

SOBRE EL UTRUM, EL ENGANCHE Y LA MIRADA ALEGÓRICA EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL (Carta/Respuesta a Malcolm K. Read)¹

Over the Utrum, the Link and the Allegorical Look in Medieval thought.
(A Response Letter to Malcolm K. Read)

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

Universidad de Granada

España

jcrodr@ugr.es

(Recibido 20-06-2014;
aceptado 22-06-2014)

Querido Malcolm: no creas que olvidé tu asunto. Me he pasado casi mes y medio trabajando en la relectura de mis notas sobre el pensamiento medieval y alguno de sus representantes más significativos. Perdóname, pues, por el retraso. Te respondo en esquema, pero esto es más o menos lo que hay.

Me planteas, por decirlo en líneas generales, si se puede trazar una divisoria clara –sobre todo respecto a los escritores de Indias– entre la mirada alegorizante y sacralizadora medieval y el “ver” o la “mirada literal” de las cosas, tal como señalo estas cuestiones en *Teoría e historia de la producción ideológica*, en *La literatura del pobre* o en *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*. De hecho la “dualidad” existe casi siempre. De modo que intentaré responderte punto por punto, puesto que la cuestión del “mirar” o el “ver” es una problemática peliaguda tanto en la sacralización feudal como en la Transición del XVI-XVII (y más en los territorios de la Monarquía hispánica). Es decir –y cómo no– me preguntas por el “continuismo evolutivo” (de lo mismo hacia lo mismo) que habría en el pensamiento occidental ente feudalismo y capitalismo. Que si hay o no hay *ruptura*. ¡Pues claro que la hay! Permanecen sin duda términos o elementos sueltos, pero no la trama de fondo: ahora todo se anuda de otra manera. Que en Oxford y Cambridge no se lo planteen nunca así resulta perfectamente lógico (ellos hablan siempre de la evolución continua del supuesto Espíritu humano). Salvo que, como en cualquier transición, las cosas nunca son nítidas (por ejemplo, en la Transición entre el esclavismo romano y el feudalismo, en las primeras épocas, elementos paganos, judaicos, asiáticos y cristianos se funden de una manera asombrosa).

Pero vayamos a lo nuestro:

¹ Para citar este artículo: Rodríguez, Juan Carlos (2014). Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read). *Alabe* 9. [www.revistaalabe.com]

Primer punto.- Para empezar me hablas de las Indias y aludes a lo que señala Maravall sobre Fernández de Oviedo: sí, es lo que tú dices. Acaso se me fue la mano, pero se entiende. Oviedo (que siente la necesidad de catalogar y de encajar a cada cosa en su sitio, algo muy medieval) “ve” cosas nuevas nunca vistas, aún “no-encajadas” por tanto y se asombra y quiere transmitir las –y conocerlas– minuciosamente. Quizás no se trata ya de otra manera de “salvar las apariencias” (de reordenar el orden sagrado), pero de ahí a hablar de “empirismo” medieval en Oviedo, como dice Maravall, va un largo trecho. Es un anacronismo. Es como si se dijera: ya que Santo Tomás parte de la *existencia* de Dios (y no del ser divino) ¿podría hablarse de un “existencialismo” medieval? (y lo curioso es que sí hubo en los años 40/ 60 del siglo XX un *existencialismo* cristiano, el *personalismo* de Mounier y la revista *Esprit*, paralelo al existencialismo ateo de Sartre y a la revista *Les temps modernes*).

Pero lógicamente hablar de un existencialismo medieval como precedente de Sartre sería tan ridículo como hablar de empirismo medieval, cuando para los empiristas de verdad, como Locke, lo único sagrado era la propiedad privada, y a Hume –si acaso– sólo le preocupaba legitimar que los reyes británicos debían ser también jefes de “su” Iglesia. Repito que si en el libro² se habla de Oviedo como “casi anglosajón” fue por mera analogía descriptiva: para que los lectores de una *Introducción* se hicieran una imagen aproximada de la sorpresa que estos escritores de Indias se llevaron ante las *cosas nuevas*. Un ejemplo divertido: se sabe que a la patata se la llamó así en España no sólo por correlación con la antillana *batata* (de Santo Domingo) sino porque un tubérculo, la papa no podía llamarse igual que el Papa de la Iglesia. Y sin embargo *papa* es el término del Perú (del quechua) con que en el andaluz popular (y por supuesto en el español de América) se sigue designado a la patata hoy. Eso lo sabes de sobra. Pero en Andalucía es curioso el clasismo: decimos patatas fritas (en lenguaje educado) y a la vez *papas a lo pobre* (casi cocidas, por el modo de freírlas). En los pueblos también se dice papas fritas, como en México, etc.

Que el texto de Oviedo (sobre todo el *Sumario de la natural historia de las Indias*, de 1526) esté dirigido directamente a Carlos V (que lo nombró cronista honorífico de Indias, mientras que desempeñaba múltiples cargos en América y se convertía en enemigo mortal de Las Casas y Las Casas de él) es una muestra más de que el poder está inscrito siempre en cada línea, como es obvio; pero también una llamada de atención para que la Corona hiciera caso a las *cosas nuevas* de una manera más “fuerte”. Pues desde luego a Carlos V más que las Indias le interesaba su herencia de linaje en Flandes y por supuesto que los Reyes Católicos convirtieron en una tragedia peninsular (J.H. Elliot) reservar las Indias sólo para los negocios con Castilla, dejando de lado los territorios del Reino de Aragón. Pero no podemos entrar ahora en esto y volvemos a nuestro caso. Por supuesto que la alternativa *batata/ papa/ patata* es sólo un ejemplo de lo que me interesó en Oviedo.

² Creo que te refieres sobre todo a las páginas 31-32 de *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana* (Akal, 1994), publicado junto con Alvaro Salvador.

do: su intento por “hispanizar” la Naturaleza americana, como luego, a la inversa, haría Alejo Carpentier: intentar “americanizar” la cultura europea convirtiéndola en Naturaleza *barroca* americana (¿no es curioso? Barroca es en estricto sólo la imagen de la cultura de la Contrarreforma). Oviedo se llamó siempre “testigo de vista”; y eso (contar lo visto) es lo que hace también en sus *Batallas y Quinquagenas*, sobre los personajes cortesanos de los Reyes Católicos y Carlos V: una curiosa mezcla de la historiografía que aprendió en Italia y del legado medieval. Y digo “curiosa mezcla” porque ahí, como en los textos de Indias, la “literalidad de lo visto” tiende sin embargo de forma irremediable a “alegorizarse”, e incluso —en las Indias— con la tradicional elucubración fantasiosa sobre piedras, plantas, animales, geografías, etc.

Y así entramos en el segundo punto: tu análisis del galenismo de Huarte de San Juan es magnífico, y además insólito, pero a mí quizá me faltó (al analizar las *Anotaciones* de Herrera al menos) hacer más alusión al “corpus hipocrático” —nadie sabe muy bien lo que escribió Hipócrates— que se incrusta en el galenismo y quizá lo hace mucho más “espiritualista”. Habría que verlo con detalle.

El tercer punto: Las Casas y “los casos”. Ciertamente Las Casas dice “que ha visto lo que ha visto” (aunque Bernal Díaz del Castillo diga que Las Casas miente), pero los casos “anómalos” en la jurisdicción eclesiástico/ política de la época no eran en el mundo hispánico algo que constituyera un *corpus jurídico* (como en la tradición angloamericana) sino —y aquí aparece el problema de los *universales*— “ejemplos concretos de la posible transgresión de un orden sagrado”. La composición jurídica de los casos es algo así como la “composición de lugar” (que en realidad es “composición *mirando* el lugar” según ese orden sagrado) que establecerán luego los jesuitas en sus *Ejercicios Espirituales*; o como la ordenación de los “casos/ ejemplos” que constituirán la lista para las confesiones privadas. La cuestión de los casos/ ejemplos de transgresión del orden (como la lista de pecados contra la naturaleza divina/ carnal del hombre) lo analicé algo en *La literatura del pobre*. Pero el sarcástico “caso” del Lazarillo es en cierto modo diferente: es una *relación* o una confesión pública de un pecado privado (aunque desde luego para Lázaro no hay pecado sino “encumbramiento”). Que el “mal ejemplo” sea el del Arcipreste (y no el de Lázaro) es otra cuestión, pero el problema del “caso/ ejemplo” de transgresión de un orden establecido no tiene nada que ver, tú lo dices muy bien, con la aludida jurisprudencia angloamericana. El problema del mal ejemplo y del pecado “contra la naturaleza del alma” es por supuesto algo decisivo en las sociedades hispánicas: el desorden no subía caso a caso, de abajo hacia arriba (hasta que la acumulación de singularidades constituía una *Norma*), sino que bajaba desde arriba (la *Norma*) hacia abajo: cada caso era una “cuestión disputada”, al estilo de Santo Tomás, algo que podía romper más o menos el orden (es decir, el orden que se refleja en la *Summa Teológica*, por ejemplo, que es la verdadera *Norma*).

Ahora bien: que Las Casas mirara “literalmente”, como casi todos los de Indias, eso es evidente. Pero también es evidente su mirada sacralizada. Tan literal es su visión de los negros sin alma (estaba acostumbrado a verlos como esclavos en la metrópolis) como

su arrepentimiento final ante los sufrimientos de esos mismos negros esclavos (¿habría pecado el propio Las Casas al considerarlos “sin alma”?) De cualquier modo las contradicciones estallan siempre en Las Casas, que ve a los mansos corderos indios como “cantera del equipo pontificio”, sobre todo con una mirada práctica hacia el futuro. Pero también es verdad que ve a los indios como seres humanos “almados” y por eso es posible *convertirlos*. Los casos de Las Casas son pues planteados como “cuestiones disputadas” dentro del Orden sacro, cuestiones no sólo “morales” sino “teológicas”, si es que es posible distinguirlas dentro de esa jurisdicción eclesiástico/ política, etc.

En suma, tú me planteas que hay una *mirada literal* en los escritores de Indias muy parecida a la mirada literal burguesa posterior y en consecuencia también muy parecida al empirismo de que habla Maravall. Creo que las cosas no son en absoluto blancas o negras en este momento y por tanto que hay que analizar cada tema. Ahora bien: si en las Indias no se tiene en cuenta la pervivencia de la sacralización feudal de la mayoría de los escritores religiosos —lo eran casi todos—, entonces uno corre el riesgo de no enterarse de nada. Yo creo que el verdadero “literal” es sin duda Bernal Díaz. Pero siendo esto muy problemático, el verdadero problema radica en la *imagen evolucionista* de la Academia anglosajona tradicional: es decir, el evolucionismo que iría desde el pensamiento medieval hasta hoy (o desde Platón y Aristóteles hasta hoy). Por eso esto merece un análisis más detallado.

El cuarto punto: dejamos las Indias y me trasladamos al medievo pleno. Nada menos que hablar sobre *realismo* y *nominalismo* en el mundo medieval. Te resumo algo del capítulo que he titulado *Utrum* para mi libro tan largamente trabajado sobre Góngora y Quevedo, ya sabes, *La literatura en las sociedades resacralizadas*. Vamos a ver si esquematizo algunas cosas sensatas de lo que pienso y he escrito. Es difícil porque la terminología se complica: los términos parecen de hoy, pero claro que no significan en absoluto lo mismo que hoy. Sólo que aquí el *evolucionismo continuista* sí que hace estragos: hay una tendencia continua a mezclar a Aristóteles con Kant o a Duns Scotto con el individualismo capitalista actual, pero dejémoslo ahí. Porque además lo que me planteas es que *también hay una mirada literal* en el feudalismo³. Pero tú señalas, por ejemplo, a Aristóteles. Vayamos pues despacio.

Efectivamente Aristóteles sirvió para todo. Hacia la mitad del siglo XIII, que es cuando se consolida plenamente *el método de la Escuela (la Escolástica)*, es decir, el tomismo aristotélico, surge incluso un Aristóteles como nacido en España (*Hispanus*), un mito que aparece en las “Laudes Hispaniae” que Lucas de Tuy (“el Tudense”) coloca como introducción a sus *Chronicon mundi* (1236). Luego aparecerá un Aristóteles fran-

³ Claro que la hay, pero enlazada con los otros tres sentidos sagrados de la Escritura. Por ejemplo, el Cid. *Sentido literal*: el Cid es desterrado por su rey; *sentido moral*: es desterrado porque ha cometido “felonía”, rebeldía contra su señor; sentido alegórico: desterrado, como estamos desterrados todos del Paraíso por rebelarnos contra los mandatos o “mandamientos” de nuestro Señor; *sentido anagógico*: Dios nos desterró, pero con promesas de Salvación (como de hecho ocurre en el caso particular del Cid: aunque la verdadera Salvación sea, para todos, la venida de Cristo). No hay pues mirada literal autónoma, sino cuatro miradas o sentidos que se desentrañan entre sí.

cés y un italiano; hasta Petrarca intervendrá en el asunto llamando “bárbaros” a los “sabios” franceses (los “escolásticos” de la Sorbona) que no sabían latín tan de verdad como los italianos, los herederos directos de Roma; también aparece un Avicena “hispano”, etc. Lo curioso es que hay prohibiciones “papales” contra Aristóteles desde 1231 hasta 1263 (antes también: en el 10 y en el 15) que no afectaron en nada a la Escuela, aunque sí fueron importantes las prohibiciones parisinas del obispo Esteban Templier, en 1277. Por ejemplo prohibiciones de los comentarios aristotélicos que hizo Averroes (que sí era “cordobés”, digámoslo así, pues a los evolucionistas les gusta eso). Pero Petrarca también se peleó con los jóvenes “averroístas”. ¿Por qué? Bien, en vez de entrar directamente en el realismo de Santo Tomás, lo haremos dando un rodeo.

Pues con Averroes entramos en lo más significativo: en el “naturalismo” de las *esencias*. Digamos: el paso del “animal” o “bruto” (el niño) al anciano sabio y virtuoso. Es un camino, es un largo viaje de ciencia y virtud. Pero también es más: si uno consigue pasar desde el *intelecto personal* (el normal, el “de hábito”) al *intelecto general* (la comprensión de las *formas inteligibles*, las *especies*) entonces se puede llegar a conocerlo “todo”, saber tanto como Dios e incluso conocer a Dios. El paso del *intelecto personal* a las *formas inteligibles* (las esencias o los universales) se produce mediante una fórmula aristotélica plena: el paso de *potencia a acto*, un paso que sólo se puede realizar con la intervención de un mediador: el *intelecto agente*. Es este el que nos lleva de la potencia al acto, de lo personal a la extracción de las *formas inteligibles* de todo. Y alcanzar así el *sumo bien* (pues el saber es igual a la virtud). Las esencias o universales dispersos o separados se juntan en un solo saber (la *Summa* de Santo Tomás no está lejos de Averroes en esto), pero sin necesidad (y aquí nos encontramos con el continuo problema) de que intervengan ni la Gracia ni Cristo ni la Iglesia. En el fondo esta es toda la cuestión de los universales o las esencias: juntarlas en un todo (una *summa*) para alcanzar el saber total de lo que en apariencia está disperso (y que este saber global se convierta en virtud). ¡Y se ha intentado incluso explicar así, a través de este *viaje de Averroes*, el “viaje” del Persiles!

Pero dejemos aquí el naturalismo de Averroes (que por supuesto es más complejo), que parece el más “literal”, y volvamos de lleno al *Realismo tomista*, que es el verdaderamente “alegórico”. Aunque siempre hay que ir por pasos. Veamos.

1.- El problema de los universales es obviamente el problema de la escritura de Dios *sobre* las cosas y *en* las cosas. Eso es algo que no se discute nunca. Y por eso en el medievo todo es *Glosa* de esa escritura divina en la tierra. Pero ¿cómo glosar o conocer esa escritura? Lo que se va a discutir, en efecto, es el *cómo* y el *por qué*, el carácter mismo de esa relación entre Dios y sus creaciones o criaturas. Y con ello la cuestión de la Iglesia como cuerpo y de la relación cuerpo/ alma en el hombre. Aquí, digamos entre el siglo XII y XIII ocurre algo extraño, lo extraño que va a estallar desde el XIV hasta lógicamente Lutero. Hay síntomas de ese algo extraño: digamos que la aparición de las grandes órdenes urbanas o mendicantes (dominicos y franciscanos) y la consolidación de las grandes universidades clericales (Oxford, París, luego en Alemania y en Salamanca) todas esas cuestiones son, repito, síntomas claros (como las “reformas” de Letrán) de

ese algo extraño que está flotando. Y me explico. Desde la coronación de Carlomagno como emperador sacro-germánico la Iglesia y la sacralización feudal en general, parecían contentarse con “estar” (hay *movimientos*, claro, como las Cruzadas, incluida la Reconquista hispana, etc.). Pero llega un momento —y esto es lo decisivo— en el que se necesita legitimar ese “estar” con un “saber”, un corpus teórico/ ideológico preciso y concreto. ¿Causas? Las contradicciones internas se agudizan: vuelve a surgir el problema latente del “poder temporal” de los Papas (lo que culminará en el “Cisma de Avignon”), la fuerza de las ciudades, la pérdida de orden organizativo interno, revueltas populares y —sin duda— una quiebra en la relación entre iglesia y pueblo, una especie de falta de “fe popular”, o una tergiversación de esa fe. En suma, una mezcla de todo que provoca la aparición del llamado Renacimiento del siglo XII y la Escuela del XIII.

2.- Bueno, lo de Renacimiento del XII es una forma de hablar, claro, pero nos sirve como índice para señalar la cuestión apuntada: la necesidad de establecer una cultura eclesiástica seria y sólida. En el XII, San Bernardo, San Anselmo, San Alberto Magno, Abelardo... ¿Qué es lo que se plantean? Aquí comienza a aparecer el *Utrum* (que en general en latín no significa nada, es sólo un signo de frase interrogativa), es decir, si nos fijamos, yo lo definiría así: lo que ocurre —ese “algo extraño”— es que se da una especie de *trasvase del “poder temporal” de la Iglesia al “saber temporal” de la Iglesia*. Y resulta apasionante: toda esta gente son teólogos, pero se empieza a establecer una línea divisoria, una niebla difusa, entre Teología (ciencia de Dios) y Filosofía (o teología natural). ¿Cómo puede el hombre “temporal” conocer a Dios? De paso: fijate si el inconsciente ideológico feudal (la matriz ideológica “Señor/ siervo”) es fuerte y lo impregna todo (el *humus* de base) que, sea como sea, en la Escuela a la filosofía se la considera siempre como *ancilla* (esto es, *sierva*) de la Teología.

De cualquier forma se podría hablar aquí del esbozo de una primera *Teoría del conocimiento* (esa obsesión que luego la burguesía *subjetivizará* al máximo) que se resuelve siempre lógicamente en términos sacralizados: a fin de cuentas es el alma —encarnada— quien conoce. Con un pequeño matiz: alma y razón ¿son absolutamente iguales? Aquí va a surgir el problema del ya aludido “intelecto agente” que será clave en Santo Tomás y que destruirá Ockham. Pero quizá lo más interesante de este momento del XII-XIII sean dos cosas: a) lo que Kant llamará el “argumento ontológico” de San Anselmo; y b) lo que también se ha llamado el “primer nominalismo de Abelardo”.

En realidad el argumento ontológico de San Anselmo es de hecho una tautología inevitable: Dios es necesariamente “creíble” porque es lo más grande que la Razón humana puede concebir. Esto da pie, sin embargo, a una de las “sombras” obvias que he enunciado. Este es otro rodeo, pero bien significativo. Es decir, la cuestión de San Anselmo y el *insensato* (los *insani* en latín). Conviene fijarse: el insano o insensato de San Anselmo es el ateo, es decir, el ateísmo existe (al menos como probabilidad). Bastaría con “razonarle” al insensato la grandeza de Dios (tal como se muestra en todas sus criaturas) para que el insensato/ ateo tuviera que admitir al Ser Divino, para que creyese. Esta sombra del ateísmo latente (la “insania”), algo prácticamente inconcebible en un cosmos

sacralizado, me ha llamado siempre la atención. Me recuerda al principio de *La Celestina*: “En esto veo, Melibea, la grandeza de Dios”, dice Calixto, y Melibea responde: “¿En qué, Calixto?”. Y Calixto añade (parafraseo): *En que ha dado poder a natura para crearte*. Y enseguida señala aquello de que los santos gozan de Dios sin temor, “pero yo, mixto (o sea, humano) temo perderte”. Cuando luego Sempronio diga que Calixto es un hereje, en realidad está diciendo que Calixto es uno de los *insani*, un *insensato* (“yo melibeo soy, en Melibea creo y a Melibea adoro, etc.”), y además con verdadera pasión corporal (frente a los presupuestos teóricos del amor cortés que sin embargo están llenos de obscenidades entre líneas). Quiero decir, en suma, que el “argumento ontológico” de San Anselmo no sólo llega a Kant sino que está en *La Celestina* (veo la grandeza de Dios en sus criaturas), pero estrellándose contra la pasión carnal de Calixto a principios del XVI. Una pasión carnal que yo creo que es ya una reivindicación literal del cuerpo, no sólo una obscenidad latente en el juego cortesano, entre los nobles y las nobles, aunque se haya dicho que en este sentido *La Celestina* sería sólo una simple inversión de la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro. Es curioso porque (en el XIII y frente a San Anselmo) Ramón Llull, tras abandonar el mundo cortesano y tras su “iluminación divina”, se ofrecerá a su vez al Papa para “convertir” infieles (es decir, los musulmanes), sólo que la sombra del ateísmo no aparece en Llull como sí aparece en San Anselmo. Al margen, pues, de la aparente “inmovilidad” católica, vemos pues cómo este argumento del XII- XIII se traslada hasta *La Celestina* o hasta Kant y sigue existiendo al igual que el Tomismo que pervive con fuerza en el Vaticano incluso dentro de las polémicas cardenalicias.

Resulta decisivo en este sentido no caer en el conocido sociologismo institucionalista de los yanquis, herederos aquí de Marx Weber. Quiero decir: no es la institución de la iglesia la que mantiene a la religión, sino que es la ideología religiosa (además de la *fuerza*, claro) la que mantiene a la iglesia. Y sus otras consecuencias: no es, sabemos, la ideología protestante quien crea la ética del capitalismo, sino que es la ideología capitalista quien crea la imagen de la religión privada, del yo libre para leer la Biblia, de los protestantismos sin iglesia, etc. etc. De cualquier modo convendría fijarse en eso que dice Calixto: “dar poder a natura” (la naturaleza es un *intermediario* vivo, capaz de dar vida aún por delegación) y en ese “veo”. Ver no es lo mismo que conocer: ver supone encontrarse cara a cara con la Verdad (según toda la tradición mística desde el XIV) y a través del Amor⁴. Que en el mundo eclesiástico no remite al amor pasional o carnal, claro, sino a la *Charitas* (que tampoco es amor de “almas libres” sino una pegajosidad religiosa). Y además con esa *Charitas* se intentarán resolver los dos grandes problemas planteados por los franciscanos: la cuestión de la Trinidad y el agudo problema de la relación entre Dios y sus criaturas. ¿Cuál es el amor que une a la Trinidad y cuál es el amor que une al Señor con sus criaturas, incluidos los animales, etc.?

⁴ Por supuesto que también está el “ver como en un espejo” de San Pablo (tan recordado por Borges) y lo señalaremos enseguida a propósito del *Nominalismo*.

Por otra parte tenemos a Abelardo, ¿el primer nominalista? No creo que haya continuidad entre Abelardo y Ockham. Pero sí es verdad que en Abelardo aparece por primera vez la cuestión del lenguaje no-revelado sino meramente temporal, es decir, la relación entre palabra y cosa, entre *verba* y *res*. Claro que la existencia de un lenguaje no-revelado resulta algo difícilísimo de entender, pues la sacralización está en todo, pero podríamos decir que Abelardo intenta una especie de “puesta entre paréntesis” del lenguaje sólo en el sentido de no hacerlo filosófico o misterioso. Y es en este sentido, y según cuentan sus discípulos (pues tuvo muchísimos), como habría que entender el hecho de que Abelardo les enseñara lo que los *nombres significan* y lo que las *cosas son*. Esto es, habría una especie de distancia entre las palabras y las cosas, lo que implicaría que las cosas no hablan por sí mismas. Hay que extraerles –o darles– su sentido. Quizá esto se parezca –de lejos– al *Nominalismo* del XIV: hay una indudable separación entre el orden temporal (filosófico/lingüístico) y el orden divino (el ser de las cosas). Pero esa distancia se sigue rellenando con la Fe y el Amor: *no quiero ser más filósofo que Aristóteles sino cristiano por mi Fe y mi amor en Cristo*, nos dice Abelardo. Y como se ve, aquí aparece ya claramente el problema de los filósofos paganos: Abelardo nos habla de Aristóteles, Platón, etc. que serán tan claves posteriormente. Al igual que ha reaparecido el problema del Dios “Uno y Trino” (la viejísima cuestión bizantina del *Filioque*, la relación entre el Padre y el Hijo). ¿El Padre *genera* al Hijo? El asunto se resuelve, repito, con la presencia del Espíritu (Santo) que implica la unión amorosa entre las Tres Personas (convirtiéndolas en Una) e incluso la aludida relación de Dios con sus criaturas, etc. Claro que son temas que traerán cola. Pero vayamos por fin a lo nuestro, comenzando por el *Realismo*.

3.- Pues, en efecto, insisto, hasta el siglo XIII no se puede hablar de la aparición avasalladora de Aristóteles (y Platón) en el pensamiento eclesiástico, y en general a través de sus comentaristas y traductores musulmanes al latín: Avicena y Averroes (la “Escuela de traductores” de Toledo fue un filtro importante para todo esto, como quizá también para la influencia del judío Maimónides. Pero está claro que Aristóteles se recibe en Europa del latín, no del árabe⁵). Por supuesto el siglo XIII (y perdona tanto contar por siglos) decíamos que es en realidad el de la aparición de la Gran Escuela, la Escolástica por excelencia en torno a la inmensa (en cualquier sentido) figura de Santo Tomás de Aquino⁶. El *Trivium* y el *Cuadrivium* se rehacen y solidifican, al igual que se rehacen y solidifican los métodos de análisis lógico/ dialécticos (*lectio, questio, determinatio*: es decir, el maestro da una lección, luego surgen las cuestiones dialécticas o el diálogo y finalmente el maestro determina la verdad); y también los métodos de la Retórica (*inventio, expositio y elocutio*: es decir, el alumno debe buscar algún problema, saber exponérselo “lógicamente” a sí mismo y saber exponerlo “bellamente” luego a todos. La *amplificatio*

⁵ La cuestión, con todo, es muy compleja.

⁶ Como se sabe, Santo Tomás era muy grande y muy grueso, tanto que se le llamó “el Buey”. Pero ya he repetido muchas veces que el hecho de que la *Summa Teológica* fuera considerada en Roma como el “milagro” que le faltaba al Aquinatense para ser santo, me parece uno de los grandes hallazgos de la historia literaria y filosófica occidental. Aunque al final de su vida Santo Tomás renegara de su propia obra considerándola un “estercólero” porque no había podido resolver todas las cuestiones que se había propuesto.

es otro adorno). C. S. Lewis, en su póstumo y siempre recordado libro *La imagen del mundo* (Península, Barcelona, 1997) sobre literatura medieval y renacentista (una obra que algunos buenos medievalistas dicen envidiar: y con razón) señala, con su delicioso y muy sabio estilo, la importancia de aquel pareado en que se resumían las Siete Artes Liberales del *Trivium* y el *Cuadrivium*. Este famoso pareado (pág. 144 en la ed. cit.):

Gram loquitur; Dia verba docet; Rhet verba colorat
Mus canit; Art numerat; Geo ponderat; Ast colit astra.

O sea, la Gramática enseña a hablar; la Dialéctica enseña a dominar “con lógica” las palabras; la Retórica a colorearlas; la Música enseña a cantar; la Aritmética a numerar; la Geometría, la medida de las cosas y la Astronomía los astros celestes. Si pensamos que la Escritura (la Voz de Dios) constituye la escritura del mundo según cierto “peso, número y medida” y que en la música de las Esferas suena la armonía del mundo celestial, entenderemos plenamente la importancia de esta enseñanza (junto al hecho de señalarnos que el número 7 fue siempre considerado como “divino” en el medievo : también lo era para Petrarca). En este libro de Lewis, aparte de continuas pullas a Curtius (y no gratuitas a su *Literatura europea y Edad Media latina*), hay además no menos continuos guiños de homenaje a su amigo Tolkien, también medievalista cristiano y oxoniense, acaso por el éxito de *El señor de los anillos*, ya a mediados de los 50 del siglo XX, un éxito que Lewis sólo consiguió en menor grado con su similar saga *Las Crónicas de Narnia*. Así, por ejemplo, cuando Lewis nos recuerda que al lector/oidor medieval parecía que le gustaba que le contaran siempre la misma historia “como a los Hobbit”. Volveremos luego sobre otro par de sabias “delicias” de Lewis.

Pero en una frase: puesto que el problema de la sacralización feudal es el “Enganche” entre lo divino y lo humano, el Realismo tomista es absolutamente decisivo en este sentido. Y así resulta obvio que de lo que se trata en todo este afianzamiento de la Escuela es de borrar cualquier línea divisoria entre lo temporal y lo celestial. O mejor dicho: la Escuela es la Totalidad, porque la Totalidad divina está *ya* aquí abajo, en la tierra⁸: reflejada y encarnada en los hombres y las cosas, en el alma y en el cuerpo, en la forma y la materia. En este sentido se consolida el Tomismo en el que la *Causalidad* es el eje: la *Causa Primera* no actúa sólo como *Motor inmóvil* o *Primer Motor* sino –con ello– como *Causa Eficiente* que impulsa a una finalidad única: todo es *imagen* (espiritual) y *semejanza* (corporal) del orden divino (la relación entre imagen y semejanza puede alterar su significado: aunque por supuesto la “semejanza espiritual” entre todas las cosas sea la última raíz explicativa).

⁷ O si se prefiere el 3+4 del *Trivium* y el *Quadrivium*: o sea, por un lado, el tres de la Trinidad o del sentido más espiritual de las cosas y, por otro lado (pero conjuntamente), el cuatro, como lo más terrenal, las partes “formantes” del sentido del cosmos sublunar.

⁸ Esta es la clave de la *Norma* jurídico/ sacra en la Escuela de Salamanca.

Todo es como una escalera y sus peldaños, o sea, los grados de conocimiento que llevan hacia lo máximamente oscuro para hacerlo claro. De ahí las diversas vías de explicación de la existencia divina: *Vías lógicas, dialécticas o de discusión y vías teológicas*. Pero el Todo está unido: así la *Suma teológica* y la *Suma contra gentiles* (que no es sólo un ataque a los ateos sino a los que pretenden tener otra religión, incluso una “reinstalación literal” de los paganos clásicos, o luego de los indios), esas *Sumas*, digo, son —y suponen— un orden perfecto. La clave: si el mundo existe, esa es la prueba de la existencia de Dios. El proyecto está bien claro: no es el Ser abstracto de San Anselmo, etc. lo que ahora importa; sino que lo que importa es la *Existencia concreta y palpable de Dios como Todo y en el Todo*: desde el origen al fin, desde la causa a la finalidad (que implica un retorno a la causa). La *Encarnación* es la base: al igual que Cristo se encarnó en el cuerpo, al igual que el “dedo divino” se inscribe en cada cosa convirtiéndola en una signatura suya, en el mismo sentido sin el Espíritu (sin la forma formante) la materia sería nada.

Y así se nos expone: puesto que el *intelecto agente* es la fusión de Alma y Razón (como en Dios) es posible que por eso, desde el nivel más bajo (*la existencia de la vida humana*) se pueda ir ascendiendo por la escalera hasta el nivel más alto: el conocimiento de la *Existencia de Dios*. Quizá en esta perfección absoluta de la Suma (o de las dos Sumas: “Contra gentiles” implica que los gentiles también tienen argumentos, no son el mero “insensato” de San Anselmo), quizás aquí, digo, falte el *amor* (en la Escuela la relación Señor/ siervo es siempre de sumisión vertical, o sea, de jerarquía⁹) y comience a sobrar la autocomplacencia en el propio saber escolástico como método vacío. Por ello brotan por todas partes los reproches a ese metodologicismo huero, al abuso de argumentaciones más o menos sofisticadas, los intrincados juegos lógicos o las “disputaciones” artificiales que se amontonan sin sentido entre los discípulos escolásticos.

Y de ahí, curiosamente, como una *reacción* contra eso, surgirá el verdadero enfrentamiento entre “realismo” y “nominalismo” ya en el XIV, a la vez que las desviaciones provenientes de los comentarios de Avicena sobre Aristóteles así como los ya señalados de Averroes (a veces más naturalistas, a veces más neoplatónicos). Pero el *Tomismo* seguirá siendo la clave “eclesiástica”, repito, desde Salamanca y la Contrarreforma hasta hoy. Y así ha perdurado esa imagen del hombre como mezcla de alma y cuerpo, con sus

⁹ Aunque esto también sea bien conocido no quiero olvidar ahora otra mención a C. S. Lewis. Sabemos de sobra que las jerarquías terrestres serían un mero reflejo de las jerarquías celestiales. Pero esa jerarquización de las criaturas angélicas (según Lewis nos recuerda en el libro citado) las habría establecido ya el Seudo-Dionisio conforme a tres tipos de figuras: 1º) serafines, querubines y tronos, las más próximas al Señor; 2º) dominaciones, potestades y virtudes o “eficacias” (como las “eficacias” que se atribuyen a un “anillo mágico”, quizá otro guiño a Tolkien); y 3º) las más inferiores, las más próximas a los hombres: principados, arcángeles y ángeles. *Angeles* son en verdad todos, pero en sentido estricto los ángeles son los que tenemos más cerca. Por ello un ángel (o arcángel) fue el intermediario que *anunció* a María. Y Santo Tomás lo acepta. Pero hay un hecho bien sintomático que quisiera resaltar para los lectores actuales: en su poema “Himno a la juventud”, Jaime Gil de Biedma (para el que “ser joven vs. ser maduro” es el único argumento de la obra) canta así a una jovencita aún casi andrógina, que se pasea tan tranquila por la playa: “como si no supieses/ que te siguen los hombres y los perros./ los dioses y los ángeles/ y los arcángeles/ los tronos, las abominaciones”. Para un lector/a de hoy este lenguaje resulta casi incomprensible. Para los acostumbrados a la educación nacional/ católica del franquismo, ese lenguaje sin embargo resultaba transparente. Incluso en el último matiz. En vez de *dominaciones* (como quizá sería de esperar), Jaime Gil le da un toque de sensualidad infernal (no menos teológica) y termina el poema con esas “abominaciones” nada angelicales.

“potencias del alma” (memoria, entendimiento y voluntad) y con sus “virtudes cardinales” (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) o “teologales” (fe, esperanza y caridad). Es decir, todo lo que la Gracia otorgaría al hombre para atravesar este valle de lágrimas y arribar otra vez a su Origen, al cielo.

Ahora bien: ¿qué tiene que ver esta imagen sacralizada del hombre con la imagen laica o secularizada de la Naturaleza Humana que la burguesía se inventará y desplegará sobre todo a partir del XVIII? ¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la *memoria*, en tanto que “potencia” digamos “teologal”, con la *memoria* del psicoanálisis? Evidentemente nada. O mejor: sólo permanece el nombre (memoria) pero nosotros le seguimos dando el mismo sentido a todo –y por eso apenas entendemos brumosamente la lógica de los discursos medievales.

4.- De cualquier modo importa resaltar una cosa: obviamente, y pese a lo que venimos esbozando, ni la Iglesia ni el Tomismo han sido siempre –en el sentido, digamos, “superestructural”– esa imagen inmóvil que se nos suele presentar. ¡Bien que se ha movido y ha sabido adaptarse desde la Contrarreforma a la Teología de la Liberación! Sin embargo esa imagen inevitable –en el nivel, digamos, infraestructural– de *inmovilidad eterna* (o en todo caso de lo mismo evolucionando) no sólo permaneció en la Teología sino que contagió al pensamiento burgués (que tenía a la Escolástica como espejo enemigo) y por consiguiente contagió a la historia de la literatura (el mismo espíritu poético desde Homero a hoy, etc.), pero esto ya lo hemos analizado en otras partes.

Y evidentemente tampoco la cuestión del “nominalismo vs. realismo” del XIV se explica sólo por un movimiento de *acción/reacción*. Pero, aunque no sea sólo por eso por lo que apareció el Nominalismo, está claro que el Tomismo llegó a esclerotizarse, a fosilizarse en la gran Escuela y que la revitalización del pensamiento eclesiástico/ teológico tenía que venir por otros camino. Duns Scoto y Guillermo de Ockham son las dos figuras claves del XIV en este sentido (aunque también el francés Auriol y muchos más: estamos en plena crisis pre-reformista); y esa reacción tampoco puede explicarse por las diferencias entre Oxford y París (se ha hablado del “carácter británico” –y a mí se me escapó con lo de Oviedo– que es una tontería tan grande como la del “senequismo español”). Claro que también se ha explicado al maestro Ekhart, el místico de la época, por su “esencia germánica”, ya que además de en latín, escribió y “sermoneó” en alemán. Pero dejándonos de cuentos, vamos a lo que nos interesa. Decimos que el problema auténtico es el “Engache” entre Dios y el hombre, entre el cielo y la tierra, entre el alma y el cuerpo. Y puesto que en Santo Tomás el cielo y la tierra están unidos por el “reflejo total”, por la “unión total”, ahí el problema no existe. Pero ¿qué ocurre cuando el cielo y la tierra se separan como (al parecer) ocurre con el Nominalismo? Vayamos otra vez por partes.

Scoto ¿significa el nuevo Realismo frente a Santo Tomás? Ockham ¿significa el Nominalismo escéptico frente a Scoto? En verdad los dos, Scoto y Ockham, tienen algo en común: los dos son teólogos y quieren establecer una *delimitación clara* entre la Teología (ciencia de Dios) y la Filosofía (ciencia humana). La diferencia respecto a la Totalidad tomista es así absolutamente decisiva. Los dos restablecen la línea de división entre

lo temporal y lo celestial, y de una manera mucho más tajante que nunca. Incluso en sus biografías: Ockham prefiere irse con un príncipe germánico frente al poder del Papa. Lo que los diferencia es la manera de plantear el sentido de esa línea de división (que sin embargo siempre nos remitirá a una unión) entre el cielo y la tierra.

Y veámoslo así: en el llamado *Opus oxoniense* de Scoto, las cosas quedan claras como el agua: no se trata ya de hablar de la Existencia de Dios (algo demasiado antropomórfico, corporal) sino de recuperar de una manera nueva (se les llamará “modernos”¹⁰) la antigua idea de la Esencia o el Ser divino. En este sentido, para Scoto, la Teología es una ciencia *a priori*, no constatable *a posteriori* por los efectos existenciales de la Primera Causa o el Primer Motor (los problemas de la inercia, del movimiento autónomo de los cuerpos y del universo abierto vs. el cosmos cerrado etc., comienzan ya a plantearse como irresolubles). No se trataría por tanto ahora de conocer “lógicamente” a Dios sino de “verlo”. Y para esto la Razón sensible no basta. Según Scoto hay que pensar, pues, en la Finalidad del hombre (alcanzar la beatitud divina) más que en la Causa Primera: la diferencia entre lo *evidente* y lo *probable* comienza a aparecer así. Por ejemplo, el *Ser* de Avicena, que abarca tanto lo sensible como lo inteligible, resulta más convincente que las existencias concretas tomistas. En el intento por “ver” (o alcanzar la beatitud divina) la Fe basta. Incluso, para Scoto, en Dios son distintos el *Conocer* (entendimiento) y la *Voluntad* (el querer), que son atributos apuntando a la esencia divina: el Espíritu que une a la Trinidad. Ahora bien: ¿se puede aprehender esa esencia divina reflejándose (“como en un espejo”) en las esencias terrenales o humanas? Para Scoto sí, a través de la “*Natura communis*”, la Naturaleza común o las esencias comunes que son reales. Para Scoto no hay problema con los singulares o particulares porque la *Natura* (Avicena) es “indiferens”, asume a la vez lo diferente (lo particular) y la esencia común a todos los particulares: por ejemplo, cada caballo y la esencia equina (Aurióle, más “poético”, hablará de la esencia de la rosa: también es más complejo). Y el problema del Amor o la *Charitas* se traslada al problema del querer o la voluntad. De modo que la *comunicación amorosa* de la Trinidad se “refleja” en la *participación* del hombre con la divinidad: hay una interrelación entre la Gracia que Dios otorga y las obras que, gracias a esa Gracia, el hombre puede —o quiere— hacer. La Libertad de Dios se refleja así, a su vez, en la libertad humana: ese libre arbitrio otorgado que como se dirá después se puede convertir a la vez en “servi” arbitrio, o, como dirá luego Lutero, en “servi” de las Escrituras.

De modo que el problema del Ser divino para Scoto se condensa en la Voluntad o Libertad de Dios. Y por esa brecha se va a lanzar Ockham hasta el extremo.

5.- Pues en efecto: Ockham convierte la libertad absoluta de Dios en “Potencia absoluta” y el matiz resultará básico. Por un lado esa *Potencia absoluta* de Dios acaba con cualquier “necesitarismo” greco/ árabe tal como latía en el Tomismo: el mundo —decía el Tomismo— es *necesariamente* así porque así lo hizo Dios, el Primer Motor. Pues

¹⁰ No en estricto a Scoto, sino a alguno de sus seguidores y sobre todo a Ockham y los suyos. Por ser puntillosos en cronología podríamos decir que Scoto vivió más tiempo en el XIII que en el XIV: 1265-1308. Al contrario que Ockham: nació poco antes de 1300 y murió en 1349 ó en el 50. Aunque por supuesto no es este tiempo cronológico el que nos interesa, sino el horizonte mental en que ambos se movieron.

bien, ahora Ockham dice todo lo contrario: la Potencia absoluta de Dios no implica ninguna *necesidad* esencial del mundo. Al revés: esa Potencia absoluta divina sólo nos indica la contingencia —la arbitrariedad— del mundo terreno. Contingencia tanto en su *existencia* (su ser así) como en su *inteligibilidad*: nada nos asegura un conocimiento válido. Lo *evidente* se esfuma, sólo queda lo *probable*. Y esto hasta el extremo: es probable que Dios haya creado otros mundos distintos a este, etc. Incluso rayando en la ciencia-ficción: si puede ser probable que haya otros mundos ¿no podría afirmarse también que habría a la vez otros Dioses, uno para cada mundo distinto? Esto no se ha atrevido a insinuarlo ni Hollywood. Ockham iba mucho más lejos que los marcianos del cine. Lo único cierto, nos recuerda Ockham, es que, en nuestro cosmos, si todo es contingente —y nada necesario— no se puede hablar de una Teodicea (una Teología natural) ni de una Metafísica. Por una cuestión bien simple: sólo tenemos “experiencias” de las *intuiciones sensibles*. Por tanto carecemos de cualquier intuición sobre la *intelección inmaterial*, sobre el *intelecto agente*, sobre el alma, en suma. Si hasta el *alma* es sólo “probable”, cualquier relación *causa/ efecto* se borra (obviamente esto sí que reaparece en Hume). Y lo mismo que ocurre respecto al “conocimiento” ocurre respecto a la “moral”: el odio a Dios, el robo o el adulterio serían algo *bueno* si la Potencia de Dios lo hubiera querido así. Incluso Dios podría haberse convertido no en un hombre, sino hacerse asno o vegetal. Y por supuesto desde esta perspectiva de la *contingencia* (y lo *probable*) cualquier esencia o naturaleza común desaparece también. Sólo vale cada particularidad en concreto. Las esencias no son “reales”, ni siquiera bajo la forma de las “naturalezas comunes” de Scotus (Scoto es el verdadero enemigo de Ockham). Por tanto sólo puede valernos la relación entre cada nombre y cada cosa: de ahí el “nominalismo” frente al “realismo”, como se dirá luego. Pero hay que fijarse en que esto no es lo importante. Lo importante es la cuestión de la contingencia y la arbitrariedad de todo. De cualquier manera la vieja relación *verba/res* que veíamos en Abelardo (qué significan los nombres, qué son las cosas) reaparece con una fuerza inusitada —y quizá distinta—. El intelecto agente es sustituido por el lenguaje. Es verdad que Ockham admite que pueden existir *realitates intra anima*, dentro de la mente, pero no universales *extra anima*. Y es curioso como Ockham amarra así por un lado el alma y el cuerpo (casi con sutiles “grapas” —*gumphi*—, como diría Platón y dirán algunos discípulos de Ockham) a través de la intuición sensible y sus abstracciones mentales. Pero luego separa alma y cuerpo (o espíritu y mundo: *extra anima*) para relacionarlos sólo a través del lenguaje (que no creo, de nuevo, que debiéramos entenderlo en el mismo sentido que hoy: por muy “literal” que sea, Ockham sigue siendo “sacralizado”). Y más curioso aún: en los tres tipos de *suposiciones* que propone Ockham, en la primera llama a las palabras *materiales*. Cuando decimos nosotros que las palabras o las ideas son *materiales* (¿qué otra cosa pueden ser?) nos echan los perros, pero bueno, estamos en el XIV. Las tres *suposiciones* se basan en la frase “un hombre corre”. La Suposición primera es, decimos, la *Suppositio materialis*: “hombre” es un término o un signo que sólo designa a la propia palabra *hombre*. La segunda suposición (*Suppositio personalis*) indica el enlace del lenguaje con la cosa: “un hombre corre” indica que es el hombre quien co-

re, que no son las palabras las que corren. La tercera Suposición (*Suppositio simplex*) se aplica al “hombre” como *especie* (diríamos: “los hombres corren”). Pero esto es sólo una cuestión *numérica* (esto se hará famoso) no un universal real o esencial. En todo caso ese “real” sólo existiría dentro del pensamiento. En suma: las palabras representan a) otras palabras; b) conceptos; c) cosas. Lo importante: sólo la segunda Suposición, la de los conceptos, es significativa: un hombre (particular) corre. Los conceptos, pues, únicamente designan individualidades. Ahora bien: Ockham (antes que Descartes y de otra manera) acepta que los conceptos (la segunda Suposición, la “personalis”) pueden designar o bien de manera *distinta* (clara) o bien de manera *confusa*. Por ejemplo, Sócrates, considerado como un hombre concreto al que conocemos, es un concepto “distinto” o “claro”. En cambio Sócrates, considerado como un hombre perteneciente a la especie humana/animal (en relación por ejemplo con Platón o con un asno) resulta ser un concepto confuso: quizá la *animalidad* les es común, pero Sócrates y Platón son tan distintos entre sí como lo es el asno. Sólo confusamente se les puede asociar.

¿Qué quiere decir Ockham con toda esta serie de cuestiones? En el fondo late un problema gravísimo. Nada menos que el de siempre, la base de todo: la relación entre el hombre y Dios. Y en este sentido, la utilización de las especies, de los universales, incluso de las naturalezas comunes, no resulta ser más que un artilugio, un truco de magia.

Este truco: las *especies* se utilizarían como un *intermediario* entre el Dios infinito (invisible y universal) y la razón humana contingente, finita y particular. Un *intermediario* incluso como lo era la *Forma* de Santo Tomás actuando entre el cuerpo y el alma, entre la materia y el espíritu. Y es ese truco de las *especies intermediarias* lo que Ockham quiere desmontar. Repito: para él ni hay metafísica de la razón (las especies) ni hay peldaños en la escalera hacia Dios (la Teología natural). Nada de eso. Sólo hay lo contingente finito y lo probable. Aparte de las experiencias de la intuición sensible el resto son fábulas¹¹. E incluso Ockham añade más: si durante más de dos siglos se había ido sustituyendo progresivamente el “comentario eclesiástico” de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de Santo Tomás, eso se habría hecho sólo para conseguir de nuevo un *intermediario* entre el Dios universal e infinito y la razón contingente y finita. Por supuesto que existían muchos *intermediarios*: ya hemos visto a los ángeles, pero también están los santos y sobre todo la Virgen (y también estarán las reliquias, la venta de bulas, etc.). Esto

¹¹ El “empirista” e idealista obispo Berkeley se aferrará luego a esto como a un clavo, pero para invertirlo: “ser es ser percibido”. Lo que no se percibe con la mente, no existe. Me gusta mucho cómo cuenta Borges toda esta problemática de Berkeley en su ensayo “Nueva refutación del tiempo”; pero este es, Malcolm, el verdadero problema que a ti te preocupa respecto al primer Bhaskar y su “realismo crítico”: ¿cómo el sujeto puede conocer la realidad ontológica sino a través de alguna intuición sensible de tal realidad? O por el contrario, ¿seríamos todos idealistas como el obispo Berkeley? De cualquier forma, aunque en el Nominalismo la intuición sensible tiene siempre algo que ver con Dios, en el empirismo laico/ burgués la *Teoría del conocimiento* por parte del “sujeto libre” sigue siendo la gran obsesión: metodológica, epistemológica, lingüística, etc. (lo que Bhaskar llama “lo transitivo”). Recuerda sin embargo que Borges, tras burlarse tanto de Berkeley como de Hume —y de todos— concluye el ensayo diciendo de forma sarcástica y taxativa: “El mundo desgraciadamente es real; yo desgraciadamente soy Borges”. Curiosamente Borges lo ve claro en ese final del ensayo: el mundo sí existe. Y además sabemos que la imagen del supuesto “sujeto libre” es sólo una construcción ideológica de la burguesía (al igual que lo es su corolario: la imagen de la “mirada literal”. Toda “mirada”, insisto, se impregna siempre en un “inconsciente libidinal/ ideológico” de un modo u otro).

no lo señala Ockham, pero late por debajo. De todos modos, lo que importa: el verdadero intermediario ha sido el cuerpo universal de la Iglesia (que obviamente por eso se llamó *católica*). La Iglesia es el universal máximo, la especie máxima. Y si las especies o los universales no existen como intermediarios ¿qué queda? Sólo la Fe, la Revelación, que es la única verdad en la que dice creer el “nominalista” Ockham. Y precisamente por eso habrá muchos místicos abrasados por la Fe y que surgen del “nominalismo” (digámoslo así), de la revelación “interior” o del espíritu “interno”. Y quizá sería este el sentido en que habría que analizar al “místico” Ekhart, que es el primero que habla de la *ciudadela interior* o *castillo interior* (como Miguel de Molina o como Santa Teresa) y de la anulación de cualquier saber, de la negación continua del propio cuerpo o del propio yo. La propia voluntad libre es la de anegarse, diluirse, en la voluntad (amorosa) de Dios. Pero el problema no es sólo ese: ¿qué va a pasar con el Cuerpo universal e intermediario de la Iglesia, incluso considerándola como *cuerpo místico*, como especie común “interior”? Si Dios no es *Causa Primera* sino sólo el *Conservador*—acaso— de la tierra y del cosmos ¿para qué el intermediario de la especie eclesiástica?

6.- Con lo que quizá podríamos establecer ya algunas notas de anclaje en nuestra travesía:

A) La imagen clave del horizonte mental de la ideología feudali-zante/medieval (en tanto que sacralizada) es siempre el “Enganche”, o de otro modo, la escritura/lectura *analógica*. Es decir, la escritura humana en relación (*glosa*) con la Escritura divina y el problema de cómo leer (y *glosar*) esa escritura divina. La relación (el “enganche”, repito) de semejanza/ desemejanza entre el mundo celestial (Dios) y el mundo terrenal (hombre). ¿Cómo *engancha* la tierra y el Cielo, el cuerpo y el alma? Aparte del *Tomismo* que, decimos, supone la unión total (el reflejo directo) entre cielo y tierra, hemos visto otros dos ejemplos decisivos que parten no de la unión total sino de la separación (siempre relativa) entre mundo celeste y mundo sublunar o terreno.

B) Duns Scoto (franciscano oxoniense y más teólogo que filósofo aristotélico: se basa en Avicena para luego refutarlo) que elige la *libertad absoluta* de Dios para legitimar que Dios hizo “libremente” un mundo “bueno”, como es bueno el acto de *conocer* y de *amar* que une a la Trinidad y a Dios con sus criaturas (y para “legitimar” por consiguiente el libre arbitrio, etc.)

C) Por el contrario, Ockham elige la *potencia absoluta* porque no se fía demasiado de que este mundo sea “bueno”: no se fía de que el *amor* (¡y él es también franciscano oxoniense!) sustente a la Trinidad y, por ello, desconfía igualmente de la relación de *amor* de Dios con sus criaturas en tanto que “demostración”, etc. Claro que Ockham parte de la libertad absoluta de Dios, pero precisamente para resaltar la “potencia” divina como teólogo: *Credo in Deum omnipotentem...* Lo importante es pues el *Credo*, pero ese “creo” no implica ninguna “razón”—insisto: ninguna *demostración*—lógica. Por eso Ockham llega incluso alguna vez a pensar—como los aristotélicos arábigos— en una *materia* previa a cualquier “conformación espiritual”. Pero no podemos ir más lejos. Ockham en absoluto es Spinoza.

En otras palabras: si la *libertad absoluta* le sirve a Scoto para *mostrar* la “bondad” del mundo (y de la Trinidad), sin embargo, Ockham, por su parte, piensa que ese “mostrar” no demuestra nada, y que por tanto en el mundo todo es *probable* pero nada evidente. Excepto la sacralización del mundo y la relación Señor/ siervo. Curiosamente el “escéptico” Ockham eso no lo pone nunca en duda. Id est: la explotación de clases –socio/individual– inscrita en la Teoría. Y no menos curiosamente Ockham va a “salvar” así la Teología: el “Credo” vale más que cualquier razón terrestre, en el sentido del “enganche” del cuerpo con el alma y de la tierra con el cielo –sin necesidad de intermediarios–.

Evidentemente esto es lo que va a recoger Lutero y esto va a ser lo decisivo.

7.- Claro que aquí se nos vuelve a presentar con otro aspecto, un problema básico ya esbozado: si la *voluntad absoluta* de Dios se refleja en la voluntad del hombre (el *libre arbitrio*) tal participación con –o en– Dios ¿significa que el hombre se merece la salvación por sí mismo, aunque sea con la ayuda de la Gracia? ¿En qué sentido puede hablarse de que el hombre *coopera* con Dios a través de sus propias obras? La *participación* en Dios, o peor, la *cooperación* ¿no llevaría a pensar que Dios le *debe* algo al hombre? Lutero, como San Agustín, dirá que esto es impensable. Lutero dirá que Dios es *dar, dar, dar* (Dios es el dador absoluto, es “don” en sí mismo). ¿Cómo Dios le puede deber algo al hombre? ¿Dios sería así una especie de Patrón que debe pagar (*salario o merced*) a sus siervos o vasallos? Resulta absurdo: Dios no debe nada a nadie. El hombre no merece nada, no puede cobrar nada por sus obras, porque sus obras son obra de la Gracia. *Ese es el fundamento del luteranismo*. Pues además debería recordarse que las *obras* estarán siempre manchadas por el pecado original, por la caída, por el cuerpo (el problema del cuerpo/ texto lo es todo para Góngora en un sentido y para Quevedo en otro: ya lo esboqué antes y lo sigo trabajando). Sólo cabe una excepción: que existan los “predestinados”. Es decir, que Dios quiera (voluntad) dar *merced* o *salario terrenal* (y aquí radica la clave de la supuesta predestinación capitalista) a sus “siervos” o “vasallos”. He ahí el nuevo *pelagianismo* del “capital” (celeste/ terrestre) de los calvinistas, pero también de los puritanos (e incluso de algunos seguidores de Ockham), etc. Por supuesto que el problema lo plantearán completamente a la inversa los contrarreformistas en Trento¹². Y así ocurre con el *neotomismo* pleno de los jesuitas (al menos desde la segunda generación). No es que Dios le deba nada al hombre, sino muy al contrario: es el hombre el que le debe a Dios su existencia (*le debe todo*). Y por eso debe ganarse su salvación, debe merecerla con sus obras. Para eso sirve el libre arbitrio: para seguir o no el cuerpo del Señor (su Iglesia) a cuya imagen y semejanza estamos hechos: *la fe sin obras está muerta*. Habría que estudiar, repito, y minuciosamente, qué significan en estricto imagen y semejanza. Ya he dicho que pueden variar sus sentidos. Por ejemplo: la *imagen* puede ser también corporal (no sólo el

¹² Y ya antes lo había “solucionado” Boecio: en su *De Consolatione Philosophiae*, Boecio distingue entre *perpetuidad* y *eternidad*. La *perpetuidad* supondría una sucesión de instantes: así Dios podría *determinar* o *elegir* lo que voy a hacer en el instante siguiente. Pero no ocurre eso: Dios es *eterno* y la *eternidad* implica un *Ahora* omniabarcador: desde ese *Ahora*, Dios puede *ver*, en efecto, todo lo que hago (o haré) en cada momento pero no *determina* ni *elige* mi hacer: mis obras dependen de mi albedrío. La noción de este *Ahora* (aunque también es de sobra conocida) quisiera que fuera mi tercer homenaje a C. S. Lewis.

alma sino las catedrales, las pinturas, los libros, etc.) o bien ser espiritual (la *composición de lugar* de los jesuitas, por ejemplo). A su vez la *semejanza* puede implicar que el alma *sabe* que debe desprenderse de sus tres enemigos: *mundo*, *demonio* y *carne*. Muchos historiadores de la teoría medieval piensan que aquí hay un desequilibrio. Que el demonio es lo importante y el mundo y la carne sus derivados solamente. Creo que los escolásticos eran más listos. Cuando meten al demonio entre el mundo y la carne es porque afirman el poder de las signaturas terrenales. El *demonio* no es un Señor sino un vasallo soberbio¹³. El mundo y la carne sí que son la realidad en que se vive. Y si “triumfan” el mundo y la carne ya no hay *semejanza* con el cielo, sino que hay una *desemejanza* plena. Es ese “triumfo” del mundo y la carne lo que Dante expresa en su *Inferno*. La desemejanza con el cielo supone la semejanza del infierno con la tierra. Por eso los condenados del Dante (y Gramsci lo señaló perfectamente) padecen en el infierno los mismos sufrimientos que en la tierra. Esa es la condenación infernal (al final, en el último –novenos– círculo del Infierno, el Diablo tritura a los condenados).

Pero hay que anotar otro matiz: curiosamente los revolucionarios sociales, las revueltas campesinas del XIV –XV, en absoluto provienen ideológicamente del *nominalismo*. Proviene precisamente de planteamientos “realistas”, desde Wyklif a los Hussitas: la opresión de los siervos –por eso se rebelan– se plantea como un pecado contra la esencia del orden divino establecido en la tierra. ¡No hablan como Ockham sino como Scoto o Ekhart! (ya sabemos que Lutero apoyará a los príncipes para arrasar a los campesinos).

Y es ese orden divino/natural el que se va a presentar –como decía al principio– como protagonista en la cuestión de las Indias, o sea, en la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, en los planteamientos de Suarez y Vitoria, de la Escuela de Salamanca, etc. Claro que siempre juzgándose esas cuestiones en el doble filo del Poder, como sabemos y veremos. A la historia le gusta ser complicada, porque es la historia de la explotación.

8.- La sinuosa relación de Hobbes con el nominalismo no es menos compleja que *el paso de la Fe (sacralizadora) a la Razón (con Hobbes ya secularizada, laica en sí misma)*. Y esquematizo: la cuestión clave en Hobbes es la soberanía. Antes sólo los reyes o los nobles eran soberanos, tenían soberanía. O de otro modo: eran *señores* de la tierra, porque su sangre y su linaje familiar o dinástico resultaban un reflejo directo del señor de los cielos y de su corte celestial, etc. Por el contrario, ahora, en el momento de Hobbes, también tienen soberanía los burgueses ricos (e incluso el *pueblo*, como se dirá luego en el XVIII y sobre todo en el romanticismo). La imagen del pueblo unido por lazos de sangre de familia, de lengua, etc., resulta un calco muy torpe de aquello de la corte celestial o terrestre. Por eso a mí lo de *soberanía popular* me suena siempre a un oxímoron grotesco, dado que tampoco me gusta la obtusa imagen de *pueblo* –que ignora el civilismo laico, la explotación de clases, etc.–.

Pero la clave de Hobbes es esa: la entrega de la *soberanía popular*, algo que resul-

¹³ Y la “soberbia” o la “rebeldía” del vasallo ante su Señor (celestes o terrestres) es el peor pecado medieval. Lógico, en la relación Señor/ siervo.

ta tremendamente sintomático. Por un lado es posible que la diseminación de voluntades subjetivas —en un horizonte que, repito, ya se nos ofrece como posiblemente laico— se nos plantee como un horizonte de guerra: *la guerra cotidiana del mercado*. Todos contra todos; cada uno contra cada uno. Y que esto obligue al Pacto (a la entrega de la propia soberanía) ante el Leviatán o el Estado. Algo así como el pacto de Israel con Yhavé, aunque allí —en el Arca de la Alianza— el pacto es global (es esa aludida imagen grotesca de la *soberanía del pueblo* que antes y hoy han utilizado siempre los nacionalistas) no un conjunto previo de voluntades subjetivas en lucha. Evidentemente, en Hobbes, la existencia o el poder de las diversas voluntades subjetivas en lucha ante el mercado puede provenir del “Nominalismo”, pero vamos a ser serios: en el mismo Hobbes, y eso está claro como el agua, las voluntades subjetivas no tienen ningún valor “teológico” sino que sólo cuentan en tanto que transparencia de las *propiedades privadas*. ¡Ah, la propiedad privada! El enfrentamiento entre la propiedad general o pública y la particular de cada uno: la propiedad de los medios de producción. Es pues en torno a la propiedad privada (y a la supuesta soberanía que deriva de ella) como se establece el pacto/entrega de la soberanía propia al Estado para que este garantice la paz, la convivencia (de Adam Smith a Locke se establecerá no sólo el poder del Estado sino la mano mágica del Mercado como la invisible red que lo arreglaría todo). Pero insisto en que este pacto es laico, no es con Dios. Y aquí viene la relación entre Ockham y Hobbes: Ockham, decimos, era ante todo un teólogo sacralizado. Su *mano mágica* no podía ser la del mercado. Pero a través de la imagen de las voluntades subjetivas sí se puede establecer (si es eso lo que se pretende) alguna relación entre Hobbes y el “nominalismo”. Y además resulta obvio que quedan reminiscencias religiosas por todas partes: la religión anglicana, las holandesas, los calvinistas y puritanos, etc. Si no ¿por qué el pueblo inglés iba a entregar su soberanía sobre un lugar tan “suyo” como los “teatros públicos” prohibidos por los puritanos hasta la Restauración? ¿O entregarle su soberanía a Cromwell, que es el caso decisivo, por supuesto?

9.- ¿La Escuela de Salamanca? De nuevo complejísima la cuestión, pero puede aclararse algo en torno a la figura de Suárez y en torno a lo que se suele llamar el paso entre la primera y la segunda generación jesuítica. Francisco Suárez es seguidor de Duns Scoto hasta la médula y en este sentido se diferencia en gran medida de Santo Tomás, que sin embargo también está en Suárez (al igual que está el espiritualismo absoluto de Miguel de Molinos). ¿Es Suárez un ecléctico? No se puede hablar así, sino más bien de que los primeros jesuitas (al lado del cuarto voto, el de la obediencia de *compañía militar* como defensa del Papa) tratan de buscar un Todo y por tanto un *Saber* que legitime el poder pontificio también en el *orden temporal*. Es curioso, porque Suárez (en medio de su scotismo y su espiritualismo) colabora decisivamente en Roma en la elaboración de la *Ratio studiorum*, una renovación de la *Suma tomista*, un arma decisiva en la metodología del saber jesuítico y una extraña mezcla entre tomismo y maquiavelismo que se impondrá en todo el imperio católico e hispánico con plenitud¹⁴. Pero también resulta claro que a

¹⁴ Teniendo en cuenta que en la *Ratio Studiorum* jesuítica los “autores clásicos” (latinos y griegos) se usan ya también en tanto que con la plena “auctoritas” que comportan consigo, no sólo como “pre-figuraciones” cristianas (aunque este empleo “moral” se continúe utilizando paralelamente sin duda alguna).

Suárez el *Ser* de Scoto le parece más válido que el *Causalismo existencial* de Santo Tomás. Las *naturalezas comunes* (y los *modos* diversos de Scoto) le solucionan igualmente el problema de los universales y los particulares. Pero a la vez esto se mezcla para Suárez con la imagen tomista del *Bien común* respecto a la sociedad. El *Bien común* supone obviamente la jerarquía feudalizante (será clave en el XVII español) y a la vez le permite respetar plenamente el libre arbitrio de los individuos y su relación con los *Auxiliis* (los “auxilios” de la Gracia, la Fe y las Obras) en el nivel individual y como estructura de *cada* sociedad. Esto es decisivo: el “suarismo” reconoce que hay sociedades distintas y que por tanto habrá que establecer una especie de “Derecho internacional” que conjugue las diversas “naturalezas comunes” que son a la vez universales y particulares. De ahí viene el llamado *Derecho de Gentes* (el plural es muy significativo). ¿Qué ocurre con las sociedades nuevas, como las Indias? Creo que en Las Casas y en Vitoria la cuestión está clara en los dos lados de la moneda. La moneda es que existe un Ser, un Todo, que es el Derecho Natural (el *ius naturalismo*, reflejo del divino), una Teodicea o Teología Natural inscrita en el orden del mundo y en el alma de cada uno. Vuelve a ser una mezcla —nunca clara— entre tomismo y scotismo, entre lo universal y lo particular. Las Casas hace hincapié en la particularidad de los indios —que hay que respetar— pero precisamente para resaltar su universalidad. Los indios son *almas particulares* en su “universalidad”. Por su parte Vitoria reconoce también la *particularidad* de los indios (son los legítimos propietarios de sus sociedades, de su mundo) pero para resaltar la universalidad en otro sentido: la conquista española también es *legítima* porque lo contrario implicaría que se niega la *libre circulación* (¡esto es fantástico!) de hombres y mercancías en la “universalidad” del mundo. Y además la *particularidad* española es más razonable y consciente de “su” universalidad (la que portan con ellos), mientras que los indios están encerrados en sí mismos, no tienen consciencia de tal universalidad *natural/sacralizada*. Es curioso: Hegel dirá luego en su *Filosofía de la Historia* (Hegel calca casi toda la Teología cristiana) prácticamente lo mismo: hay pueblos —y de ahí el desprecio de Hegel hacia los indígenas— que viven sólo “en sí” —como las piedras— pero no con consciencia de su “para-sí” universal, como sí lo hacen los occidentales. Algo de esto queda aún en lo que se piensa hoy respecto a lo antiguamente llamado *tercer mundo*. Lo que ocurre es que no es tan seguro, en la globalización actual, asentarse ideológicamente en algo tan sólido como Dios que asentarse en algo tan quebradizo como la Razón humana.

Resulta sintomático aún que ya Montaigne defienda a los indios basándose en el hecho de que representan a la *verdadera naturaleza* (lo dirá luego Rousseau y más luego Levi-Strauss) mientras que por consiguiente cualquier *dominación política* no sería algo “natural” sino algo siempre “artificial”. Para Montaigne la razón humana no es universal; la particularidad de cada uno —y de cada sociedad— es lo que debe respetarse. Pero Montaigne es un burgués laico que sí cree sólo en el “yo”, en lo que tú llamas el “protosujeto”. Ahora bien: se suele decir que el *Ensayo* (*Les Essais*) es la “expresión” del yo (Lukács, etc.). Todo lo contrario: si Montaigne nos dice que el “yo” propio es la *materia* de su obra, eso significa no que exprese el yo sino que lo *objetiva* para analizarlo.

La clave de nuevo: la propiedad privada y el yo privado. El yo debe ser propietario de sí mismo para poder ser propietario de los medios de producción (y viceversa). Pero esa es ya la libertad burguesa, mientras que la posesión de los indios —como medios de producción— todavía es algo muy complejo y mezclado en el ámbito escolástico de Salamanca. Y sin embargo hay brechas: el descubrimiento de un *mundo nuevo* exigía unas *leyes nuevas*, las *Leyes de Indias* (otra mezcla tomista/scotista) que jamás se cumplieron —como las *Capitulaciones de Granada*— pero que efectivamente “están ahí” con toda su ambigüedad.

Te pongo un ejemplo divertido de cómo la propiedad privada, la del primer capitalismo, ejerce su impacto en esa ambigüedad jurídica. Como sabes, entre las nueve partes del *Cancionero general* compilado por Alonso del Castillo en 1511 (que es un libro declaradamente mercantil, con contrato ante notario, etc.) la parte titulada “Cancionero de burlas” fue prohibida por la Inquisición ya desde 1559 en adelante. Pero ahí aparece el famoso *Pleito del Manto*. Conoces la historia: un hombre y una mujer están fornicando desnudos en el campo. Pasa un caballero y les lanza un manto para que se cubran el frío. El caballero añade que el manto se lo quede “quien lo tenga dentro” (el pene, claro). De ahí surge el pleito entre el “carajo” y el “coño” (es literal) con sus abogados, sus jueces, etc. Gana el “coño” quizá porque el juez lo quiere poseer también. La diferencia entre *posesión* y *propiedad* es lo que provoca la ambigüedad de este texto. Bajo la obscenidad de las burlas del poema lo que se esconde ahí es la aparición de la propiedad privada individual enfrentada a la *posesión real* (¿quién *posee* el pene en ese momento?) y el desconcierto que eso provoca en el lenguaje “silogístico” de una ley que no está aún acostumbrada a administrar las nuevas realidades. Y eso nos lleva a las Indias otra vez. La pregunta sobre *de quién* son los indios quizá habría que leerla a través de la diferencia entre posesión real y propiedad jurídica. Y esto es una brecha que se abre entre la vieja escolástica y el nuevo capitalismo, aunque la ambigüedad se resuelve pronto: quien tenga la *fuerza* será a la vez el poseedor y el propietario de los indios.

10.- Y así retornamos a las nociones más o menos conclusivas anteriores, evidentemente ahora con algunos matices nuevos. Decíamos: en la escritura/ lectura medieval la clave radica en la división entre alma divina y razón corporal. Esto es: 1) La relación “alma/ cuerpo” (cielo/ tierra o Señor/ siervo) supone una especie de *teoría del conocimiento y de la comunicación*. ¿Cómo se conoce a Dios? ¿Cómo se relaciona la Trinidad? ¿Cómo Dios se relaciona con el hombre, es decir, cómo se conocen las signaturas de cada cosa? 2) La teoría del “conocimiento/ comunicación” (el *Enganche*) entre Dios/ tierra, Señor/ siervo, entre alma/ cuerpo, etc., o bien se establece a través del alma en contacto con el cuerpo (y entonces el alma puede identificarse con la “razón natural” y las “pasiones”¹⁵); o bien se hace a través del alma sin ningún contacto con el cuerpo (y en-

¹⁵ Recordemos que Descartes, obviamente el padre del Racionalismo moderno, en sus juveniles *Cogitaciones privadas* (que nos conservó Leibniz) hablaba aún de una ciencia perfecta del conocimiento de Dios. Cuando rompe con esto escribe una introducción a sus tratados de investigaciones sobre la naturaleza, la óptica, etc. Y a esa introducción se la conoce como el decisivo *Discurso del método: Cogito ergo sum*, etc. Pero Descartes nunca rompe del todo con sus huellas escolásticas y nos habla de las “semillas divinas” o del o del “libre arbitrio otorgado por Dios”, de lo que tanto se reía Spinoza. Pero no olvidemos que hay un Descartes nocturno con sus “sueños”, su supuesta inscripción en los Rosacrúces e incluso su pasión larvada por la poesía. Al final de su vida la reina Cristina de Suecia le encargó que compusiera un Ballet “poético” para conmemorar la paz de Westfalia. Esta “nocturnidad” es la que quizá Descartes intentó plasmar en su *Tratado de las pasiones*.

tonces el alma es distinta a la razón natural). 3) La primera cuestión, lógicamente, es la del “realismo”: el alma corporal hace esfuerzos para “conformar” a la razón y conocer la verdad del reflejo de Dios en la tierra, la verdad de las signaturas. Eso, repito, es el realismo, es la no-división entre cielo y tierra. 4) Por el contrario, el otro planteamiento, es decir, la división entre cielo y tierra es la de los nominalistas: es la división entre alma y razón. El alma no se identifica con la razón (que es corporal) y por eso los nominalistas establecen la división: para ellos sólo se puede conocer lo terreno (lo demás sería Revelación o Fe). Pero no lo olvidemos: el “pensar” y lo terreno también son “creaciones divinas”, no hay ningún naturalismo racionalista o materialista aquí. No podemos abstraer el nominalismo de su “teologización sacramental”, no podemos quitarle su sustrato divino y echar esto a patadas fuera de su ámbito¹⁶. Pero, si el cielo es sobre todo un asunto de fe o de revelación (al menos hasta cierto punto) el problema radica en cómo los *nominalistas* (que, en efecto, son teólogos sacralizados) resuelven a la vez el problema de la *sacralización terrenal*. De ahí el *Ser* de Scoto o los continuos problemas de Ockham en torno a la *Fe* o el *Creo*.

Respecto a la cuestión jurídica/ teológica/ política de Salamanca:

1) Las Casas: los indios no tienen sólo razón o entendimiento corporal sino que tienen también alma (no ocurre lo mismo con los negros para el primer Las Casas, obviamente)

2) Los indios tienen sólo razón y entendimiento, pero no tienen alma (sólo son esclavos: Sepúlveda)

3) En medio aparece el problema de la propiedad privada “legítima”: a) quien trasgrede el ser divino es quien trasgrede el alma de los indios y viceversa (Las Casas); b) Suárez y Vitoria: claro que los indios tienen alma, pero hay que convencerlos de que la tienen. En este sentido la conquista es legítima porque con ella se “convierte” a los indios (esto de “convertir también lo piensa Las Casas, pero de otra manera)¹⁷.

4) Después, desde Hobbes: diferencia plena entre alma y mens o razón, que es válida por sí misma, más que el alma. Ya no hay (de nuevo hasta cierto punto) problemas de *sacralización* sino de *religiones* (que es otra historia radicalmente distinta). Y, sobre todo, la aludida diferencia entre *posesión* y *propiedad*. La posesión *legítima* la propiedad: es el caso de Robinson que posee su isla y por tanto se auto-considera propietario de ella. Es la fuerza, pues, como indicábamos, quien legitima de hecho a la propiedad. Las leyes vienen después de la fuerza. Es el nuevo colonialismo, ahora plenamente burgués. Y sin embargo, podríamos decir: todo esto ¿no está inscrito ya de alguna manera en las Leyes de Indias y en la disputa entre Las Casas y Sepúlveda? En suma: el problema de *quién* posee los medios de producción se desliza en Las Casas hacia el problema de *cómo* es

¹⁶ Como se suele hacer a veces señalando a Ockham como el padre directo del “individualismo pragmático/ empirista” angloamericano; o cómo co-fundador, por ejemplo, de la lógica de los *Principia Mathematica* de B. Russell y Whitehead, como tan frecuentemente se suele hacer. Por su parte Russell sí que nunca contó con una hipótesis divina originaria, por si hace falta aclararlo.

¹⁷ No olvidemos la sacralización ni, por tanto, la relación Señor/siervo. Los cristianos siempre serán *Señores*; los indios pueden ser *siervos* o *esclavos*; pero la Conquista siempre será válida porque Dios ha querido que la conquista existiera. A partir de ahí –y sólo entonces– se puede discutir.

legítimo que se posean los medios de producción. Según vemos, aquí radica la clave de todo. Y aquí también las leyes son posteriores a la fuerza: lo que se discute es *la forma de propiedad y su legitimación jurídica*, no se discute la *posesión real* que de hecho es la que se va a imponer siempre por debajo de cualquier ley. Nadie ha impedido nunca que Guantánamo sea una posesión (y a la vez una supuesta propiedad legítima) de los Estados Unidos. Y eso fue lo que ocurrió con las Indias (mezclándose con la indicada “sacralización”).

Bueno, me he dejado mucho en el tintero, pero hasta aquí hemos llegado por ahora en el esquema que te prometí sobre mi lectura del pensamiento medieval. La re-sacralización del XVII la desmenuzaré en otro sitio. De cualquier forma todavía hay mucho que interrogar y por eso he titulado esto como *Utrum*, esa señal latina de interrogación básica.

Ahora bien: resulta altamente satisfactorio que esta especie de aproximación (en absoluto plena) al Realismo y al Nominalismo etc., aparte de ser una apasionante aventura para descubrir cómo los medievales —muy inteligentemente— buscaron siempre un tercer signo que “enganchara” o “uniera” a Dios y a los hombres, al cielo y la tierra, a la Escritura divina del Libro (la Biblia y la Naturaleza) con la escritura humana o temporal (la Glosa continua del Libro), nos ha servido no sólo para mostrar que sí hay *ruptura* entre el horizonte capitalista y el sentido del mundo feudal (por muchos elementos sueltos que aleteen permaneciendo por ahí) sino igualmente para comprobar otra cosa: que todas estas disputas teológico/ filosóficas son (o podrían ser entendidas cómo) espléndidas “ficciones literarias”, leídas ahora desde nuestra distancia de hoy (y entendidos sus términos desde esa misma distancia de hoy).

A fin de cuentas, y aunque por supuesto la Filosofía tenga sus *reglas* (como las tiene el soneto o el “verso libre”), sabemos que Borges nos indica que ha explotado o explorado hasta el máximo los límites literarios de la Filosofía y que la Teología es la rama más extrema de la “Literatura Fantástica”.

Y no creo que nadie se haya escandalizado con Borges precisamente por escribir esto, sino más bien al contrario.

Y etcétera.

Gracias por tu mente afilada y tu forma directa de obligarme a pensar y repensar las cosas. A veces doy por sabidas cuestiones que no son tan obvias.

Un abrazo

Juan Carlos