rival, Federico de Austria, en la Batalla de Mühldorf, Luis no obtuvo el reconocimiento del papa para ser coronado Rey de

romanos. Esto desató una encarnizada lucha entre los dos poderes, en la que los reyes y príncipes de occidente jugaron un papel destacado apoyando a uno u otro jerarca. La controversia coincide con el exilio del papado a Aviñón y el consiguiente protectorado que el rey francés ejerció sobre la curia pontificia por casi un siglo. Sin embargo, ni los sucesivos papas ni el Emperador Luis IV, abandonaron el deseo de negociar y llegar a una reconciliación. Para ello en 1339 Luis IV firmó con Francia un pacto por el cual renunciaba a todo reclamo territorial, pero esta concesión no produjo el efecto esperado. Con todo, a pesar de que Benedicto XII no llegó a reconocer como legítima la elección de Luis IV, las relaciones entre papado e imperio lograron estabilizarse.

Es entonces cuando el repudio de Margarita de Tirol a Juan Enrique de Bohemia causa una notable conmoción e impacta en el delicado vínculo de poder civil – eclesiástico. Benedicto XII se negó a conceder la anulación matrimonial a Margarita, y amparó a Juan Enrique de Bohemia para quien el repudio significó oprobio, desamparo y ostracismo en los territorios del condado tirolés. La situación fue aprovechada por el Emperador, quien buscó unir a la Condesa en segundas nupcias con su hijo Luis de Brandemburgo. De esta manera anexionaría los territorios tiroléses a la corona imperial. Esta nueva intervención de Luis en los frágiles contactos internacionales rompió el equilibrio entre ambas potestades.

La relación entre el poder del papado y del imperio fue ampliamente discutida durante toda la Edad Media. A principios del siglo XIV el debate giraba en torno al concepto de jurisdicción civil y eclesiástica, y en un plano yuxtapuesto a las deliberaciones filosóficas y teológicas se discutía la esencia de la ley divina, la ley natural y la ley positiva. El desarrollo de la teoría jurídica en las universidades había recibido un nuevo impulso a partir de la recepción de Aristóteles. De tal manera que a esta altura el pensamiento político estaba en condiciones de formular tesis que cuestionaban la dualidad político religiosa subordinada al principio de unidad. El *argumentum unitatis* según el cual la humanidad es una sola y requiere de una organización omnicompreensiva, no obstante la dualidad civil- eclesiástica que le era inherente, comenzó a ser cuestionado a partir de la legitimidad del *ius divinum*. El campo en el que operó la impugnación al principio de unidad no fue el ámbito de lo estrictamente fáctico, sino el de los principios jurídicos y políticos que se derivaron de su interpretación.

El pensamiento medieval sostuvo la existencia de una doble jurisdicción, civil y eclesiástica, cuyos ámbitos de acción aparecían definidos medianamente claros. El Estado debía quedar sujeto a la Iglesia en lo espiritual y la Iglesia al Estado en lo temporal, pero además cada uno de los dos poderes debía en caso de

necesidad (*casualiter, per accidens*) asumir, para el bien de todo el cuerpo, funciones que así mismas no le eran propias. Esto indicaba que la unidad pretendida no era absoluta ni exclusiva. Pero además engendraba un riesgo desde el punto de vista fáctico, convertir el estado de necesidad en un estado permanente. Si a ello se suma que el caso de necesidad permitía que la potestad civil y la eclesiástica actuaran como equivalentes, se entiende que la situación generara grandes confusiones que apremian nuevas respuestas.

A raíz de la impugnación al principio de unidad, el concepto de jurisdicción eclesiástica y civil comenzaba a legitimarse desde otras fuentes. Los documentos elaborados en torno al caso de Margarita Maultasch constituyen testimonios que dan cuenta del giro en la interpretación teórica de las relaciones cívico- eclesiásticas y un avance en la nueva concepción de la legitimidad del Estado. Hemos considerado en este trabajo solo dos de los documentos que fueron elaborados por religiosos pertenecientes a la corte imperial. De acuerdo a los mismos autores, Luis IV acudió a ellos para proveerse de argumentos favorables a su causa.

2.1. El documento de Guillermo de Ockham

Con motivo de las pretensiones de Luis de Baviera sobre la corona tirolesa, Ockham escribe un opúsculo conocido como la *Consulta sobre causa matrimonial*³. Los estudiosos sitúan la escritura del texto en 1340, antes de la expulsión de Juan Enrique⁴. Aunque el autor menciona el tema de la impotencia del margrave de Moravia, consorte de Margarita, como causa de nulidad matrimonial, no presta demasiada atención al tema pues lo considera caso resuelto. “Se han presentado suficientes pruebas”, dice, “de la inexistencia de tal vínculo”. El doctor invencible concentra sus tesis en torno a las fuentes de legitimidad del poder para dirimir el problema del impedimento de unión matrimonial por relaciones de consanguinidad, un asunto en el que se superponen cuestiones eclesiásticas y civiles.

³ La Edición crítica es Guillelmi de Ockham (1962). *Opera Política*, (II), Offler et alii (eds.). Manchester: Publications of the University of Manchester. Para este trabajo hemos seguido la edición en español, Guillermo de Ockham (1992). *Opera Política I*. Primitivo Mariño (traducción del latín, introducción y notas críticas). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. El opúsculo no presenta división en párrafos ni subtítulos, es un texto de una sola pieza por lo que señalamos las páginas que le corresponden en dicha edición española.

⁴ Cf. Ockham, G. op. cit., L - LI.

La secuencia de análisis del caso no sigue un orden argumentativo sistemático. Accedemos al planteo de Ockham a partir de la pregunta acerca de la fuente de poder del Emperador, argumento que se enlaza con una discusión anterior acerca de la traslación del Imperio. Para Ockham, la potestad imperial deviene directamente de los antiguos emperadores romanos, cuya legitimidad no dependía de la instancia eclesiástica sino del *populus*.

No hay que pensar que [el Emperador] tiene menos derecho y jurisdicción legítima que sus predecesores infieles, por el hecho de que ha sometido su cerviz con grandísima devoción a la ley de la perfecta libertad [...] el Emperador se sabe que posee toda jurisdicción y potestad de la que gozaron sus predecesores, fieles e infieles, por derecho y sin limitación alguna.⁵

Dado que la Sagrada Escritura no establece normativas respecto a las relaciones de consanguinidad en una unión matrimonial, el caso particular que se trata depende exclusivamente de leyes humanas. Siendo así las cosas, el Emperador se encuentra en pleno derecho de levantar el impedimento por consanguinidad. Pero Ockham no detiene su análisis en este punto, aunque pareciera que las pruebas presentadas son suficientes.

El autor afirma que lo que está en juego es un asunto que atañe a un sacramento, y por lo tanto vale preguntarse si la autoridad civil, aunque tenga potestad independiente de la autoridad eclesiástica puede intervenir lícitamente en este caso.

Para dirimir este asunto recurre a una distinción, que aparece más desarrollada en otros de sus escritos políticos, entre Iglesia como institución e Iglesia como Pueblo de Dios, como totalidad de los creyentes⁶. Ockham denuncia la identificación entre Iglesia y clero, reserva el primer término para dirigirse al conjunto de fieles y asegura que no todos los sacramentos son administrados por los clérigos. Con este primer nivel de argumentación, el doctor invencible acentúa el carácter laical que adopta el ambiente cultural en esta época, se inclina por el protagonismo de aquellos que no están insertos en una estructura institucional y por lo tanto tienen más capacidad de crítica.

Si el Emperador es fiel, es decir laico, bien puede intervenir en esta causa matrimonial, porque aunque no forme parte de la estructura institucional de la Iglesia, es contado entre los miembros de la Iglesia verdadera y total. Además, para el autor el tema del vínculo de consanguinidad no está inscripto dentro de la

⁵ Ockham, G. op. cit., 303.

⁶ Cf. Peña Eguren, E. (2005). *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid: Encuentro, 277 ss.

ley de Dios, sino que “depende de leyes humanas, costumbres, derecho civil, ley natural y derecho de gentes”. Pero el motivo fundamental por el que el Emperador tiene derecho a intervenir en esta causa es su deber de resguardar su jurisdicción por necesidad y por utilidad de la ciudad, razón por la cual eventualmente puede actuar contra las leyes eclesiásticas si éstas ponen en riesgo la felicidad de la ciudad.

No debería ponerse en tela de juicio si a tal causa debía extenderse legítimamente su potestad en muchos casos, incluso en lo que a los grados de consanguinidad se refiere; ni las leyes eclesiásticas, aunque estuviere ligado a ellas, podrían prohibirle que en urgente necesidad y también en evidente utilidad, pudiera proceder eventualmente contra ellas sin haber sido llamado por el obispo romano.⁷

La clave argumentativa de Ockham es el concepto de *epiqueya*, lo que es justo y bueno, útil y provechoso para la ciudad. Este vocablo que el autor recupera de la tradición jurídica aristotélica es básico en la concepción romana del derecho. Está estrechamente emparentado con la idea de *aequitas* o equidad, principio por el cual una ley debe adaptarse al caso concreto que se presenta para ser juzgado⁸.

En esta línea Ockham asegura que

Aunque el Emperador hubiera estado ligado a las leyes de los sumos pontífices sobre el matrimonio, sin embargo, porque sabía claramente que si se observasen redundarían en perjuicio u obstáculo de la República, haciendo uso de la *epiqueya* podría ir lícitamente contra ellas⁹.

Ockham no niega que la dignidad pontificia sea mayor a la dignidad imperial. “Esto es verdad en lo que se refiere a lo espiritual, que ha sido dado en las Sagradas Escrituras, y que se sabe no son de ningún modo comunes a fieles e infieles”¹⁰. Pero las constituciones eclesiásticas no pueden, en otros muchos casos, perjudicar a las leyes civiles. Antes que el resguardo de la Institución eclesiástica está el beneficio de la ciudad. Para Ockham, el matrimonio entre Luis y Margarita es de suma importancia pues “procurará ayuda para reparar asuntos públicos y del Imperio Romano”¹¹.

⁷ Ockham, G. op. cit., 305.

⁸ *Aequitas* se refiere a la aplicación exterior de la justicia, en relación a dos potestades equivalentes. *Epiqueya* es un tipo de equidad vinculado a la práctica de la justicia al interior de una comunidad.

⁹ Ockham, G. op. cit., 305.

¹⁰ *Ibid.*, 306.

¹¹ *Ibid.*, 309.

El autor reconoce que las leyes eclesiásticas se establecen para la paz pero ocasionalmente pueden afectar al bienestar de la república. En tal ocasión es deber del Emperador hacer uso de la epiqueya que le permite ir lícitamente contra las leyes eclesiásticas, sin necesidad de consultar al sumo pontífice.

El debate en torno a la causa matrimonial de Margarita Maultasch se presenta como una ocasión propicia para precisar la noción de Plenitud de potestad. Ockham no niega que la potestad eclesiástica tenga la plenitud de poder, pero es una plenitud relativa, no absoluta, pues si fuese absoluta “de allí se seguiría que Pedro hubiese podido modificar los sacramentos, instituir otros nuevos, e ir contra los preceptos de la ley evangélica”¹². Lo cual no es posible dado que sobre Pedro y sus sucesores está Cristo y el Evangelio. Lo más grave sería que por interpretar la Plenitud de poder de modo absoluto, el papado privase a todos los mortales del Imperio, de los reinos y los principados, de los bienes y derechos que por constituir una civitas les corresponden.

La tesis última de la justificación ockhamiana consiste en afirmar que por encima de las exigencias de la potestad eclesiástica se encuentra la *epiqueya* como mandato propio de la potestad imperial. La instancia de legitimación del ejercicio del poder es el bienestar de la *civitas*. Si bien el autor no ataca directamente la dualidad de potestades, introduce la idea de *epiqueya* como principio de legitimación de acciones políticas que *casualiter* pueden ser ilegales.

2.2. El dictamen de Marsilio de Padua

El *De Matrimonio* de Marsilio de Padua constituye la última parte de su *Defensor Minor*, un texto posterior a su obra mayor y más conocida, el *Defensor Pacis*. Se supone que el *Defensor Minor* fue escrito para reafirmar las tesis acerca de la soberanía del poder temporal respecto al espiritual, además de ser una respuesta a las críticas que Ockham habría expresado en relación a los fundamentos jurídicos esgrimidos en aquella obra.

El artículo de Marsilio presenta una estructura más sistemática y es considerablemente más extenso. En él encontramos la reafirmación o reformulación de varias nociones trabajadas en el texto mayor. El paduano parte del concepto de ley definida como aquella normativa instituida por el legislador humano en plena identificación con la voluntad de la *universitas civium*. La ley

¹² Idem.

humana posee la capacidad coactiva absoluta y su fin es el bien de la ciudad. La distinción marsiliana entre ley humana y ley divina se explica a partir del esquema de causalidades propio de la filosofía clásica. Según éste, ley humana y ley divina se diferencian en su causa eficiente, ya que de la primera es la elección y voluntad de los hombres y de la segunda es la voluntad divina. Se distinguen también en su causa final pues la ley divina tiende al gozo en la vida eterna y la ley humana regula los actos de la vida presente para lograr la tranquilidad y felicidad en este mundo. Una primera mirada al esquema causal de Marsilio daría ocasión para pensar que, en cuanto a la causa material, ambos tipos de leyes comparten la misma fuente, esta es, los hombres o la comunidad humana. Sin embargo el autor distingue entre la causa material de la ley divina, que son los hombres susceptibles de gozo eterno, dispuestos a ello por la fe en Cristo y las demás virtudes, y la causa material de la ley humana que son los hombres inclinados a la tranquilidad en esta vida, al poder y a otras diversas cosas. Si bien no hay en el texto de Marsilio una formulación explícita acerca de la causa formal, los analistas coinciden en que la forma de la ley divina es como el movimiento del cielo, perpetuo e indivisible, mientras que la causa formal de la ley humana es como el movimiento circular de una rueda de molino, corruptible, susceptible de división.¹³

Pero el caso de que se trata tiene la particularidad de ser por un lado materia de la ley divina, pues el matrimonio es un sacramento, por otro lado materia de ley humana, dado que el género humano vive según el arte y la razón, la unión de dichos cónyuges –la licitud de hacerla o de disolverla bajo determinadas circunstancias y de cierta forma- se establece y hasta ahora se ha establecido por diversas reglas o estatutos o por algunas costumbres.¹⁴

En este punto Marsilio agrega una nueva distinción entre las cosas espirituales y la administración de las mismas.

Algunos preceptos no son esencialmente espirituales, sino que han tomado ese nombre de ciertas cosas espirituales, a causa de que fueron y son ordenados por los hombres para ejercer o administrar dichas cosas espirituales, como sucede

¹³ “Marsilio reconoce la esencia temporal de la vida humana natural, hasta convertir el tiempo en la definición de la acción humana y la sustancia de las relaciones sociales. La naturaleza humana se realiza en la historia y sus obras, incluida la *civitas*, tienen una dimensión de contingencia. De ahí la identificación de este ámbito temporal con el de la acción política y su rechazo a que se pueda regular desde la doctrina religiosa intemporal”. Marsilio de Padua (2004). *Sobre el poder del Imperio y del Papa, el Defensor de la Paz y la Transferencia del Imperio*. Pedro Roche Arnas y Bernardo Bayona Aznar (trad. y notas). Madrid: Biblioteca Nueva, 140.

¹⁴ Marsilio de Padua. *Defensor Minor*. Capítulo XIII; parágrafo 2.

con las personas y corporaciones de los sacerdotes, y también con las cosas sagradas, [objetos, edificios].¹⁵

A partir de tal separación, Marsilio está en condiciones de afirmar que a pesar de que el matrimonio sea un sacramento dentro de la religión cristiana, su regulación es jurisdicción propia del legislador humano. Y esto por dos razones. La primera se deriva de la distinción de la cosa espiritual y la capacidad de regularizar su disposición y administración. Dado que la ley humana posee soberanía absoluta sobre las cosas que atañen a la ciudad, la administración de las cosas espirituales cae también bajo su jurisdicción¹⁶.

Luego el autor argumenta que si bien el matrimonio implica una cierta dimensión espiritual junto a su manifestación humana, no conviene que sea el legislador divino el que regule la unión así como sus condiciones, lo que está prohibido o permitido en la relación conyugal. Pues en caso de que algún cónyuge no cumpliera los preceptos, mandatos y prohibiciones a que debe atenerse en su función, no daría ocasión a un castigo en la vida presente, ya que los jueces y doctores de la ley divina carecen de autoridad y de poder coactivo para constreñir a nadie mediante penas, porque Cristo mismo quiso carecer de esta potestad.

De esta explicación, dice el paduano “no se puede sacar como consecuencia que la ley divina o su legislador esté subordinado a la ley humana. Es más bien al contrario”¹⁷. La relación entre ambos tipos de legislaciones es, en el esquema del autor, una relación entre no – equivalentes. La diferencia está dada no solo por la potestad coactiva que es privativa de la ley humana, sino por la causa eficiente de ambas normativas. Solo Dios conoce si en verdad, en un caso particular la unión matrimonial es nula.

La autoridad y el juicio coactivo acerca de esto pertenecen a Cristo, a Dios, según la ley divina, en orden a obligar al cónyuge bajo pena solo en la otra vida, no en ésta. [...] Según la ley humana, en cambio, este juicio de divorcio, coactivo bajo pena que debe infligirse en esta vida a quien lo transgreda, corresponde al que gobierna por la autoridad de la ley humana. [...] en lo que concierne a los actos de los hombres, cometidos u omitidos lícita o ilícitamente, sea en el orden espiritual o en el temporal, tanto por sacerdotes o ministros espirituales como por laicos o personas seglares, corresponde al mencionado legislador humano y juez juzgar

¹⁵ Idem

¹⁶ Esta distinción es una elaboración más clara de los postulados que el autor expone en el *Defensor Pacis*, en el cual no hay una clara explicación acerca de la relación entre la ley humana y los bienes materiales que requiere la comunidad religiosa para el ejercicio del culto.

¹⁷ Marsilio de Padua. op cit., XV, 4.

con juicio coactivo y castigar con una pena en esta vida a los que cometen actos ilícitos, ya que no se trata de algo esencialmente espiritual¹⁸

Y más adelante agrega,

El sacramento del matrimonio no es una cosa esencialmente espiritual, pero quizás pueda llamarse espiritual en tanto es signo o figura de una cosa espiritual. [...] A los obispos solo les cabe un juicio de carácter doctrinal.¹⁹

En síntesis, para Marsilio la clave de solución del problema está en la fuente de legitimidad de la ley humana y la ley divina. La causa matrimonial no debe ser resuelta por la ley divina, porque el matrimonio ha sido regulado por Dios y en ese caso es inalterable, en su dogma y en su doctrina. Y explica,

si por precepto de la ley divina o cristiana tal grado de consanguinidad impidiera el matrimonio legítimo, ningún hombre, ni siquiera un ángel del cielo podría soslayar dicho impedimento con ninguna dispensa²⁰

Finalmente, los jueces según la ley divina no poseen los medios adecuados para dirimir un conflicto que eventualmente requiera aplicar una sanción a un transgresor.

2.3. Ockham y Marsilio en un contrapunto

Ante el caso de Margarita Maultasch los dos autores tratados no dudan en afirmar que el derecho de juzgar le pertenece al poder temporal del Emperador. Pero ¿cuáles son las razones por las que esta intervención es legítima? De acuerdo a la postura de Guillermo de Ockham, la legitimidad de la potestad imperial deviene en primer lugar de la herencia recibida del Imperio Romano pero sobre todo de la obligación de practicar la justicia a través del ejercicio de la *epiqueya*²¹. La promoción de la seguridad y custodia de la felicidad de la *civitas* justifican que la autoridad imperial ignore el dictamen de la autoridad eclesiástica en este caso particular, sin que ello signifique atentar contra la estabilidad política, contra la institucionalidad de la Iglesia. En asuntos que conciernen a la ciudad, debido a la contingencia de los mismos, el Emperador tiene la obligación de conservar el

¹⁸ Ibid., XV, 3.

¹⁹ Ibid., XV, 10.

²⁰ Ibid., XVI, 2.

²¹ En Ockham se conjugan legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio.

orden. El recurso a la *epiqueya* en Ockham permite mantener un cierto grado de equivalencia entre la potestad imperial y la eclesiástica.

Sin embargo, las razones que sustenta Marsilio de Padua difieren de las del doctor invencible. Para Marsilio la autoridad eclesiástica carece de capacidad coactiva, la ley divina es inmutable y su único juez es Dios, la justicia divina no tiene lugar en este mundo sino en el venidero. Por lo tanto, la legitimidad de la potestad del Emperador es indiscutible incluso para actuar en conflictos matrimoniales.

Ockham observa el caso de nulidad y dispensa de consanguinidad como una oportunidad en la que la autoridad imperial actúa per accidens. Desde la perspectiva marsiliana, no se está en presencia de un caso particular sino que, de acuerdo a la identificación entre la voluntad de todos los ciudadanos y la del legislador humano, el Emperador posee absoluta jurisdicción para dirimir cualquier conflicto cuyas proyecciones afecten de algún modo a la ciudad, lo cual incluye la administración de las cosas espirituales.

3. El perfil del laicismo en el siglo XIV

El caso de Margarita Maultasch es un disparador de interesantes replanteos a nivel teórico en torno al nacimiento del Estado y su carácter laico. Las conclusiones propuestas por los religiosos Ockham y Marsilio de Padua orientan la crítica hacia el dualismo subsistente al principio de unidad y el carácter equivalente de ambas potestades, civil y eclesiástica.

En la sociedad medieval del siglo XIV se dan condiciones propicias para el surgimiento de tesis que rompen con los paradigmas rectores de la vida política hasta ese momento. Por debajo del gran paraguas del *argumentum unitatis* la vida política medieval consiste en una compleja trama de instancias de toma de decisión en las que, como ya hemos señalado, conviven el poder religioso y el civil. Esta pluralidad es uno de los principales obstáculos que debe vencer el Estado en su proceso de formación, de tal modo que si las categorías propias de la política medieval eran universalidad y pluralidad, hacia el final del medievo son particularidad y soberanía. Al pretender afirmar su universalidad, el papado pierde crédito, pues la tendencia general del poder civil es afirmar su independencia aunque ello implique renunciar al carácter universal del imperio.

Los dos textos analizados permiten vislumbrar el perfil del laicismo moderno. La afirmación de la *epiqueya* como deber del Estado es el principio cuyo

desarrollo concluye en la formulación de la Razón de Estado, mientras que los postulados marsilianos suponen al poder religioso desvinculado y subordinado al poder civil. El espíritu laico que ve la luz en esta época se afirma en la pretensión de soberanía que será la carta fuerte en el juego político cuyas reglas se encuentran en plena reformulación. La aparición del laicismo está estrechamente vinculada a un planteo particularista del Estado que necesita negar la pluralidad de recursos políticos y constituirse en la única instancia de toma de decisión.

Fuentes y Bibliografía

Gierke, O. (1963). *Teorías Políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Huemul.

Marsilio de Padua (2004). *Sobre el poder del Imperio y del Papa, el Defensor de la Paz y la Transferencia del Imperio*. Pedro Roche Arnas y Bernardo Bayona Aznar (trad. y notas). Madrid: Biblioteca Nueva.

Ockham, G. (1992). *Opera Politica I*. Primitivo Mariño (traducción del latín, introducción y notas críticas). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Peña Eguren, E. (2005). *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid: Encuentro.

Strayer, J. (1981). *Los Orígenes Medievales del Estado Moderno*. Barcelona: Ariel.