

FI03-20

16c.

FILOSOFÍA MEDIEVAL

AÑO 2008

UNIDAD IV.

EL CONFLICTO FE-RAZÓN Y SU TRATAMIENTO FILOSÓFICO: ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109)

La filosofía en la Edad Media de Étienne Gilson (Gredos, 1999), c. IV («La filosofía en el siglo XI»), puntos «I. Dialécticos y teólogos» (pp. 230-234), «III. Anselmo de Cantorbery» y «IV. Cristiandad y sociedad» (pp. 236-253).

ÉTIENNE GILSON

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

DESDE LOS ORÍGENES PATRÍSTICOS
HASTA EL FIN DEL SIGLO XIV

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ARSENIO PACIOS Y SALVADOR CABALLERO

SEGUNDA EDICIÓN


GREDOS

© EDITORIAL GREDOS, S. A., Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1958, para la versión española.

Título original: *LA PHILOSOPHIE AU MOYEN ÂGE*, deuxième édition, PAYOT, Paris, 1952.

PRIMERA EDICIÓN, 1958.

SEGUNDA EDICIÓN, 1965.

7.ª REIMPRESIÓN.

Diseño de cubierta: Manuel Janciro.

Depósito Legal: M. 38213-1999.

ISBN 84-249-2033-3.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A.

Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

PREFACIO

La primera edición de esta obra data de 1922. Al presentarla de nuevo, después de veinte años, bajo una forma mucho más amplia, hemos respetado su primitivo carácter. Sigue tratándose de una visión de conjunto de la filosofía medieval, escrita para lectores cultos que deseen iniciarse en estas cuestiones. Los especialistas, o quienes aspiren a serlo, disponen de un admirable instrumento de trabajo en la segunda sección del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg: *Die patristische und scholastische Philosophie*, undécima edición, publicada por Bernhard Geyer, Berlín, E. S. Mittler, 1928. No se pueden aportar más hechos, ni más inteligentemente interpretados, en un volumen menor; sus indicaciones bibliográficas son de una riqueza inmensa, y de ahí es de donde toda investigación personal debe tomar su origen. Los que prefieran una orientación filosófica en toda esta masa de hechos estudiarán con provecho los dos volúmenes de la *Histoire de la philosophie médiévale*, de Maurice de Wulf, París, J. Vrin, 1934, 1936. En ella encontrarán, además de los complementos bibliográficos necesarios para el período 1928-1936, una serie de estudios históricos llevados según principios filosóficos definidos, y que se benefician de su luz. Por fin, para situar el pensamiento medieval en su relación con el conjunto de las tradiciones griegas de las que es heredero —punto de vista tan necesario como los precedentes—, debe leerse la *Philosophie du moyen âge*, por Émile Bréhier (París, Albin Michel, 1937), cuya claridad y precisión no dejan nada que desear. Más adelante señalaremos otras obras generales sobre el mismo tema, cada una de las cuales se recomienda por sus propios méritos, que nosotros no pretendemos suplir. Nuestra intención no ha sido escribir una obra de erudición, o presentar una serie de monografías sobre los principales pensadores de la Edad Media, ni siquiera citar todos los nombres propios conocidos, cosa que, en cierto sentido, hubiera sido más fácil, sino simplemente contar una historia tal como se puede apreciar en sus líneas más generales después de

GUIDO DE AREZZO Y LAS TEORÍAS MUSICALES DE LA EDAD MEDIA: A. MACHABEY, *Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XV^e siècle*, París, Payot, 1928 (bibliografía, págs. 271-277).

ORIGEN TROYANO DE LOS FRANCESES: E. FARAL, *La légende de l'origine troyenne des Francs*, en *La légende arthurienne, études et documents*, París, H. Champion, 1929, t. I, págs. 262-293.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XI

I. DIALÉCTICOS Y TEÓLOGOS

Por modesto que fuese el nivel de los estudios y vacilante el destino de la civilización después del renacimiento carolingio, la práctica del *trivium* y del *quadrivium* había llegado a ser, por lo menos, algo tradicional; en algunos países se imponía incluso como una necesidad. En Italia, por ejemplo, se veía desde entonces a los laicos iniciarse en estos estudios, que los habilitaban para ocupar cargos públicos o dedicarse más adelante al ejercicio de la abogacía. Dentro de la misma Iglesia había ya algunos clérigos cuyas disposiciones de espíritu se inclinaban a la sofística, y tomaban con tal ardor la dialéctica y la retórica, que relegaban con frecuencia a segundo plano la teología. Pedro Damiani se lamentaba de que el contenido de las edificantes cartas enviadas por él despertasen mucho menos interés que el estilo de dichas cartas, su elocuencia, la sutileza de su dialéctica y la cuestión de saber si demostraba mediante silogismos hipotéticos o categóricos las verdades que en ellas enseñaba. La pretensión de algunos de someter el dogma y la revelación misma a las exigencias de la deducción silogística había de conducirlos infaliblemente a las más radicales conclusiones y, al mismo tiempo, debía suscitar la reacción más violenta por parte de los teólogos.

Anselmo de Besate, llamado el Peripatético, y Berengario de Tours representan muy bien lo que fueron estos dialécticos intransigentes, y nos permiten comprender mejor por qué la filosofía fue durante tanto tiempo sospechosa para muchos espíritus selectos. Anselmo, llamado el Peripatético, era italiano; después de terminar sus estudios filosóficos en Parma, emprendió un viaje por Europa discutiendo y argumentando en las ciudades por donde pasaba. Su *Rhetorimachia* nos da alguna idea de lo que serían los métodos y temas de discusión. A falta de éxito, Anselmo quería al menos atención, y consiguió ser

oído en todas partes, salvo en Maguncia, donde, después de haberlo oído, nadie aprobó ni protestó. Por eso Anselmo intentó demostrar a su auditorio que semejante abstención era contradictoria, porque no aprobar ni reprobar es no hacer nada, y no hacer nada es hacer nada, lo cual es imposible. Los de Maguncia se dieron por convencidos y Anselmo marchó feliz en busca de otros éxitos. Lo menos que se puede decir de su opúsculo es que demuestra la legitimidad de las expresiones severas que usaban los teólogos para con gentes de su calaña. Anselmo justificaba suficientemente la acusación de puerilidad que se lanzó contra ellos; Berengario de Tours justifica la de impiedad.

El maestro de Berengario de Tours había sido Fulberto, discípulo de Gerberto de Aurillac y fundador de la célebre escuela de Chartres. Pero mientras Fulberto enseñaba la necesidad de someter una razón débil y limitada a los misterios de la fe y a las enseñanzas de la revelación, su alumno Berengario de Tours († 1088) no vacilaba en traducir las verdades de la fe en términos de razón. Esta tentativa le llevó a negar la transubstanciación y la presencia real, apoyándose en argumentos tomados de la dialéctica y en la autoridad de un tratado que se atribuía a Juan Escoto Erígena. Efectivamente, Berengario de Tours considera la dialéctica como el medio por excelencia para descubrir la verdad. Apelar a la dialéctica — escribe en su *De sacra Coena* — es apelar a la razón, y como por la razón ha sido hecho el hombre a imagen de Dios, no recurrir a ella es renunciar a su título de honor y no renovarse día a día, a imagen de Dios. Así, pues, como Juan Escoto Erígena, está persuadido de la superioridad de la razón sobre la autoridad, pero las aplicaciones que de esta doctrina hace al dogma de la Eucaristía, y su obstinación en mantener sus concepciones heréticas, después de haberlas abjurado públicamente, dan a su identificación de la religión y la filosofía un sentido agresivo y negativo, que el pensamiento de Juan Escoto Erígena no tenía.

En todo compuesto de materia y forma — dice Berengario — es preciso distinguir el hecho de su existencia, y lo que es. Consiguientemente, lo primero que se necesita para que este compuesto sea una cosa determinada es que dicho compuesto exista. En otros términos: allí donde el sujeto no existe no se pueden encontrar sus acciones. Si, pues, la sustancia del pan desapareciese en el momento de la consagración, sería imposible que permanecieran sus accidentes; ahora bien: los accidentes del pan subsisten después de la consagración; por tanto, podemos concluir, inversamente, que la sustancia también permanece. No habría, por consiguiente, ni aniquilación de la forma propia del pan ni generación del Cuerpo de Jesucristo, en el sentido de que éste comenzase entonces a existir, sino simplemente adición a la forma del pan que subsiste, de otra forma distinta, que sería la del Cuerpo de Cristo glorioso. Parece, por otra parte, que el ardor dialéctico de Berengario se limitó a estas incursiones indiscretas por el campo de la teología y que en todo lo demás su racionalismo permaneció filosóficamente estéril.

Esta intemperancia dialéctica no podía menos de provocar una reacción contra la lógica e incluso, en general, contra todo estudio de la filosofía. Había, además, en esta época, en ciertas Órdenes religiosas, un movimiento de reforma que tendía a hacer de la vida monástica más rigurosa el tipo normal de la vida humana. Se comprende, pues, fácilmente que por diversas partes se haya trabajado en apartar a los espíritus del cultivo de las ciencias profanas, y especialmente de la filosofía, que no parecían más que simples supervivencias paganas en una edad en que todas las fuerzas humanas debían emplearse en la obra de la salvación. Para Gerardo, obispo de Czanad, «los que son discípulos de Cristo no tienen necesidad de doctrinas extranjeras». Reconoce que toda sabiduría, incluso la humana, viene de Dios; pero él no ataca a las ciencias mismas, sino a los que creen ser sabios y no llegan a ser más que insensatos practicándolas. La aplicación de la filosofía a la teología le parece especialmente dañina y condenable: «Es el colmo de la locura — escribe acerca de las ciencias profanas — discutir con criados acerca de Aquel al que hay que alabar delante de los ángeles.»

Otloh de San Emerano (1010-1070) manifiesta una desconfianza análoga frente a todo lo que no es teología pura y tradición. Hablaba, además, por experiencia, y tenemos de él, bajo el título de *Liber de tentationibus suis et scriptis*, un curioso escrito autobiográfico en el que nos cuenta las dudas que le atormentaron durante mucho tiempo sobre la verdad de la Escritura e incluso sobre la existencia de Dios. Liberado de estas miserias espirituales por la gracia, Otloh no reconoce ya otro maestro que Cristo. Platón, Aristóteles y Cicerón no serían capaces de instruirlo, y Boecio mismo le resulta sospechoso por haber cometido la imprudencia de escribir: *et familiaris meus Lucanus*. Otloh llega a admitir que la filosofía puede ser interesante para un laico, pero juzga que no presenta ningún interés para un monje: «Antes declaro sabios — añade — a los que están instruidos en la Sagrada Escritura que a los que están instruidos en la dialéctica. Porque he encontrado dialécticos tan necios que decretaban que todas las palabras de la Sagrada Escritura debían ser sometidas a la autoridad de la dialéctica y que muchas veces demostraban más confianza en Boecio que en los autores sagrados.» Manegold de Lautenbach sostiene tesis análogas y subraya el desacuerdo entre las doctrinas filosóficas y el contenido de la revelación. En su *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, relato de una conversación sostenida hacia el 1080 en los jardines de Lautenbach, Wolfelm defiende que el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis* se armoniza en muchos puntos con el Cristianismo. Más moderado que Otloh, Manegold insiste, sin embargo, en la imposibilidad de someter la fe a las reglas de la dialéctica, cuya vanidad demuestra con un ejemplo clásico. En el *De inventionem rhetoricam* (I, 29-44), Cicerón había dado como ejem-

plo de una proposición irrefutable: *Si peperit, cum viro concubuit*. Con esto, ¿cómo creer que Cristo haya nacido de la Virgen María?

Se define al hombre como *animal mortale*; ahora bien, Cristo ha resucitado. Manegold concluye que es necesario guardarse de la ciencia del mundo si ésta debe apartarnos de la profundidad de las Escrituras. Pero el más típico, quizá, de todos los defensores de la teología contra los abusos de las ciencias profanas es Pedro Damián (1007-1072).

San Pedro Damián es una ilustración perfecta de este *contemptus saeculi* que, si no lo es todo en la Edad Media, es por lo menos uno de los aspectos más importantes. Sus obras no se recomendarían bastante a quienes buscan citas para justificar la visión convencional de una Edad Media enemiga de la naturaleza y que persigue con odio al cuerpo humano: masa de podredumbre, polvo y ceniza: *sanies, virus, fetor et obscenae corruptionis illuvies*; lo que será más tarde el cuerpo muestra suficientemente lo que es ya. Estas invectivas están tomadas del *De laude flagellorum*, escrito para animar a ciertos monjes a quienes el demonio hacía vacilar sobre la oportunidad de azotarse en público. En cuanto a los estudios profanos, lo que piensa San Pedro Damián es sencillo. Lo único importante es procurarse la salvación: la manera más segura de salvarse es hacerse monje; el problema consiste, pues, en saber si un monje necesita de la filosofía. De ninguna manera. Lo que el hombre debe saber para salvarse está contenido en las Escrituras: el monje deberá, por tanto, conocerlas y practicarlas. Es preciso comprender en qué tono dice estas cosas nuestro maestro monje: «Platón escruta los secretos de la misteriosa naturaleza, fija los límites a los orbes de los planetas y calcula el curso de los astros: lo rechazo con desdén (*respuo*). Pitágoras divide en latitudes la esfera terrestre: lo menosprecio (*parvipendo*)...; Euclides se preocupa de los complicados problemas de las figuras geométricas: lo ignoro igualmente (*aeque declino*); en cuanto a todos los retóricos, con sus silogismos y sus cavilaciones sofisticas, los descalifico como indignos de tratar esta cuestión.» Estas líneas del *Dominus vobiscum* muestran a un santo del que no se puede negar que sea medieval, pero cuya santidad está en los antípodas de la del no menos medieval San Alberto Magno. La biblioteca cuyo breve catálogo da en su *De ordine eremitarum*, contiene el Antiguo y Nuevo Testamento, un Martirologio, Homilias y comentarios alegóricos sobre las Escrituras, de Gregorio Magno, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Próspero de Aquitania, Beda, Remigio de Auxerre, Amalario, Haimón de Auxerre y Pascasio Radberto: estos libros bastan, en efecto, a un monje, no solamente para salvar su alma, sino para salvar las de los demás. Si la filosofía hubiese sido necesaria para la salvación de los hombres —dice Damián en su *De sancta simplicitate*—, Dios hubiera enviado filósofos para convertirlos; pero ha enviado pescadores, y pescadores sencillos. Sansón únicamente necesitó una quijada de asno para matar a mil

filisteos: esta quijada es símbolo de la humildad que Dios desea a los predicadores de su doctrina. Es el ejemplo, no la ciencia, lo que obtiene las conversiones.

¿De dónde viene, pues, la filosofía? Es una invención del diablo, corrompida desde la gramática. Se ve a algunos monjes preferir las reglas de Donato a las de San Benito. Sin embargo, ¿quién fue el primer profesor de gramática sino el diablo? «*Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (Gén., III, 5). Heo aquí, hermano. ¿Quieres aprender gramática? ¡Aprende a declinar *Deus* en plural!» Pedro Damián ha pagado sus invectivas contra la Literatura con una retórica cuya vehemencia no está siempre desprovista de énfasis, y su desprecio a la ciencia con la más ingenua credulidad. Como los predicadores populares, acepta gustosamente las anécdotas menos verosímiles, con tal que desconcierten al adversario y lo dejen aplastado. No lo tomemos por tonto. Pedro Damián podía utilizar la filosofía contra sí mismo, y lo hizo con habilidad en su *De divina omnipotentia*.

Un cristiano debe dar a la filosofía el mismo trato que un judío ha de dar —por prescripción de la ley mosaica— a la cautiva con la que quiere casarse (*Deuteronomio*, XXI, 10-13), tema clásico que Pedro Damián comenta en estos términos: *non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire*. La fórmula es recogida casi universalmente en la Edad Media, pero hay muchos matices en la aplicación que de ella se hace. El *De divina omnipotentia* parte de una conversación de sobremesa, en la que alguien cita la frase de San Jerónimo: Dios puede hacerlo todo, mas no puede hacer que lo que sucedió no haya sucedido. Pedro Damián se levanta contra San Jerónimo y prueba, contra él, que la voluntad de Dios es la única causa de la existencia de lo que es. Como se le objetase que Dios puede destruir a Roma, pero no hacer que Roma no haya existido, respondió que, si eso fuera cierto del pasado, lo sería igualmente del presente y del porvenir; porque, si es imposible que lo que sucedió no haya sucedido, también lo es que no suceda lo que sucede y que no deba suceder lo que debe suceder. Consecuencia impía y contraria a la fe, y que resulta de la ciega temeridad de los espíritus que plantean cuestiones vanas. No introduzcamos en Dios las reglas del discurso ni las leyes de la dialéctica, porque el silogismo no se adapta sin dificultad al misterio del poder divino; las necesidades lógicas de nuestras conclusiones no valen para Dios. En efecto, Dios vive en un eterno presente; por tanto, está fuera de esas condiciones en que el problema se plantea, ya que para Él no hay pasado ni futuro.

Esta manera de rechazar las leyes de la naturaleza y del pensamiento en nombre de la trascendencia divina contenía en germen el teologismo de la omnipotencia de Dios, que más tarde tomará cuerpo en la doctrina de Ockam. Pedro Damián no lo emplea aún sino en forma muy ruda, pero lo lleva ya muy lejos. Al lógico que argumenta: si la madera se quema, se consume; ahora

bien, esta madera se quema, luego se consume, se le recordará que Moisés ha visto arder un zarzal sin consumirse. Si se nos dice: una rama cortada no da fruto; ahora bien, esta rama está cortada, luego no dará fruto, alegaremos contra esto que la vara de Aarón se encontró cubierta de frutos en el tabernáculo. *Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici*; intentan probar que Jesucristo no ha podido nacer de una virgen y hundir así el fundamento mismo de nuestra religión. Esta argumentación *de potentia Dei absoluta*, aliada ahora con la dialéctica nominalista, llegará a ser, en el siglo XIV, una de las armas más eficaces contra las teologías del siglo precedente.

Mientras Pedro Damián pedía que se redujese la filosofía a polvo, como el becerro de oro, su contemporáneo Lanfranco (1005-1089), monje y después abad de Bec, que murió siendo arzobispo de Cantorbery, adoptaba una actitud más conciliadora para con la filosofía. Y no es que se fiase mucho de ella. En su comentario a la *Epístola a los Corintios (I Cor., I, 17)*, vuelve las palabras de San Pablo contra esta dialéctica que hace imposible todo misterio, porque Dios es inmortal, y si es inmortal no ha podido morir: *sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis*; pero aprueba, por el contrario, que las enseñanzas de la fe se sostengan y confirmen mediante argumentos de razón. Para los que deben mirarla con perspicacia, la dialéctica no contradice los misterios divinos, y puede, si se usa correctamente, servirles de sostén y confirmación: *Perspicaciter tamen intuitibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat*. Es la misma tesis que toda la filosofía de San Anselmo se propondrá aclarar, no siempre sin escándalo del mismo Lanfranco.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSELMO DE BESATE: E. DUMMLER, *Anselm der Peripatetiker*, Halle, 1872.
 BERENGARIO DE TOURS: *Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, ed. A. F. y F. Th. Vischer, Berlín, 1834.
 DIALÉCTICOS Y ANTIDIALÉCTICOS: J. A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster i. Westf., 1910; *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster i. Westf., 1915.

II. ROSCELINO Y EL NOMINALISMO

El problema de los universales se enriquece, en el siglo XI, con una solución nueva: la que aporta el nominalismo. Se acostumbra a considerar a Roscelino como el instaurador de esta doctrina, y no sin razón. Es necesario señalar, no obstante, que desde la época anterior, en la que dominaba clara-

mente el realismo, se encontraban filósofos que recordaban que la lógica de Porfirio, de Boecio y de Aristóteles versaba sobre las palabras (*voces*), pero no sobre las cosas (*res*). Hemos citado a Heirico de Auxerre, cuya concepción se aproxima un poco a la del nominalismo, sin llegar, empero, a él; se le puede añadir el Pseudo Rabano, que afirma que Porfirio habla en su *Isagoge* de cinco términos, y no de cinco cosas; pero, entre estos filósofos, el problema de los universales no está todavía planteado con tal conciencia de su complejidad y de su alcance, que sea suficiente para atribuirle las soluciones sugeridas por las expresiones de que se sirven.

No sucede lo mismo con Roscelino. Nació en Compiègne hacia el año 1050 y estudió en la provincia eclesiástica donde había nacido. Tuvo por maestro a un tal Juan el Sofista —del cual, desgraciadamente, no sabemos nada más—; enseñó como canónigo en Compiègne, fue acusado ante el concilio de Soissons de enseñar que hay tres dioses, y abjuró de este error; después continuó su enseñanza en Tours, en Loches —donde tuvo por discípulo a Abelardo— y en Besançon; debió de morir hacia el año 1120. A veces nos resulta difícil definir exactamente la posición filosófica de Roscelino, porque los textos que de él nos quedan son escasos, y no es fácil establecer una separación entre lo que él enseñó y lo que sus adversarios le han acusado de haber enseñado. Sin embargo, hay una cosa cierta: Roscelino fue, para sus contemporáneos y para la posteridad, el representante de un grupo de filósofos que entonces identificaban la idea general con la palabra mediante la cual se designa.

El interés que ofrece esta doctrina reside principalmente en que, para los filósofos que hacían de la idea general una realidad, la especie misma constituía necesariamente una realidad; mientras que, si la idea general sólo es un nombre, la verdadera realidad se encuentra en los individuos que componen la especie. En otros términos, para un realista la humanidad es una realidad; para el nominalista no hay más realidad que los individuos humanos. Roscelino se adscribe abiertamente a la segunda solución del problema. Para él, el término *hombre* no indica ninguna realidad que sea, en el grado que se quiera, la de la especie humana. Como todos los demás universales, éste corresponde únicamente a dos realidades concretas, ninguna de las cuales es la especie. Por una parte, existe la realidad física del término mismo, es decir, de la palabra *hombre* tomada como *flatus vocis*, o emisión de voz; por otra parte, existen los individuos humanos a quienes esta palabra tiene la misión de nombrar. No hay otra cosa que se esconda tras los términos que usamos. Evidentemente, entonces subsiste el problema de saber cómo estos ruidos, que constituyen el lenguaje hablado, ofrecen un sentido al pensamiento. Se ignora si Roscelino se planteó la cuestión, pero se sabe que, no contento con adoptar semejante actitud en materia de dialéctica, ha deducido sus consecuencias lógicas en

materia de teología, y es aquí, sin duda, donde consiguió llamar la atención sobre su enseñanza.

La más célebre aplicación que Roscelino ha hecho de su nominalismo a la teología es su interpretación triteísta del dogma de la Trinidad. No es exactamente que haya tenido intención de mantener que hay tres dioses: pero, del mismo modo que no podía admitir que la humanidad fuera cosa distinta de los individuos humanos, tampoco podía admitir que la realidad constitutiva de la Trinidad no fuesen las tres personas distintas que la componen. Así, pues, insistía en el hecho de que, en Dios, igual que en las especies creadas, son los individuos los que son reales. «Es confundir las Personas —escribía a Abelardo— decir que el Hijo es el Padre y que el Padre es el Hijo», «y esto es lo que dicen necesariamente los que quieren significar con estas tres palabras una sola cosa singular, porque cada uno de estos nombres, considerado en sí mismo, significa una cosa única y singular». Por tanto, la Trinidad se compone de tres sustancias distintas, aunque no tengan entre las tres más que un solo poder y una sola voluntad. A pesar de estas novedades de lenguaje, Roscelino tiene intención de atenerse al dogma. «Conviene —escribe a Abelardo— entendernos por lo menos para implorar juntos a este Dios triple y uno, de cualquier manera que lo entendamos.» Su verdadera innovación consiste en haber designado —según el uso griego— con el nombre de sustancia lo que los latinos llamaban persona. «Por persona no significamos otra cosa que la sustancia, aunque, por una especie de costumbre de lenguaje, se triplique la persona sin triplicar la sustancia.» Es la fórmula que San Anselmo fuerza un poco cuando acusa a Roscelino de enseñar que, si el uso lo permitiese, se podría decir que hay tres dioses. La verdad parece ser que Roscelino cometió la imprudencia de ir contra la terminología corriente y emplear una que, interpretada en función de su nominalismo, presentaba a todas luces un sentido inquietante.

BIBLIOGRAFÍA

ROSCELINO: F. PICAUVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, París, F. Alcan, 1911 (contiene una útil colección de textos).

III. ANSELMO DE CANTORBERY

En San Anselmo de Cantorbery encontramos al primer gran filósofo que la Edad Media produjo, después de Juan Escoto Erígena. Nacido en Aosta en el año 1033, fue atraído por el renombre de Lanfranco, su compatriota, a la abadía de Bec, en Normandía (El Bec-Helluin), de la que llegó a ser prior en

1063 y abad en 1078. En 1093 fue nombrado arzobispo de Cantorbery, y lo siguió siendo hasta su muerte (1109), a pesar de las dificultades sin cuento que le suscitó este cargo, y la lucha encarnizada que hubo de sostener para defender las prerrogativas del poder espiritual contra el poder temporal. Su actividad filosófica más intensa coincide con los años felices en que enseñaba en la abadía de Bec. Anselmo fue un espíritu de un vigor y una sutileza dialéctica raros. Alimentada por el pensamiento de San Agustín, su obra presenta, implicadas o indicadas, numerosas ideas que se habían de desarrollar más tarde, y desborda por todas partes el argumento ontológico, al que parece quedar prácticamente reducida. Sus escritos más importantes, desde el punto de vista filosófico, son el *Monologium*, el *Proslogium*, el *De veritate* y el tratado en el que responde a las objeciones del monje Gaunilón contra el argumento ontológico desarrollado en el *Proslogium*; pero ha dejado otros numerosos tratados teológicos y cartas sumamente instructivas para el conocimiento de sus ideas filosóficas, que una exposición de conjunto debe utilizar necesariamente.

San Anselmo adquiere, primeramente, clara conciencia de la actitud que adopta por lo que se refiere a las relaciones entre la razón y la fe. El *Monologium* fue escrito a petición de algunos monjes de Bec, que querían un modelo de meditación sobre la existencia y la esencia de Dios, en el que todo estuviera probado por la razón y en donde nada absolutamente estuviese fundado en la autoridad de la Escritura: *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*. Por eso nada más lejos de la verdad que creer que San Anselmo, que vivió en el siglo XI, pertenezca —como algunos extrañamente han pretendido— al pensamiento del XII; más bien hay que decir que, con él, el pensamiento del siglo XI saca la conclusión normal en que tenía que desembocar la controversia entre dialécticos y antidialécticos.

Los hombres disponen de dos fuentes de conocimiento: la fe y la razón. Contra los dialécticos afirma San Anselmo que es necesario, ante todo, afianzarse con seguridad en la fe, y se niega, consiguientemente, a someter la Sagrada Escritura a la dialéctica. La fe es, para el hombre, el dato del que debe partir. El hecho que debe comprender y la realidad que su razón puede interpretar le son suministrados por la revelación; no se comprende para creer, sino que, por el contrario, se cree para entender: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*. La inteligencia, en una palabra, presupone la fe. Pero, inversamente, San Anselmo se enfrenta contra los adversarios irreductibles de la dialéctica. Para aquel que primeramente se ha instalado con firmeza en la fe, no hay inconveniente alguno en esforzarse por comprender racionalmente lo que cree. Oponer, contra este uso legítimo de la razón, el argumento de que los Apóstoles y los Santos Padres han dicho ya todo lo necesario, es olvidar que la verdad es demasiado vasta y profunda para que los

mortales puedan alguna vez abarcarla; que los días del hombre son contados, que los Santos Padres no han podido decir todo lo que hubieran dicho, de haber vivido más tiempo, y que Dios no ha cesado ni cesará jamás de iluminar a su Iglesia; es olvidar, sobre todo, que entre la fe y la visión beatifica a la que aspiramos todos, hay aquí abajo una etapa intermedia, que es la inteligencia de la fe. Comprender su fe es aproximarse a la visión misma de Dios. El orden a observar en la búsqueda de la verdad es, pues, esforzarse por comprender lo que se cree. No pasar antes por la fe como hacían los dialécticos, es presunción; no apelar en seguida a la razón, como prohíben sus adversarios, es negligencia. Por consiguiente, es necesario evitar uno y otro defecto: *sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*

Tal es la determinación primera a que llega San Anselmo. Está claro que, expuesta la regla en estos términos, deja intacta la cuestión de saber hasta dónde puede ir la razón, de hecho, en la interpretación de la fe. Es necesario creer para comprender; pero, ¿puede llegar a ser inteligible todo lo que se cree? La fe que busca la inteligencia, ¿está segura de encontrarla? Podemos decir que, prácticamente, Anselmo tuvo una confianza ilimitada en el poder interpretativo de la razón. No confunde fe y razón, puesto que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, al menos la necesidad de creerlo. San Anselmo no ha retrocedido ante la dificultad de demostrar la necesidad de la Trinidad y de la Encarnación, empresa que Santo Tomás de Aquino declarará contradictoria e imposible. Para representarse exactamente la posición de San Anselmo acerca de esto, es necesario recordar las condiciones concretas en que acometía su empresa. En el siglo XI la filosofía se reducía a la dialéctica de Aristóteles. Ninguna física, ninguna antropología, ninguna metafísica, ninguna moral puramente racional era conocida por los hombres de esta época. Comprender el texto sagrado era, pues, ante todo, buscar su inteligencia con la ayuda de los recursos de que disponía el dialéctico. Por tanto, San Anselmo ha hecho, utilizando la técnica filosófica que tenía a su disposición, lo que Santo Tomás había de rehacer, en el siglo XIII, con una técnica filosófica enriquecida por el descubrimiento de la obra completa de Aristóteles. Argumentando en pura dialéctica, se propuso no hacer los misterios inteligibles en sí mismos —lo que hubiera equivalido a suprimirlos—, sino probar, por lo que él llama razones necesarias, que la razón humana bien conducida llega necesariamente a afirmarlos. Esto ya era mucho. Era, sin duda, demasiado; pero no hay que olvidar que, junto con el sentimiento vivísimo del poder explicativo de la razón, San Anselmo conserva el sentimiento de que ésta jamás llegará a comprender el misterio. Demostrar por razones lógicamente necesarias que Dios existe, que es un solo Dios en tres personas y que el Verbo debía encar-

narse para salvar a los hombres, no es penetrar con el pensamiento los secretos de la naturaleza divina ni el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos.

La parte más fecunda y más fuerte de la obra de San Anselmo consiste en sus demostraciones de la existencia de Dios. Inspiradas en San Agustín, superan, sin embargo, a las pruebas agustinianas por la solidez y el rigor de su construcción dialéctica. Examinemos primero las pruebas del *Monologium*. Suponen admitidos dos principios: 1.º, las cosas son desiguales en perfección; 2.º, todo lo que posee una perfección en mayor o menor grado, la posee porque participa de esa perfección, considerada en su forma absoluta. Estos dos principios deben, además, aplicarse a datos sensibles y racionales, a partir de los cuales se pueda argumentar; por ejemplo, el bien. Por lo demás, no se trata aquí de partir de un concepto abstracto. De hecho, deseamos gozar de lo que es bueno; es, pues, casi inevitable, y en todo caso natural, que lleguemos a preguntarnos de dónde provienen todas las cosas que juzgamos buenas. Esta reflexión, tan natural, sobre el contenido de nuestra vida interior y sobre el objeto de nuestro deseo, va a conducirnos a Dios. Efectivamente, comprobamos por los sentidos, y comprendemos por la razón, que hay un gran número de bienes diferentes; sabemos, por otra parte, que todo tiene una causa, pero podemos preguntarnos si cada cosa buena tiene su causa particular o no hay más que una sola causa para estos bienes. Ahora bien, es absolutamente cierto y evidente que todo lo que posee en mayor o menor grado una perfección, la debe a que la participa de un mismo y solo principio. Todo lo que es más o menos justo, lo es porque participa más o menos de la justicia absoluta. Entonces, puesto que todos los bienes particulares son desigualmente buenos, no pueden serlo sino por su participación de un mismo y único bien. Pero este bien, por el que todo es bueno, no puede ser más que un gran bien. Todo lo demás es bueno por él y sólo él es bueno por sí mismo. Luego nada de lo que es bueno por otro es superior a lo que es bueno por sí. Consiguientemente, este bien soberano aventaja a todo lo demás, hasta el punto de que nada hay superior a él. Es decir, que lo que es soberanamente bueno es también soberanamente grande. Hay, pues, un ser primero, superior a todo lo que existe, que es aquel al cual llamamos Dios.

Se puede ampliar la base de la prueba. En vez de argumentar sobre la perfección constatada en los diferentes seres, se puede argumentar sobre aquella perfección que poseen en común, aunque en grados diversos, que es el ser. En efecto, todo lo que es tiene una causa; la única cuestión que se plantea frente a la totalidad de las cosas es saber si ésta deriva de varias causas o de una sola. Si el universo tiene varias causas, o bien se reducen a una sola, o bien existen por sí, o bien se producen unas a otras. Si se reducen a una sola causa, ésta será, evidentemente, la causa del universo. Si existen por sí, es que poseen en común, al menos, esta facultad de existir por sí; y es esta facultad común la

que les hace ser; pueden, entonces, ser consideradas como subordinadas a una misma causa. Queda la tercera hipótesis, según la cual estas causas se producen recíprocamente; pero es una hipótesis contraria a la razón el que una causa exista en virtud de otra a la que ella da el ser. Esto ni siquiera es verdad de los términos de una relación, ni de la relación misma. Amo y criado son relativos uno a otro, pero cada uno de ellos no existe en virtud del otro, y la doble relación que les une no se engendra tampoco por sí misma, sino que proviene de los sujetos reales entre los que se establece. Así, pues, sólo queda una hipótesis inteligible, y es que todo lo que existe, existe en virtud de una sola causa; y esta causa que existe por sí es Dios.

Una tercera demostración capaz de conducirnos a Dios es la que se basa en los grados de perfección que poseen las cosas. Basta echar una ojeada sobre el universo para darse cuenta de que los seres que lo componen son más o menos perfectos. Es una observación que nadie puede negar. Para poner en duda que el caballo es superior al árbol, o que el hombre lo es al caballo, sería preciso no ser hombre. Luego si no se puede negar que unas naturalezas son superiores a otras, es necesario admitir, o bien que existe una infinidad de seres, y que nunca se encontrará un ser tan perfecto que no haya otro más perfecto aún; o bien que hay un número finito de seres y, por consiguiente, un ser más perfecto que todos los demás. Ahora bien, no se puede afirmar que exista una infinidad de seres, porque esto es absurdo, y uno tendría que ser demasiado absurdo, por su parte, para sostenerlo. En consecuencia, existe necesariamente una naturaleza tal, que es superior a las otras sin ser inferior a ninguna. Queda, es cierto, la hipótesis de varias naturalezas iguales situadas en la cumbre de la jerarquía universal. Pero, si son iguales, lo son porque tienen algo en común; si lo que tienen en común es su esencia, no son, en realidad, más que una sola naturaleza; si lo que tienen en común es algo distinto de su esencia, entonces existe otra naturaleza, superior a las demás y que es, a su vez, más perfecta que todas. Esta prueba se funda en la imposibilidad de no cerrar una serie por un solo término, cuando esta serie es una jerarquía que comprende un número finito de términos.

Las tres pruebas que acabamos de presentar tienen de común que parten todas de una realidad dada y dan razón de uno de los aspectos de la experiencia. Efectivamente, existe el bien, existe el ser, existen grados de ser; la existencia de Dios es la explicación necesaria requerida por estos diferentes aspectos de la realidad. Ahora bien, San Anselmo se preocupa de proporcionar pruebas tan manifiestas como sea posible y que se impongan por sí mismas al asentimiento de nuestro espíritu. No hace más que extremar este carácter de la prueba cuando corona las demostraciones precedentes con el argumento ontológico desarrollado en el *Proslogium*. Las tres pruebas anteriores son demasiado complicadas, aunque demostrativas; le es precisa una sola prueba que se baste a sí misma y de la cual, por el contrario, derive necesariamente todo lo

demás. Esta prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe, y termina, conforme al método de San Anselmo, en la inteligencia de este dato de fe. Creemos que Dios existe y que es un ser de tal naturaleza que no se puede concebir otro más grande. La cuestión es saber si existe o no una naturaleza semejante, porque «el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios» (*Ps.*, XIII, 1). Ahora bien, cuando decimos ante el insensato: un ser tal que no se puede concebir otro mayor, comprende lo que decimos, y lo que comprende existe en su inteligencia, aunque no perciba su existencia. Porque una cosa puede existir en una inteligencia sin que esta inteligencia sepa que la cosa existe: cuando un pintor se imagina la obra que hará, la tiene en su inteligencia, pero no conoce su existencia, puesto que aún no está hecha; cuando, por el contrario, ha ejecutado su cuadro, tiene la obra en su inteligencia y conoce su existencia, puesto que ya la ha realizado. Se puede, por tanto, convenir al insensato mismo de que, por lo menos en su espíritu, existe un ser tal que no puede concebirse otro más grande; porque, si oye enunciar esta fórmula, la comprende, y todo lo que se comprende existe en la inteligencia. Pero este ser, que es tal que no se puede concebir otro más grande, no puede existir sólo en la inteligencia. En efecto, existir en la realidad es más que existir solamente en la inteligencia. Por consiguiente, si afirmamos que aquello mayor que lo cual no se puede concebir nada existe sólo en la inteligencia, estamos diciendo que aquello mayor que lo cual no se puede concebir nada es aquello mayor que lo cual se puede concebir algo, y esto es contradictorio. Así, pues, el ser mayor que el cual no se puede concebir otro existe indudablemente, no sólo en la inteligencia, sino también en la realidad.

Los principios sobre los que descansa esta argumentación son los siguientes: 1.º, una noción de Dios suministrada por la fe; 2.º, existir en el pensamiento ya es existir verdaderamente; 3.º, la existencia de la noción de Dios en el pensamiento exige, lógicamente, la afirmación de que Dios existe en la realidad. Por consiguiente, también aquí se parte de un hecho, pero de un hecho que pertenece a un orden especial: el de la fe. Toda la dialéctica abstracta que se desarrolla aquí va de la fe a la razón y vuelve a su punto de partida, concluyendo que lo que se ha propuesto por la fe es inmediatamente inteligible. Existe en el pensamiento una cierta idea de Dios: he aquí el hecho; luego, esta existencia que es real, exige lógicamente que Dios exista también en la realidad: he aquí la prueba. Se cumple por una comparación entre el ser pensado y el ser real, que conducen a la inteligencia a poner al segundo como superior al primero. Desde la Edad Media se ha negado que la prueba sea concluyente, y aún viviendo San Anselmo encontró, en la persona del monje Gaunilón, un agudo contradictor. Gaunilón objetaba que no era legítimo apoyarse sobre la existencia en el pensamiento para afirmar la existencia fuera del pensamiento. En efecto, existir como objeto de pensamiento no es gozar de una verdadera existencia; es, simplemente, ser concebido. Porque se puede concebir una

cantidad de objetos irreales o incluso imposibles, que, aunque estén en el pensamiento, no tienen, ciertamente, ninguna existencia fuera del pensamiento. No son más que visiones del entendimiento que los concibe, pero en manera alguna son realidades. ¿Por qué ha de suceder de otro modo con la idea de Dios? Si concebimos la idea de las Islas Afortunadas, perdidas en alguna parte del Océano y cubiertas de riquezas inaccesibles, no se deducirá que estas tierras concebidas como las más perfectas de todas existan también en la realidad. A lo que San Anselmo respondió que el paso de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad no es posible y necesario más que cuando se trata del ser más grande que se puede concebir. La noción de Islas Afortunadas no contiene, evidentemente, nada que constriña al pensamiento a atribuirles la existencia; sólo es propio de Dios el que no se pueda pensar que no existe.

Esta demostración de la existencia de Dios es, seguramente, el triunfo de la dialéctica pura operando sobre una definición. No por eso deja de tener contenido, porque lo que tiene de fuerza proviene del sentimiento, justo en sí, de lo que hay de único en el concepto de *ser* tomado en un sentido absoluto. Pero, aunque se rechace la prueba como tal, se reconocerá sin duda que San Anselmo ha tenido visión certera al subrayar la fuerza irresistible con que la noción del ser absoluto, es decir, tal que no se pueda concebir otro más grande, reclama, en cierto modo, la posición de su existencia por el pensamiento que la concibe. Un indicio de que aquí hay un problema real nos lo ofrece la vitalidad que la argumentación de San Anselmo ha demostrado en el transcurso de los siglos siguientes. Siempre ha habido filósofos que la toman de nuevo y la manipulan a su gusto, y sus implicaciones son tan ricas, que el solo hecho de haberla rechazado o admitido, casi basta para determinar el grupo doctrinal al que pertenece una filosofía. San Buenaventura, Descartes, Leibniz y Hegel la han reasumido, cada uno a su manera; pero Santo Tomás de Aquino, Locke y Kant la han rechazado, cada uno a la suya. Lo que hay de común en todos los que la admiten es la identificación de la existencia real con el ser inteligible concebido por el pensamiento; lo que tienen en común todos los que condenan su principio es negarse a tratar ningún problema de existencia sin la base de un dato empíricamente existente.

Una vez demostrada la existencia de Dios por cualquiera de estas pruebas, se pueden deducir fácilmente los principales atributos divinos. Puesto que Dios es lo que no puede no existir, es el ser por excelencia, es decir, la plenitud de la realidad. Se le da, pues, el título de *essentia*, y este término, que significa «realidad plena», no puede atribuirse con propiedad más que a Dios solo. Por eso precisamente pudimos probar que existe partiendo de la simple noción que tenemos de Él: decir que la *essentia* no existe, sería decir que aquello cuya misma naturaleza es existir no existe. Por el contrario, nada de lo

que no es Dios tiene el ser en el sentido pleno de la palabra; es necesario, por tanto, que todo lo demás, que no es Dios y sin embargo existe, tenga de Dios su ser. ¿Cómo se puede concebir esta dependencia del Universo con relación a Dios?

Señalemos, primero, que existir por sí y existir por otro son dos modos diferentes de existir; no se posee el ser de igual manera en uno y otro caso. En Dios, único ser que existe por sí, se identifican la esencia y la existencia; su naturaleza existe, lo mismo que la luz brilla. Así como la naturaleza de la luz no se separa del brillo que expande, así la esencia divina no se separa de la existencia de que goza. Sucede de otra manera con los seres que reciben de otros su existencia; su esencia no es tal que implique necesariamente la existencia, y para que su naturaleza exista es necesario que el ser les sea conferido por Dios. Queda por saber cómo Dios se lo confiere. Ahora bien, sólo son posibles dos hipótesis: o Dios es la causa productora del universo, o es la materia de que el universo está hecho. Si admitimos la última hipótesis aceptamos el panteísmo, y la dificultad del problema radica precisamente en que, si el mundo está formado de una materia preexistente, apenas podrá evitarse el panteísmo. En efecto, Dios es el ser total; por consiguiente, si el mundo ha sido formado de una materia cualquiera, esta materia debe confundirse con el ser de Dios. Es necesario, pues, que el mundo haya sido creado de la nada, y la doctrina de la creación *ex nihilo* es la única que permitirá no confundir en un solo ser al universo y a Dios. Añadamos, además, que no se ve bien cómo el ser divino habría podido suministrar la materia del universo. Dios es el soberano bien, y tendría que sufrir una especie de corrupción para que este universo imperfecto y limitado se engendrara de su sustancia. Queda, pues, solamente la primera hipótesis que señalamos: el universo viene al ser sin ninguna materia preexistente; no existía y he aquí que, por el solo poder de Dios, existe; esta aparición del mundo, que, por así decirlo, sucede a su no-ser y se produce por un decreto de la sabiduría y de la voluntad divinas, es precisamente lo que se quiere significar cuando se dice que Dios ha creado el mundo de la nada.

Sin embargo, sería exagerar y hacer ininteligible la aparición del mundo, el negarle en absoluto toda especie de existencia antes del instante de su creación. Cuando el universo no tenía aún el ser actual, que ha recibido de Dios, existía ya, aunque como idea, forma, imagen o norma, en el pensamiento de su Creador; sólo que, bajo esta forma, no tenía otra realidad que la de la esencia creadora misma. La doctrina anselmiana de las Ideas divinas es totalmente contraria a la doctrina erigeniana de las Ideas creadas, porque es muy acertado afirmar que, según San Anselmo, las criaturas preexisten en Dios; es igualmente cierto añadir que, en Dios, son y subsisten más verdaderamente que en sí mismas; pero la razón está precisamente en que ellas no son sino Dios en Dios. Presentes ya en su pensamiento, las criaturas han surgido de Él

Las tesis de San Anselmo no constituyen una teología ni una filosofía completas, pero sondan profundamente los problemas que tocan y ofrecen un primer ejemplo de la exploración racional del dogma, que las teologías llamadas escolásticas iban muy pronto a desarrollar. Técnicamente hablando, la teología de San Anselmo aventajaba a la teología, de aspecto aún completamente patristico, que Abelardo había de proponer. Aquello cuya falta se nota más en esta doctrina, de pensamiento tan fuerte y de expresión tan firme, es una filosofía de la naturaleza lo suficientemente densa para equilibrar el aturridor virtuosismo dialéctico de su autor. De hecho, toda la obra de San Anselmo es un diálogo entre la lógica y la Revelación cristiana. Nadie se extrañará, pues, de que ofrezca importancia capital para la historia de la teología; pero si el interés que presenta para la historia de la filosofía es más limitado, aquí gana en profundidad lo que pierde en extensión. La prueba de la existencia de Dios, sacada de su sola idea, fue, y es aún, una de esas experiencias metafísicas de las que se puede decir que nacen eternas, porque alcanzan el último término de uno de los caminos por donde el espíritu humano puede encauzarse.

La época de San Anselmo ha sido, por lo demás, testigo de un trabajo de reflexión teológica extremadamente intenso. En el momento mismo en que el prior de Bec define el espíritu y marca las posiciones esenciales de síntesis futuras, otros pensadores conciben el marco teológico dentro del cual vendrán a insertarse estas síntesis. Anselmo de Laón (1117) inaugura la serie de los *Libros de las Sentencias* — antologías de textos de Padres de la Iglesia, clasificados por orden de materias — y da el modelo que será reproducido y mejorado por Pedro Abelardo, Roberto de Melún, Pedro Lombardo (el Maestro de las Sentencias) y muchos otros. De ahora en adelante, el objeto propuesto a la reflexión filosófica de los teólogos abarcará la existencia y la naturaleza de Dios, la creación y sobre todo, el hombre, junto con su actividad intelectual y moral. Juan Escoto Erígena, cuya influencia sobre Anselmo de Laón no es dudosa, había concebido ya este vasto marco; pero era preciso vaciarlo primero de la aventurada filosofía que Escoto había introducido en él, para volver a poner en seguida los datos teológicos en toda su desnudez y separar cuidadosamente la revelación de su interpretación racional. Los autores de Sentencias jalonan, al sentar las verdades de fe, el camino que podrá recorrer, a su vez, la razón: por eso su obra, que, comparada con la de Juan Escoto Erígena, puede parecer — bajo un punto de vista filosófico — un retroceso, es, en realidad, un progreso hacia esta filosofía definida que el siglo XIII logrará constituir. Las «Sentencias» se enriquecerán muy pronto con los «Comentarios a las Sentencias»; y, cuando los materiales necesarios hayan sido reunidos laboriosamente, porque su misma sobreabundancia incitará a ponerlos en

orden, veremos cómo se construyen esas catedrales de ideas que son las «Sumas teológicas».

BIBLIOGRAFÍA

ANSELMO DE CANTORBERY: *Obras* en MIGNE, P. L., tt. CLVIII y CLIX.— *Obras completas de San Anselmo*, edición en latín y castellano, por el P. Fr. JULIÁN ALAMEDA, O. S. B., 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952 y 1953.— J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Münster i. Westf., 1911.— C. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, París, 1920.— A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, París, Letoux, 1923.— K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Munich, Kaiser Verlag, 1931.— A. LEVASTI, *Sant'Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929.— A. STOLTZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, en *Catholica* (Paderborn), 1933, págs. 1-24.— A. WILMART, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. III (1931), págs. 20-36.— É. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934, págs. 5-51.

IV. CRISTIANDAD Y SOCIEDAD

Los siglos IX y X no han dejado obras importantes sobre el problema de las relaciones entre la Iglesia y los Estados; pero fue en esta época cuando se precisó la situación de hecho sobre la cual había de ejercitarse la reflexión de los teóricos venideros. La constitución del Imperio Carolingio ha desempeñado, en este punto, un papel decisivo. En sus cartas a Carlomagno, el papa Adriano I (772-795) habla sin cesar de la efectiva alianza que une al rey con el Papa. Adriano pide por la gloria de Carlos y le asegura que el rey David pidió ya por sus éxitos. ¿No son sus comunes enemigos los lombardos, *foetentissima gens, horrida gens, horribilis gens*, que mancillan simultáneamente el suelo del reino franco y el de la Iglesia? Sobre todo, ¿no es Carlos el protector de la Iglesia de Cristo? *Vestra salus nostra est securitas*, afirma Adriano; y *vestra exaltatio est nostra laetitia, quia nos post Deum in alio fiduciam non habemus nisi in vestro fortissimo brachio*. En fin, el Papa se dirige sobre todo a Carlos como al gran rey destinado por Dios para la salvación de la Iglesia (*a Deo institute magne rex*); y los destinos del reino son tan inseparables de los de la Iglesia, que Carlos no puede, sin detrimento de su gloria, abandonar la causa de la Santa Iglesia de Dios y del pueblo romano que, por orden de Dios y de San Pedro, ha puesto el Papa bajo su protección. Al expresarse así, Adriano habla a la vez como jefe de la Iglesia universal y como soberano temporal de Roma (*nostrum romanorum reipublicae populum com-*

por efecto de su palabra o de su Verbo; Dios las habló y ellas fueron. Esta palabra creadora —fijémonos— no tiene nada de común con las que nuestra boca pronuncia, ni siquiera con aquellas palabras que no proferimos, sino que sólo pensamos en nuestro interior; si queremos recurrir de manera absoluta a imágenes miserablemente deficientes, esa palabra se parecería más bien a la visión interior que tenemos de las cosas cuando las imaginamos o cuando nuestra razón piensa su esencia universal. Las palabras pronunciadas o pensadas son privativas de cada pueblo; la palabra interior por la que imaginamos los seres o pensamos las esencias es común a todos los pueblos: es, en verdad, un lenguaje universal en el que todos los espíritus comulgan. También una palabra o Verbo de este género —prototipo de la cosa a cuya existencia precede— fue, en el pensamiento divino, el ejemplar de las cosas creadas, y el medio de su creación; y aún ahora sigue siendo aquello por lo que Dios las conoce.

Así, pues, todo lo que no es la esencia de Dios ha sido creado por Dios y, de la misma manera que ha conferido a todas las cosas el ser que poseen, las sostiene y las conserva para permitirles perseverar en el ser. Es decir, Dios está presente en todas partes, sosteniéndolo todo con su poder; y allí donde Él no está, no hay nada. Consiguientemente, si queremos decir algo de un ser tan completamente trascendente a todos los seres creados, deberemos atribuirle los nombres que designan una perfección positiva, y sólo éstos. Y aun esta atribución no será legítima más que con dos condiciones. En primer lugar, será necesario atribuírselos absolutamente, y no de un modo relativo; ni siquiera relativamente a la totalidad de las cosas creadas de las que es causa primera. No se caracteriza a la sustancia divina declarándola superior a todas las criaturas; porque, si el universo no existiese, la perfección divina —absoluta en sí misma— no sufriría por ello ningún cambio, ni disminución alguna. En segundo lugar, no es legítimo atribuir a Dios todas las perfecciones positivas, indistintamente, sino sólo aquellas que, hablando de manera absoluta, son mejores que todo lo que no es ellas. No se dará a Dios más que las calificaciones que le atribuyen lo más perfecto que hay en cada género. No diremos que Dios sea un cuerpo, porque conocemos una realidad superior al cuerpo: el espíritu; por el contrario, puesto que no conocemos nada superior al espíritu en el plano del ser, diremos que Dios es espíritu. Así, atribuyendo a Dios todo aquello cuya existencia nos parece —absolutamente hablando— mejor que su no existencia, afirmaremos que Dios existe, y que es, indivisiblemente, vivo, sabio, poderoso y todopoderoso, verdadero, justo, feliz, eterno. Todas estas perfecciones se reúnen en Dios sin alterar su perfecta simplicidad. Puesto que existe por sí, y su esencia se identifica con su existencia, no tiene principio ni fin; está en todos los lugares y en todos los tiempos, sin quedar encerrado en ningún lugar ni en ningún tiempo; es inmutable y su esencia permanece idéntica a sí misma, sin recibir ningún accidente: sustancia y espíritu individual,

no se deja, empero, encerrar en esa categoría de sustancia que sólo conviene a los seres creados: únicamente Él *es*, en el sentido pleno de esta palabra, y los otros seres, comparados con Él, no *son*.

Entre las criaturas, el hombre es una de aquellas en que se encuentra impresa con más claridad la imagen de Dios. Cuando el hombre se examina descubre, efectivamente, en su alma los vestigios de la Trinidad. El alma humana es la única de las criaturas que se acuerda de sí misma, se comprende a sí misma y se ama a sí misma: y por esta memoria, esta inteligencia y este amor, constituye una inefable Trinidad. El conocimiento que adquirimos de las cosas supone la cooperación de los sentidos y de la inteligencia; pero San Anselmo no precisa el modo de esta cooperación y se contenta con tomar, sin profundizar en ellas, algunas expresiones agustinianas sobre la iluminación del alma por Dios. En cuanto al modo de existencia de las ideas generales, San Anselmo se opone enérgicamente a las tendencias nominalistas de Roscelino y, por reacción contra la actitud de su adversario, insiste en la realidad de los géneros y las especies, hasta el punto de hacer del realismo una condición necesaria para la ortodoxia teológica. Según él, si no se comprende cómo varios hombres, reunidos en su especie, pueden formar un solo hombre, se comprenderá menos aún cómo un solo Dios puede consistir en tres personas distintas. Esta realidad atribuida a las ideas generales es, por otra parte, uno de los elementos que han orientado el pensamiento de San Anselmo hacia el descubrimiento del argumento ontológico, y que le ha permitido argumentar directamente sobre los grados de perfección para elevarse a Dios. Si las ideas son cosas, cada grado de perfección es un grado de realidad, y la idea del ser más perfecto que se puede concebir nos introduce sin tropiezo en un determinado orden de realidad. El paso de la idea al ser tenía que tentar al pensamiento de San Anselmo, porque para él las ideas son ya seres.

Esta teología natural, la única parte de su filosofía que San Anselmo ha profundizado y desarrollado de manera sistemática, se completa con una teoría de la verdad, considerada en su aspecto más metafísico. La verdad de un conocimiento consiste en su «rectitud», es decir, en que es —como debe ser— la captación correcta de su objeto. Pero esto no es más que una forma particular de la verdad. Como el conocimiento que lo aprehende, el objeto conocido tiene su verdad, que consiste asimismo en una «rectitud»: toda cosa es verdadera en cuanto que es lo que debe ser, según su idea en Dios. Una voluntad es verdadera si es recta; una acción es verdadera por la misma razón. En resumen, la verdad es la conformidad de lo que es con la norma que fija lo que debe ser, y como esta regla es siempre, a fin de cuentas, la esencia creadora, el *De Veritate* de San Anselmo concluye que no hay más que una sola verdad de todo lo que es verdadero, a saber: Dios.

misimus protegendum). Por consiguiente, ya no se trata de un Papa interior al Imperio, sino de un jefe de Estado que cuenta con un nuevo Constantino para garantizarle o restituirle los territorios que afirma haber recibido de antiguo, más aquellos que le han sido dados después «por diversos emperadores, patricios y otros temerosos de Dios, para redención de su alma y perdón de sus faltas, especialmente en Toscana, en Espoleto, en Benevento y en Córcega», y así sucesivamente. En cuanto a Carlos, ¿no tenía los países bárbaros para hacerse en ellos un reino (*victorem te super omnes barbaras nationes faciat*) y para integrar a los sajones, por el bautismo, en la Iglesia difundida por toda la tierra (*quae toto orbe diffusa est*)? La coronación del emperador Carlos por el papa León III, en el año 800, no fue más que la consagración oficial de la situación de «defensor de la Iglesia», que ya le había atribuido Adriano I. No se sabe exactamente quién tomó la iniciativa de este acto, ni qué sentido le atribuyeron el Papa y el Emperador; la perplejidad de la historia acerca de este punto expresa bastante bien la fundamental ambigüedad de la situación.

El derrumbamiento del Imperio Carolingio fue el fin de este sueño prematuro; pero otra idea, de origen mucho más antiguo, comenzó entonces a precisarse y terminó por encontrar adecuada expresión. Concebida por Agustín como una ciudad intemporal y mística, la *Civitas Dei* no dejaba, por ello, de presentarse en forma visible y concreta en tanto que coincidía, en el orden temporal, con la Iglesia. Por el solo hecho de que todos los cristianos seguían una misma fe, formaban una sola sociedad espiritual; pero las costumbres que les imponía esta fe debían establecer necesariamente entre ellos vínculos sociales, en que el orden temporal quedaba directamente interesado. Esto es lo que Agustín ha visto muy bien y expresado claramente en su *De opere monachorum*. Después de recordar que, en toda ciudad terrena, los príncipes deben tender a que cada ciudadano anteponga la cosa común a sus asuntos particulares, añade que esta regla se impone más imperiosamente aún, «en su república», al ciudadano de esta ciudad eterna que es la Jerusalén celestial. Todos los monasterios, en cualquier lugar que estén, deben, pues, poner el producto de su trabajo manual a disposición de los hermanos indigentes, de cualquier monasterio que fuesen; porque no hay más que una sola república de todos los cristianos: *Omnium enim Christianorum una respublica est*.

La fórmula era necesaria, y se la encuentra repetida frecuentemente en la Edad Media; pero debía desdoblarse en otra todavía más expresiva, a pesar de su brevedad: la Cristiandad. El sentido más antiguo de *Christianitas* es el de «Cristianismo». Se encuentra en seguida empleado como fórmula honorífica aplicada a los soberanos cristianos: *Christianitas vestra*, Vuestra Cristiandad. Aparece, en fin, por primera vez —por lo que se sabe actualmente— con el sentido de Cristiandad, en una carta dirigida al emperador Miguel por el papa Nicolás (858-867): *Sed iterum videte Romanae sedis pontificem a vobis quidem derogatum, sed a totius Christianitatis unanimitate veneratum* (J. Rupp).

Toda la actitud de Nicolás I atestigua, por otra parte, el sentimiento vivísimo que tuvo de ser el jefe de ese pueblo inmenso que forman todos los cristianos, por el mero hecho de ser cristianos.

Parece que esta noción adquirió plena conciencia de sí misma con el papa Juan VIII (872-882). Investigaciones recientes han puesto de manifiesto el papel decisivo que dicho Papa ha desempeñado en la formación de esta idea, tan importante para el pensamiento de la Edad Media, de una especie de «comunidad política de todos los cristianos como tales» (J. Rupp). En efecto, *christianitas*, *tota christianitas*, *omnis christianitas*, designan frecuentemente, en sus cartas, una sociedad comparable a la del imperio, pero más vasta y cuya capital es Roma. Precizando fórmulas empleadas ya por Nicolás I, por las que sus adversarios le habían acusado de erigirse en emperador del universo (*totiusque mundi imperatorem se facit*), Juan VIII definió la Iglesia de Roma como «la que tiene autoridad sobre todos los pueblos, y en la cual las naciones de todo el mundo se reúnen como en una sola madre y una sola cabeza». Relacionar así con la Iglesia de Roma no solamente las otras iglesias, sino los pueblos (*gentes*) y las naciones (*nationes*), era constituir el cuerpo mismo de la Cristiandad.

La misma pobreza especulativa que caracteriza al siglo x en el orden teológico y filosófico, se descubre en el del pensamiento político; y el mismo despertar se produce, en dichos órdenes, en el siglo xi, con el pontificado de Gregorio VII. Se está de acuerdo en considerar a este Pontífice como el fundador de lo que los historiadores llaman —con un nombre demasiado vago, pero autorizado por el uso— la «teocracia pontificia». Preparada desde mucho antes; esbozada, como se acaba de ver, por sus predecesores, esta doctrina es, al fin, formulada por Gregorio VII en términos tan precisos, y apoyada por él con actos tan resonantes, que es legítimo vincularla a su nombre. Ordinariamente se agrupa alrededor de él a varios personajes, a quienes se califica de «pregregorianos» o de «gregorianos», según preparen su obra o le hayan dado posteriormente justificación doctrinal. San Pedro Damiano, por ejemplo, es un «pregregoriano»; Manegold de Lautenbach es un «gregoriano». Es bastante interesante que aquellos a quienes la historia política incluye entre los «gregorianos» sean, por lo general, los mismos a quienes la historia de las ideas califica entre los «antidialécticos». Al menos así acontece siempre que unos mismos hombres se han ocupado de problemas políticos al mismo tiempo que de problemas filosóficos. El carácter constante de esta relación sugiere que no es debida al azar. Más bien es necesario ver en ella una especie de ley, de la que se puede decir que dirige e ilustra todo un aspecto del pensamiento medieval, y que se puede formular así: *para un pensador de la Edad Media, el Estado es a la Iglesia como la filosofía es a la teología y como la naturaleza es a la gracia*. En algunos de los que han abor-

dado estas tres clases de problemas es posible, generalmente, determinar una constante que define su actitud frente al conjunto de estas cuestiones. Se podría intentar ir más lejos y tratar de calcular de antemano las diversas constantes posibles; pero es preciso recordar que cada pensador medieval es un individuo distinto, cuya actitud se define por rasgos propios, que la historia tiene el deber de respetar. Así, pues, toda indicación de conjunto dada *a priori* no puede tener más valor que el de una orientación general; no debe aceptarse como una clasificación perfecta a la que las doctrinas tendrían que conformarse. Las clasificaciones deben nacer de los hechos, no prescribirlos. Tomadas estas precauciones, digamos que toda doctrina medieval tiende a absorber al Estado en la Iglesia, a distinguirlo de ella, a separarlo de ella o a oponerlo a ella, de igual manera y con los mismos matices con que tiende a absorber a la filosofía en la teología y a la naturaleza en la sobrenaturaleza, estableciendo entre ellas una distinción, una separación o una oposición. Circunscribiéndonos al siglo XI, y puesto que conocemos ya la actitud de Pedro Damián respecto de la filosofía y de la naturaleza en general, considerémoslo como representante de la actitud política correspondiente al grupo de los gregorianos. Efectivamente, su posición es de las más claras, y se expresa, además, con su acostumbrado vigor, ya en sus *Cartas*, ya en su *Disceptatio synodalis*.

Cuando se esfuerza por definir las relaciones que han de establecerse entre el Imperio y el Papado, entre el orden temporal y el espiritual, Pedro Damián profesa una doctrina netamente teocrática. No tiene la menor duda respecto a la primacía del orden espiritual, ni la menor dificultad en expresarse acerca de este punto. Es el Papa quien hace al Emperador, por la unción que le confiere. Y lo hace al menos en el sentido de que así le confía la misión cuyo cumplimiento lo convertirá en verdadero Emperador: guiar hacia los fines supremos de la Iglesia a todos los pueblos que le están sometidos. En resumen: por la unción pontifical el Emperador adquiere el poder temporal, a fin de que, administrando el Imperio en lo temporal, conduzca a sus súbditos al destino sobrenatural que Dios les ha prometido. Precisamente para eso es Emperador, y lo es verdaderamente en la misma medida en que se muestra fiel a la misión que el Papa le confía. La consagración real, concebida como una especie de sacramento, consiste, pues, en investir al príncipe del poder temporal en orden a los fines espirituales de la Iglesia.

Muy firme en este punto esencial, P. Damián no lo es menos en el que nos interesa más de cerca: ¿cuáles son exactamente las relaciones que unen entre sí a estos dos órdenes? P. Damián, que ve tan claramente los fines de la Iglesia, no parece haber pensado jamás que el emperador pudiera tener, por su parte, fines exclusivos. Quizá fuera exagerado decir que no concibe la existencia de un orden temporal o que no tiene ninguna idea de su naturaleza precisa; pero es ciertamente exacto afirmar que no tiene de ella una idea «distinta». Entendamos por ello que Pedro Damián no quiere concebir el Imperio

por sí mismo y aparte del Papado; digamos también, si se quiere, que niega al Emperador una realidad exenta, que prohíbe al Emperador constituirse como una realidad separada que fuese, no ya opuesta al Papado, sino ni siquiera existente fuera de él. Por eso, cuando busca una imagen para expresar el sentimiento que tiene de su íntima unión, no encuentra otra mejor que la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en Jesucristo. Esta unión es un misterio. La unión del Papa y del Emperador debe serlo también. En la persona única del mediador entre Dios y los hombres, las dos naturalezas están unidas; que las dos personas del soberano temporal y del Papa estén, pues, igualmente fundidas por un divino misterio. La imagen es expresiva y nos da a entender también cuál de las dos personas desempeña el papel de la naturaleza divina y cuál el de la naturaleza humana. En este misterio divino, es cierto que una caridad mutua une tan indisolublemente a estas dos personas, que el Rey se encuentra en el Pontífice Romano y el Pontífice Romano en el Rey; pero —como dice inmediatamente después P. Damián— el Papa no pierde su privilegio; *salvo scilicet suo privilegio Papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur*. El Emperador rige los cuerpos, pero el Papa es el rey de las almas. El Emperador es como un hijo predilecto en los brazos de su padre, pero el Papa tiene la dignidad y la autoridad paternas. ¿Quién no ve que, en esta unión mística, el Emperador es tan inseparable del Papa sólo porque el Pontífice Romano es la persona asumente y el soberano temporal la persona asumida?

Esta comparación no es accidental en P. Damián: *Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur*. Lo que existe no es, pues, un pueblo y además una Iglesia, sino un «pueblo cristiano», informado, animado desde dentro por la Iglesia, y que no podría subsistir como tal separado de ella. Nada concuerda mejor con esto que lo que en otro lugar dice de la razón natural. No admite ni razón ni orden temporal, sino en cuanto totalmente absorbidos uno y otro por la fe y lo sobrenatural. Ya no piensa en una filosofía (ni en una gramática) que investigue con métodos propios su propio ámbito, del mismo modo que no concibe un reino ni un Imperio organizados para promover, por medios temporales, unos fines naturales. Enteramente subsumida en la gracia, o asumida por ella, la naturaleza no tiene dominio ni jurisdicción que pueda reivindicar como suyos. Era éste, en el fondo, un estado tan poco compatible con la eficacia de la gracia como con la subsistencia de la naturaleza, y no podría prolongarse sin daño, tanto para la una como para la otra. Era también un estado verdaderamente místico, en el que, al parecer, se contaba con la misteriosa unión del Papa y el Emperador en la caridad para que se realice espontáneamente la concordancia de sus voluntades y la coordinación de sus actos. Pedro Damián no se ha preguntado cómo tenía que entrar en relación la fe con

la razón, porque para él la razón no tenía derecho a un estatuto separado de la fe; si tampoco se ha preguntado cómo la fe podría unificar al pueblo cristiano, es igualmente porque jamás pensó que un pueblo pudiese tener derecho a subsistir fuera de la Iglesia y poseer, en cuanto pueblo, intereses no cristianos.

Es imposible interpretar correctamente textos de este género si no se tiene presente la realidad concreta que intentan describir, y que es sustancialmente la misma que la *Christianitas* de Gregorio VII. Sus autores no se han propuesto definir en abstracto las relaciones normales de la Iglesia, como tal, con los Estados temporales como tales, sino expresar más bien, en casos particulares y en función de circunstancias históricas definidas, la relación compleja de todos los cristianos con la Santa Sede y el tipo completamente nuevo de sociedad que de ella resultase. No se conoce ningún escrito especialmente dedicado a establecer como doctrina la noción de Cristiandad, pero Gregorio VII la emplea libremente, sus sucesores harán lo mismo, y no es imposible sacar, de lo que dicen de ella, los elementos principales que la constituyen.

La Cristiandad se presenta, ante todo, como la sociedad formada por todos los cristianos repartidos por el mundo entero, unidos bajo la soberanía espiritual del Papa. Bajo este aspecto, no difiere en nada de la Iglesia, pero una primera determinación va a distinguirla de ella. En cuanto son miembros de la Iglesia, los cristianos forman una sociedad religiosa de esencia sobrenatural, pero, por el mero hecho de que son seres que viven en el espacio y en el tiempo, los cristianos forman una sociedad temporal y, consiguientemente, un pueblo. Tal es el *populus christianus* de los Papas; tal es la *respublica christianorum* de la que hablaba ya San Agustín. Esta sociedad temporal no se confunde, pues, con ninguno de los cuerpos políticos existentes, ni ella misma es un cuerpo político. Todo cuerpo político se compone de hombres unidos para la prosecución inmediata de fines temporales por medios temporales. El pueblo cristiano es completamente diferente, porque, aunque él mismo sea una realidad temporal —ya en esto se distingue de la *Civitas Dei*, por ejemplo—, sus vínculos constitutivos son espirituales, y si emplea medios temporales en sí mismos —como se ha visto en el caso de las Cruzadas—, lo hará sólo con intención y finalidad puramente espirituales. La Cristiandad es, pues, el conjunto de todos los cristianos, personas, inteligencias, voluntades y bienes que colaboran en el tiempo para los fines religiosos de la Iglesia.

Así concebida, la Cristiandad de la Edad Media no podía confundirse con el Imperio, puesto que ella incluía a todos los cristianos, y había cristianos fuera del Imperio. Ante los ojos de los Papas, el Imperio estaba dentro de la Cristiandad. Como el más poderoso de los soberanos temporales, el Emperador era el defensor titular de la Cristiandad; pero, cada uno en su orden, los demás soberanos cristianos tenían también el deber de protegerla y agrandarla.

Los Papas no han concebido jamás el mundo cristiano como políticamente unificado bajo un Emperador universal que fuese el jefe temporal del mundo,

como ellos mismos lo eran de lo espiritual. Primeramente, ellos eran también soberanos temporales y no estaban en modo alguno dispuestos a abdicar en provecho de ningún Emperador, por muy cristiano que fuese; además, no hay un solo momento en la Edad Media en que las fronteras del Imperio no hayan sido ampliamente desbordadas por las de la Cristiandad. Nada demuestra más claramente la especificidad del pueblo cristiano como tal que su irreductibilidad a un marco político dado; nada muestra mejor su realidad como pueblo que las obras colectivas que ha emprendido y que ha llevado, en ocasiones, a buen fin. Entre estas obras mencionemos especialmente las escuelas y universidades medievales —las de París y Oxford, por ejemplo—, cuya naturaleza es incomprensible desde cualquier otro punto de vista que no sea el de la Cristiandad. Precisamente en estas escuelas se constituirá y se enseñará la doctrina sacra o sabiduría cristiana, cuya unidad —fundada en la de la fe cristiana— radicará en todo el conjunto como expresión y vínculo de la unidad misma de la Cristiandad.

BIBLIOGRAFÍA

SIGLOS IX Y X: Puede verse una excelente introducción al conjunto del problema en J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, París, Les Presses Modernes, 1939.

ÉPOCA CAROLINGIA: KETTERER, *Karl der Grosse und die Kirche*, 1898.— OHR, *Der Karolingische Gottestaats in Theorie und Praxis*, Viena, 1902.— DE LA SERVIÈRE, *Charlemagne et l'Église*, París, 1904.— A. KLEINCLAUSZ, *Charlemagne*, París, Hachette, 1934; cap. IX, págs. 225-264.— A. FLICHE, *La Chrétienté médiévale*, París, 1929.

SIGLO XI: A. FLICHE, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens*, París, 1916.— H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París, J. Vrin, 1934; *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, París, J. Vrin, 1934.— También resultará provechosa la lectura, sobre otros aspectos del problema, de M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924, y la obra clásica de Ernesto TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1923.