

261  
2es

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
FACULTAD DE DERECHO

**ORDEN Y FORTUNA**  
**EN LA POESÍA DE LOS GOLIARDOS**



-----*TESIS PROFESIONAL*-----

**URSUS LUIS ALFONSO JUÁREZ ROQUE**  
**1999**

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

0277452



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b> .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b>	
I. El paradigma del saber.....	11
<b>Capítulo Primero</b>	
<b>Del macrocosmos al microcosmos</b>	
II. ¿Es la <i>physis</i> una representación del orden natural?.....	19
III. En busca de la justicia natural .....	28
IV. La persona.....	43
V. La libertad.....	49
VI. La propiedad.....	65
<b>Capítulo Segundo</b>	
<b>La construcción de un orden basado en la fortuna</b>	
VII. De cómo se reconstruyó el “orden social” en la Edad Media.....	74
VII. Las dos espadas.....	86
VIII. <i>Fortuna Imperatis Mundi</i> .....	91
IX. La miseria de la fortuna.....	103
X. Los caminos del infortunio.....	110
XI. La insurrección goliarda.....	117
<b>Capítulo Tercero</b>	
<b><i>La justicia poética de los Goliardos</i></b>	
XII. <i>O fortuna velut luna!</i> .....	125
XIII. <i>Fortune plango vulnera</i> .....	127
XIV. <i>¡Oh fortuna levis!</i> .....	128
XV. <i>In terra sumus rex</i> .....	130
XVI. <i>Curia romana</i> .....	135
XVII. <i>Ecce torpet probitas</i> .....	137
XVIII. <i>Utar contra vitia</i> .....	140
XIX. <i>Postquam nobilitas</i> .....	148
<b>EPÍLOGO</b> .....	149

Consagro este trabajo al espíritu bienhechor  
de Marta Roque Machado,  
así como a Olivia y Jorge por todo su amor.

Dedico este trabajo a todos mis amigos  
por su invaluable apoyo, en especial,  
agradezco a Armando Alfonzo,  
cuyo ánimo hizo posible que entendiera  
lo que significa terminar un ciclo.  
Gracias.

## PRÓLOGO

---

El presente trabajo surge de una interrogante de carácter jurídico que involucra a otras disciplinas del área de las humanidades. No obstante, la filosofía del derecho, desde esta perspectiva, tratará de responder de manera cabal e interdisciplinaria a un asunto donde se requiere de una reflexión humanista cuyo fin no sea simplemente obtener el título de abogado.

Fundamentalmente, la pregunta puede formularse de la siguiente manera: ¿Cuál es la visión del orden, de la fortuna y, en suma, de la justicia en la poesía de los Goliardos?

Más que una corriente o grupo literario específico, en la Europa medieval de los siglos XI, XII, XIII se denominaba “Goliardos” a todos aquellos clérigos errantes que, entregados al vino y al gozo de la vida, asumían un desorden privado frente al orden normativo eclesiástico, convirtiéndose, ya sea en juglares, o bien en vagabundos marginales. Para ellos, tanto la Iglesia como la mayoría de los hombres de su época sucumbían ante el paso abrumador de la mudable fortuna y ante el poder corruptor del dinero.

El asunto de la pobreza, la humildad como desapego, y la marginación como vivencia, son rasgos que los identificaban y los convertían en una estirpe maldita, que no encontraba razones dignas para pertenecer a los engranajes de la sociedad de su época. Su actitud errabunda los conducía del ascetismo a la sensualidad, y de la embriaguez de la taberna al canto pagano en los bosques.

Muchos de los versos que escribieron los Goliardos fueron reunidos en el *Codex Buranus*, poemas de un códice descubierto en el monasterio benedictino de Beuern, en Baviera, y cuyo primer editor los bautizó como “*Carmina Burana*”. Estos poemas fueron compuestos entre finales del siglo XI y principios del XIII, por poetas de procedencia francesa y alemana principalmente. Pero fue en épocas

recientes cuando el músico alemán Carl Orff integró, con los poemas más representativos, una composición que los dio a conocer por todo el mundo de manera espectacular.

En esos poemas, escritos en latín vulgar, hay un gran número de expresiones jurídicas, y hay también una crítica social al sistema normativo de la época, sobre todo al gobierno eclesiástico. Según esta visión del "orden positivo", las normas establecidas por el poder eclesiástico eran contrarias a las leyes naturales y, por ende, a la "naturaleza humana".

De esta forma, es evidente que para responder a la pregunta central de esta tesis, concurren distintas disciplinas, tales como la literatura, la filosofía y la historia, pero vistas desde el ámbito de la Filosofía del Derecho.

El principal objetivo de este trabajo será plantear una visión crítica del orden, así como la subyugación del mismo a la idea de la fortuna. Asimismo, observaremos y resaltaremos cómo, en esta poesía, el sujeto y el objeto se diluyen en el *Logos* poético. Lo que aquí nos proponemos es tratar de conocer e interpretar desde el campo de las significaciones: ¿cómo es que aparece en la literatura el discurso jurídico? ¿Cuál es la coherencia semántica y sintáctica de una poesía que para su completa expresión utiliza palabras jurídicas? Y ¿cuál es la respuesta de aquellos que, en rigor, deberían obedecer las normas sin cuestionarlas? Esto se examinará en el entendido de que el Derecho, como discurso normativo del soberano, no sólo es un lenguaje de la argumentación jurídica o política, sino que a veces también opera, tanto en el habla coloquial, como en los diferentes textos de la poesía goliarda.

En este trabajo cada poema se verá como un lugar de encuentro entre la poesía y el hombre, se acudirá a la permanencia enunciativa de los textos renunciando a una perspectiva meramente histórica, a efecto de recontextualizar los poemas de los Goliardos. La poesía es un acto que no puede ser juzgado por la moral de los hombres en virtud de ser un acto inagotable -no termina de definirse.

Pero ¿cómo puede concebirse a partir de la poesía, la Fortuna, la Justicia y el

Derecho, en una época donde están presentes e incluso personificados como alegorías la Pobreza, la Riqueza y la Verdad en el ámbito de la naturaleza humana?

Más que buscar definir conceptos como los de orden, justicia o fortuna, lo que nos interesa es observar su efecto ideológico en el pensamiento occidental como modelos del mundo que primero se contradicen y, luego, se complementan, pues ahora ya no requiere de su comprensión lógica en tanto a su ascendamiento progresivo, es decir de su racionalidad creciente, sino la comprensión de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado. Por ende, la creación teórica de los conceptos de la modernidad no es en el fondo la transformación directa de una serie de conceptos filosóficos, sino su pulimento entre las distintas formas de pensamiento.

Ahora bien, en el caso de las nociones o categorías que se manejan en los poemas de los Goliardos, debemos observar tanto las coherencias internas de las palabras que se utilizan, como los axiomas que sintetizan su pensamiento y, también, debemos eslabonar la coherencia de las cadenas deductivas que consignan su posición ideológica frente a la dominación de la Iglesia, así como las corrientes marginales de pensamiento que son compatibles con su propuesta de una vida más terrenal. Para ello será necesario que al analizar la obra literaria de los Goliardos, la veamos como una unidad y no como el alma o la sensibilidad de una época que murió en el olvido, ni tampoco como la expresión de un "grupo literario". Más bien, debemos examinar las escuelas o las doctrinas que se presentan como sucedáneas y complementarias para la comprensión actual de sus poemas.

Los poemas de los Goliardos imponen una especie de anonimato uniforme, un discurso que a la vista es tan vigente que cualquiera podría creer que han sido escritos por un poeta contemporáneo que desenmascara lo que está detrás de un sistema de dominación totalitaria. Un cúmulo de sensaciones y emociones ante lo otro, más que la formación de una mentalidad o conciencia de individuos. La

presencia del discurso poético de los Goliardos se absorbe en la experiencia de lo Otro, un sentimiento del mundo en la propia piel donde se va extendiendo la conciencia natural de todas las cosas, lo cual culmina con la experiencia de la unidad y con el sollozo de saberse un ser tan fugaz y etéreo, pero con la experiencia de llevar el mundo en los hombros como el gigante Golias o el mismo Hércules. Como bien dice la Confesión Goliarda:

*Estuans interius  
ira vehementi  
in amaritudine  
loquor mee menti:*

*factus de materia  
levis elementi  
similis sum folio  
de quod ludunt venti.*

*Ardiendo en mi interior  
con ira vehemente  
en la amargura  
habla mi mente:*

*hecho de materia  
leve elemento  
similar soy a la hoja  
con la que juega el viento.*



## INTRODUCCIÓN

---

### I. El paradigma del saber

De igual manera que una lengua nos obliga a pensar en un sentido determinado, la enseñanza que imparten las instituciones educativas a los discípulos occidentales, ha sido condicionada por el "estatuto" que define y controla socialmente lo que deben ser las ciencias. Así, todo aquello que el cerebro del "cuerpo social" considera digno de ser transmitido, y que a su particular modo de ver es necesario y útil para la sociedad, deberá ser lo que constituya el objeto mismo de las ciencias. Dicho en pocas palabras: la ciencia es lo que enseña la autoridad.

En términos generales, y salvo muy honrosas excepciones, la cátedra universitaria sólo se limita a reproducir en el discurso los paradigmas que orientan el *status quo*; las taxonomías y las nomenclaturas que conforman el engranaje de la vieja maquinaria del Leviatán o, simplemente, a describir la superficie del cetro dorado que utiliza el Príncipe para manejar a las estructuras sociales como a un gran juguete.

Ya desde la Edad Media, "la ciencia" había sido regulada por ciertos principios inmutables que no eran sino camisas de fuerza para sujetar el libre pensamiento al dogma de la Iglesia de Roma. Puede decirse que durante estos siglos la teoría se fue convirtiendo en una exégesis de los textos clásicos que ya sólo servían para acreditar o legitimar la razón sobre una materia. Esta ortodoxia poco a poco fue llevando la teoría hacia niveles cada vez más abstractos donde se reducía a fórmulas compactas los pensamientos más complejos.

De este modo, el clero medieval fue generando en su compleja arquitectura mental los síndromes de la razón para erigirse y autoproclamarse como el único propietario de la "Verdad", adjudicándose, por un supuesto mandato divino, la

última palabra respecto de cualquier materia o asunto relacionado con el saber, sancionando, como herético y reprobable, todo aquel conocimiento que fuera ajeno a la fe católica.

"La categoría de los eclesiásticos- escribe Gramsci hablando de los intelectuales- puede ser considerada como la categoría intelectual orgánicamente ligada a la aristocracia terrateniente: jurídicamente estaba equiparada a la aristocracia con la que compartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios estatales ligados a la propiedad".<sup>1</sup> Durante el medioevo, la clase privilegiada de los eclesiásticos ejerció el monopolio de las superestructuras a sus anchas, de manera que los pocos grupos sociales que se resistieron a su fuerza ideológica, rápidamente fueron perseguidos y sometidos. De ahí la perdurabilidad de su impacto educativo en las masas y la conformación de una mentalidad que moralmente se cree culpable de su existencia mundana. De ahí la invención de un modo de vida que vacía su presente por la promesa de un trasmundo que niega la propia "naturaleza humana".

Recordemos que en la Edad Media la dirección cultural estaba perfectamente orquestada bajo el monopolio intelectual del clero católico. De modo que todos aquellos que se opusieran o pretendieran eludir ese monopolio eran sancionados inquisitorialmente bajo juicios sumarios que hacían caso omiso de aquellos derechos que en nuestros días son inherentes a la condición humana.

Desde ese entonces, la historia del pensamiento moderno de Occidente se ha desarrollado bajo dos aspectos fulminantes; por un lado, la autoconstrucción de un sujeto lógico-pragmático, es decir, aquél que se erige como el dueño del mundo a través de la racionalización de la realidad y, por otro lado, la relativización y dispersión de la verdad producida por ese mismo sujeto. De ahí que muchos de los pensadores medievales en su afán de poseer "la verdad" a partir de la razón (en el

---

<sup>1</sup> Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos Editor, 1975, pág. 13.

sentido de hacerla asequible y palpable a la mente), se vieran en la "necesidad" de realizar ciertos compromisos ideológicos que traicionaban de alguna forma la naturaleza íntima del conocimiento: el amor a la sabiduría. Las disputas medievales son un claro ejemplo de la manera tendenciosa en que se manifestaba, transmitía y autentificaba el saber autoritario. El mismo Pedro Abelardo, la gloria de la universidad de París en el siglo XII, fue víctima constante del acoso y el complot de autoridades eclesiásticas y de "teólogos" como "san" Norberto y "san" Bernardo, quienes lo persiguen porque supuestamente su doctrina es la de un hereje y un infiel, al cual sólo es posible aplicar el recurso de la fuerza para persuadirlo de sus ideas. De hecho, hay un pasaje en la vida de Abelardo, el batallador de la dialéctica, en una asamblea de teólogos y obispos en Sens, mientras se propone persuadir a su auditorio de que sus pensamientos teológicos son una verdad proveniente no de la tradición sino de la experiencia de su propio espíritu, "san" Bernardo, secretamente, cambia el carácter de la asamblea al transformar el auditorio en concilio donde es acusado su adversario. En la noche anterior a la inauguración de los debates, reúne a los obispos y les entrega un expediente completo que presenta a Abelardo como un peligro hereje. Los obispos envían a Roma una condenación muy mitigada. "San" Bernardo alarmado convence a los cardenales de Roma con sendas cartas para arrancarle al papa la condenación de Abelardo. Finalmente, los libros de Abelardo serán quemados, teniendo que renegar de sus ideas y refugiarse en la soledad de la abadía de Cluny<sup>2</sup>.

En realidad no deseo condenar a estos miembros del rebaño civil que Gramsci agrupó perfectamente en el corral de los intelectuales orgánicos, y que condenaron a espíritus tan nobles como el de un Abelardo o un Bruno. Comprendo sin prejuicios que su función es ideologizar a "la masa" con el discurso hegemónico de los que gobiernan. Tal vez ese sea su triste papel en el escenario de la vida.

Es muy probable que la política religiosa de la Edad Media haya saturado los

---

<sup>2</sup> Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1986, págs. 47 a 56.

espacios de la conciencia gracias al control que ejerció a través de la lengua. La cosmópolis medieval motivada por el hecho de que el papado tenía su sede en Roma, obligó a que se adoptara el uso del latín como lengua docta y, en cierto modo, como idioma oficial. La escolástica puede ser un claro ejemplo de la función determinante que cumplía el latín en el cosmopolitismo católico. Y aunque veamos con gran respeto y veneración a los patricios de la escolástica, se puede decir que más que una escuela la escolástica fue una ideología, la cual estaba marcada fuertemente por el sentido de autoridad. Por eso, en la relación entre filosofía y teología se considera a aquélla como un instrumento para esclarecer los problemas de ésta última. Los métodos de su enseñanza se basan más en la calidad de las fuentes que en la experiencia humana. Sus discursos se desarrollan a través de la exposición y contraposición de sentencias o conjuntos de tesis de autoridades doctrinarias. Las cuestiones son solucionadas básicamente con la hermenéutica latina de los Padres de la Iglesia o con los comentarios dogmáticos de la Sagrada Escritura. De hecho uno de los momentos más importantes para la filosofía medieval del lenguaje, se da con los pensadores de la escolástica.

Entre el latín culto y el latín vulgar crecerán paralelamente los dialectos neolatinos de casi toda la Europa romanizada. La escritura generalmente estará del lado del latín culto, de suerte que, tanto las discusiones religiosas como los ritos permearán de manera oblicua en la vida cotidiana de la masa. Así, pues, en este trabajo sostendremos la idea de que la descomposición de la lengua del Imperio Romano anunciará la descomposición de su poder, ya que el deslizamiento semántico de las palabras y, por qué no decirlo, de sus capas sedimentarias en el pensamiento occidental, constituirá el punto de la fractura entre la visión subjetiva y objetiva del mundo.

La lengua vulgar aparecerá entonces como una corrupción sigilosa del pensamiento de la masa que mantenía muchos resabios de su lengua original. Frente a la imposición del latín como lengua oficial de la Iglesia se encontraran las nuevas

lenguas romances como una reivindicación de las nacionalidades.

En otro ámbito o, mejor dicho, en otra estancia del pensamiento, la poesía de esta época expresaba el padecimiento de los mismos fenómenos (social, lingüístico, histórico) del mundo, pero de manera distinta; su saber lo constituirá una gama de sentimientos, intuiciones, asombros, alegrías y estupefacción ante lo Otro; la misma unidad cosmogónica, pero sin mostrar una visión del estado de cosas de manera parcelaria o fragmentaria como la ciencia, la religión y la filosofía. Sostendremos esta hipótesis toda vez que su ser está constituido por el lenguaje. Así, la poesía en la Edad Media, como en todo tiempo, recobraba analógicamente la unidad del hombre y el cosmos. Pues aunque es sabido que el lenguaje de la poesía está en movimiento, ella da a conocer las cosas como una totalidad indivisible.

Es por ello que, antes de hacer un lectura de los poemas de los Goliardos, a efecto de indagar sobre sus ideas acerca del Orden y la Fortuna, tendremos que abordar el juego que ha desplegado el pensamiento occidental entre el microcosmos y el macrocosmos, con el objeto de comprender los paradigmas y las nomenclaturas que sustenta su saber y, entonces, poder distinguir las fisuras y las fracturas que se suscitaron entre la visión de la Naturaleza y la razón instrumental, como causa principal del cambio en el modo de ver la vida.

Interpretar y tratar de reconocer los sentidos y los significados de una visión global del Orden y de la Fortuna será la tarea de este trabajo. Que mediante una estrategia discursiva se desentrañarán algunas de las nociones y las categorías que han sostenido el discurso moderno de la filosofía derecho. Como sabemos, el origen de muchas de las creencias, ideas y visiones del mundo que tienen las civilizaciones occidentales las encontramos en la antigua Grecia, justamente en ese gran salto que dio el pensamiento griego para dejar de ver al cosmos y a las fuerzas ciegas de la naturaleza bajo el hechizo de la superstición y comenzar a ver todas las cosas de manera más racional o, por lo menos, más comprensible. Sin embargo, este "milagro griego" también ha tenido consecuencias fatídicas para la humanidad, pues no sólo

se dejó atrás la visión supersticiosa del mundo, sino que mediante el desenvolvimiento de una razón tan instrumental como la de Occidente, en el exceso de su culto, poco a poco se fue separando el hombre de la Naturaleza, dejándose de vivir conforme a ella y alejándonos cada vez más de sus ritmos y de los principios que antes se tenían como rectores de todas las cosas.

En muchas de las principales fuentes clásicas podemos encontrar como en la antigüedad fluían diversas corrientes filosóficas sobre la mejor manera en que el hombre debería vivir con respecto a la Naturaleza. Está claro que a partir de los griegos la relación entre el hombre y la naturaleza comenzó a transformarse notablemente, sobre todo, por la capacidad de abstracción y representación que los griegos hicieron del cosmos. Aunque entre los griegos nunca se perdió el respeto a la Naturaleza, y existieron otras formas de ver al mundo, hay que decir que al final prevaleció la visión del mundo donde se fue convirtiendo a la Naturaleza y a todas las cosas en diversos objetos de estudio. Ahora bien, evidentemente muchas de estas teorías del mundo se quedaron flotando en el limbo de los libros después de la Edad Media, pues la línea que ha seguido la historia de la cultura occidental rara vez ha tomado en cuenta algo que esté fuera de la razón, ni siquiera con el pretexto de ver que por lo menos hay otras formas de entender e interpretar a la Naturaleza.

La poesía de los Goliardos, en este contexto, es una llamada de atención sobre la complejidad que implica el tratar de imponer un orden sobre aquello que llamamos “Naturaleza” y que no podemos estar completamente seguros que, en verdad, sea o siga un “orden natural”. De ahí que, por otro lado, también sea necesario indagar cómo se desenvuelve la “naturaleza humana” en el contexto de las ideologías o frente a hechos donde ella misma es el centro que orienta el complicado escenario social. A decir verdad, este trabajo se sostiene en la idea de que la “naturaleza humana” es la esfera o el escenario interior (subjetividad) donde se representan las experiencias que constituyen la cosmovisión de la realidad (objetividad).

Por lo que se ha podido dar cuenta en la historia del pensamiento occidental, nunca ha sido tarea fácil mantener un equilibrio ante cualquier cuestión iusfilosófica respecto de la conducta, ya que al parecer hay dos posiciones que tratan el mismo asunto pero de manera irreconciliable: una que hace resaltar la importancia de la "naturaleza humana" original e innata, y otra que es partidaria de la influencia determinante del ambiente social. Según nuestra óptica, la conducta se refiere fundamentalmente al campo de las acciones y, por esta razón, hablar de la naturaleza humana sin conocerla sería una necesidad. En consecuencia, antes de proponer cualquier definición, se abordarán los términos de "naturaleza humana" y "condición humana" indistintamente, pues aquí tanto las palabras como los conceptos sólo están en relación con aquello que representan; en este sentido, cabe decir que "representar" es hablar o dar a conocer algo, lo cual no debe confundirse con "tener que presentar algo" como si fuera una verdad mostrada.

Por eso, en la poesía de los Goliardos podemos observar que todas sus preocupaciones giran en torno a un cosmos donde Dios es el centro de todas las cosas, pero donde la Naturaleza (lo terreno) es visto como algo malsano, vulgar y profano. Sin embargo, la visión goliarda ve a la Naturaleza como la gran dadora y rectora de la vida, de ahí que su inclinación a vivir conforme a los mandatos que ella prescribe los haga verdaderos conocedores de sus virtudes, sus vicios y sus pasiones y, por ende, de su naturaleza humana, entendida ésta no como un entidad metafísica, sino más bien, vista como el sentido natural que constituye al ser humano. Es decir, la naturaleza instaurada en el hombre como su orden interior, la cual en un momento dado entra en relación con el discurso imperante del mundo exterior, oponiéndose, en el caso de los Goliardos, de manera radical, y reaccionando ante los mandatos establecidos por el Estado eclesiástico de Roma bajo el principio de la justa desobediencia. Con esto se trata de argumentar que la eficacia del orden positivo siempre estará en entredicho cuando se imponga injustamente y no contemple razones que atañen a los principios básicos de dignidad humana. En otras palabras,

la desaprobación que se manifiesta en la poesía de los Goliardos de aquello que ahora puede entenderse como derecho positivo, nos muestra fundamentalmente que ellos tenían una visión iusnaturalista del derecho, mejor aún, que creían en la existencia de una justicia natural.



## CAPITULO PRIMERO

---

### DEL MACROCOSMOS AL MICROCOSMOS

#### II ¿Es la *physis* una representación de un orden natural?

Desde los antiguos presocráticos hay una idea que corre en el sentido de que la filosofía nació no por necesidad de explicarse las cosas ni por su utilidad, sino como su etimología bien lo indica por el amor a la sabiduría, es decir, por una experiencia amorosa, un afán amistoso y desinteresado con el saber que trasciende al hombre como un ente mortal y lo hace comprender con el corazón que es uno con todo lo viviente. Desde diversos ámbitos puede decirse que el hombre griego siempre buscó reencontrarse con su propia esencia. Ya sea desde la filosofía o el arte, el hombre griego siempre buscó un asidero para su espíritu. Por eso, lo que los primeros filósofos griegos entendieron por la búsqueda del *arjé*, era sencillamente la búsqueda del principio o fundamento ontológico que debe conectar a todos los seres y a todas las cosas. La comprensión del Ser también entrañaba una reflexión profunda sobre la manifestación de la Naturaleza y su poder de creación. Sin embargo, la trampa de esta búsqueda se encontraba implícita en el devenir que padece lo que existe y, sobre todo, en la manera de expresar qué es exactamente lo que no cambia, lo permanente. En consecuencia, la pregunta por el principio que gobierna todas las cosas en la Naturaleza se complicaba debido a la movilidad de la misma.

En cierto modo, el nacimiento de la filosofía se distingue de la reflexión mítica de los poetas, precisamente porque los filósofos presocráticos tratan de encontrar el *porqué* y *para qué* de todas las cosas de la Naturaleza, es un modo más laico de mirar al mundo. Las cosmogonías de los poetas griegos son más una intuición del mundo a partir de las formas míticas, que una comprensión racional de

la *physis* a partir de sus causas y efectos. Mientras que Homero y Hesiodo hacen una genealogía del mundo a partir de la forma en que nacieron los dioses, quizás la forma alegórica de cómo pensaban que se generó el cosmos, los presocráticos centran su atención -según la perspectiva aristotélica- en explicar al origen de todas las cosas no como el génesis, creación o inicio de la vida, sino que, por el contrario, lo que les interesaba era comprender cuál es la causa natural, el *arjé* o el principio que no tiene ningún inicio, o sea, que no necesita ya de ninguna reducción posterior. El mismo Aristóteles refuerza esta opinión sobre los jonios, al señalar en su *Metafísica* que, "por eso, para ellos, nada nace ni perece".<sup>3</sup> Los filósofos de Mileto no piensan en la *Physis* como algo que ha sido creado por arte de magia y, por tanto, lo que hacen es volver la espalda a las especulaciones míticas y ceñirse a las causas naturales. En otras palabras, lo que Thales, Anaximandro y Anaximenes tratan de hacer es comprender el orden eterno de la *Physis* y descubrir una explicación única y racional que englobe a todos los hechos y a todas las cosas del universo. En este sentido, y como decía Ludwig Wittgenstein, "comprender o entender" significa ante todo "tener una visión global". Aquí "la conexión del lenguaje y la realidad se hace mediante definiciones de palabras -que pertenecen a la gramática", de donde sólo nos interesa lo que se encuentra depositado en la gramática del signo, es decir, lo que significa verdaderamente el contenido de las palabras que describen un fenómeno físico.<sup>4</sup>

Sin embargo, la simple constatación de que el mundo gira y gira, de que sus fenómenos apenas si pueden describirse, llevó a los filósofos de Mileto a un problema que hasta este momento el pensamiento occidental trata de resolver con la epistemología, pues, en efecto, el problema del conocimiento de las cosas de la Naturaleza y de los hechos del mundo conduce a esa trampa que nos tiende el lenguaje, por un lado y, por otro, a la transposición de la realidad que hace el sujeto

---

<sup>3</sup> Citado por Pániker, Salvador, *Filosofía y mística: una lectura de los griegos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992, pág. 50.

con un “racionalismo absoluto” hasta convertirla en un cúmulo de representaciones de objetos como fragmentos de un rompecabezas de la verdad. Así, el ser y la verdad de las cosas se ha volcado a meras expresiones “científicas”, pues, para este tipo de conocimiento, hablar de algo es hablar de un objeto que es el término complementario del sujeto, y donde cada cosa aparece más en función del sujeto que las nombra que de su forma intrínseca. De hecho, puede decirse que la relación sujeto y objeto no cubre totalmente la esencia de la representación. Lo primero que hace el hombre racional frente a una realidad desconocida es tratar de nombrarla, bautizarla. Pero como dice Octavio Paz, “El hombre es Hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha inventado a sí mismo al inventarse un lenguaje”<sup>5</sup>, y puesto que la esencia del lenguaje es la representación de un elemento de experiencia por medio de otro, hemos podido crear otros mundos en este mundo, bajo la relación bipolar entre el signo o el símbolo y la cosa significada o simbolizada, y (sobre todo) la conciencia de esa relación.<sup>6</sup>

Pero la conciencia de la que nos habla Octavio Paz, sin duda, es algo más que la expresión del lenguaje. Cuando las puertas del entendimiento se abren al mundo exterior, el sujeto vuelve ilusión y sólo se identifica con su reflejo, por decirlo así, la conciencia individual interioriza en imágenes sus percepciones del mundo y, transfigurando la realidad, crea un sujeto vinculado con los objetos que identifica según cualidades o atributos. A esto que hoy conocemos como mundo fenoménico, y que representa la totalidad de lo existente, fue lo que los griegos llamaron *Physis*, y según Eduardo Nicol fue una de las primeras categorías formada por su pensamiento filosófico. “Originalmente significaba aquello de lo que algo está hecho; su materia, podríamos decir, si con ello no cometiéramos un peligroso anacronismo. La idea de

---

<sup>4</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Gramática Filosófica*, México, UNAM, 1992, pág. 73.

<sup>5</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pág. 31.

<sup>6</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, págs. 32.

materia, en efecto, implica distinguir lo que es de lo que no es”<sup>7</sup>. Sin embargo, ya dijimos que el problema era, entonces, determinar qué era aquello de que todas las cosas estaban hechas, es decir, la *physis* de todo lo que es: la naturaleza o substancia fundamental, el principio de unidad de lo diverso, lo que no tiene comienzo ni final, el *arjé* de todas las cosas.

Thales de Mileto es considerado el primer filósofo de Grecia, porque es el primero que se formula este tipo de preguntas sobre la *Physis*. Se dice que para él el *arjé* o el origen de todas las cosas se encontraba en el agua. De hecho pensaba que la tierra flotaba sobre las aguas y que todas las cosas están llenas de dioses. ¿Qué quiso decir con todo esto? No lo sabemos exactamente. Tal vez creía que todo era sagrado, pero a ciencia cierta no podemos asegurar nada, porque en Thales probablemente todavía hay resabios de aquellas doctrinas místicas que expresaban sus conocimientos enigmáticamente. Sin embargo, lo que sí podemos inquirir de sus proposiciones, es la forma en que está viendo a la *Physis*. Por ejemplo, la idea de pensar que la tierra flota sobre las aguas es ya una forma de representación del mundo mediante una abstracción de la *Physis*.

Después de Thales, su discípulo Anaximandro(s VI a. de C.) develó un poco más el saber místico que poseían los jonios y, emancipándose de la astronomía y astrología babilónica, construyó racionalmente una imagen “geométrica” del universo, es decir, lo representó para hacerlo “visible” y, en consecuencia, lo convirtió en *theoría*, en espectáculo - que es el significado originario de *theoría*-, haciendo que por primera vez el universo fuera un *cosmos*.<sup>8</sup> Según nos ha llegado la noticia, Anaximandro concebía la idea de que en el centro del universo se encontraba la tierra, como un cuerpo celeste, el cual era de forma cilíndrica y estaba rodeada de estrellas, todas ellas hechas de fuego.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Editorial Stylo, 1946. pág. 221.

<sup>8</sup> Pániker, Salvador, *Filosofía y mística: una lectura de los griegos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992, pág. 51.

<sup>9</sup> Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1987, pág. 20.

Esta idea del Cosmos será una de las categorías más importantes para la filosofía griega, pues el significar a la *Physis* como un “orden” constituirá un rompimiento con las representaciones religiosas habituales. Por primera vez se reconoce que la *Physis* es un orden natural, un sistema donde todos los fenómenos y todas las cosas obedecen a leyes naturales gobernadas por un sólo principio y no algo gobernado por el capricho de los dioses.

Ahora bien, el uso de la idea del Cosmos -que encontraremos en casi todos los filósofos posteriores- sufrirá las vicisitudes de la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Pues si bien es cierto que para los griegos, en general, el Cosmos remite a la idea del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado, también lo es que con la idea del *ápeiron*, que significa lo que no tiene límite, lo indefinible, lo informe, Anaximandro trata de conciliar la idea del Cosmos con la idea de un número infinito de mundos, posiblemente habitados, y sometidos todos a ciclos de disolución y regeneración.

Sin duda alguna, esta noción del *ápeiron* como principio único de todas las cosas que está más allá de toda realidad observable y limitada, nos recuerda al Caos de la *Cosmogonía* de Hesíodo, pero con una diferencia considerable: el *ápeiron*, inmortal e incorruptible, es más un concepto metafísico que físico.<sup>10</sup> De cualquier modo, es una idea más abstracta que la del caos mitológico. En efecto, el *ápeiron* incluye implícitamente nociones básicas como las del infinito y de la posibilidad. Pero también abre la puerta de la incertidumbre cuando, precisamente, lo que se está buscando es un principio que le de al mundo certidumbre, previsibilidad y sentido.

Es muy probable que Anaximandro haya formulado la idea del *ápeiron* como aquello indefinido e informe de donde brotan todas las formas, porque era la única manera de expresar o pensar la *Physis* como algo irreductible e incorruptible.

Ahora bien, sin pretender entrar en una polémica sobre qué fue lo que

---

<sup>10</sup> Pániker, Salvador, *Filosofía y mística: una lectura de los griegos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992, pág. 52.

exactamente quiso decir Anaximandro con el *ápeiron*, quisiéramos darle la vuelta a esta discusión y centrarnos en el único dato cierto que ha llegado hasta nuestros días de su pensar filosófico. Ello tiene que ver con el texto que Simplicio, un escritor del siglo VI d. C., quien cuidadosamente lee los libros de Teofrasto y de otros autores, reproduce prácticamente a la letra algo que ha sido atribuido a Anaximandro:

“Allí donde está la génesis de las cosas que existen, allí mismo tienen éstas que destruirse por necesidad (*to chreón*). Pues ellas tienen que cumplir mutuamente expiación y penitencia por su injusticia (*adikia*) conforme al orden del tiempo.”<sup>11</sup>

Este pasaje que es digno de leerse una y otra vez, no sólo porque ha desatado diversas disputas entre las múltiples interpretaciones de reconocidos filósofos contemporáneos, sino porque fuera de la cuestión filosófica que Anaximandro está planteando sobre el devenir y el infinito, resulta más que interesante la forma en que lo expone, es decir, la forma cómo infiere la existencia de cierta justicia natural que hay en el cosmos.

Conrado Eggers Lan coincide con autores de renombre como Jaeger, Khan y Bröcker, que en dicho pasaje Anaximandro ha visto la periodicidad de la *Physis*, donde el día tiene que ceder paso a la noche, el calor a lo frío y, en general, todas las cosas que se oponen y que se van alternando cíclicamente según la necesidad, todas tienen que compensar su injusticia según el ordenamiento del tiempo.<sup>12</sup> Más adelante, en el mismo capítulo, Conrado Eggers Lan hace la aclaración de que la frase “*a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce su destrucción según la necesidad*” es difícilmente una frase textual de Anaximandro. Esta frase, en general se considera una frase peripatética, o sea de la escuela de Aristóteles, pues se está usando el concepto aristotélico de principio en

---

<sup>11</sup> Ver Pániker, Salvador, *Filosofía y mística: una lectura de los griegos*, ibidem, pág. 53.

<sup>12</sup> Eggers Lan, Conrado, *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, pág. 71.

sentido metafísico y, por ejemplo, en la palabra génesis el sentido de generación de las cosas es un sentido clásico, que no encontramos atestiguada antes de Parmenides, de manera que el giro de la frase posiblemente se deba a una interpretación de Teofrasto.<sup>13</sup>

Lo que no ha sido objetado y resulta válido para la mayoría de los filósofos que han abordado el pensamiento de Anaximandro, es la idea de correspondencia que se establece entre aquello que es según la necesidad (*katà tò cheón*) y la injusticias que se tienen que reparar según el orden del tiempo (*katà tèn tou chrónou táxin*), pues ello nos habla de una *Physis* donde todas las cosas actúan, en principio por necesidad, y donde toda injusticia o transgresión es reparada según el orden del tiempo.

Podríamos decir que en cierto modo Anaximandro es un precursor directo de Heráclito, pues es un filósofo que al estar viendo todo según medidas, lo que hace es tratar de descubrir que en la *Physis* hay un orden, es decir un sentido racional en el mundo. Quizá el ruido que nos provoca la originalidad de Anaximandro provenga de su noción tan oscura acerca del *ápeiron* como el origen de todas las cosas.<sup>14</sup> Sin embargo, si vemos a la luz de Heráclito el pensamiento de Anaximandro entenderemos porqué el filósofo de Efeso sostuvo en su fragmento 94 la idea de que “el Sol no rebasará sus medidas; pues si las rebasará, las Erinias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo”<sup>15</sup>; asimismo también entenderíamos porqué identificó al *arjé* con el *Logos*, dando así un giro a la visión que hasta ese momento se tenía de la *Physis*.

En un nivel el devenir de la *Physis* sólo podía comprenderse mediante la abstracción del *Logos* que, desde la perspectiva heracliteana, es lo que une todo lo disperso y se intercambia con todas las cosas. Como el fuego siempre vivo permanece en reposo y a la vez está en movimiento, provoca la conflagración y da

---

<sup>13</sup> Eggers Lan, Conrado, *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, ibidem. pág. 72.

<sup>14</sup> Lo ilimitado e informe es el origen de lo limitado y de lo que tiene forma.

origen a la *Physis*. Heráclito piensa que todo sucede de acuerdo con el *Logos*, porque de antemano presupone un mundo racional, por eso el cosmos es un orden con el cual la razón humana puede entrar en esa misma correlación adecuada y comprensiva.

Con Heráclito hay que tener cuidado cuando hablamos del *Logos*, ya que esta oscura palabra tiene varias acepciones. Y aunque *Logos* significa para nosotros razón, cabe señalar que esta palabra viene del verbo *légein* que en Homero, por ejemplo, significa “contar”, “dar cuenta”, “narrar”. Ahora bien, si el sentido original del *Logos* refiere principalmente a la sustantivización del acto de contar o narrar algo, es decir de enunciar “La Palabra”, con ello no necesariamente Heráclito está aludiendo a un orden discursivo exclusivo de los seres humanos, sino a la conciencia natural que gobierna en todas las cosas<sup>16</sup>. Desde esta perspectiva más general, el *Logos* que busca Heráclito no es el de *logos* humano, sino en el *Logos* que está dictando la *Physis*, es decir, el lenguaje universal de todas las cosas. De ahí que el *Logos* sea un principio o fuerza (*arjé*) que ordena todo el universo y, además, sea el motor o la condición necesaria para la existencia del devenir que, a través del *diálogos*, hace posible el estado continuo de la guerra o permanente conflagración en la *Physis*.<sup>17</sup>

Por muy rudimentarios que sean los instrumentos lógicos de que se sirvieron los presocráticos para comprender cuál es la causa que da origen a lo existente, esta nueva manera de reflexionar vino a constituir todo un sistema de categorías que organizan la experiencia del mundo como *Physis*. De este modo, la filosofía tuvo

---

<sup>15</sup> Heráclito, fragmento 94, versión de Juan D. García Bacca.

<sup>16</sup> “En una sola cosa consiste la Sabiduría: en conocer, conciencia a la Mente que a todas las cosas y en todo gobierna”. Heráclito, fragmento 41.

<sup>17</sup> Sin duda alguna, si aceptamos que Heraclito piensa en el *Logos* como aquello que da sentido a la *Physis*, de alguna manera se está presuponiendo que hay un sinsentido en la realidad, algo desordenado, suelto o distendido que por necesidad encuentra la forma de ajustarse. Asimismo, si se habla del devenir del universo como un *dialogos*, es decir, la contradicción de dos *logos*, entonces tenemos que replantearnos la idea del *Logos*, no como una cuestión puramente subjetiva y, por lo tanto, epistemológica, sino como una cuestión más “objetiva”, es decir, como una cuestión ontológica.



que hacer una representación de la Naturaleza como algo ordenado, pues de otra manera no era posible comprender al ente de donde brotaba todo lo existente, como una serie de relaciones necesarias y causales, mismas que corresponden a cierto “orden natural” que rige toda una comunidad de seres, cosas y hasta dioses que habitan en el universo.

Y aunque los filósofos griegos tuvieron que enfrentarse con un mundo accidentado para los sentidos por la diversidad y la multiplicidad, lo cierto es que a ese mundo exterior, incontrolable y por momentos aparente, no lo negaron pero tampoco le dieron completa validez. Al contrario, coaprendieron que simplemente era el juego de los sentidos en la conciencia lo que multiplicaba la forma de aparecer de lo Uno.

Es por eso que la mayoría de los filósofos griegos tuvieron desconfianza en los sentidos como fuente del conocimiento de la realidad, pues sabían que cuando las impresiones de la inmediatez irrumpen en la conciencia, la visión del Ser se duplica en la mente como un espejo frente a otro espejo, el mundo se torna ilusorio y aparece el sujeto fragmentando lo real en objetos sólo para establecer una relación de dominio, un poder de sujeción que segrega y divide todas las cosas. Por tal motivo, los primeros filósofos griegos entendieron que el mundo que se ofrece a nuestra mirada, que tocamos y que pensamos, es tan sólo una representación, una reevocación interna que expresa la relación sujeto y objeto: siempre estamos adentro y a la vez afuera. Por eso, como dice Goigio Colli, el conocimiento se vuelve una ilusión en la ilusión (un parloteo de la mente con todas sus impresiones), inclusive en cualquier representación singular.<sup>18</sup>

Pero si aquello que se llamaba *Physis* era la única fuente de aprender la sabiduría, que de algún modo resultaba inaccesible por la vía de los sentidos que percibían y representaban la realidad como un orden natural, cuyos procesos externos estaban regidos por leyes naturales, sujetas siempre al devenir, entonces la

única opción posible de evitar la ilusión que provocaban los sentidos, era justamente prescindiendo de ellos y buscando la *Physis* no en el macrocosmos, sino en el microcosmos. De ahí que Heidegger opinara que, la *Physis* no era algo que los griegos sólo hayan experimentado en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética, mística y, quien sabe, tal vez intelectual, se descubrió interiormente lo que ellos llamaban Naturaleza<sup>19</sup>, ¿sustancia? Quizás.

De este modo, la visión griega de la *Physis* se volvió algo ambigua, pues es independiente de las cosas que se originan de ella o que se componen de ella; es decir, del mundo. Debido a esta ambigüedad la filosofía occidental ha batallado más de la cuenta, ya que ha puesto al ser, a la Naturaleza y a la realidad misma más allá de la comprensión humana. El problema no es que la *Physis* sea una representación y por lo tanto una ilusión. No, el problema radica en la capacidad o imposibilidad de dar cuenta o de expresar eso que tenemos como lo real y verdadero.

### III. En busca de la justicia natural

Después de haber examinado como fue que a partir de la reflexión presocrática sobre la *Physis*, se configuró una imagen ordenada del universo, veamos ahora como este descubrimiento del cosmos -orden natural- vino a constituirse en el paradigma de la búsqueda de la justicia natural.

Antes que nada, debemos aclarar un punto que a nuestro juicio pudiera resultar contradictorio para la filosofía del derecho. Esto tiene que ver con aquello que Oscar Correas llama “racionalismo absoluto”, es decir, la manera de ver el universo griego como un orden racional que está regido por implacables leyes

---

<sup>18</sup> Colli, Giorgio, *Filosofía de la Expresión*, Madrid, Ediciones Siruela, 1996, pág. 38.

<sup>19</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pag. 57.

“naturales”, que nada ni nadie puede violentar.<sup>20</sup>

Esta opinión no es del todo exacta, pues, si bien es cierto que el *cosmos* de los griegos es una representación del tiempo y del espacio donde todas las cosas están ya ordenadas o que permanentemente se están ordenando, también lo es que ello no significa que sea algo completamente estático, rígido e inalterable. A nuestro modo de ver, la visión del cosmos que configuran los griegos no es una imagen idealizada que reduce la *Physis* al puro ámbito de la razón. De hecho el cosmos vive siempre amenazado por algo que tarde o temprano destruye su ornamento o transgrede su legalidad. En la mitología a veces son las fuerzas ciegas de los titanes, el capricho de los dioses, o la *hybris* de los hombres lo que desequilibra el cosmos.

Acaso esta imagen idealizada del universo se deba a doctrinas tan “abstractas” como la de Pitágoras, quien por primera vez nos hace pensar en un cosmos perfecto, una encarnación matemática del orden natural, de la belleza y de la armonía. Sin embargo, es fácil advertir que la doctrina de Pitágoras no contiene un repliegue de la conciencia hacia el vacío de todas las formas, precisamente, porque hay una tendencia a expresar, a través del número, la conciencia armoniosa de la unidad. Esta visión finalista del cosmos como la encarnación misma de la belleza y la armonía se demostraba de muchas maneras, pero sobre todo, se justificaba en la estructura biológica del hombre y en su principio de evolución, que lo impulsa a la armonía absoluta de los astros y los números<sup>21</sup>.

De igual modo, Platón explicaba al cosmos como una comunidad en la cual los hombres, los dioses y todas las cosas vivientes estaban ligadas a través de la proporción, la armonía y la justicia. Sin embargo, tanto Platón como su discípulo Aristóteles creyeron que el orden natural o sustancial representaba una garantía del orden moral, y ya que este último era confiado a los hombres, la virtud y el vicio entraban sólo en la casualidad de los seres creados.

---

<sup>20</sup> Correas, Oscar, *Metodología jurídica: una introducción filosófica*, México, Fontamara, 1997, pág. 59.

<sup>21</sup> Escohotado, Antonio, *De Physis a Polis*, Barcelona, Anagrama, 1995, pág. 47.

Pero el Cosmos de Platón y su discípulo no es el mismo que el de Heráclito o Anaximandro. Inclusive podemos afirmar que, aunque son similares en cierto modo, su relación con el *logos* universal es distinta. Por un lado, ambas posturas coinciden en que Cosmos significa orden, pero por otro, se distinguen en la función ordenadora del *Logos*. Mientras el *Logos* heracliteano es un principio que ordena toda las cosas del mundo como un universo en litigio y guerra permanente, donde el hombre es tan sólo una extensión del mismo; el *Logos* después de Platón y Aristóteles sólo es una función que subyace en la razón humana, no puede reconocer que el cosmos sea infinito. De este modo, en la visión de Heráclito permanece la contradicción ineluctable que constituye el devenir de la *Physis*, la cual no sólo es concebida como un sistema de leyes o procesos naturales dentro de un orden estático y uniforme, también entraña algo que por el mismo movimiento desajusta sus medidas, se vuelve un sinsentido, un desorden que es necesario reordenar.

Que el principio del cosmos sea racional no necesariamente excluye lo irracional, si el universo se genera por razón la sin razón también lo degenera. Cuando no hay sentido se encuentra uno nadando en el umbral de lo informe. La rectitud del cosmos, como principio de justicia divina o ley natural, no delinea una imagen simétrica del cosmos, sólo su fundamento ético y estético. El *Logos* que le da sentido al universo es unívoco, pero los hombres no dan con él. Por estar como dormidos, -diría Heráclito- hay hombres que no comprenden el sentido del cosmos, porque no comprenden al *Logos* que existe desde siempre y para siempre. Mucho menos entienden que, en el ciclo de los contrarios (diálogos), el cosmos regresa al caos y el caos nuevamente se expande al cosmos.<sup>22</sup> Así funciona el devenir, de lo infinito a lo finito -diría Anaximandro- y de lo finito a lo infinito y viceversa. Por eso, cuando los griegos contemplan el universo perciben un *cosmos* "trágico". Así lo atestiguan poetas como Esquilo, Sófocles y Eurípides, en cuyas obras podemos

---

<sup>22</sup> Heráclito, en su *Fragmento 30*, dice: "Este cosmos, el mismo para todos fue, es y será fuego siempre vivo que se prende mesuradamente y mesuradamente se apaga".

apreciar justamente que no todas las leyes de la naturaleza son inexorables, ya que para ellos no hay un estado de perenne equilibrio; al contrario, el cosmos vive en una constante contradicción, una dinámica de expansión del cosmos (*Eros*) y regresión al caos (*Tánatos*).

En este mismo sentido, en la visión geométrica del mundo que se forma la filosofía natural de Anaximandro de Mileto, encontramos que el principio que rige todas las cosas es el *ápeiron*. En esto todas las cosas tienen su origen, y hacia allí tendrá lugar su destrucción, según la necesidad; pues pagan unas a otras su injusticia conforme al orden del tiempo. Según Werner Jaeger, el texto de Anaximandro parece anunciar la primera idea filosófica de una legalidad universal. Pero no se trata de la simple uniformidad del curso causal en el sentido que hoy lo expresa la ciencia moderna. Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno.<sup>23</sup> El Cosmos de Anaximandro sigue siendo hasta cierto punto un orden "trágico", algo constantemente amenazado: más que un estado de equilibrio parece ser un estado de acorralamiento. El hecho de que el sentido de su frase "las cosas deben pagar unas a otras su injusticia según el orden del tiempo," nos indica que en la naturaleza como en la *polis* no siempre prevalece el orden. Es necesario que se erija al tiempo (*cronos*) como juez, para que con su brazo inexorable compense las injusticias que también se dan en el universo. Digamos que Anaximandro hace una analogía con la *diké* que Solón aplicaba a la *polis*. De modo que transfiere por primera vez la representación de la *diké*, de la vida social de la *polis*, al reino de la naturaleza y explica la conexión causal del devenir y el perecer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, unas tienen que expiar e indemnizar a otras por sus injusticias cometidas. En todo caso, valdría la pena establecer las conexiones que hay entre la idea de Solón respecto de la *diké* y el pensamiento filosófico de Anaximandro, ya que es muy probable que ambos estén hablando de la

justicia no como algo exclusivo de los dioses, ni mucho menos como algo puramente humano, sino que estén aludiendo a una justicia que es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. De algún modo Anaximandro ha descubierto en la experiencia de la *Physis* que esto sucede así. “La compensación eterna -anota Jaeger- no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana induce a Anaximandro a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y decadencia se realizan de acuerdo con él.”<sup>24</sup>

La sentencia de Anaximandro es una respuesta para explicar la aparente amenaza bajo la que vive inmerso el cosmos, pues para él, aunque la legalidad del cosmos esté en juego, hay un principio de justicia natural por medio del cual las cosas vuelven a la normalidad, ninguna transgresión al orden quedara impune ante la justicia del tiempo. Lo necesario y lo contingente no son principios irreconciliables como tampoco lo son, en otro nivel, lo finito y lo infinito. En cierto modo lo que busca Anaximandro es conciliar el orden del tiempo según todas las contradicciones del cosmos, todas sus “injusticias”. Heráclito también reconoce esta ambivalencia cuando habla de que el Sol es nuevo cada día, pero no por ello rebasará sus medidas, pues si lo hiciera, la Erinias, servidoras de la Justicia, lo pondrían en su lugar. Ahora bien, el hecho de que tanto Anaximandro como Heráclito y otros filósofos presocráticos hagan una abstracción para representarse a la *Physis* como lo Uno, e inclusive lleguen a sostener la permanencia de un orden natural, fundado sobre la reciprocidad de las relaciones entre los contrarios, no debemos interpretar esto como si ellos estuvieran pensando en la *Physis* como un orden estático e inflexible. A nuestro modo de ver, ellos piensan en la *Physis* como

---

<sup>23</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pág. 159.

<sup>24</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pág. 159.

algo vivo que está en constante movimiento, algo que juega a transformarse y, como dice Heráclito, hasta le agrada ocultarse.

La *Physis* ordena todas las cosas según medidas, según principios, pero ¿Cuál es el principio (*arjé*) de todos los principios? ¿Cómo se rige para gobernar todas las cosas? ¿Según la necesidad, según la guerra, la justicia del tiempo o según un principio estético? Estas son las preguntas que se formulaban los primeros filósofos griegos hasta que Sócrates vino a revolucionar la filosofía, haciéndose justamente otra clase de preguntas y, sobre todo, trasladando su reflexión del cosmos físico al cosmos humano, de *physis* a *polis*.

Esta claro que en toda la filosofía presocrática el núcleo central de sus meditaciones es la *Physis*. De ahí que sea apartir de la experiencia de la naturaleza, más allá del intelecto y más acá de los instintos y las intuiciones inmanentes de la vida, de donde surge tanto la noción de la justicia natural que debe imperar entre los seres humanos, como la de vivir en armonía con el cosmos. La apelación a la naturaleza y al orden que ella prescribe, con referencia a las relaciones humanas es, desde un principio, una instancia polémica contra las leyes “convencionales”.

Sólo si aceptamos que en el Cosmos hay subórdenes naturales de la *physis* que al contraponerse desencadenan un desorden natural (principio de entropía), entonces comprenderemos por qué los griegos, habiendo colonizado el *logos*, pensaban en el destino como una Ley natural arbitraria. Finalmente, la idea de un Cosmos trágico, que en todo tiempo hace padecer a los hombre la injusticia del mundo, obedece muy probablemente a la concepción del destino como una ley inflexible que gobernaba la existencia de los hombres y de las fuerza de la naturaleza, la cual prescribía algo que ni los mismos dioses podían modificar. Bajo la consigna de que si alguien violentaba el “orden natural”, como aparece en las representaciones de la tragedia, entonces surgía el caos. El ciclo del cosmos se regeneraba cuando la justicia divina reestablecía un nuevo equilibrio *-isos-*orden natural y se castigaba con la ruina a aquellos que osaban violentar o contraponerse al

ese orden. Así, la enseñanza de la tragedia griega era que la justicia operaba de manera natural en el cosmos. Por tanto los hombres no podían desarticular su modo de vida en la *polis* del entorno natural, pues de lo contrario surgiría el azar como una irrupción del caos.

La alta estimación de la justicia sagrada por los poetas y los filósofos no precede a la realidad como es posible pensarla. Las voces de Homero, Hesiodo, Solón y Anaximandro son un reclamo que apelan por la correspondencia del orden de la *polis* al orden cósmico. La versión de la mayoría de los poetas y filósofos antiguos era que si la sociedad humana surgía de un orden natural, consecuentemente, todas las acciones y las intenciones del hombre deberían estar enraizadas en el claro entendimiento del cosmos. El problema era que se percibía a los hombres incoherentes con estos principios naturales, pues actuaban, ya sea por ignorantes o por arrogantes, con desmesura, sin respetar los límites; de ahí que se vulnerara el orden cósmico y hasta la armonía. Solón lo dice más claramente en uno de sus poemas:

*No saben frenar su arrogancia ni regir con mesura,  
en calma, los presentes placeres...  
... pero en injustas obras creyendo, se enriquecen.  
...ni de los bienes sacros ni en nada de los públicos  
ahorrando, roban con rapiña, el uno de aquí, el otro de allá,  
y no vigilan las bases de la santa Justicia,  
la cual, callando, lo que se hace y lo que es antes, conoce,  
y a sancionar, con el tiempo, de todos modos viene.<sup>25</sup>*

Por eso, lo importante es señalar que si en la *Physis* hay una justicia natural, regular y cíclica, que en todo momento tiende a equilibrar lo que se sale del límite, es decir lo que amenaza el orden cósmico, similarmente en el ser humano debe vivir conforme a esa justicia natural, que es capaz de descubrirse en la propia naturaleza humana, como lo hizo Heráclito, a través de su experiencia interior del *logos*. Y como afirma Oscar Correas siguiendo a Heidegger, que a su vez sigue a los griegos,

---

<sup>25</sup> Bonifaz Nuño, Rubén, *Antología de la lírica griega*, México, UNAM, 1988, págs. 40-43.



aquí la *Physis* no es un concepto sino una “experiencia” poética originaria, que no se asemeja a la Naturaleza entendida como “objeto” de la ciencia<sup>26</sup>. De ahí que para muchos filósofos el auténtico conocimiento y la experiencia de la *Physis* y de sus leyes que la rigen es la fuente de donde surge todo saber y de donde se inspiró la forma de organización de la *polis*. Hay que tomar en cuenta que el pensamiento griego no sólo es producto de la evolución de la filosofía, hay muchas vías más de conocimiento que pueden corroborar esto, por ejemplo, ya hemos dicho que también es muy significativo el desarrollo del pensamiento religioso, mítico y poético.

Por otro lado, también es evidente que la noción de la justicia natural basada en el orden que rige a la *Physis* sufrió una transformación en la misma Grecia como una consecuencia lógica de la transformación del sentido de la vida colectiva a un sentido individual. De hecho esta transformación es uno de los rasgos que bien puede caracterizar al mundo griego en contraposición con el mundo antes y después de ellos. Pues, fundamentalmente, lo que puede observarse en los griegos es el tránsito de un modo de vida a otro, donde como consecuencia paralela devienen algunos tránsitos en los distintos niveles del pensamiento como son el tránsito de lo sagrado a lo profano, del Mito al Logos, de la noción de *Thémis* a *Diké*, y de la antigua forma de organización gentilicia a la organización de la vida en las *polis* o ciudades estado.

De hecho este tránsito se da de modo paralelo en varios niveles del pensamiento. Por ejemplo, en lo mítico y religioso, el tránsito de la diosa *Thémis* a la diosa *Diké* es un elemento que no sólo nos explica el desplazamiento de una deidad antigua por una nueva, también nos explica el hecho de que aún en los griegos persiste la idea del hombre sometido al mandato divino de los dioses como la Ley Natural que predomina sobre el destino de los hombres. La palabra *thémis* significa justicia pero también ley de la naturaleza, la norma que hace convivir juntos a los

---

<sup>26</sup> Correas, Oscar, *Metodología Jurídica: Una introducción Filosófica*, México, Fontamara, 1997, pág. 22.

dioses y a los seres en general, particularmente a los seres de sexos contrarios. La Diosa *Thémis* reúne en asambleas a los dioses y lo mismo hace con los seres humanos. También es *thémis* el hecho de que los hombres y las mujeres se junten y se unan en el amor. *Thémis* es considerada también la primer esposa de Zeus, con quien engendró tanto a las Moiras como a las Horas.<sup>27</sup>

En primer término, conocemos a las Moiras como la Hilanderas, *Klothes*, quienes son las diosas del Destino, personificadas en Cloto “la que hila”; Laquesis, “la repartidora”; y, finalmente, Átropos, “la inevitable”. Según los mitos griegos, las moiras hilan los días de nuestras vidas, uno de los cuales se vuelve inevitablemente el día de nuestra muerte. La extensión del hilo que asignan a cada mortal es decidida únicamente por ellas; ni siquiera Zeus puede influir en sus decisiones. Homero habla por lo general de una sola Moira, la cual hila el destino de los hombres y corta inexorablemente sus días. Por ejemplo, el hombre que vemos en la *Iliada* es como dijera Heidegger un ser para morir. No hay hasta este momento una idea de “trascendencia” de la vida después de la muerte en el sentido como la plantea el pensamiento cristiano. Quizá por eso la exaltación de la vida, la vitalidad del instante y el desboque de las pasiones cobren un papel fundamental en sus héroes, pues entonces la única manera de “trascender” será a través de las hazañas de guerra que habrán de quedar en la memoria de los hombres, y que serán cantadas y memorizadas por los rapsodas que habrán de transmitir oralmente a las futuras generaciones esa misma tradición heroica. Después de la muerte no hay nada. El mundo fatal es la ley y lo justo para todos los hombres. Nadie puede regresar del *Hades* donde ha sido juzgado por el señor de las sombras. Cuando las moiras cortan el hilo del destino sucede lo inexorable.<sup>28</sup> Ciertamente es que el destino es la condición existencial del hombre que culmina con la muerte. Sin embargo, aunque se dice que

---

<sup>27</sup> Kerényi, Karl, *Los dioses de los griegos*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1991, pág. 102.

<sup>28</sup> Después de Homero sólo los primeros trágicos, influenciados por los órficos y por los cultos místicos, vendrán a cuestionar esta idea del destino como la ley cósmica de lo necesario, apelando más a un sentido de moral y de justicia divina. Platón sin reconocer propiamente esta influencia será para nosotros el primero

nadie, ni siquiera los dioses pueden eludir esta Ley cósmica, que en el mundo griego no obran los milagros a la manera del pensamiento judeocristiano; ello no es del todo exacto, ya que las fuentes míticas nos hablan de casos en los cuales un dios como Dionysos o un ser humano como Orfeo han bajado a los infiernos y han quebrantado esta ley.

En segundo término, las Horas, hijas también de *Thémis* y de Zeus, son las diosas que no traicionan ni engañan y que por eso son conocidas como “las veraces”. *Hora*, quiere decir “el momento adecuado” (el momento de la verdad). Por eso estas diosas traen consigo la madurez. Vienen y van de acuerdo con la firme ley de las estaciones de la naturaleza y de la vida. Las Horas eran tres como las Moiras, pero personificaban exactamente lo contrario. Se llamaban Eunomia, “Disciplina”; Diké, “justa retribución”; y Eirene, “Paz”. Tales eran los dones que estas diosas trajeron al mundo.<sup>29</sup>

Sin duda alguna, todas estas creencias míticas representan diversos aspectos u expresiones de lo que los antiguos griegos prefiguraron bajo una idea de la justicia, la cual, indiscutiblemente tenía en su concepción un origen divino. De ahí que, la idea de la justicia y el pensamiento de una ley divina de la justicia sean una y la misma cosa. En la conciencia mítica se representa esta conexión en la imagen de los dioses como legisladores y protectores de los ordenamientos de la justicia. Asimismo, en esta representación mítica se manifiesta la visión de que la justicia es algo sagrado, de que la justicia está por encima de los hombres, de que no es posible disponer arbitrariamente sobre la justicia, al igual que no lo es el disponer arbitrariamente sobre la verdad. En efecto, existe una estrecha vinculación entre la verdad y la justicia. Ambas tienen su existencia y consistencia “más allá” de toda legislación o convención humana. La justicia es también verdad. Quien dice “esto es justo”, con esto quiere decir: “esto es en verdad así”. Por eso, hallar la verdad y la

---

en formular desde la filosofía la idea de que sólo la psique puede trascender la muerte.

<sup>29</sup> Kerényi, Karl, *Los dioses de los griegos*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1991, pág. 103.

justicia entrañaba (y entraña) más que un proceso mental una experiencia del saber original de las cosas tal y cómo en verdad suceden según el orden divino.

Esta explicación mítica del universo como un orden divino, aunque tiene distintos matices, no deja de ser una expresión primaria u originaria que se circunscribe al ámbito de lo sagrado. La percepción de la realidad tiene este cariz en casi todas las civilizaciones antiguas. Por ello, la intuición o el sentido primario u original que cualquier hombre puede formarse sobre la justicia implica una experiencia vital de aquello que impera en el cosmos como norma suprema a seguir. Esto que es válido incondicionalmente, este orden divino que está por encima de toda ley humana, fue llamado por los griegos “la ley de la naturaleza” (*thémis*). Pues así como veían moverse los astros en órbitas reguladas, que ningún hombre puede modificar, así como percibían en todos los fenómenos de la naturaleza unas regularidades invariables, que despertaban en ellos la impresión de un orden divino, así también aquel orden lo veían como una ley divina del cosmos. Para ellos, el cosmos era un orden divino, una totalidad de sentido gobernada por Zeus.

Sin embargo, según Conrado Eggers Lan, esta visión del orden natural como un orden divino sufrió una transformación a partir del tránsito de la noción que se tenía de *thémis* o justicia divina a la de *diké*. Dicho cambio de percepción en los griegos proviene, sobre todo, del cambio de sentido en la noción de una justicia de la sociedad tribal a una justicia más impersonal y objetiva que se da en la *polis*. “Lo que implica la *diké* es que se va haciendo la justicia más comprensible, más lógica, o por lo menos, ateniéndose más a reglas, aun cuando estas reglas sean violadas...; la *diké* no es solamente un elemento o instancia judicial, sino también una instancia legislativa, ciertamente hecha quizás con el mismo espíritu de las primeras legislaciones hechas por aristócratas”.<sup>30</sup>

Esto nos hace pensar que entre los griegos que vivían en la *polis* estaba más

---

<sup>30</sup> Eggers Lan, Conrado, *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, págs.33 y 34.

próximo el sentido de una *Diké* que de una *Thémis*. Es muy probable que para los griegos la presencia divina de la justicia no habitaba ya entre los hombres y las cosas, pues ésta había trasladado su preeminencia de lo mítico-religioso al sentido moral que se inauguraba en las *polis*. La *Diké* deja de ser la personificación de una diosa, y se vuelve más bien un sentido moral de justa distribución entre lo que a cada uno le corresponde. Lo “justo” ya no es un sentido natural que corresponde a una ley divina no escrita, sino lo que por medida corresponde a cada uno según lo prescrito en las leyes de la *polis*. En cierto modo, cuando las tierras comienzan a parcelarse y ha distribuirse es necesario contar con cierto sentido de orden que asegurase la justa distribución de las cosas para mantener la paz entre los hombres, pues de lo contrario surgiría la discordia como factor de desunión. Sin embargo, este sentido natural de justa distribución entre los hombres se resquebrajó muy probablemente cuando los seres humanos perdieron la visión de comunidad natural, y se dejó de ser uno con todo lo viviente. Por eso para muchos pensadores y retóricos griegos la *Diké* fue la última diosa que habitó entre ellos<sup>31</sup>.

La búsqueda de la justa distribución para todos los iguales y desiguales era el objeto mismo de la *Diké*. Sin embargo, la ascensión del interés privado sobre el colectivo mermo y tergiverso la idea de que la justicia natural prevalece sobre las leyes humanas. Los griegos son la cuna de nuestras civilizaciones no sólo porque hayan inventado los arquetipos de nuestra cultura, sino porque al darles vida, crearon los modelos de organización social y política que desembocó en el desarrollo de las ciudades-estado que se contraponían abiertamente con la antigua organización matriarcal, pues su organización tribal o gentilicia estaba basada en el linaje paterno. La redistribución de los ciudadanos no por clanes sino por *demos* es

---

<sup>31</sup> Esta idea de la manera en que la Justicia dejó de habitar la tierra proviene del poeta Arato (c.315-c240 a.C), quien en sus *Phaenomena*, poemas astronómicos, cuenta que Astrea, “la doncella estrellada, un epíteto de la diosa Justicia (Dike), fue el último dios que abandonó la tierra. Se supone que vivió entre los hombres en la Edad de Oro, se retiró a las montañas en la Edad de Plata, y finalmente, durante la perversidad de la Edad de Bronce, voló al cielo. M.C. Howatson, *Diccionario de la Literatura Clásica*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

una forma de la justicia objetivada que hace que el sentido mismo de la vida se racionalice. Un ejemplo de esta situación se representa claramente en la tragedia de Esquilo sobre Orestes.

En la Orestíada por primera vez se representa -hasta donde sabemos- el tránsito de una justicia natural, otorgada al jefe del clan por un supuesto mandato divino, a una justicia moral-racional, avalada por la opinión común o presuntamente democrática de los ciudadanos. Quizás este sea uno de los rasgos más interesantes de la tragedia, si no es que el más importante. Esquilo hace una excelente lectura de su época y pone de manifiesto que para la *polis* griega ya no es posible la venganza ciega y violenta que tan sólo conducen a la barbarie, pues para él y sus coetáneos la justicia debe ceder paso a la nueva diosa razón (Atenea) que transforma a la Erinias (fuerzas vengadoras de la naturaleza) en Eumenides, diosas compasivas que otorgan el perdón y dan prosperidad a la ciudad que le rinde culto a *Diké* (justicia moralmente objetiva). De ahí el sentido de humanidad inducido por la diosa Razón y que comparten los ciudadanos de Atenas con el sufrimiento de Orestes, provocando que se tome la decisión de exculparlo de su terrible destino.

Pero, ¿era necesario que Orestes vengara la muerte de su padre con la muerte de su madre para restablecer el orden cósmico y humano? Porque si bien recordamos la historia de esta tragedia, observaremos que, ciertamente, cuando Agamenón, rey de Argos y jefe máximo de los Aqueos en la Guerra de Troya, regresa triunfante a casa, en la primer escena se plantea el conflicto de toda la obra en voz de un soldado común y corriente, que no vuelve a aparecer en la escena, pero que como es un vigía que avizora tanto el retorno de su rey como la desdicha que el destino le depara a toda la ciudad. Es una especie de clamor popular que desemboca en una compasión y sufrimiento más que por su rey por la humanidad, pues lo terrible de la tragedia no sólo es el destino que sufre la familia real, sino, en general, el dolor que implica para la condición humana padecer el designio inexorable de los dioses. Nadie asesina a nadie. En realidad el autor intelectual de todo es Zeus, quien quiera que él sea. Zeus

es el dios de los dioses y los hombres que ha establecido su imperio celestial destronando a su padre Cronos ( el tiempo), y ha establecido una nueva ley en el cosmos: aprender a través del dolor. Pues según H.D.F. Kitto, Zeus no sólo es reconocido como el dios de la sabiduría y de la justicia, sino más bien como el dios del aprendizaje a través de la experiencia dura del dolor.<sup>32</sup>

Al final, lo que Esquilo nos quiere decir es que Zeus trae una nueva Ley: aprender por sufrimiento. Pero ¿en qué sentido el orden de Zeus es nuevo? No podemos imaginar que bajo el aletargado reinado de Cronos los hombres aprendieran algo. Esquilo no cree en una antigua Edad de Oro. Por eso, la única interpretación posible es que bajo los primeros dioses el hombre sufría el dolor de las fuerzas ciegas de la naturaleza pero no aprendía nada; nada salía de esa fuerte experiencia. Esto es lo que el poeta trágico conmemora aquí; bajo el nuevo reinado de Zeus, el aprendizaje y el progreso llegan a ser posibles gracias al dolor que padece el hombre. De ahí que una constante para el desarrollo de la vida sea aprender que ley natural por antonomasia es la guerra.

En el fondo, podemos observar que en la Orestíada Esquilo tan sólo está reproduciendo el mito original de la creación del nuevo orden cósmico impuesto por Zeus. Zeus es la causa original de la muerte de Agamenón como lo indica Apolo<sup>33</sup> en su defensa a Orestes. Lo singular es que Esquilo convierte a Orestes en un matricida en lugar de un patricida, ¿¿por qué?! Quizás porque de alguna manera Esquilo puede estar haciendo una apología del patriarcado. Inclusive ante los convincentes argumentos acusatorios de las Erinias en favor de la justa venganza, tal vez antigua reminiscencia de la ley del talión, Esquilo opone la idea de que el hombre sólo se debe al padre que lo engendró, y no a su madre que como la tierra o la naturaleza se concibe como una mera vasija donde se deposita la semilla.

Independientemente de esta visión de Esquilo, a través de su obra podemos

---

<sup>32</sup> Kitto, H.D.F., *Greek Trgedy*, Londres, Methuen & CO. LTD, 1970, pág. 69.

<sup>33</sup> Mitológicamente, Apolo es el orden divino, y su contraparte y complemento es Dionisos, el desorden; el

ver que aún antes de la conformación de las *polis* existía una visión mítica del las leyes naturales del cosmos. La Justicia no siempre había estado vinculada con la razón; por el contrario, las Erinias representan justamente el rostro irracional de la justicia que, como principio de acción intuitiva, significaban tanto la libertad natural como la igualdad de todos los seres ante la madre naturaleza. Según Bachoffen, este aspecto de la Justicia es el *ius naturale* del cual hablarán después algunos juristas romanos. Así, pues, seguramente no será accidental que Ulpiano, que era de origen fenicio, haya sostenido resueltamente esta justicia fisco-natural, definiéndola en su totalidad dentro del espíritu de la antigua religión a la Diosa Madre sea el principio que rija todo el orden natural. De hecho la “justicia natural” (*Thémis*) era entendida como la justicia común a todas la criaturas vivientes. En el Digesto 1.1.3, (ver) Ulpiano señala que el *ius natural*, que no es otra cosa la Ley de Afrodita, es lo que permea en la materia y hace que sea fertilizada. Es Afrodita quien llena los sexos de la urgencia de la generación, quien implanta la solicitud de progenie, quien forja el vínculo entre madre e hijo, y asegura la libertad y la igualdad de toda la descendencia. Por eso, para Afrodita todo privilegio especial le parecerá odioso. De aquí el derecho común e igual para todo ser vivo para disfrutar tanto el mar como la playa, el aire y la tierra que pisamos; de ahí el derecho natural al *communis omnium possessio* (propiedad común), y así sucesivamente hasta reconocer como válido el principio o ley natural de *vim vi repellere* (repeler fuerza por fuerza), del que Ulpiano expresa otra vez una preocupación por la concomitancia de la existencia física y la justicia dualista del principio femenino natural, que tiene un parentesco más profundo con el *natura justum* (lo que es justo por naturaleza), y del principio masculino que se enlaza con la dominación y la legislación positiva.<sup>34</sup>

Y aunque el estudio de la justicia natural y humana podría fundarse en dos principios que hasta nuestros días lo han mantenido en la discusión filosófica, no

---

primero representa al sol y el segundo a la noche; uno es la palabra racional y el otro la irracional.

<sup>34</sup> Bachofen, J.J., *Myth, Religion & Mother Right*, New Jersey, Bollingen Series LXXXIV/Princeton



hay que dejarse seducir por ninguna de las teorías principales, a saber:

- a) La teoría individualista de los derechos naturales basados en la necesidades físicas.
- b) La teoría colectiva de un Derecho natural fundado por Dios y cedido a los hombres.

¿Cómo debemos ver la cosas entonces, cómo podremos entender ambas teorías sin excluir una u otra? ¿Estaríamos hablando, en todo caso, de una refundación del iusnaturalismo?

Tal vez sí, pero sólo desde una visión basada simplemente en la manifestación de un orden natural. Es decir, la ley interior que constituye a todas las cosas y rompe todos los moldes. Por eso, antes de abordar los dos principales elementos que conforman la visión subjetiva del mundo en occidente, nos atrevemos a formular, como una conclusión adelantada, la siguiente proposición:

*“Todo lo que el logos genera es un cosmos. Lo que degenera es un Caos. Si no fuera por el logos todo sería silencio”.*

#### IV. La persona

Volvamos ahora los ojos a la naturaleza humana y quitemos la máscara histórica. El argumento no se despega, no se olvida de sus antiguas gesticulaciones y aún reverbera como quien habita por dentro. Usurpadora y ama de nuestra cotidianidad la persona oficia el monólogo de la voluntad bajo sus más oscuros espejismos. "¿Quién soy yo?" -se pregunta el actor- "¿Quién más esta ahí?"

Desde la teología hasta el derecho, pasando por la filosofía, la filología y la psicología, la elaboración conceptual de la persona se ha debatido en la ambigüedad de la naturaleza humana. Quizá esta conciencia de ambigüedad se deba a que la palabra "persona" es una "máscara" donde se pierde el verdadero rostro humano y

que ahora sólo es capaz de enunciar a otras máscaras.

Como es sabido, el sentido original de la locución latina "*persona*" deriva de *personare*: resonar, reverberar; (de *per*: intensidad y *sonare*: sonar o producir sonido); el cual a su vez encontraba su equivalente griego en la palabra *prósopon*, con la que se designaba a la máscara que utilizaban los actores en el teatro antiguo; con esta careta el actor enmascaraba en la escena un drama. El propósito de usar la máscara era hacer que la voz vibrara y resonara más intensamente entre los otros.<sup>35</sup>

Es importante que al hablar de la persona establezcamos tanto su genealogía como su dimensión y peso semántico en las sociedades modernas, pues a lo largo de toda la historia, la personalidad humana, de una u otra manera, ha tenido conciencia de sí misma. Fundamentalmente, esta conciencia proviene de que el ser humano, al hablar puede decir su pensar y, a la vez, pensar su decir; eso es lo que constituye en el hombre su *logos*, porque indiscutiblemente las palabras pensadas se convierten en acciones, las acciones en hábitos, los hábitos en costumbre o carácter y el carácter en destino. Así, aislándose en el interior de un grupo o diluyéndose en él, el hombre no ha sido una figura impersonal en medio de sus semejantes. El ser humano no sólo es un animal cuya característica principal sea el establecimiento de un vínculo social, también es un ser que de alguna forma se aísla en el interior de la sociedad mientras transcurre silenciosamente su pensamiento, cuando sólo contempla un paisaje o cuando mira hacia sus sueños, sus sentimientos y pasiones.

Por eso, ver al lenguaje como antifaz del pensamiento puede relacionarse con entender a la persona como máscara del Ser. Y sólo bajo esta perspectiva, el Ser es y no es.

Aunque la noción la palabra "persona" tenga su origen en el mundo antiguo, grecorromano, varios autores han sostenido que éste era un concepto que sólo se circunscribió al teatro griego y al derecho romano, pero que nunca penetró en la vida

---

<sup>35</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una Teoría General del Derecho*, México, UNAM-TEMIS, 1992, págs. 84 y 85.

social como lo expresamos ahora, es decir, en el sentido de subjetividad humana, sino que fue a partir del medioevo cuando se configuró esta idea como una categoría básica del cristianismo.<sup>36</sup> Sin embargo, hay otros autores, como Arón Gurievich, quienes opinan que el hecho de que en Roma, el concepto de *persona-máscara* se transformara en la esfera jurídica en un concepto de personalidad soberana, indica el sentido moral y subjetivo de la palabra persona. Así, pues, los juristas romanos enseñaban que en derecho no existían sino personas, cosas y acciones, El ciudadano romano era una persona jurídica y religiosa, que tenía antepasados y memoria, un nombre y hasta dominio sobre diversos bienes.<sup>37</sup>

Por eso decíamos, lo más importante es señalar tanto la dimensión de la noción de la "*persona*" como su genealogía. Pues si nos disponemos a distinguir cuál es su unidad semántica y sintáctica en la historia, nos daremos cuenta que, pese al desarrollo de una subjetividad cognoscente y libre de sus actos en la *polis*, y pese al adjudicamiento de deberes y facultades tanto a personas físicas como morales en la *civil* romana, lo cierto es que en la antigüedad la noción de persona es un concepto que denota una entidad aparente, una racionalidad ficticia. El paso de la persona teatral y jurídica al lenguaje filosófico fue introducido por el estoicismo popular para indicar los papeles representados en la vida por el hombre. Este sentido será muy útil para explicar la personalidad ética del individuo, en tanto que posee unidad interior; después será cumplimentada por el cristianismo, de suerte que, a partir de la Edad Media la noción de persona vendrá a significar, ya no una apariencia, sino la esencia del individuo, una "sustancia racional indivisible" (San Agustín y Boecio).<sup>38</sup>

Esta idea clásica de la persona no sólo será proclamada como un dogma durante toda esta época, sino que será objeto de diferentes especulaciones teológicas sobre la trinidad y sus atributos y, por la analogía, se establecerá una relación sustancial entre la persona humana y la divina. Así, la noción persona tendrá tanto

---

<sup>36</sup> Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos: iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM, 1995, pág. 14.

<sup>37</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 323.

un significado sustancial como un sentido relacional. La relación de Dios con el hombre, del hombre consigo mismo y del hombre con el universo deriva de la relación substancial e intersubjetiva que puede establecerse por medio del desdoblamiento del hombre en una persona, la cual estará constituida por un cuerpo y por un alma, base de la individualidad humana y núcleo metafísico indestructible de la personalidad. En este terreno metafísico, San Agustín concebirá la persona como aquella forma de ser que se explica por sí misma, que se determina a sí misma; la realidad que tiene consistencia independiente y es principio y fin de su ser y de su obrar.<sup>39</sup>

Posteriormente, la noción de persona será una categoría clave para los escolásticos, quienes configuran tanto la definición Boecio como la de San Agustín, sobre todo para resaltar el carácter personal de Dios<sup>40</sup>, y para explicar el problema de la persona de Cristo con su doble naturaleza humana y divina. Así, los mismos atributos que le corresponden a Dios, como ser omnipotente y omnisapiente, estarán vinculados a la idea de la persona en todas sus representaciones. De ahí que se proclame que si el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, en consecuencia, la creación de la naturaleza, al obedecer a la voluntad divina, entonces deberá estar bajo la hacienda de los hombres, es decir que todo lo existente tendrá que ser administrado por aquellos para quienes fue hecho el mundo. De este modo, el hombre es un siervo que administra lo creado por Dios. El servicio y sometimiento a lo divino no lo humilla, sino que, por el contrario lo eleva y lo salva. Pero tal servicio exigía según las moral cristiana de gran humildad, así como la

---

<sup>38</sup> Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos: iuspositivismo y iusnaturalismo*, ibidem, pág. 21

<sup>39</sup> Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos: iuspositivismo y iusnaturalismo*, pág. 19.

<sup>40</sup> Indiscutiblemente el carácter personal de Dios es una idea que proviene del pensamiento judío, pues la verdadera esencia del pensamiento hebreo es la idea de que Dios es una persona. En la creencia de Israel, la relación entre Yo y Tú que encontramos es la concepción del hombre primitivo, respecto al medio que lo rodea lo mantiene o, más bien, lo sublima: el mundo debe comprenderse como una personalidad y no una fuerza ciega o una especie de realidad inerte y fría. Y, por esto, enfocan a la naturaleza humana - y nosotros lo hacemos después - bajo el concepto de persona". W.A. Irwin, *El pensamiento prefilosófico: los hebreos*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1977, pág. 37.

neutralización de todas los instintos y las tendencias personales contrarios a los ideales del cristianismo. Por eso, junto con la noción de la persona se tuvo que complementar la idea del libre albedrío, como un soporte y una justificación del mandamiento de evitar todo lo que implicara un riesgo para la salvación del alma. En este sentido, en la medida que el hombre utilizara responsablemente su libre albedrío, significaba que sabía conservar intactos todos los atributos de la persona que eran necesarios para salvar su alma a la hora del juicio final.

Desde entonces la idea de la persona ha deambulado como un navío, para significar ya sea la racionalidad del hombre o bien el estatus que lo engrandece y dignifica como la criatura más alta de la creación; asimismo, será objeto de múltiples usos en todo el discurso de occidente debido a que en el Renacimiento y en la Reforma adquiere una revaloración como el aspecto básico que dota a la existencia humana de un sentido moral y otro cognoscitivo, que hace al ser humano una subjetividad autónoma que decide, actúa e incide en la realidad. Pero ¿quién es esta máscara discursiva, nuestra voluntad o nuestra razón? ¿Quién más anda allí, quién conduce el carro de la conciencia? ¿A quién obedece el sujeto que obedece?... A eso que llamamos hoy persona, a la evolución que ha tenido y a su transcendencia universal, deben su sustento filosófico y su desarrollo conceptual muchas de las categorías que configuran la visión moderna del mundo en Occidente.

Quizás para nosotros hablar hoy de la persona sea algo tan ordinario como hablar del lenguaje; sin embargo, ambos tópicos se circunscriben a un ámbito muy significativo para la comprensión del discurso moderno. Más allá de lo simplemente funcional que resulta la noción de persona para el establecimiento de las relaciones sociales, para el manejo de los roles y los papeles que cada individuo representa en el drama de la vida, esta noción constituye una de las categorías fundamentales del sistema social, pues ella misma entraña la representación subjetiva de la racionalidad del ser humano frente a sí mismo y frente todo el conglomerado social.

Por ejemplo, en el ámbito del derecho, dicho concepto ha sido dotado de gran

sentido y, más precisamente, se ha valorado a la “persona jurídica” como el centro de toda imputación normativa del orden jurídico. Sólo las personas son susceptibles de derechos y obligaciones; de ahí que las personas físicas o morales tengan potestad para hacer u omitir ciertas acciones, puesto que ellas son el blanco al que están dirigidos los dardos de las prescripciones jurídicas. De hecho, podemos afirmar que en la noción de persona jurídica descansa todo el discurso normativo del Estado moderno, pues es, sin duda, el referente de todos los actos jurídicos. Todas las normas que prescriben conductas en cualquier sistema social, o que establecen los ámbitos de referencia para realización cualquier acto, ya sea jurídico, moral, convencional y hasta religioso, presuponen la existencia de una persona que es capaz de sujetarse por su propia voluntad a las razones o argumentos que le indican los parámetros de un hacer o no hacer, así como los efectos que tendrá la libre elección de sus distintas acciones.

Considerada una noción altamente “técnica”, con la cual los juristas ortodoxos se refieren a “una entidad dotada de existencia jurídica, susceptible o capaz de ser titular de derechos subjetivos, facultades, obligaciones y responsabilidades jurídicas”<sup>41</sup>, la persona no deja de ser un concepto ambiguo cuya dimensión social y cuyo efecto semántico responde tanto al papel que habrá desempeñar un individuo en la sociedad, como a la conciencia del hombre moderno de sentirse el capataz de la naturaleza. Pues si bien es cierto que para la dogmática jurídica moderna puede estar perfectamente clara la distinción entre la noción de persona y la noción de *homo*, también lo es que en el lenguaje ordinario estas nociones se confunden, pues cuando se crea una norma casi siempre se dirige a aquellas personas que el orden jurídico-social reconoce como entes sujetos a derechos, obligaciones y responsabilidades, es decir, que están dirigidas exclusivamente a seres racionales, los cuales, su a vez, son los que reconocen la

---

<sup>41</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando. *Elementos para una Teoría General del Derecho*, México, UNAM-TEMIS, 1992, pág. 83.

validez del sistema jurídico. Pero cuando el oyente del discurso jurídico recibe un mandato o realiza cualquier acto jurídico, percibe ese discurso como ser humano que toma conciencia de que es la persona a quien refiere el contenido de una voluntad de poder y, quizás, también como el sujeto que está llamado a representar un papel como ciudadano; por ejemplo, el donante, el tutor, el actor y deudor etc. etc..

En síntesis podemos afirmar que la noción de persona aún con su ambigüedad cumple una doble función; por un lado entraña la inteligibilidad del ser humano (sujeto cognoscitivo) que piensa, conoce y relaciona los hechos, los objetos y sujetos de la realidad y, por otro, la voluntad del ser humano (sujeto moral), que valora y elige bajo el dictamen de una razón o un deseo aquello que aprueba o desaprueba, estableciendo, más que un dominio, un control sobre todos sus actos. Pero, ¿qué sucede con los niños, los locos, o con aquellos seres marginales que desconocen los límites de un orden? ¿Son tenidos por personas, con capacidad de goce de sus derechos y obligaciones? ¿Qué hace que un ser humano sea un *sui iuris*?

## V. La libertad

Hasta ahora hemos hablado de la noción de persona desde distintos enfoques, y desde los dos aspectos principales que la conforman, es decir, aquello que la hace aparecer como la máscara o el cascarón que contiene al sujeto gnoseológico y, sobre todo, al moral.<sup>42</sup> En todo caso sólo faltaría hablar del carácter autónomo que se le atribuye al sujeto cuando se relaciona consigo mismo o con el mundo, ya sea como principio de autocausalidad o bien por la facultad que posee de proyectar sus actos como un abanico de representaciones de las situaciones posibles de elección de acuerdo con su voluntad.

---

<sup>42</sup> Cabe señalar que la palabra "sujeto" y la palabra "persona", en el lenguaje ordinario, son utilizadas indistintamente para referir al conjunto de relaciones que configuran al ser humano en su totalidad. De hecho, la gran mayoría de las disciplinas que hablan del ser humano utilizan estas nociones como referentes que designan la naturaleza del Yo, o mejor aún, para referirse al punto de origen de todo el universo

De hecho el estatus que se le otorga a una persona, para ser considerada como tal, proviene de la capacidad de acción que el sujeto tiene frente a sí mismo y frente a los demás. En otras palabras, lo que hace que un ser humano sea considerado una persona en el grupo social radica en el grado de autodeterminación o autocalidad que tenga. En este sentido, se dice que una persona goza de mayor estatus en la medida que tiene un mayor control sobre todos sus actos, es decir, en la medida en que es más libre.

Sin entrar en una discusión abierta sobre la aceptación o no del concepto de libertad como uno de los principales atributos de la persona humana, y sin tratar de negar su validez ni agotar todos los argumentos en pro y en contra, diremos, en principio, que independientemente de que esta noción tenga o no un origen ontológico o ideológico, lo cierto es que aún en ambas esferas esta noción se justifica en tanto que es un atributo que permite las relaciones que de hecho establece el sujeto interna y externamente. Es más, tal vez podemos afirmar que la libertad no es un concepto acabado ni mucho menos una serie de creencias, pero sin esta noción en ninguna de las ciencias sociales tendría sentido hablar de los límites del orden si no presuponemos su existencia. Y si se nos dijera que no nacemos libres, que la libertad es una invención o, peor aún, una utopía, de cualquier modo el ser humano, al haber tomado conciencia de sí mismo como subjetividad, tendría que responder que, si así fuere, históricamente la libertad ya no es algo que necesariamente tenga que definirse, sino que ahora es algo que se ejerce y, todavía más, se conquista. De ahí que la prueba de la libertad no sea ya filosófica sino existencial. Hay libertad cuando alguien se atreve a decir no al poder.

Y quizá justamente por esta facultad que tiene el sujeto de decir sí o no, es donde podemos encontrar el origen de la libertad, pues si entendemos que el sujeto no sólo es aquel de quien se habla, sino aquel que habla, entonces comprenderemos que su autonomía radica precisamente en que habla y piensa por sí mismo. Nadie

---

humano.



puede decir su pensar sin antes pensar su decir. El Yo de Descartes o Kant no podría afirmar “Yo pienso” si no existiera la palabra “pensar” u otra palabra que significase ese acto. Entre decir y pensar hay una ambivalencia que, por ejemplo, los griegos después de Heráclito pudieron resolver bajo la idea del *logos*, pues, como sabemos, significaba tanto la palabra como el pensamiento.

Ahora bien, el problema no es que el Yo pueda tener “libertad bajo palabra”, ya que algún buen empirista, como David Hume, bien puede argumentar que esa noción no es más que una idea, y como tal es tan sólo una artificiosa construcción lógica y no una impresión simple de algo que tenga una procedencia empírica. Es más Hume diría que ninguna de las acciones obedece a un motivo de libertad sino que todo está más bien condicionado por la necesidad, “nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter, y aún cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos principios de nuestra constitución y disposición”.<sup>43</sup>

Está claro que no es posible afirmar que la mayoría de nuestras acciones estén motivadas por el ejercicio de nuestra libertad; es más, sabemos, como bien dice Hume, que en realidad son múltiples los motivos que impulsan cualquiera de nuestras acciones. Sin embargo, ello no quiere decir que uno de esos motivos, o el más acorde con nuestra voluntad, se cierna sobre el ejercicio de nuestra libertad. La razón por la que Hume no acepta la existencia de la libertad es porque sería tanto como aceptar la existencia del azar, lo cual es, según su opinión, contrario a la experiencia. Para Hume cada objeto de la naturaleza se halla determinado de un modo absoluto en el grado y dirección de su movimiento, de ahí que las acciones de la “materia” sólo pueden ser consideradas como ejemplos de acciones necesarias, es decir sujeta a una relación de causa y efecto. Por consiguiente, todo lo que en este respecto sea

puede decir su pensar sin antes pensar su decir. El Yo de Descartes o Kant no podría afirmar “Yo pienso” si no existiera la palabra “pensar” u otra palabra que significase ese acto. Entre decir y pensar hay una ambivalencia que, por ejemplo, los griegos después de Heráclito pudieron resolver bajo la idea del *logos*, pues, como sabemos, significaba tanto la palabra como el pensamiento.

Ahora bien, el problema no es que el Yo pueda tener “libertad bajo palabra”, ya que algún buen empirista, como David Hume, bien puede argumentar que esa noción no es más que una idea, y como tal es tan sólo una artificiosa construcción lógica y no una impresión simple de algo que tenga una procedencia empírica. Es más Hume diría que ninguna de las acciones obedece a un motivo de libertad sino que todo está más bien condicionado por la necesidad, “nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter, y aún cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos principios de nuestra constitución y disposición”.<sup>43</sup>

Está claro que no es posible afirmar que la mayoría de nuestras acciones estén motivadas por el ejercicio de nuestra libertad; es más, sabemos, como bien dice Hume, que en realidad son múltiples los motivos que impulsan cualquiera de nuestras acciones. Sin embargo, ello no quiere decir que uno de esos motivos, o el más acorde con nuestra voluntad, se cierna sobre el ejercicio de nuestra libertad. La razón por la que Hume no acepta la existencia de la libertad es porque sería tanto como aceptar la existencia del azar, lo cual es, según su opinión, contrario a la experiencia. Para Hume cada objeto de la naturaleza se halla determinado de un modo absoluto en el grado y dirección de su movimiento, de ahí que las acciones de la “materia” sólo pueden ser consideradas como ejemplos de acciones necesarias, es decir sujeta a una relación de causa y efecto. Por consiguiente, todo lo que en este respecto sea

FALTA PAGINA

No. 52

reflejo de sus propias visiones, donde el hombre está configurado bajo la fisura que separa al *daimón* del *ethos* y al destino del carácter personal.

Si hemos hecho tanto hincapié en el pensamiento de los griegos, es porque en cierto modo representan el origen de nuestras distintas maneras de pensar el mundo y porque sus poetas son quienes por primera vez cuestionan esta actitud sacrílega de la razón pragmática, así como el orgullo de los hombres frente a las leyes de la *Physis*. Y es que para antiguos poetas y filósofos griegos las cosas y los acontecimientos del hombre debían mantenerse en armonía con el orden cósmico. De hecho la estructura dramática de las tragedias se sustenta en el conflicto que se suscita cuando el hombre intenta quebrantar ese orden cósmico, ya que eso es la *hybris*, que corresponde con ese orgullo sacrílego del hombre que lo hace sentirse con poderes que pretenden sobrepasar no sólo los designios de los dioses sino los de la propia Naturaleza. El error trágico (*hamartía*) consiste en decidir encaminar su acción en un sentido, que contraviene el orden cósmico, en no valorar adecuadamente los efectos de su voluntad arrogante ante las circunstancias adversas de la fortuna que lo llevan a ser finalmente el autor de su propia destrucción. En cierto modo, como bien dice Heráclito, el carácter del hombre es su destino, *Ethos anthrópoi daímon*, pues no es posible oponer el orden humano al orden de lo divino. Nada puede salirse de su norma, porque de lo contrario surgiría el desorden cósmico y, con ello, vendría la acometida de lo terrible.

El hecho mismo de que durante la antigüedad, los oráculos en Delfos y otras regiones tuvieran una importante función para determinar qué acciones debían tomarse, ya se tratará de una guerra como en la Iliada, o un juicio como el de Sócrates, era un indicio claro de que en la vida antigua el hombre se ubicaba así mismo en un mundo impredecible y, muchas veces, hasta catastrófico, sólo algunos cuantos podían intuir, interpretar o revelar la buena o mala fortuna de las ciudades y de los individuos. Y es que aunque los dioses pudieran urdir en el destino de los hombres, no por ello se podía decir que lo determinaban, no hay fatalismo ni

tampoco una total libertad. El cosmos es visto como un orden necesario (*anánke*) que se impone sobre las acciones de los hombres, sin importar que esa urgente necesidad de actuar constituya una experiencia terrible o desafortunada, y sin importar que la naturaleza humana estuviera hecha para soportar el dolor de haberse encaminado hacia su propia ruina.<sup>45</sup>

En la tragedia griega el orden que impone la necesidad no determina totalmente a las acciones, los héroes no actúan contra su voluntad, sino que eligen una respuesta ante el apremio de las situaciones que se le presentan. No puede decirse que haya un mecanismo externo, tramado por las tejedoras moiras del destino, que elimine la decisión humana. El héroe elige a sabiendas de que puede cometer un error que lo encamine a su destrucción o al sufrimiento. Por ejemplo, Edipo llega a estar consciente al final de su drama, de que su ruina se debe a la actitud arrogante que asumió cuando se batió en duelo con el hombre que, sin saber que era su padre, le compelió a darle el paso en un puente. El hecho de ignorar que Layo era su padre no tiene nada que ver con su autodeterminación de pelear contra el hombre que se atraviesa en su camino. ¿Cómo es posible que habiendo sido capaz de descifrar el enigma de la esfinge, no haya sabido moderar su voluntad ante una situación tan absurda como el no deponer su orgullo para que otra persona cruce un puente antes que él?

Como en este caso, en casi todas las tragedias, podemos observar que ni los dioses ni la necesidad orillan al hombre hasta la ruina. Los dioses dejan a los humanos la posibilidad de equivocarse, a pesar de advertirles, mediante el oráculo o mediante visiones profética cuál puede ser su destino. Otra cosa es que luego, injustamente, se quejen los humanos de sus males y quieran imputárselos a los dioses. A lo mejor fueron ellos los que urdieron las trampas de su destino mediante

---

<sup>45</sup> En su estudio sobre la tragedia griega Nietzsche consideraba que esta visión del drama es percibida como una objetivación del estado dionisiaco, lo cual representa la destrucción del individuo y su identificación con el ser primordial. Este reconocimiento del alma individual del espectador con el alma primordial o universal proviene del mismo dolor que nos enseña la propia vida.

confusiones y apariencias, pero al final de cuentas la elección de encaminarse a tal o cual acción dependía del propio carácter del sujeto, o sea de su *éthos*.<sup>46</sup>

Si bien es cierto que del discurso de las tragedias no podemos inferir una noción clara de la libertad, tal y como se concibe en el discurso moderno, sería una omisión no señalar que, ya desde tiempos homéricos, se tenía la noción de que el hombre es libre de decidir sobre sus acciones. Claro que ello significaba también la conciencia de los límites naturales del hombre dados tanto por las leyes físicas como los límites de otra índole. De hecho hay que subrayar que el sentido de la palabra *eleútheron* era un adjetivo que se utilizaba en sentido negativo, es decir que se utilizaba para indicar cuando una persona ya no era libre. En Homero casi siempre se utiliza esta palabra como una referencia negativa. En todo caso, como bien señala Conrado Eggers Lan, la libertad aparece como la liberación colectiva de una situación de opresión o como una permisibilidad personal y desaparece cuando por motivos de guerra, y algunas veces, por deudas civiles, a un hombre se le hace esclavo.<sup>47</sup>

En la visión antigua de los griegos dominaba la idea de que por naturaleza el hombre nacía limitado, en primer lugar, por la necesidad (*anánke*) o por el designio de los dioses y, en segundo lugar por el mandato de las leyes humanas que lo compelián a actuar en un sentido u en otro. Ya dijimos que no hay una absoluta libertad pero tampoco hay un determinismo fatal o autoritario.

En su libertad de elección, el héroe griego es un ejemplo del hombre que avanza en sus acciones hacia un destino implacable. Comete errores y aciertos, pero reconoce sus faltas y asume su responsabilidad, aunque ese reconocimiento llegue tarde. Por consiguiente, podemos afirmar que, aunque los griegos percibieran al

---

<sup>46</sup> En este sentido, la visión de los poetas trágicos no está en este punto muy distante de la del divino Homero. Recordemos que la cólera funesta de Aquiles que tanta vidas precipitó al abismo, se desata por la arrogante, soberbia actitud de Agamenón que lleva a tomar la decisión de despojar al pélida de su botín de guerra, que es Briseida, la de hermosas mejillas, alterando el orden entre sus súbditos y propiciando, de algún modo, la dicordia entre los dioses.

<sup>47</sup> Eggers Lan, Conrado, *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, editado por la

mundo bajo el dominio de un orden natural con ciertas leyes físicas, como la ley de lo necesario. de cualquier modo estaban conscientes de que podían encontrar el camino adecuado que les permitiera oponerse a la tiranía de la necesidad.

Pero vamos a enfocar ahora el problema de la libre decisión desde otro aspecto: el de la voluntad y responsabilidad humanas.

En el libro III de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles aborda estas cuestiones y distingue las acciones entre las que son intencionadas y las que son involuntarias. De las primeras sólo el sujeto es responsable y merece a cambio obtener un elogio (*épainos*) o el reproche (*psógos*); las involuntarias apenas si merecen una indulgencia y, a veces, compasión.<sup>48</sup>

Si bien el análisis aristotélico de la voluntariedad de las acciones parece apoyarse en un concepto de libertad finita, es decir, de la libertad como posibilidad de elección condicionada y limitada, lo cierto es que su definición de lo voluntario se refiere a la libertad infinita, puesto lo voluntario es el “principio de sí mismo”(autocausalidad). Sin embargo, conviene recordar, con J.P. Vernant, que “nuestras nociones de elección, libre o no, de responsabilidad y de intensión, no son directamente aplicables -como tampoco lo es la de voluntad- a la mentalidad antigua donde se presentan con unos valores y según una configuración que amenaza con desconectar a un espíritu moderno. El caso de Aristóteles es, a este respecto particularmente significativo.”<sup>49</sup> Por abreviar diremos que el derecho griego y la lengua y Aristóteles, distinguen entre las acciones *hekoúsia*, “hechas de grado”, y la *akoúsia*, “forzadas y apesar”. Las primeras son intencionadas (*ek pronoías*), las otras producto de la fuerza o la necesidad (*ex anankes*). Pero cabe un tercer tipo, intermedio, las cometidas por decisión propia pero sin intención cabal, sin conciencia de su sentido, la *proairesis*.<sup>50</sup>

---

Universidad de Buenos Aires, 1997, pág. 21.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, España, ed. Planeta Deagostini, 1997, pág. 60.

<sup>49</sup> J. P. Vernant, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, 1987.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, España, ed. Planeta Deagostini, 1997, págs. 60 y 61.

Aristóteles se niega a llamar "involuntarias" a las acciones surgidas de impulsos pasionales o arrebatos temperamentales, ya que estos son específicamente humanos. "Las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de modo que las acciones que proceden de la ira y el deseo (*apó thymoúkaí epitymías*) también son propias del hombre. Entoces es absurdo considerarlas involuntarias"<sup>51</sup>. También los actos queridos por una pasión son imputables a la voluntad del hombre y, por lo tanto, el que lleguen a efectuarse está sujeto a una libre decisión. Por eso, la virtud depende de nosotros mismos lo mismo que el vicio. "En las cosas, en efecto - prosigue-, en las que el obrar depende de nosotros, también el no obrar depende de nosotros y allí donde nos encontramos en situación de decir no, podemos decir también sí. De tal manera que, si cumplir una acción bella depende de nosotros, dependerá también de nosotros no cumplir una mala acción"<sup>52</sup>.

Caso diferente es cuando circunstancias externas fuerzan una decisión. Motivos como la violencia, el terror y la ignorancia pueden llevar a una decisión no querida. En tal caso no hay decisión culpable ni premeditación del mal, y quien actúa bajo tales presiones está escusado de toda responsabilidad. Nadie es culpable de lo que realiza a la fuerza, por coacción, *ex anánkes*.

Después de Aristóteles las discusiones filosóficas sobre la libertad serán ventiladas bajo esta dicotomía del condicionamiento exterior de la necesidad, que compele al hombre a ejecutar alguna cosa, por un lado y, por otro, el principio según el cual el sujeto decide internamente ser causa de sí mismo. Alrededor de estos dos polos opuestos se crearan diversas corrientes doctrinarias, las cuales no podrán apartarse de esta contradicción. De hecho algunas corrientes filosóficas, como el estoicismo, llegaron a identificar la libertad con la misma necesidad natural del hombre.

Sin muchos cambios doctrinarios, la idea de la libertad cobrará un alto sentido

---

<sup>51</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, España, ed. Planeta Deagostini, 1997, pág. 65.

<sup>52</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, España, ed. Planeta Deagostini, 1997, pág. 71.



religioso con el advenimiento del cristianismo. A tal grado es elevado el principio de la libertad, que su cambio de dimensión vino a trastocar la misma estructura económica de las sociedades esclavistas del mediterráneo, todavía más, el cristianismo vino a plantear en sus orígenes no sólo la libertad como un concepto religioso, sino como una verdadera prueba existencial de todo hombre. Sin embargo, la manera tan ejemplar como vivió Cristo su libertad espiritual, como la forma en que asumió su muerte, ha dejado en la conciencia histórica de occidente, a nuestro modo de ver, diversas interpretaciones que con las distintas opiniones filosóficas han llegado a convertirse en ideologías alternas que niegan la validez de este mundo, para plantear la salvación como un camino al mundo verdadero, donde serán juzgadas todas nuestras acciones por el padre de Jesucristo. De ahí que durante la Edad Media los patricios de la Iglesia profundizaran tanto sobre el libre arbitrio y el libre albedrío, como las causas del propio movimiento que determina el obrar del hombre. (Santo Tomás de Aquino).

Sin embargo, las condiciones reales del mundo empírico y las condiciones sociales que poco a poco fue imponiendo la iglesia de Roma, fueron creando un verdadero problema moral para el entendimiento y, sobre todo, el ejercicio pleno de la libertad.

Como la mayoría de las nociones que configuraron las principales categorías del pensamiento cristiano medieval, la idea de la libertad fue jerarquizada y llevada a todos los ámbitos de la vida social como el principal atributo de la persona humana, centro unitario de todas las acciones del sujeto. No obstante ello, en la conciencia moral del medioevo no podía entenderse una libertad absoluta, por el contrario, existía una correlación íntima con el principio de obediencia a las leyes. El sentimiento de las diversas obligaciones de la vida procedía, según la doctrina cristiana, de la obtención de un bien único. El libre albedrío era el don principal que Dios le había otorgado al hombre, como medio de juicio para encaminar las acciones del alma hacia la salvación.

De este modo, la moral y la ley, pese a ser categorías tan próximas, ya no eran en la Edad Media sinónimas. La moral cristiana abarcaba el dominio de la vida interior del hombre y estaba ligada a su conciencia, a la expresión de su libre voluntad, mientras que la ley se entendía como una fuerza supraindividual a la que el hombre debía que someterse. Incluso, es sabido que para algunos pensadores medievales cuando el derecho era injusto, justo era desobedecerlo. A este respecto cabe señalar que durante esta época el derecho no era algo que se elaboraba *ex novo*, sino que, en virtud de que lo justo estaba impreso en la conciencia moral, se le buscaba y se le encontraba. Los grandes hombres de leyes de la Edad Media no eran legisladores; se contentaban con encontrar el derecho antiguo y restablecerlo en todo el esplendor de su justeza; además, no se suprimía el derecho vigente hasta entonces, sino que se complementaba. De ahí que el problema se trasladase a las múltiples interpretaciones de cuál debía ser la acción que se aproximase más a lo justo, según los principios de la doctrina cristiana y según los principios del derecho antiguo.

Michael Villey piensa que de estas disputas hermeneúticas sobre el sentido de la palabra *ius* y su relación con la libertad natural del individuo, es donde puede encontrarse los orígenes de la noción moderna del derecho subjetivo.<sup>53</sup> Según este filósofo del derecho, a lo largo de la historia ha habido dos modos de concebir el derecho, uno objetivista y otro subjetivista, estos dos discursos antagónicos corresponden a lo antiguo y a lo moderno respectivamente. Por antiguo se entiende aquel modo inspirado por la filosofía de Aristóteles y luego recogido por el derecho romano y que todavía se conserva en Santo Tomas de Aquino. Por modo moderno, en cambio, se entiende aquel inspirado durante la Edad Media por las ideas judeocristianas del individuo, por la filosofía nominalista de Guillermo de Ockham y por el racionalismo clásico de iusnaturalismo.

La indagación acerca del carácter histórico del derecho subjetivo, que llegue a

---

<sup>53</sup> Villey, Michel, *Estudios entorno a la noción de derecho subjetivo*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976, pág. 46.

negar su naturaleza apriorística, no desconoce tampoco que la subjetividad es un dato inherente a la existencia del hombre como sujeto: esto se entiende en el sentido de que siempre, sea cual fuere el sistema que un derecho adopte, será posible hablar de una esfera jurídica subjetiva. Así como nosotros decimos: “tengo un texto”, “tengo una ley para mí”, según Michel Villey, en la Edad Media el vulgo procede de la misma manera con la palabra *ius*. Esto no significa que la palabra pueda aplicarse indistintamente a una facultad específica de tener o de hacer algo, ni que ella denote la idea de facultad como libertad. El *ius* que cada uno reivindica en ese momento no es nada más que su estatus. Aunque el sentido subjetivo crece en el seno mismo de la noción madre del derecho, no es aún una idea que denote la autonomía total del individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al orden positivo.<sup>54</sup>

Si bien es cierto que no puede hablarse de una noción mientras no está definida o claramente definida, también lo es que su construcción depende de los argumentos ideológicos que la van prefigurando. En todo caso, parece ser que desde antes que Guillermo de Ockham argumentará sobre la pobreza franciscana y sobre la esencia del derecho de propiedad, en el lenguaje vulgar de los hombres de la Edad Media ya existía una tendencia de los individuos a liberarse de las trabas del derecho natural “objetivo”. Poco formados para la abstracción del orden cósmico, los hombres del medioevo piensan espontáneamente a partir del individuo y comienzan a desplegar libremente sus actividades, lo cual más bien facilita el desorden que se vivió después de la caída del imperio romano, que apenas si sobre sus ruinas se ha podido construir burdamente un régimen social hecho de señoríos individuales, de la combinación de poderes de reyes, de señores y vasallos. La libertad es un concepto hasta entonces informe, que va a ser elevado a nivel filosófico por las tesis de Ockham con gran fuerza y precisión, justificando estas tendencias bajo la redefinición del derecho como una libertad, un poder, una “*potestas...rem temporalem...vindicandi et omnimodo...pertractandi*” (*potestad...de*

---

<sup>54</sup> Ibidem.

*vindicar y, en todo caso...de manejar...una cosa del orden temporal).*<sup>55</sup>

En realidad, lo que a Michel Villey le interesa resaltar es cómo la redefinición que hace Ockham del derecho, extrae la idea de que hay ciertos derechos cuya fuente no es la Ley sino la libertad moral del individuo. Normalmente, se piensa que los derechos subjetivos son beneficios o permisiones que resultan de las “leyes objetivas”, y a menudo, como todavía vivimos en un ambiente positivista, los juristas precisan “de las leyes positivas”. Pero tal enfoque no es totalmente satisfactorio, pues lejos de ser creados por las leyes positivas, que más bien declaran y reconocen su existencia, los derechos subjetivos aparecen como libertades preexistentes, es decir, potestades atribuidas a la naturaleza humana.

Las normas sólo hablan de ciertos hechos que obligan a las personas o de efectos que tienden a liberarlas. La palabra facultad o licencia no tendrían sentido sino se presupone la idea de que un sujeto tiene la potestad de actuar con libertad, es decir, de elegir entre un hacer o no hacer, por ende, toda facultad debe descansar en una noción de libertad. El hecho de que un acto libre no esté prescrito no quiere decir que esté fuera de la esfera del deber. El presupuesto de toda limitación que realizan las normas, es que con ello se pretende acotar al poder de cada individuo.

La filosofía franciscana, como ha hecho notar en Duns Scoto, se empeña tanto más en insistir sobre el valor de la libertad del individuo porque le parece una exigencia de la vida cristiana. Rotundamente se opone a la visión aristotélica que le parece un orden abstracto impuesto por la razón, donde el individuo no es sino un elemento de la sociedad. Más allá de los condicionamientos externos de la naturaleza y de la sociedad, la moral cristiana, según el pensamiento de los franciscanos, no debe solo obedecer un orden abstracto impuesto por la razón. Como Dios, los hombres, creados a su imagen, tienen la misión de ejercer una potestad absoluta. El acto meritorio no es aquel que nos impele a la obediencia sumisa a un

---

<sup>55</sup> Villey, Michel, *Estudios entorno a la noción de derecho subjetivo*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976, pág. 78.

mandato; por el contrario, es el acto gratuito que supone el ejercicio de la libertad y que va más allá de lo debido.

Así, no puede decirse que ni San Francisco ni sus monjes estaban obligados a hacer voto de pobreza, de castidad y de obediencia: por un acto de libertad se han entregado gratuitamente. Contra la moral clásica del orden natural, se sostiene la tesis de que existe una infinidad de actos moralmente indiferentes, es decir, libres, que el individuo no está racionalmente obligado a cumplir, pero que cumple por amor; de ello depende la moral cristiana y la vía de salvación. Es preciso que el individuo sea un centro de conducta libre y por esto, un centro de poderes absolutos.<sup>56</sup>

De este modo, para esta nueva visión todo el orden social es concesión y distribución de libertades, de esas libertades esenciales a la vida moral cristiana del individuo. Sin embargo, esta sólo es una perspectiva teórica, cuya orientación ideológica de grupo justifica el abandono de una forma de pensamiento jurídico, que hasta entonces había sido experimentado a partir de la idea de un orden natural, y su posterior remplazo por otra basada en la idea del poder. Pues aunque los lazos sociales de la Edad Media eran interpersonales y, por ende, se construían sobre una base individual, para la mayoría de la sociedad estaba claro que las relaciones humanas se guiaban bajo un principio de reciprocidad. Cuando se habla de relaciones interpersonales en esta época del feudalismo, hay que tener en cuenta que la personalidad de cada hombre no está individualizada; seguía siendo una imagen reducida del grupo, una parte indisociable del mismo. Lo cierto es que el orden social aparece ahora constituido, no por un entrelazamiento de proporciones entre los objetos repartidos entre las personas, sino por un sistema de poderes subordinados los unos a los otros, y de leyes nacidas de estos poderes.

La libertad en la Edad Media, como dice Aron Guriévich, tenía un contenido

---

<sup>56</sup> Villey, Michel, *Estudios entorno a la noción de derecho subjetivo*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976, pág. 185.

especifico, totalmente distinto al de la sociedad antigua o al de los tiempos modernos. Si bien la libertad de los antiguos era un estatus que significaba el no ser esclavos, no hay que olvidar que para la conciencia social del medioevo todos los hombres son, en principio, son libres por la gracia de Dios. No obstante ello, “dicha libertad no era una simple antítesis de la falta de libertad y dependencia. En la sociedad feudal no había individuos completamente independientes. El campesino estaba sometido al señor, pero también el señor feudal era vasallo de un señor más poderoso que él; el señor era dueño de sus tierras, pero éstas no eran sino un feudo otorgado a cambio de servicio y obediencia.”<sup>57</sup>

De la misma manera que la libertad cristiana no excluía la dependencia en las relaciones sociales, esto no significaba ausencia de todo derecho; libertad y dependencia no se excluían entre sí. Es más, expresiones tales como “libre dependencia”, “servicio voluntario” y libre obediencia” tenían un sentido real. De hecho, la estructura social de la Edad Media se caracterizaba por estos dos principios de organización contradictorios entre sí, pero ligados desde el punto de vista funcional, donde las relaciones de dominación y sometimiento estaban teológicamente justificadas, de tal manera que la libertad pudiera darse sólo en el ámbito moral de las relaciones interpersonales entre la gente. El *fatum* de la libertad, que siempre está en circunstancias concretas y móviles, podía verse perfectamente acotado dentro de los límites que no contradijesen los intereses y objetivos del colectivo, la comunidad misma creaba las condiciones de su existencia en un marco definido, pero, al mismo tiempo, negaba el libre desarrollo de la individualidad humana.

Las relaciones entre las gentes del medioevo no estaban todavía ocultas por las relaciones entre los objetos, las mercancías y otros valores materiales, como empezó a suceder con el ascenso de la sociedades capitalistas. En las sociedades precapitalistas predominaban los lazos directos entre los individuos bajo el

---

<sup>57</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 220.

presupuesto de un vínculo de comunidad natural o plan divino. Dios o la sociedad misma eran los que creaban a individuo a su imagen y semejanza y no a la inversa. Para el desarrollo de la visión subjetiva del mundo y para la consolidación de una individualidad humana que mira al grupo social como una comunidad de intereses o poderes y no como una sociedad natural, tuvieron que desarrollarse en el campo de la filosofía, la economía y la política nuevos planteamientos sobre la libertad del sujeto, los cuales, en muchas ocasiones, derivaron en nuevas justificaciones ideológicas de las formas de dominación que gradualmente fue estableciendo la lógica del poder en el estatuto social. Pensadores como Hobbes, Kant y Hegel harán un gran esfuerzo por argumentar las relaciones internas y externas entre el sujeto y mundo, a partir del concepto de la libertad, ya sea como el poder subjetivo que cada individuo deposita en un soberano<sup>58</sup>, o bien como el libre arbitrio que es independiente de todo impulso sensible en cuanto a su determinación<sup>59</sup>.

De cualquier modo el derecho moderno parece insistir más en la presencia de un orden “objetivo”, basado en requerimientos públicos de naturaleza económica, política y social, al cual las personas y sus derechos deben someterse en bloque, que en el dato de los derechos subjetivos en el libre juego social. Pues es evidente que hay un proceso de sumisión de los derechos subjetivos al orden económico, político y social. Por ejemplo, para Kant, es Derecho es justamente el conjunto de condiciones que permiten la coexistencia de las libertades individuales, las cuales, obviamente, sólo operan en un plano suprasensible. Esas condiciones fenoménicas son el derecho objetivo; las libertades nouménicas son los derechos subjetivos; y el primero está para asegurar la coexistencia de los segundos entre sí. De esta manera, en el centro del mundo jurídico moderno está la persona y sus derechos como tentáculos con los que domina al mundo: al mundo de las cosas y al mundo de las personas mismas. Entendamos que aunque el Estado aparezca ahora como una

---

<sup>58</sup> Hobbes, Tomas, *Leviatan*, México, Fondo de Cultura Económica, Cap. 21.

<sup>59</sup> Kant, Immanuel, *Principios Metafísicos de la doctrina del derecho*, México, UNAM, 1968, pág. 10.

entidad despersonalizada, que cada vez más y más se divorcia de los intereses individuales de la sociedad, erigiéndose como el sistema de control más sofisticado de las libertades, no por ello deja de encontrar su razón de ser en la conservación de las mismas, ya que para una sociedad prácticamente burguesa como la nuestra, sólo si la libertad es sometida y condicionada por el estatuto general, entonces, se asegurará el intercambio de mercancías a través de las facultades y los deberes recíprocos que de ellas se derivan.

Nosotros estamos educados por fuerza en un sistema así, y ya para muchos no es posible pensar de otra manera, tanto la ciencia como la moral, el derecho, la religión y, peor aun, los convencionalismos sociales se han encargado de controlar nuestros destinos por medio del carácter coercitivo en que se presentan. Sin embargo, a pesar de que las sociedades modernas reconocen el libre arbitrio del hombre, todavía las distintas ideologías se ofrecen bajo la enmascarada de las acciones permisibles y las buenas conductas que intentan reprimir los supuestos atavismos de una forma de vida basada en los deseos, cuando en los hechos lo que impera en la sociedad capitalista es justamente la ambición de poder político y económico, como manifestaciones concretas de una superlativización de los mismos deseos y pasiones del ser humano. En consecuencia, podemos preguntar de nueva cuenta: ¿De qué ha servido la evolución del logos-palabra al logos-razón para el establecimiento de las relaciones humanas? Pues, con el sentido racionalizador que ha cobrado el derecho, para condicionar no sólo esas relaciones intersubjetivas, sino también las del sujeto y el objeto, en toda esta colonización del estatuto social sometido a las leyes del mercado y la necesidad ¿Dónde quedó la justicia?

## **VI. La propiedad**

Cuando Robinson Crusoe desembarcó en la isla, lo primero que hizo fue conocerla, nombrarla y, posteriormente, se autoproclamó amo y señor de esos lares



estableciendo los límites de su mundo y cercando con bambú la porción de tierra que le parecía más propicia para su *hábitat*. De igual modo, cuando arribó huyendo de los caníbales el joven semidesnudo a quien bautizó como "Viernes"; lo hizo su esclavo diciéndole: "Todo lo que hay en esta isla es mío, tú ahora estás en la isla y por lo tanto eres mío".

Es evidente que tanto la situación de Viernes como del ecosistema de la isla frente a el señorío de Robinson no es otra cosa que la explotación y sujeción desmedida del acto civilizatorio. Defoe no se equivoca cuando escribe en su novela estas conductas típicas del hombre occidental de su época, Robinson Crusoe es el prototipo del sujeto cuya naturaleza humana siempre tiende a la apropiación de lo otro, a la colonización de lo que puede nombrar y valorar como suyo. Es una muestra de cómo en cuanto el individuo se identifica sólo con su Yo egoísta, se enmascara a sí mismo con una voluntad capaz de dominar el entorno; no le importa distinguir si los otros son sujetos similares a él. Objetiviza toda la naturaleza como si fuera un inmenso arsenal de bienes susceptibles de dominio. De ahí que el derecho sobre una cosa (*ius in rei*) no sea más que la proclamación de una voluntad que se adjudica y ejerce una potestad, sin ningún fundamento filosófico real, pues la "propiedad" es simplemente una noción cuya ideología tan solo justifica la satisfacción del deseo que va más allá de lo inmediato.

Para Juan Jacobo Rousseau, la "propiedad" parece uno de los gestos más ridículos de la historia. El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: esto es mío, y halló gentes bastante sencillas para creerle... o convencerlas por medio de la fuerza de que nadie podría interferir en su cerco, entonces convino con los demás su osadía y buscó la forma de salvaguardar su dominio, de aquí el origen del Estado y la desigualdad entre los hombres.

Es muy probable que el "hombre primitivo" carecía de una noción tan mentalizada e ideologizada de la "propiedad" tal y como la conocemos hoy; de hecho la condición de nómada, lo ponía constantemente en una relación de uso y

disfrute de las cosas sin ese afán de poseerlas permanentemente, pues, de algún modo, sólo le interesaba satisfacer necesidades inmediatas: comer carne, beber agua, etc. En realidad, el “hombre primitivo” era nómada precisamente porque andaba en busca de satisfacer esos deseos inmediatos, que una vez satisfechos ya no le importaban. Por otra parte, en las viejas sociedades agrícolas, como en la gran mayoría de la antigüedad, todavía la visión del mundo es unitaria. El hombre se reconoce como parte de un todo. Por lo tanto, la satisfacción de sus deseos no está ligada a ese dominio perenne sobre la cosa. La disposición que se pueda hacer de los frutos de la tierra o de los animales es de carácter transitorio. Normalmente se tiene la conciencia que la divinidad, generalmente la Diosa y madre tierra entregaba sus frutos tanto a los animales como a los hombres. Todos comparte el “paraíso terrenal”, nadie es el dueño de la tierra ni mucho menos de la Naturaleza; por el contrario, todos son parte de la Madre Tierra o Madre Naturaleza.

En el siglo pasado, Federico Engels puso en claro que el desarrollo de las sociedades agrícolas, y más aún, el tránsito de su organización matriarcal a una patriarcal, es el punto de partida que define el origen no sólo de la noción de “propiedad”, sino que implica el origen de una organización social basada en una *gens* o especie de tribu familiar cuyo fundamento es el sentido de pertenencia y veneración a un individuo (*pater familias*).

Quien dice “esto es mío”, de algún modo, observa una actitud ilusa y vana, desconoce su naturaleza íntima de las cosas y por ello desarrolla una mentalidad pragmática que sólo piensa en la necesidad de satisfacer los apetitos de sus deseos. Quien dice “esto es mío” niega de entrada la condición del otro o de lo otro y establece una relación de dominio que modifica la naturaleza y, como dijera Engels, la obliga a servirle.<sup>60</sup> En última instancia, la diferencia del hombre con los demás animales, es que mientras estos últimos utilizan la naturaleza para satisfacer sus

---

<sup>60</sup> Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, La Habana, Editorial de ciencias sociales del Instituto cubano del libro, 1975. pag. 225.

necesidades básicas, el hombre conjura los poderes de la misma naturaleza y por medio de un artificio verbal proclama su potestad absoluta sobre aquello que considera como suyo.

En nuestros días la palabra “propiedad”, como dice Oscar Correas, es sin duda uno de los términos más equívocos: lo mismo vale para identificar al objeto que está sujeto a un dominio que para establecer una cualidad personal, un derecho que nos faculta para enajenar y disponer de cualquier cosa.<sup>61</sup> En todo caso, si intentásemos abordar el problema de la propiedad, a partir de su definición lingüística o de su origen conceptual, nos encontraríamos en un camino sin salida, pues de cualquier forma es una noción tan ambigua que su análisis no podría agotarse simplemente allí. Los múltiples sentidos de esta palabra agravan su entendimiento, sobre todo, si le añadimos en un contexto ideológico los calificativos de “privada”, “social”, “comunitaria”, etc. Ahora bien, lo que sí es relevante analizar del concepto de “propiedad”, es el referente jurídico que lo sostiene como uno de las principales categorías del discurso moderno. Pues ante todo sabemos que la noción de propiedad se identifica con la idea de tener un reconocimiento, o un poder jurídico para disponer y enajenar una cosa. Según sea el enfoque, podemos ver que el “derecho de propiedad” sobre una cosa, constituye un conjunto de relaciones que le permiten a un individuo mantener un dominio temporal y espacial de un objeto frente a los demás sujetos. Estas relaciones establecen en que consiste ese derecho y cuales son los efectos jurídicos que conlleva el “derecho de propiedad”.

En primer lugar, tenemos que la relación de apropiación de la cosa hace referencia al hecho o al comportamiento que pone en contacto al sujeto con el objeto y que establece una dominación. En segundo lugar, y sólo a partir de este primer hecho, surge la relación social que hace referencia al reconocimiento global del poder exclusivo que tiene el “propietario” de un “bien” frente a su comunidad. Y

---

<sup>61</sup> Correas, Oscar, *Introducción a la crítica del derecho moderno*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, pag. 88.

finalmente, la relación jurídica que hace referencia al la posibilidad de acudir ante el Estado, para exigir en litigio se garantice la posesión legítima de un “bien”.

En realidad, las tres formas de relación que hemos enunciado con respecto al “derecho de propiedad”, responden a un modelo del mundo que determina los imperativos del comportamiento social y forma uno de los ideales por los cuales se guían los miembros de una sociedad. Es muy probable que, tanto el concepto de propiedad como el de trabajo estén ligados al nacimiento de un sistema de relaciones productivas de entre los individuos de una sociedad, pero también la concepción misma forma parte de un sistema y constituye un factor esencial de su funcionamiento. De manera que, según sea el modo de producción en que estén basadas las relaciones de una sociedad, será el sentido de comportamiento social que respecto a lo que hoy entendemos como “derechos de propiedad”. Así, pues, por ejemplo, en una sociedad basada en un modo de producción esclavista, el derecho de propiedad sobre casi todos los bienes tiene su origen en el supuesto derecho de guerra que adquieren los vencedores sobre los vencidos. En una sociedad feudal, los derechos de propiedad sobre un feudo, tienen su origen en el otorgamiento de un señor o un rey a su vasallos que le sirven como siervos. Y en una sociedad capitalista, el derecho de propiedad se manifiesta en todas las formas posibles que permiten el desarrollo de bienes de capital, pero sobre todo, tiene su origen en la facultad del individuo de poseer, intercambiar y consumir libremente cualquier bien.

En su libro sobre *La ideología Alemana*, Carlos Marx y Federico Engels, señalan que “las diferentes fases de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo”.<sup>62</sup> Sin duda alguna, la división del trabajo representa un estado de contradicción entre aquellos que detentan los

---

<sup>62</sup> Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología Alemana*, México, Ediciones de cultura popular, 1974, pag. 20.

bienes frente aquellos que, desposeídos, sólo cuentan con su fuerza física como medio de producción e intercambio.

“La primera forma de “propiedad” -según Marx y Engels- es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad -que más bien es posesión- corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a los sumo, de la agricultura”. Si bien esta forma presupone la apropiación material de algunas cosas, lo cierto es que como el hombre todavía no se ha abstraído como individuo, no puede hablarse de que existieran “derechos de propiedad”, pues es más probable la creencia de que todo formaba parte de una comunidad natural. “En esta fase, la división del trabajo todavía se halla muy poco desarrollada y no es más que una extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia”. Su medio de intercambio social es el trueque.<sup>63</sup>

“La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *polis*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo junto a la propiedad comunal la esclavitud, va desarrollándose ya, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria”... “La división del trabajo aparece ya, aquí, más desarrollada. Nos encontramos ya con la contradicción entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la contradicción entre estados que representan, de una y otra parte, los intereses de la vida urbana y los de la vida rural”.<sup>64</sup> Grecia y Roma son el modelo antiguo donde inclusive ya aparecen leyes que norman el comportamiento respecto al dominio sobre las cosas de la naturaleza, tanto lo que hoy llamamos “propiedad privada” como lo que era el dominio sobre las cosas públicas.

La tercera forma que señalan Marx y Engels es la de la propiedad feudal o por estamentos. Según ellos, durante la época medieval la forma fundamental de

---

<sup>63</sup> Carlos Marx y Federico Engels, *idem.* pág. 20

<sup>64</sup> *Ibidem.* pág. 21.

propiedad era la propiedad territorial que detenta un señor feudal con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. Bajo esta forma de organización social, la división del trabajo se desarrollo muy poco, todo país llevaba en su entraña la contradicción entre las ciudades y el campo.<sup>65</sup>

De igual manera que en la antigüedad, en la organización feudal del medioevo la producción de insumos y demás bienes de consumo estará a cargo de una amplia servidumbre integrada, principalmente, por campesinos y artesanos. El papel de los detentadores o titulares de los medios de producción de la riqueza, serán la clase de nobles, quienes a su vez son simples vasallos de un rey, que es vasallo de un emperador, que es siervo de Dios.

Aunque las tesis de Marx y Engels sobre la propiedad pueden ser muy discutibles e inclusive hasta ser inexactas, lo cierto es que marcan un hito en la historia, pues refieren a un proceso de evolución social que indica como las condiciones materiales de los individuos han ido transformando las relaciones de los hombres con el entorno natural, de los hombres entre sí y, finalmente, de los hombres con el Estado que se ha erigido como un poder por encima de la sociedad para resolver todas contradicciones que se presentan, y que cada vez más y más se divorcia de ella.

Desde la perspectiva de estos pensadores socialistas, el mismo derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. Como resultado de la “voluntad general”, el derecho privado viene a proclamar las relaciones de propiedad existentes, ya no con un valor de uso, sino con un valor de cambio que determina la lógica social de cada individuo, a partir de la consecución de los bienes que impliquen poseer más y más riquezas como un indicador del estatus de privilegios que alguien es capaz de obtener.

---

<sup>65</sup> Ibidem. pág. 21

Como todos sabemos, el socialismo ha sido un pensamiento que ha planteado la abolición de la propiedad privada, pues esta forma de egoísmo es el germen mismo todo el mar de contradicciones sociales que oprime la existencia humana y, asimismo, poco a poco va reduciendo el ecosistema a una fuente de recursos naturales que pueden aprovecharse y explotarse con el fin de procurar riquezas. “El mismo *ius utendi e abutendi* expresa, de una parte el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa -como la libertad- sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de las cosas”.<sup>66</sup>

Para los marxistas, esta ilusión jurídica, que reduce el derecho a la mera voluntad, conduce necesariamente, en el desarrollo ulterior de las relaciones de propiedad, al resultado de que una persona puede ostentar un título jurídico a una cosa sin llegar a tener realmente ésta.

Como podemos observar, aunque las ideas de Marx y Engels sobre la propiedad perfilan el nacimiento de esta institución de la sociedad occidental desde la época de los romanos, para una gran mayoría de especialistas jurídicos, es inexacto hablar de la propiedad como tal entre las instituciones del derecho romano. En todo caso, habría que precisar que en Roma todavía no es posible hablar de propiedad, sino que sólo es posible hablar del *dominium ex jure quiritum*, el dominio del derecho quiritario, o sea el *domus* del ciudadano romano. Sin embargo, la intención de Marx y Engels es resaltar como la pérdida del sentido unitario de la vida, es decir, el sentido comunitario de posesión de los dones que proporciona la naturaleza, en favor de la depredación del medio ambiente y hasta del hombre por el hombre.

Casualmente las tesis marxistas coinciden con la pugna que ya antes hemos referido entre los franciscanos del siglo XII y XIII y la Iglesia. Pero, ¿a qué apela el marxismo y a que apelan las doctrinas de los franciscano? ¿En qué se distinguen una

---

<sup>66</sup> Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología Alemana*, *idem.*, pag. 74.

de otra? En realidad, la disputa entre los infortunios que acarrea la pobreza y la vanidad con que revestía a los hombres la riqueza, fue una discusión que ya tenía varios siglos de reflexión, sobre todo, desde la época de los estoicos, pero que con la caída del imperio romano se agudizó en todo el mundo de manera alarmante. La pobreza profesada por los Evangelios, fue sin duda uno de los detonantes que prendió la mecha contra la posesión de las riquezas y originó en el seno mismo de la iglesia católica, como bien lo señala Michael Villey, la doctrina de los “derechos subjetivos”, donde según la visión de Okcham los miembros de su orden tienen todo el derecho de despojarse de sus bienes, así como denunciar lo que parecía una agresión papal y un absolutismo injustificado la imposición de que por naturaleza nadie puede evadirse de ser propietario.

Desde que la Iglesia asentó su poder y mostró su ambición inconmensurable de riquezas, y se erigió como la gran propietaria a del medioevo, muchos de los patricios se opusieron al interior de la misma a tal oprobio. Incluso, hubo corrientes radicales dentro y fuera de la misma Iglesia que lucharon infatigablemente por desalojar al principio de la posesión de bienes de los dogmas de la misma. En este caso, por ejemplo, tanto la orden de los espiritualistas como los mismos franciscanos, negaron abiertamente la idea del dominio sobre las cosas terrenales. De igual modo, los poetas goliardos, que veremos más adelante, pondrán de manifiesto su repudio ante lo veleidoso de la fortuna y, en consecuencia, denunciarán la codicia de aquellos que viven codiciosamente embelesados por las riquezas y el dinero. Para todos ellos no tenía sentido la bula papal que les imponía adquirir dominio sobre las cosas con el fin de acaudalar bienes y riquezas, por el contrario, para su visión ideológica este principio negaba una de las vías esenciales para llegar a Dios y a Jesucristo, la humildad.



## CAPITULO SEGUNDO

---

### LA CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN BASADO EN LA FORTUNA

#### VII. De cómo se reconstruyó “el orden social” en la Edad Media

Como se dijo al comienzo de este trabajo, más que una corriente o grupo literario específico, en la Europa medieval de los siglos XI, XII, XIII se denominaba “Goliardos” a todos aquellos clérigos errantes que, entregados al vino y al gozo de la vida, asumían un desorden privado frente al orden normativo eclesiástico, convirtiéndose, ya sea en juglares, o bien en vagabundos marginales. De ellos conservamos tanto los poemas que Carl Orff tomó para su obra musical como aquellos que han sido antologados en diversas colecciones de poesía pagana medieval, que en su mayoría provienen del *Codex Buranus* de Bauern.

Aunque el análisis textual de los poemas goliardos sea la pista fundamental que nos habrá de llevar al conocimiento de todas aquellas nociones que constituyen su pensamiento, es importante resaltar algunas categorías que pudieran contribuir a darnos un panorama de esta clase singular de poetas, que en múltiples ocasiones fueron encasillados como una cofradía de glotones malvivientes o como una orden de clérigos ajuglarados o estudiantes vagabundos.

En la primera parte vimos cómo el desarrollo de la racionalidad en Occidente, a partir de la enorme influencia que va ejerciendo el lenguaje sobre la sociedad, fue uno de los aspectos que más influyó en la visión moderna del orden. Las nociones y representaciones conceptuales del macrocosmos y el microcosmos corresponden sin duda a un modelo ordenado del mundo; sin embargo, el problema es que su visión nos presenta una imagen fragmentada de la realidad. Pues resulta evidente que, al establecerse una relación de sujeto-objeto entre el hombre y la naturaleza, las nociones de orden natural y justicia divina que prevalecieron durante la antigüedad,

y que en todo momento se buscaban sus correspondencias, también sufrirán una serie de deslizamientos conceptuales y teóricos, debido a la conformación de una cosmovisión subjetiva o fragmentaria de la realidad, dirigiendo hacia diversos rumbos el sentido mismo de la vida.

Es por eso que para la filosofía contemporánea, es necesario comprender e interrogar todas aquellas categorías que constituyen la base del modelo sociocultural, en tanto que son una red de coordenadas superpuestas a la realidad viva, que palpita y cambia, y aunque no son la cultura propiamente dicha, éstas son elementos indispensables para reconstruir la visión del mundo de cualquier época que deseemos conocer. La comprensión de las categorías socioculturales de un época nos ayuda a entender que el problema del sentido que toma la vida, en un momento dado, se origina por la historicidad del lenguaje, es decir, por el carácter funcional que han tenido las palabras a través de la historia.

De manera que, la comprensión del lenguaje y su racionalidad entraña la comprensión de las relaciones economico-político-sociales y hasta religiosas del sistema cultural, los modos de percepción del mundo, la conciencia que se tenía del lugar del hombre en la naturaleza, así como las nociones normativas que determinan el comportamiento en la sociedad.

Usualmente, en la cultura occidental empleamos palabras como "Antigüedad", "Edad Media" y "Modernidad", que no son más que conceptos que sólo designan tres épocas de la historia europea, y que hasta cierto punto son nombres "arbitrarios" que sólo significan dentro del contexto occidental. No obstante ello, en el presente trabajo estas palabras se justifican en la medida que podamos intercambiar ágilmente las ideas y los conceptos que estamos analizando. Porque mucho se ha discutido sobre la delimitación de estas "épocas" y, sin embargo, el conocimiento de sus fechas de inicio y su terminación no nos dice nada, sólo nos indica los momentos de tres discontinuidades o rupturas civilizatorias de una sola cultura, la cultura de Occidente.

Y quizá el concepto que menos sentido puede tener, aunque en esta segunda parte de nuestra tesis sea importante, es el de “Edad Media”; el cual fue acuñado por el humanismo italiano, y sólo es explicable desde su ámbito particular. No es solamente, como pudiera creerse, que consideremos a la Edad Media como un largo puente tendido sobre un abismo de incertidumbres en la historia de occidente. Por el contrario, creemos que es precisamente en este periodo donde podemos encontrar los gérmenes de la nueva forma de ver los mismos conceptos de una vieja cultura, y cómo muchos de éstos se han ido deslizado hacia otros paradigmas o han perdido toda sustancia histórica.

Michel Foucault decía que la historia ya no debe estudiarse como el análisis de una sucesión lineal de continuidades; por el contrario, ahora debemos sustituir el modo de investigación histórica-cultural por un juego de desgajamientos en las capas sedimentarias de los conceptos, es decir, por un estudio basado en la observación de las discontinuidades. Dicho de otra forma, lo que propone Foucault es la observación de los momentos en que cambia el sentido de la vida de los hombres de otras épocas, pues ello implica, al mismo tiempo y en cierta medida, la autoobservación y autocomprensión del presente, así como de nuestras fisuras mentales. Ahora el trabajo del investigador en la historia cultural y en otras ramas del pensamiento se ha desplazado, de las vastas unidades que se describían como épocas o siglos de continuidad, hacia los fenómenos de ruptura.

Por eso la Edad Media será vista, más que como un bloque histórico, como un periodo de intensa ruptura; una fisura de casi mil años que transformó, definitivamente, la relación hombre y entorno; pues representa el periodo en que se da el cambio del modo de vida basado en la interdependencia colectiva por la autonomía racional del individuo.

Durante la Edad Media los conceptos más importantes de la antigüedad sufrirán un deslizamiento gradual en los campos semánticos de la mentalidad germana y judeocristiana que emergió después de la caída del Imperio Romano. Para

entender cómo fue que se recibió y configuró esta nueva forma de ver la antigua cultura de occidente, será necesario aplicar una “estrategia discursiva”. Entendemos y llamaremos “estrategia discursiva” a aquellos temas y teorías del mundo que en distintos niveles del discurso constituyen las categorías que dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos reagrupamientos de objetos y a ciertos tipos de enunciación y expresión en la historia. Pues para comprender cualquier tipo de mentalidad primero hay que comprender su discurso. Por ejemplo, veremos que el concepto de justicia que en la antigüedad estaba vinculado a la idea del destino o a la idea de un derecho natural, sufrirá un deslizamiento en la nueva mentalidad del hombre de la Edad Media o, tal vez, una insensibilización ante la naturaleza y el prójimo debido a la idea imperante de la fortuna.

Como anteriormente dijimos, la instauración de un orden civilizatorio representa, desde esta perspectiva, el señalamiento de un nuevo tipo de racionalidad y de sus efectos múltiples. Esta nueva racionalidad se centra en el nivel de las categorías que constituyen la visión del mundo, y se refleja en la vida intelectual de la sociedad que los historiadores modernos designan con el confuso término de “mentalidad”, que es donde se observa fundamentalmente los deslizamientos y transformaciones de los conceptos y las ideologías que orientan los hábitos de conciencia.

Rastrear estos “hábitos de conciencia” que todavía no son los nuestros, reconstruir el conjunto organizado de formas mentales y representaciones que constituyeron el modelo del mundo medieval, es una tarea difícil, sobre todo porque es sabido que la recuperación de la civilización occidental corresponde a la obra de los intelectuales cristianos del siglo IX y comienza a ser visible a partir del siglo XII.

De manera que, a la Edad Media no sólo la podemos ver como una lucha por la recuperación organizatoria y cultural del occidente de Europa, después de la disolución del Imperio Romano de Occidente, en 476 D.C.; es todavía más que eso: la Edad Media es la conformación de un pensamiento racional que jerarquiza,

ordena y, finalmente, analiza de manera fragmentaria todo cuanto le es posible, desde la justificación divina del poder hasta la concepción amorosa de la pasión humana. En cierto modo es en esta época cuando el sujeto surge como subjetividad, es decir, como auto-constructor de sí mismo.

Durante estos siglos de supuesta "oscuridad", Guillermo Floris Margadant dice que "el arte plástico se había vuelto folklórico; en la literatura había una lastimosa incapacidad de expresar inclusive los sentimientos más sencillos; siendo todo ello un reflejo de la miseria y la inseguridad predominaba en ese momento pese a los esfuerzos de los clérigos y pese al intento fallido de reinstaurar el derecho romano, lo cual sólo contribuyó al estado de confusión que se vivía".<sup>67</sup>

Sólo a partir de que se dejó de perseguir al cristianismo como una religión subversiva y por fin pudo establecerse en Roma bajo la forma de una "iglesia universal", el conocimiento de los clérigos surgió como el motor que hizo los progresos más notables en comparación con las épocas posteriores al siglo V, dando lugar a un prerrenacimiento de la cultura clásica de occidente. Para el conocido medievalista francés Jacques Le Goff, los clérigos son los intelectuales de la Edad Media, y surgen en la vida de las ciudades a partir del siglo XII. "Con el desarrollo de éstas, debido a la función comercial e industrial aparece el intelectual como uno de esos hombres de oficio que se instalan en las ciudades en las que se impone la división del trabajo."<sup>68</sup>

Según Le Goff, siguiendo a Adalberón de Laón, en la Edad Media se distinguían apenas tres clases sociales: la clase que manda y protege (los nobles), la que reza (los clérigos) y la que trabaja (los siervos). El siervo, si cultivaba la tierra, era también artesano; el noble, soldado, era también propietario, juez, administrador. Los clérigos, sobre todo los monjes, eran a menudo todas estas cosas a la vez.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Floris Margadant, Guillermo, *Panorama de la historia universal del derecho*, México, Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1991, pág. 130.

<sup>68</sup> Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1986, pág. 25.

<sup>69</sup> Le Goff, Jacques, *ibidem*. pág. 25.

De manera que, en los avatares de la vida monástica, los clérigos pudieron hacer momentáneamente las veces de profesores, de sabios, de escritores. Pero este es todavía un aspecto fugaz en el siglo XII en la vida de los monjes, es apenas un rasgo secundario en su personalidad. El rol social que juegan será fundamental para la construcción de un nuevo modelo del mundo, y para la preservación de todo vestigio cultural. Los clérigos son, por así decirlo, los pararrayos de toda la cultura que se produce y emerge en esa época.

De hecho, lo que realmente caracteriza el nacimiento de las ciudades occidentales- muchas de ellas cadáveres resucitados de las ciudades romanas- es la aparición de un nuevo modelo de vida en ellas, sustentado en el discurso proveniente de la interpretación teológica del mundo que hacían los clérigos. Pues si bien es cierto que muchas ciudades sólo encerraban dentro de sus murallas un puñado de habitantes alrededor de un jefe militar, lo religioso era lo que ahora daba sentido a todas las cosas del mundo y a la vida misma.

Indiscutiblemente, el cristianismo fue la base y el punto de partida que configuró la percepción del mundo medieval; sin embargo, su influencia no borró definitivamente las concepciones tradicionales de los pueblos bárbaros. De hecho, bajo la cobertura de los dogmas cristianos persistieron tanto las creencias y representaciones arcaicas de los bárbaros como las antiguas concepciones grecolatinas. En tal sentido, como dice el historiador Arón Guriévich, no habría que hablar de uno, sino de dos “modelos del mundo”: el modelo del mundo de los bárbaros y el modelo del mundo que lo reemplazó, surgido de la potente influencia de la cultura mediterránea más antigua y desarrollada, incluyendo también aquí al cristianismo.<sup>70</sup>

Cuando se habla de la Edad Media casi siempre se cae en el cliché de que su estudio implica un adentrarse por las arenas movedizas del cristianismo y, por ende, por los pantanos del pensamiento occidental; sin embargo, nosotros creemos que es

ESTA TESIS NO DEBE  
SER DE LA INDICADA

importante vencer ese prejuicio (al igual que cualquier otro), a fin de no tendenciar de manera unilateral nuestro análisis, ni mucho menos denigrar la visión de una época que en realidad casi no conocemos.

Por lo general se considera que la Edad Media es un momento de gran disolución social y de miseria humana, pues, tras la decadencia del Imperio Romano y la devastación de los pueblos por las olas migratorias de las tribus bárbaras, Europa se fraccionó en pequeños reinos. Vinieron el desorden social y humano, surgieron múltiples calamidades como la vasta pobreza, la injusticia y las nuevas enfermedades provocadas por las interminables guerras, se erosionaron los bosques, aparecieron las ciudades con sus burgos y sus problemas de carencia de todo tipo de servicios, en fin, vino una decadencia cultural llena de ignominias e ignorancia: estos fueron los llamados "siglos oscuros". ¿Una vuelta al caos? ¿O un nuevo cambio de piel para la cultura de Occidente?

Pero no tendrá sentido abrir el abanico de la historia y observar únicamente los hoyos negros de la cultura medieval, si sólo nos limitásemos a la consideración de que en aquella época reinaban la ignorancia y el oscurantismo porque todos creían ciegamente en Dios. Para entender la nueva Europa del Medioevo, la raptada de Asia por los astutos griegos, es necesario aplicar criterios adecuados, estudiar la cultura medieval bajo la luz de su propia lógica e intentar comprenderla desde dentro, en su discurso mismo, pues es el resultado complejo de la compenetración de lo mediterráneo (conjunción grecorromano-hebrea) y lo germánico. Además de eso, no hay que olvidar que fue precisamente en la Edad Media cuando empezaron a crearse las naciones europeas y a constituirse los estados modernos, y a formarse las lenguas que hablamos. Es más, muchos de los valores culturales que constituyen la base de nuestra civilización se remontan a la Edad Media. De ningún modo podemos adjudicarle al cristianismo ser el causante de todas las calamidades y miserias que se vivieron en la Edad Media. Eso es absurdo. Por el contrario, si queremos entender

---

<sup>70</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 43.

esta visión del mundo no debemos desdeñar la función que cumple la visión teológica del mundo, por extraña o negativa que pudiera parecer a luz de la ciencia moderna. En ninguna otra época la relación entre el hombre y lo divino había sido tan personal de manera que fuese el eje mismo de la vida. Para el hombre del medioevo Dios representa la necesidad absoluta de toda su visión del mundo y de su conciencia moral, pues sin él es incapaz de explicarse el mundo y de orientarse en el mismo. Esa era la verdad suprema para los hombres de la Edad Media, y en torno de ella se organizaban todas sus representaciones e ideas; una verdad a la que se referían sus valores culturales y sociales, y que constituía el principio último de toda la visión del mundo de esa época.

En realidad, no es sólo el establecimiento de este nuevo orden eclesiástico y la holgura de los señores feudales, lo que quizá puso en crisis al propio pensamiento medieval. Si bien es cierto que hay bases suficientes para hablar de una determinada orientación mental propia del medioevo y un estilo de vida predominantemente noble y religioso a lo largo de todo este periodo, no por ello debemos dejar de reconocer que se trata de una época con muchas contradicciones. De hecho, puede afirmarse que más bien se debe a la propia visión dualista del pensamiento medieval que aparecen estas contradicciones, las cuales parten de la irreconciliable oposición entre lo sublime y lo vil, situando en las antípodas el bien absoluto y el mal absoluto, así como mundo celestial y mundo terrenal.

Por eso es muy común encontrar, en el modelo de la cultura medieval, una combinación de oposiciones que pueden parecernos imposibles. Los contrastes entre lo eterno y lo temporal, lo sagrado y lo profano, lo virtuoso y lo pecaminoso, el alma y el cuerpo, lo celeste y lo terrestre, que estaban en la base misma de la visión del mundo, y encontraban sus raíces en la vida social de la época: en las oposiciones irreconciliables entre riqueza y pobreza, dominación y sometimiento, privilegio y humillación. En la Edad Media toda esta serie de oposiciones será objeto de múltiples disputas, ya que de cada cosa era posible encontrar una razón de ser, una



argumentación teórica y, por ende, una especulación acerca del lugar que ocupaba en el mundo, que a su vez era un preludio del trasmundo. Así, por ejemplo, un teólogo puede afirmar la existencia de una jerarquía de seres establecida por Dios en este mundo terrenal, para, a continuación, condenar al fuego eterno a los que están en la cima de esa jerarquía, mientras que ensalza a los que constituyen la base de la misma. Pues la visión cristiana medieval del mundo no eliminaba las contradicciones reales, sino que las trasladaba al plano superior de categorías universales supraterrrestres; y en ese plano era posible la solución de tales contradicciones. Por eso la teología aportaba a la sociedad medieval no sólo la ideología de una generalización suprema, sino también proporcionaba un significante universal en cuyos términos se concebían a sí mismos y concebían su mundo, encontrando la sanción, la justificación y la consagración de un estado de cosas, sin importar cuán injusto pudiera parecer ante los ojos de los demás hombres.

Por ejemplo, la noción de pobreza como fenómeno social e ideológico, no se veía en aquella época (al menos hasta un periodo bastante tardío) como un problema social y económico de carácter autónomo, es decir como un problema de distribución de las riquezas. El problema de la pobreza se veía en el contexto de otros problemas completamente distintos y más importantes para la conciencia medieval. La pobreza, más que un problema económico-social, se interpretaba en términos de una división jurídico-estamental de la sociedad: se consideraba pobres a los no nobles, de igual forma que en la *polis* griega se consideraban bárbaros a los que no hablaban griego. Se trataba de una condición de estatus social, pues, por un lado están los privilegiados por nacimiento y, por el otro, los no privilegiados; de ahí que no se viera ninguna incongruencia en la oposición entre nobles-pobres, ya que tales conceptos no se referían a las condiciones económicas de existencia, sino a condiciones estamentales. La idea de la organización de la sociedad en "estados" penetró en la Edad Media todas las especulaciones teológicas y políticas hasta sus últimas fibras. En general se consideraba como un estado toda agrupación, toda

función, toda profesión, pues *estat* u *ordo* es algo que implica la idea de una entidad querida por Dios. Así, lo que para el pensamiento medieval daba unidad al concepto de estado o de orden en todos estos casos, era la creencia de que cada uno de estos grupos o estamentos representa una institución divina. Por eso, como señala Arón Guriévich, se justificaba la pobreza, aunque de hecho podía verse como un estado de elección: los *pauperes Christi*, los “pobres de Cristo”, eran gentes que habían renunciado a los bienes terrestres para alcanzar con mayor seguridad el reino de los cielos.<sup>71</sup>

De este modo, las injusticias sociales serán explicadas a la sociedad medieval como un juego de la mudable rueda de la fortuna, la cual impera en este mundo terreno, donde la existencia y la vitalidad del presente no significan nada mas que un tránsito para la verdadera vida. De ahí que la caridad estaba llamada, según el apóstol Pablo, a no perecer jamás, pues en ciertos sectores del clero se admitía, “escuchando a Cristo”, que siempre habría pobres.

Cabe señalar que la idea original de la salvación anunciada por Cristo no se cifraba en la idea de la caridad como una virtud divina. En realidad la nueva ley que Jesús impone a los hombres es el amor a Dios (*ágape*) y la transmutación de ese amor hacia uno mismo a través del prójimo. De modo que la idea de la caridad implica más bien una acción moral cuyo efecto, según la Iglesia, habrá de ser juzgado por el mismo Dios. Lo perenne de la caridad y la pobreza como los principales tópicos no es por ello menos ambiguo. Bajo la idea de un más allá promisorio donde los papeles se invierten y se haga la verdadera justicia al final de los tiempos, teológicamente se justificarán la contradicciones sociales y los padecimientos que sufren los hombres en esta vida terrenal.

No obstante ello, es evidente que las condiciones de desigualdad social y extrema pobreza que prevalecieron a lo largo de la Edad Media fueron fenómenos que desencadenaron entre algunos clérigos humanistas de la época una inquietud y

---

<sup>71</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 35.

un descontento generalizado. La opulencia desmedida y la ostentación vana de la jerarquía católica que se había asentado en Roma, son fenómenos que encuentran eco en muchas de las discusiones que se suscitaron entre los filósofos y los teólogos después del siglo XII. Un Bernardo de Claraval, un Pedro Blois (presunto goliardo), hacen en sus trabajos teóricos uso de un par de palabras: *egenus* y *pauper*; no es sinonimia; los dos términos tienen un valor diferente y específico. *Pauperes* designa, para ellos, un conjunto de desdichados para los cuales la ayuda material se identifica con una exigencia de justicia; *egeni* se aplica tradicionalmente a una categoría compuesta de necesitados, de huérfanos, de viudas, de peregrinos, etc. Cabe señalar que es sólo en la crítica al sistema eclesiástico, donde aparece por primera vez la noción de la pobreza con un sentido de injusticia social, y es tan polivalente que abarca distintos planos, desde lo material hasta lo espiritual. Pero sobre todo, es parte de una discusión contra la visión que niega la realidad, creando sus expectativas y especulaciones de otro mundo fuera de éste. De suerte que, si antes la pobreza era vista como un problema material ligado al estatus de cada hombre, ahora se vuelve un problema ético-moral.

Así, una doble corriente de protestas se cernirá entonces sobre la Edad Media. Las unas, provenientes de los propios desdichados, tomará la forma extrañamente bisecular de su más viva expresión, de las revueltas de los siglos XII, XIV y XVI. Las otras animadas por el fermento evangélico y estimuladas a partir del siglo XII y XIII por el movimiento franciscano, tratarán de reconciliar la abyección de la miseria vivida con la virtud de la pobreza, de suerte que florecerán en las obras y los discursos de misericordia, las reflexiones sobre la renuncia a la posesión de bienes terrenales, así como sobre la idea de una divina providencia, con lo cual se trataba de justificar la inexistencia del azar.

De igual modo, es en el siglo XII cuando se comienza a atacar la supuesta jerarquía del Papa, quien hasta entonces guardaba el monopolio del saber sobre cualquier asunto. Centenares de disidentes alzarán la voz en Europa central contra

los abusos constantes de la Iglesia; en París, en Praga y en Bohemia. Sin embargo, casi siempre se acallaran estas protestas. Por ejemplo, Juan Húss es quemado por sus doctrinas herméticas, y Abelardo es obligado a quemar toda su obra escrita y a renegar de sus convicciones. De todos será conocida la fuerte discusión entre Guillermo Ockham y el Papa Juan XXII sobre el sentido de la palabra *ius*, en ocasión de una de las más singulares controversias acerca de la pobreza como habito de vida, así como las distintas formas en que los clérigos pueden tener derecho uso de bienes, sin necesariamente ser propietarios. Para Michael Villey es a partir de esta discusión que se origina la noción del derecho subjetivo, como una condición natural de la persona humana.<sup>72</sup>

Paralelamente a estas discusiones, y observando los mismos fenómenos que engendra el vaivén de la pobreza y riqueza, aparecerán, como un sector marginal, los clérigos juglares; escolares vagabundos que no sólo serán difusores de una obra poética, sino que además serán divulgadores lúdicos de cantos noticieros sobre sucesos y asuntos actuales, así como evocadores de las antiguas historias acreditadas y portadores de mensajes versificados. Así, abundantemente documentados, los juglares de la Edad Media irán de un lugar a otro escenificando las primeras discusiones filosóficas y teológicas de la Iglesia. De modo que se convertirán en un poderoso órgano de propaganda política, cuyo efecto sobre la opinión social será mostrar el *pathos* de la vida medieval. El tema de las pasiones que frecuentemente mencionarán los juglares en viva voz, y que después aparecerán en las crónicas, en los libros de caballerías y que encontramos también en los poemas de los goliardos, por lo regular son las que giran alrededor de la codicia y la belicosidad. Sin embargo, tanto las crónicas como los poemas señala una amplia gama de pasiones que provienen de esta época; y que en nuestros días resultan comunes a nosotros.

---

<sup>72</sup> Villey, Michel, *Estudios entorno a la noción de derecho subjetivo*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976, pág. 20.

## VIII. La Teoría de las dos espadas

Aunque la gran mayoría de los documentos judiciales, crónicas y poemas de aquel tiempo sólo destacan los caracteres de codicia y de belicosidad, y no anotan explícitamente otras de las patologías comunes de las sociedades de la Edad Media, puede decirse que el ambiente que se respiraba en aquel entonces correspondía a la visión dualista de contrastes que anteriormente hemos señalado. La riqueza de los nobles y los jefes de la iglesia era gozada con gran fruición y avaricia, porque el modelo de vida imperante así lo dictaba y porque se distinguía con más intensidad que ahora de la lastimosa pobreza. Frente a la ostentación desmedida de riquezas, los leprosos hacían sonar sus cacharros y marchaban en procesión de ciudad en ciudad; los mendigos gimoteaban en las iglesias y exhibían sus deformidades. Todas las clases, todos los órdenes, todos los oficios, podían reconocerse por su traje. Los grandes señores no se ponían jamás en movimiento sin un pomposo despliegue de armas y libreas, infundiendo majestad y envidia. Por eso, aquella época existió una conciencia generalizada de que la codicia y la belicosidad eran los principales males de la sociedad. A esta idea puede agregarse y oponerse la idea de la soberbia y la avaricia como los pecados que sobresalen desde la caída del Imperio Romano de occidente. La soberbia es el pecado que proviene de un período feudal y jerárquico, en el cual la propiedad y las riquezas son poco móviles. El sentimiento de poder apenas si coincide con la riqueza en primer lugar y, simplemente, es más un aspecto personal. El poder necesita, para ser reconocido, manifestarse por medio de un gran derroche: numeroso séquito de leales, costosos adornos e imponente apariencia de los poderosos.

El sentimiento de ser más poderoso que otro hombre es alimentado continuamente por la sublimación del linaje al que se pertenece y por la majestad otorgada ya no por el poder económico ni por el bélico hereditario, sino por otro poder “mucho más alto”, es decir, por un poder emanado directamente de Dios. Esto

será un tema de discusión recurrente entre reyes y prelados, señores feudales y obispos, que traerá consigo un clima permanente de guerras a lo largo de toda la Edad Media, debido al conflicto sobre las investiduras que reviste cada posición social.

En primer lugar, dice Guillermo Floris Margadant, en el mundo cristiano existirán las luchas entre el emperador y el papa por adjudicarse el mayor reconocimiento de majestad ante Dios y ante todos los hombres. Ya desde el reconocimiento del cristianismo como religión estatal (año 380), este conflicto venía anunciándose. De manera que el *pathos* del poder encontró su justificación teológica en la ideas del papa Gelasio, quien entre el año 492 y el 496 expone, en una carta al emperador Anastasio I, la teoría según la cual el sacerdocio sea superior al poder secular, lo cual dio lugar a la famosa discusión sobre “las dos espadas”, tema que hasta el Renacimiento ocuparía un lugar central en la literatura política occidental. De este modo, -escribe Margadant- “en el siglo V la controversia se manifiesta claramente en el mundo de la doctrina, pero se muestra de una manera más sangrienta seis siglos después. En tiempos del auge de la Iglesia, bajo el mando de un papa como Gregorio VII el Grande (1073-1085), estalla finalmente la lucha sobre el nombramiento de los obispos, que, después de pintorescos episodios como ‘el viaje a Canosa’ lleva hacia el compromiso de 1122: el Concordato de Worms. El caso del papa Gregorio es paradigmático, en virtud de que se trata de un personaje en quien no se puede dissociar al jefe espiritual y al hombre político, ya que su política está inspirada por una visión del mundo donde la Iglesia es concebida como cuerpo de Cristo, pero también como comunidad orgánica, dirigida por el sucesor de Pedro, cuya autoridad, según René Fédou, no se concibe sometida a restricción alguna, pues es responsable ante el Juez supremo de las acciones de todos, incluso de los reyes, a los que puede castigar si son “injustos”.<sup>73</sup>

Aunque, en teoría, Gregorio reconozca un poder temporal autónomo, como

hombre de acción intentara llevar acabo la “salvación del mundo”, a partir de la cristianización total de la sociedad medieval, manteniendo con ello, no sólo libertad frente al poder del emperador y de los reyes, sino la hegemonía ideológica de la conciencia de la época. Esto provocará indudablemente intrigas y cuestionamientos del la majestad del mundo y, en consecuencia, se entablará una segunda serie de luchas entre el emperador y los reyes, quienes no quieren reconocer la soberanía de aquél dentro del mundo cristiano, sino de manera muy abstracta y teórica. Así, los juristas del rey de Francia apoyan la teoría de que *Rex in regno suo Imperator est*: dentro de su reino, un rey es emperador. A tal grado llega la soberbia y la desconfianza del rey francés respecto de las pretensiones del emperador, que lo llevan hacia una apreciación negativa del “imperial” derecho romano; así pues, con la anuencia del papa, prohíbe la enseñanza de este derecho en la Universidad de París (1219).<sup>74</sup>

Ahora bien, sería interesantísimo preguntarse por qué un rey como el de Francia, avalado por el papa, prohíbe la enseñanza del derecho romano. ¿Por qué? ¿No será que tras el verdadero conocimiento del sentido del derecho romano, se podría llegar a la concepción de un orden fundado en una convención natural, en principios generales de los antiguos usos y costumbres, y no en un orden fundado en la imposición de una majestad soberbia y codiciosa?

Quizá deberíamos fijar la atención de esta pregunta bajo la consideración de que durante la Edad Media la noción de “imperio”, destaca en primer lugar en la historia jurídica de Europa central, pues en cierto modo se pretende continuar con la tradición del Imperio Romano, y se halla íntimamente ligado al carácter universal y cosmopolita de la Iglesia Católica, pero que, desde Carlo Magno, se encuentra en manos de líderes germánicos: de ahí que su título llega a ser finalmente: el Imperio Sacro Romano de la nación Germánica. (Reich).

---

<sup>73</sup> Fédou, René, *El Estado en la Edad Media*, Madrid, Edaf ediciones, 1977, pág. 99.

<sup>74</sup> Floris Margadant, Guillermo, *idem*, pág. 131.

La idea original del Reich era la de un mundo cristiano gobernado conjuntamente por el papa y los emperadores. Pero esta idea implicó inmediatamente un conflicto de poderes entre la autoridad eclesiástica y la de los emperadores. Supuestamente Dios dio una espada al papa y otra al emperador. La primera espada significa la majestad y soberanía sobre todo lo celestial y lo espiritual y, la segunda, el imperio sobre todo lo terrenal y material. Pero, ¿se trata de dos poderes coordinados o subordinados uno de otro? Y, en este último caso, ¿es el papa superior al emperador por coronarlo, pues ello indica simbólicamente que él recibió ambas espadas de Dios, a través del apóstol Pedro Simón, y a su vez, delegó una al emperador o, como alega Marcilio de Padua (1290-1343), el emperador recibió directamente de Dios su autoridad sin ninguna clase de intermediarios?

Independientemente de qué argumento tenga la razón sobre la majestad en el mundo, lo cierto es que esta disputa dividió la visión del mundo dos órdenes que imperaban sobre las formas de organización social en la Edad Media. Sin duda alguna, las ideas de la Iglesia determinaron no sólo la visión dualista de un “orden divino” por encima del “orden humano”, sino que, además de ello, impuso los conceptos más relevantes respecto de las formas en que habría de concebirse el modelo del estado y el derecho. Así, la moral y la ley, pese a ser categorías tan próximas, ya no serán en la Edad Media sinónimas; aunque según Santo Tomás de Aquino el “orden humano” debería tener cierta correspondencia con el “orden divino”, la moral tan sólo abarcaba el dominio de la vida interior del hombre y estaba ligada a su conciencia del deber ser y a la expresión de su libre voluntad, mientras que la ley se entendía como una fuerza supraindividual a la que el hombre tenía que someterse.

En términos generales, puede decirse que el manejo ideológico de la concepción del mundo y de la organización social estaba en manos de la Iglesia, quien era propagadora de una visión nomocrática del derecho contenido en la Biblia, especialmente en las Epístolas de san Pablo (vid la Epístola a los Romanos, 13). La



teoría del derecho divino servía de base a la tesis del imperio universal de la ley establecida por Dios.

Bajo esta consideración se decía que por encima de todos los hombres estaba el monarca instituido por Dios. De la misma manera que el mundo, el macrocosmos, estaba gobernado por Dios, y el cuerpo humano, el microcosmos, por el alma, el cuerpo político estaba gobernado por el soberano. El poder del soberano no dependía de la voluntad de los gobernados, estaba únicamente sometido al juicio de Dios. Pero la Iglesia subrayaba que el monarca, quien había sido investido por la gracia de Dios, era responsable ante la misma, ya que sólo la Iglesia proclamaba la voluntad divina.

De esta manera, hasta mediados del siglo XIII continúa esta controversia, cuyo resultado ha sido el de debilitar el poder del Emperador frente a los señores feudales del Imperio.”<sup>75</sup> El derecho se concretaba en la imagen del soberano, que era la encarnación de los principios legales establecidos por Dios, y que conocía los intereses de la grey y velaba por la justicia. Sin embargo, sólo la Iglesia tenía competencia para decidir en qué casos, el monarca que había hecho un mal uso del poder, dejaba de ser representante y servidor de Dios en el orden terrestre. Según sus teólogos, sólo ella tenía la autoridad para distinguir al *Tyrannus* del *Rex justus*, y sólo la Iglesia podía privar al tirano de los poderes acordados al soberano justo y liberar a los súbditos de la obligación de someterse al tirano llamando a la justa desobediencia. Esta fue la teoría y la política que desarrollaron los ideólogos de la Iglesia y que llevaron a la práctica papas como Gregorio VII e Inocencio III. Sin embargo, los ideólogos de la monarquía contra argumentaban estas ideas dando al monarca un lazo directo con Dios. Este afán será el inicio, no sólo de la teoría jurídica de un estado monárquico eclesiástico, sino que será el inicio de una teoría política que culminara con las ideas de separación del soberano respecto de la Iglesia a partir del Renacimiento.

## **IX. *Fortuna Imperatis Mundi***

Más allá de una solución a esta disputa sobre las dos espadas, que en rigor no es otra cosa que la formulación ideológica de dos teorías del mundo, en apariencia antagónicas aunque en el fondo complementarias en cuanto a la legitimidad sobre el poder, lo que ahora nos interesa es analizar una tercera representación del mundo, quizás menos ideologizada pero más cercana a un tipo de percepción del mundo basada en la experiencia de la condición humana.

Si bien es cierto que para muchos teólogos y algunos filósofos medievales estaba claro que el “mundo celestial”, eso que Nietzsche llama el *trasmundo*, era lo real y verdadero porque allí sólo gobierna Dios, también lo es que un gran número de pensadores de la época consideraban que la ligazón del hombre con la Naturaleza y los acontecimientos que se suscitan en ella eran una característica intrínseca a su conciencia de aquello que se denominaba “mundo terrenal”. Sin embargo, junto con esa conciencia de que ese “mundo” estaba regido por leyes naturales, se añadía la idea pagana de la diosa Fortuna, como un factor decisivo en el destino de los hombres que marcaba la excepción a la regla natural del universo “armonioso”, y hacía que lo terrenal tuviera en los hechos un valor menor y, hasta cierto punto, azaroso e incierto. Así, pues, la visión de una realidad mudable, inestable, inconstante y, en fin, todo aquello que se considera transitorio en la vida eran aspectos temporales que podían atribuirse a una extraña deidad -si así se le puede llamar- que daba movimiento a la rueda del cambio en este “orden” impuesto por una mano más fuerte que la de los emperadores y los papas.

En efecto, aunque la visión del orden divino representaba la conciencia de un tiempo inmutable, eterno y estático, esta noción era contradictoria respecto del orden terrestre, ya que, por un lado, se concebía la idea de un tiempo lineal cristiano, que

---

<sup>75</sup> Floris Margadant, Guillermo, *Panorama de la historia universal del derecho*, *idem*, págs. 132 y 133.

se apoyaba en tres momentos determinantes: el comienzo (génesis), el punto culminante (venida de Cristo) y el fin de la vida del género humano (Apocalipsis o juicio final), y por otro, la visión pagana del tiempo que operaba en un segundo plano y que reflejaba los ritmos de la Naturaleza, los cuales poco a poco fueron acoplados a las necesidades de la liturgia cristiana. Así, en el modo medieval de vivir el transcurso del tiempo, estaban unidos el movimiento lineal y el movimiento cíclico.<sup>76</sup>

La concepción cíclica de la vida, determinada por los ritmos de la Naturaleza, por las sucesiones de las estaciones del año, fundamentaba los demás sistemas del cambio del tiempo. La representación del tiempo como ciclo que se repite se conservó desde Roma hasta la Edad Media, en la imagen popular de la rueda de la fortuna. Por esta razón, Arón Guriévich asegura que durante toda esa época la conciencia social se vuelve hacia la Dama Fortuna, que gobernó, gobierna y gobernará el mundo.<sup>77</sup>



<sup>76</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 133.

<sup>77</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 169.

Por eso, cuando el poeta goliardo escribe que “la Fortuna impera en el mundo”, no sólo denota una toma de conciencia de un estado de cosas, sino que además muestra alegóricamente cómo la Fortuna es, de algún modo, una ideología dominante sobre el común de los hombres.

Pero, ¿qué quiere decir el poeta goliardo cuando dice que la Fortuna impera en el Mundo? ¿Se refiere acaso a la Fortuna como suerte en el destino o como procuración de riquezas? La reflexión del mundo terrenal, entonces, se debate en el tiempo fortuito, en lo contingente o en lo necesario. Si la necesidad y las circunstancias ahogan al individuo bajo la tempestad de la Fortuna ¿qué hacer? ¿ser o no ser?. Quizá sólo fluir, aunque no estaría mal ir pagando en esta vida un buen asiento para la otra en el cielo que la Iglesia nos ofrece a cambio de cómodas mensualidades.

Irónico, mordaz y certero, el poeta goliardo dispara sus flechas y da en el blanco, pues siendo conocedor de los cambios en la Naturaleza y de las circunstancias adversas que enfrenta la condición humana, no se fia del discurso convencional de la Iglesia que le presenta un modelo de vida fuera de este mundo y, por ello, arremete de esa forma, pues es capaz de desentrañar el complicado entretejido social, no sólo para señalar o desenmascarar los intereses ocultos de una ideología hegemónica, sino también para mostrar la manera en que él está entendiendo el interno drama que la Fortuna habrá de representar dentro de su condición humana.

“La Fortuna impera en el mundo” es un verso que aniquila todo impulso de libertad y subsume la existencia hasta en la médula de la esperanza, estremece y estruja el alma ante la fragilidad de la vida; también destaca la transitoriedad y la vanidad que representa asumir la miseria humana tal y como es. Quizá ya quisiera la idea de un más allá pueda soportarse debido a este axioma existencial. ¿Quién nos asegura que después de morir las cosas no van a seguir de igual modo? Tal como temía Hamlet, ¿o el mito de un futuro mejor pero siempre incierto,...siempre más

allá? Por consiguiente, la idea del tiempo lineal cristiano como salvación entrará en contradicción con esta visión popular y pagana de la rueda de la fortuna, llevando la conciencia medieval a un estado de incertidumbre respecto de cuál de los dos tiempos es el que verdaderamente gobierna el destino de los hombres.

Es curioso, pero hasta nuestros días el primer testimonio que poseemos sobre la idea de la Fortuna lo encontramos en los poetas líricos de Grecia como Arquíloco, Teognis y, más específicamente, en Píndaro, quien por primera vez se refirió a la Fortuna (*Tyche*), como una de las Moiras, la cual era más fuerte que sus hermanas, pero nunca llegó a ser personificada como una diosa o a convertirse en un tema central de la mitología de sus poemas.<sup>78</sup>

En realidad la *Tyche* era aquella fuerza incierta de la naturaleza que hoy conocemos bajo el nombre de azar, la fortuna para bien o para mal, la cual en el pensamiento religioso de los griegos representaba el elemento impredecible de la vida. Sin embargo, aunque existía la creencia popular de que cada persona y cada ciudad tenían su *Tyche*, durante el periodo clásico no era una idea imperante. La creencia en esta abstracción empezó a acrecentarse después del siglo V a. C. bajo la influencia de la poesía lírica, precisamente cuando la *polis* griega alcanzó su máximo esplendor. En este periodo, decreció y se banalizó la adoración a los viejos dioses hasta el punto de llegarse a creer que éstos ya no habitaban más entre los hombres, apenas si quedaban vestigios de las apariciones repentinas de la *Dike* (justicia distributiva), la cual, se decía, fue a morar a las montañas, para, finalmente, partir hacia los astros y reunirse con los demás dioses.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Es indudable que esta idea de la Tyché proviene de la idea homérica de la Moira, de hecho algunos poetas hablan de ellas como sinónimos. Sin embargo, mientras que para Homero la Moira encarna la lucha del héroe contra el destino, en la visión de los poetas líricos la Moira es transferida del elevado mundo a la vida cotidiana. Tyché y moira dan y quitan al hombre todo cuanto tiene.

<sup>79</sup> Esta idea de la manera en que la Justicia dejó de habitar la tierra proviene del poeta Arato (c.315-c240 a.C), quien en sus *Phaenomena*, poemas astronómicos, cuenta que Astrea, "la doncella estrellada, un epíteto de la diosa Justicia (Dike), fue el último dios que abandonó la tierra. Se supone que vivió entre los hombres en la Edad de Oro, se retiró a las montañas en la Edad de Plata, y finalmente, durante la perversidad de la Edad de Bronce, voló al cielo. M.C. Howatson, *Diccionario de la Literatura Clásica*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

A lo largo de este trabajo hemos venido sosteniendo, directa o indirectamente, que la pérdida de religiosidad entre los griegos se originó debido al desarrollo de la racionalidad que vino a imponer la misma *polis*. Indiscutiblemente, ante el ascenso de una vida tribal más heterogénea, las relaciones entre los hombres se socializaron a partir de una razón más política que religiosa, lo cual poco a poco trajo como resultado la desacralización del orden natural y, por ende, la duda sobre la idea de que un destino divino rige la condición humana.

Ante esta crisis de creencias religiosas, el mundo helénico quedó a merced de una razón que se inclinaba más por un sentido utilitario de la vida que por uno sagrado. Lo ético y lo religioso pasaron a segundo plano, dándose preeminencia a cuestiones más prácticas como el poder político y el manejo de las riquezas. De algún modo, es a partir de este momento cuando el pensamiento griego, que había florecido con un inmenso resplandor que aún llega hasta nuestros días, comenzó a bifurcarse por ese exceso de esa razón utilitaria que, por ejemplo, se reflejó hasta en la misma forma de enseñanza de los sofistas.

En el capítulo sobre la libertad hemos dicho que los poetas trágicos fueron, hasta donde podemos constatar, los primeros que cuestionaron y advirtieron esta actitud sacrílega de la razón pragmática, así como el orgullo de los hombres frente a las leyes de la Naturaleza, sobre todo, cuando insisten en que la *hybris* del hombre que pretende sobrepasar no sólo los designios de los dioses sino los de la propia Naturaleza, encaminando su acción en un sentido que contraviene el orden divino, lo cual hace que, finalmente, sea el autor de su propia destrucción.

Entre el control universal y el control divino, la idea del destino enlazaba y reunía conceptos tales como la justicia natural y la fortuna, pues ambas ideas representaban el fiel de la balanza de la felicidad humana. Por ejemplo, tanto en Eurípides como en Esquilo, se pone a descubierto el conflicto que se desata entre las acciones humanas que son de acuerdo con las leyes naturales del cosmos y las acciones que intentan controlar ese orden por medio de razones o leyes hechas por

los hombres.

Sin embargo, no podemos asegurar hasta qué punto la idea de la Fortuna haya pesado en la vida de los griegos, ni mucho menos sostener hasta qué grado haya podido desplazar a la idea de la Justicia como supremo bien de los hombres en la tierra. La creencia dominante era que todo sucedía conforme con un orden cósmico. Pero si la *Physis* obedecía a las leyes de lo necesario (*anánke*) y al orden del tiempo (*cronos*), ¿por qué entonces la rebelión de los hombres ante su destino? ¿Acaso no era justo lo ordenado por las leyes naturales? Y si no es así ¿dónde radica entonces la verdadera justicia? ¿En las leyes humanas o en las leyes divinas? ¿Acaso corresponden a planos distintos y, por ello, no provienen de una misma realidad?

De cualquier modo, a partir de este momento, en la *polis* griega, tanto la idea del Destino como la de la Fortuna formarán parte de un mismo entramado en el devenir del pensamiento clásico occidental. Según Werner Jaeger, la idea de Tyché entre los griegos sigue los mismos pasos sigilosos que el desarrollo del problema de la libertad humana. Que aunque no se pueda concebir como la concebimos ahora, lo cierto es que desde aquellos tiempos ya era una inquietud en cuanto a la posibilidad de una justa elección de vida.<sup>80</sup> Por eso, para resistir los embates de lo impredecible será necesario crear por medio de la razón una serie de normas “objetivas” (*Nomos*), capaces de dar el sentido de certidumbre y estabilidad que asegure ya no el orden y la armonía del universo, sino el de la *polis*. Por ejemplo, recordemos el planteamiento trágico de la *Orestíada*, que de algún modo denota cómo, ante una adversidad tan descomunal, las cosas ya no pueden arreglarse cósmicamente como lo establecía la antigua manera de concebir la justicia natural, mediante la justa venganza, pues ahora se requiere una nueva visión más objetiva de la justicia, donde lo humano y lo divino se vinculen a través del arbitrio negociador de la razón humana. Pues tal y como dice Eurípides: “Entre los hombres no es duradera una gran fortuna, ya que lo mismo que un demonio desgarró la vela de una nave

rapidamente, y así sumerge en profundas miserias al hombre”.

En su diálogo sobre las *Leyes*, Platón reparará en esta cuestión, y alejado de la visión utópica de la vida que tenía en la época en que escribió la *República*, hablará de la Fortuna como el azar que junto con Dios gobierna todos los asuntos humanos, atribuyéndole todo lo relacionado con las vicisitudes del tiempo, las epidemias, las guerras y hasta la misma pobreza. De ahí que para Platón sea importante que el gobernante sabio esté consciente de los poderes de la *Tyche* que condicionan su naturaleza humana, pues es indispensable que como buen piloto de una embarcación, posea el arte de conducirse con habilidad en medio de las tormentas de la vida, para llevar a buen término los asuntos de la *polis*. De hecho el alma del hombre se asemeja al piloto de cualquier embarcación, y “cuando Dios agita la mar en una tormenta, que es lo azaroso de la vida, y ésta mueve el barco, Dios mueve también el barco a través de la mente del piloto, es decir mediante el ejercicio de la habilidad de éste, que depende continuamente de Dios. Así pues, cuando el barco se dirige, gracias a ese arte, a un puerto determinado y es también empujado allí por la tormenta, el arte está totalmente de acuerdo con el azar de la tormenta.

Por su parte, Aristóteles expresaba la opinión de que la Fortuna es una causa superior y divina, oculta a la inteligencia humana. Según Aristóteles, se distingue del azar ya que tiene lugar en el dominio de las acciones humanas y, por lo tanto, no pueden ir al encuentro de la Fortuna o de la mala suerte los seres que no pueden obrar en libertad.<sup>81</sup>

Posteriormente, cuando la organización *poleis* griegas comenzaron a transformarse y a substituirse por las *cosmopolis* del Imperio que construyó Alejandro Magno, la idea de la Fortuna será refutada por Epicuro, quien criticará no sólo la idea de que las cosas ocurren por un destino “providencial” de los dioses o

---

<sup>80</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pág. 126.

<sup>81</sup> Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.



por mero azar. Para este filósofo están equivocados todos aquellos que creen que el hombre ha sido puesto en el mundo para obedecer todas las prescripciones justas e injustas de los dioses. También lo están quienes piensan que para vivir felizmente no tienen más que abandonarse a los impulsos y a las fantasías desbocadas de sus pasiones. Para Epicuro, la *Thyche* no puede ser considerada una divinidad, por la simple razón de que un dios no puede conducirse de manera desordenada, por eso interviene poco en la vida del hombre sabio; pues los actos más importantes y los más esenciales han sido regulados siempre por la razón, de ahí que no tiene que hacer otra cosa sino lo que hace una planta o un animal: vivir conforme a las aspiraciones de su propia naturaleza.<sup>82</sup>

Es en la época del Imperio Romano cuando la idea de la Fortuna tendrá más fuerza ideológica en la conciencia popular. Inclusive se le rendirá culto como diosa y se expandirá por todo el Imperio. Hasta donde se tiene conocimiento, fue el monarca Servio Tulio quien 578 años antes de Cristo consagró un santuario en Roma a la diosa Fortuna, pues según la historiografía romana, el carácter “oracular” de la *Fortuna*, a través del simulacro de la reina Tanaquil, fue determinante para la suerte de un hombre que siendo esclavo llegó a ser el rey de los romanos.<sup>83</sup>

El pasaje histórico de cómo Servio Tulio llega al poder bajo la aureola de la diosa Fortuna, así como la forma trágica en que lo habrá de perder a manos de su yerno Tarquino el Soberbio, tuvo tal impacto en la conciencia del pueblo romano, que, lejos de adorarse a una diosa por su carácter oracular y su poderes sobrehumanos, se comenzó a venerar más por los favores que ésta procuraba en poderes y en riquezas. Esta vulgarización de la diosa Fortuna no sólo vendrá a desafiar la eficacia de las leyes del destino, también generará un *pathos* social de

---

<sup>82</sup> Epicuro, Obras, México, editorial América, 1941. pág. 83.

<sup>83</sup> Sobre el mito de Tanaquil y su influencia para ascensión de Servio Tulio al poder de Roma, puede consultarse la obra Tito Livio, *Desde la Fundación de Roma*, Libro I, 41, 3. Asimismo, puede consultarse el libro que ya hemos citado de Johann Bachofen, sobre *Mito, religión y matriarcado*, Princeton University Press.

ambición y la codicia entre los pueblos del Lacio.<sup>84</sup>

Desde ese momento, la diosa Fortuna de los romanos no sólo estará vinculada a los cultos de las diosas benefactoras de los partos y la fertilidad como diosa oracular, sino que como otorgadora de los bienes mundanos tendrá un papel muy relevante en la definición del poder en Roma. De ahí que la idea natural de la fortuna ceda paso a la idea política y económica que moldea todo de acuerdo con la necesidad de la ocasión. Por ejemplo, sabemos por Tito Livio, que Servio Tulio, como un medida de justicia distributiva, instituyó el censo romano (medida eficacísima para el futuro imperio) para cobrar tributos según la fortuna de cada ciudadano, a efecto de allegarse de dinero para el mantenimiento de sus ejércitos, creando entonces las clases y centurias. Con esta medida no sólo se liberaba a los más pobres gravámenes y echaban éstos sobre los hombros de los más pudientes, sino que, en compensación, las clases más ricas tuvieron mayores poderes de decisión en los comicios.

Después del reinado etrusco, hacia el año 509 a. C., el carácter oracular de la diosa Fortuna debió desaparecer de Roma, siendo ya sólo conocida como una diosa del cambio cósmico y social, y operando ideológicamente como un aspecto contrario a la *ratio*. Sabemos que durante el periodo de la República el Senado romano promulgó una *Lex talaria* (o aleatoria), que prohibía los juegos de azar, pues según A. Brelich, la casualidad de las *sortes* resultaba incompatible con el nuevo ideal romano de una realidad cósmica sostenida por Júpiter; para este sector de Roma, la fortuna es, pues, un concepto opuesto al *fatum* y al orden preestablecido que

---

<sup>84</sup> Según Santiago Montero, recientemente, la arqueología puso al descubierto una *sors*, es decir una de las tablillas cuya extracción era utilizada en los santuarios oraculares itálicos para anunciar el futuro al consultante. Dicha *sors* lleva la siguiente inscripción: *se cedues perdere nolo, ni ceduas Fortuna Servio perit*; lo cual podríamos traducir como "si cedes, no te arruinaré, si no cedes a Fortuna te arruinaras como Servio. La cronología de este documento, anterior al siglo IV. a. C., demuestra, pese al tiempo transcurrido, el conocimiento de las peculiares relaciones entre el monarca y la diosa, confirmando cuanto al respecto nos dice la tradición. Montero Santiago, *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pág. 29.

garantiza Júpiter.<sup>85</sup>

Sin embargo, apesar de la improvisada política religiosa del Senado, la creencia en la diosa Fortuna permaneció en la conciencia popular hasta el Imperio, conocida en adelante como Fortuna Pública, la cual tiene ya más rasgos en común con la *Tyche* griega que con la vieja divinidad vinculada a los oráculos. No obstante ello, no dejará de mantener su investidura de la gran dadora del poder y las riquezas. De hecho, tal y como lo asegura don Antonio Gómez Robledo, en su introducción al libro de los Pensamientos de Marco Aurelio, hasta la época de los Antoninos (de Trajano a Marco Aurelio), la sucesión imperial se efectuaba mediante el ritual de hacer pasar la estatua de oro de la Fortuna, de la habitación del Emperador en turno a la del dichoso elegido, con lo que quedaba irrevocablemente consumada la designación.<sup>86</sup>

Ante la frivolidad decadente de la sociedad romana, en el seno mismo de sus principales pensadores, surgirá una fuerte reacción contra la idea de la fortuna, manifestando abiertamente su desconfianza sobre esta idea, y negando tanto su carácter oracular como su aspecto de suerte bienhechora. Para Cicerón estos rasgos de la diosa denotan meras supersticiones o un error contrarios a la razón y a la sabiduría. Cicerón, como los estoicos griegos, negará rotundamente la idea del azar, anteponiendo la idea del destino; entendiéndolo como un mandato divino que en la forma del logos universal conecta a todas las cosas y las sujeta a la Naturaleza como un orden necesario. Así, pues, el destino será visto como aquello que rige el orden natural de todas las cosas, tanto divinas como humanas, debido a que su *logos* se expande por todo el universo.

Plutarco -siguiendo a Platón- es quizás el filósofo que configura estas ideas mejor que nadie. Pues concibe al destino como la sustancia que es el alma entera del cosmos y a la vez como esa energía consciente (*logos*) que dicta los preceptos o

---

<sup>85</sup> Montero Santiago, *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pág. 31.

leyes en toda la naturaleza.<sup>87</sup> Asimismo, desde su punto de vista, es necesario que cuando se hable del destino se distinga entre sus distintas relaciones. Para él no es lo mismo la providencia, la *Tyché* o azar<sup>88</sup> y lo que depende de cada uno de nosotros; además de esto hay que distinguir, por un lado, en qué sentido es verdadero y en qué sentido es falso el dicho de “todo es según destino”. Pues una cosa es que todo está contenido en el destino y otra, como se entiende más comúnmente, que el “todo es según el destino”. De este modo, lo que depende de nosotros y la *Tyché*, lo posible y lo contingente, y lo demás relacionado con estas cosas pueden darse indistintamente y dar lugar al destino.

Bajo esta misma perspectiva, los neoplatónicos también reaccionarán contra esta ideología de que las cosas y los acontecimientos se dan por casualidad o por una entidad fortuita, para estos filósofos hay una explicación jerárquica del universo, a partir de un *logos* universal que infunde su aliento y ordena toda la naturaleza. Para conocer realmente los principios que rigen el cosmos habrá que deducir el misterio infinito de lo uno. Pero entonces tendríamos que cuestionar o admitir la existencia de ese “orden único” que está entrelazado por obra de cierta inteligencia divina y, como dice Plotino, reconocer que existe una justicia divina que constantemente está dando a cada uno su privativa manera de ser de acuerdo con ciertas razones cósmicas. De ahí que planteen su idea de la providencia como un primer intento por comprender que los males son consecuencias, pero consecuencias que se siguen necesariamente, porque nosotros somos su causa, no la fortuna; así, por ejemplo, cuando no podemos enlazar las consecuencias de nuestros actos con la voluntad de la providencia y obramos según nosotros mismos, sin tener en cuenta la acción de la

---

<sup>86</sup> Marco Aurelio, *Pensamientos*, versión de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1992, pág.viii.

<sup>87</sup> Plutarco, *Acercas de del destino*, México, UNAM, 1996, pág. 1.

<sup>88</sup> Una de las cosas más interesantes del pensamiento de Plutarco es la forma como desenmaraña los temas que están relacionados con el destino. Asimismo es clarificadora para nosotros su definición de la *Tyché* como una causa accidental externa, la cual acaece de manera inesperada ante la concurrencia de distintas causas. Plutarco, *Acercas de del destino*, México, UNAM, 1996, págs. 9 y 10.

providencia, actuamos desenfrenadamente ocasionando nuestra propia ruina.<sup>89</sup>

Este fue quizás el último intento filosófico por justificar racionalmente que el orden divino y el humano correspondían a un mismo principio y, por tanto, los hombres deberían comprender que el azar y la fortuna no eran otra cosa que un error moral, una falacia, ya que el mundo estaba hecho conforme a una sola razón universal. Sin embargo, hay que tener bien claro que aunque en la antigüedad se tenía una noción de la existencia de un orden natural que a su vez era racional, ello no implicaba la creencia de que cada individuo por sí solo podía crear y hacer valer su propio orden, actuando conforme a su propia razón, pues, en realidad, ese orden natural que era reconocido como algo objetivo, algo preestablecido por un plan divino o por una costumbre ancestral, comenzó a pasar a segundo plano, dándose preeminencia al nuevo orden social que se imponía a todos los hombres como el destino común y la única forma de vida posible.

No obstante, la idea del destino seguirá condicionada hasta los albores de la Edad Media por la creencia de que en el mundo impera la fortuna. Entonces aparecerán numerosos dibujos representando la rueda de la fortuna. La Fortuna misma, con la corona de “soberana del mundo”, aparecerá sentada en un trono, haciendo girar el centro de la rueda que arrastraba esa perpetua rotación; agarrándose a la rueda un joven lleno de esperanzas, ascendía hacia arriba; en la cúspide de esa rueda aparece el emperador, instalado solemnemente en un trono transitorio desplazando al hombre que ha perdido el poder; y en plena caída, en la parte de abajo se hallaba el cuerpo desplomado de otro hombre sin corona y víctima de la mudable felicidad, totalmente arruinado. De este modo, la idea de la fortuna, tomada de la Antigüedad por la Edad Media, será sometida al cristianismo que la verá, en principio como una idea pagana y, posteriormente, se le situara como una entidad subordinada a Dios, a la cual se le confía la dirección de los “esplendores mundanos” para su administración, según la expresión de Dante. Así, la Fortuna,

---

<sup>89</sup> Plotino, Eneada Tercera, Buenos Aires, Aguilar Editores, 1965, pág. 104.

hace pasar a su debido tiempo los vanos bienes de una generación a otra. Por eso, unos imperan y otros caen. Nada puede contrarrestar su poder, nisiquiera la previsión humana. Sus decisiones no admiten tregua, pues la necesidad la obliga a obrar con prontitud, y así acaecen frecuentes vicisitudes.

Lejos de haber sido contrarrestada la ideología de la fortuna, su majestad y asociación con las riquezas y el poder, esta idea permaneció latente en la conciencia popular de la Edad Media. Inclusive, llegó a constituirse en el Renacimiento como una de las principales metáforas de la vida, al considerarse que los hombres son más un juguete de la Fortuna que del mismo destino, tal y como nos recuerda Shakespeare en su *Romeo y Julieta*. No olvidemos también que la Fortuna será para Maquiavelo una de las principales virtudes que un príncipe debe poseer para el manejo de un reino.

## **X. La miseria de la fortuna**

A pesar de los eruditos comentarios desarrollados por los estoicos y los neoplatónicos, entorno a la idea de que no es posible atribuir la existencia y la ordenación del mundo a un hecho casual y fortuito, y a pesar de las múltiples distinciones y análisis que esgrimieron para comprender temas como el destino y la providencia, como fuerzas de una razón universal que determina y conduce las acciones del hombre, su influencia doctrinal no permeó lo suficiente en la conciencia social como para eliminar de la escena a la diosa Fortuna de los emperadores romanos.

Durante los siglos que siguieron a la caída del Imperio romano de occidente, la idea de la Fortuna siguió avanzando sobre la conciencia popular de Europa. Lejos de diluirse en la mayoría de las costumbres e ideas de los pueblos bárbaros, la Fortuna poco a poco fue consolidándose, quizá por ser una idea que explicaba tanto el desorden social como el político y, sobre todo, el económico que se vivía. En

realidad, podemos decir que la idea de Fortuna constituía una verdadera ideología de la suerte que implicaba llegar a tener una vida llena de riquezas, poder y gloria. Buena fortuna tienen aquellos que poseen prestigio, una villa romana, voto en el senado, esclavos y demás riquezas. La fortuna es un don que tiene que ver, en principio, con el origen del nacimiento y también con aquello que por casualidad, o por suerte nos depara el destino.

Salvo la visión de algunos pensadores romanos como Marcial, Séneca y Cicerón, para quienes el desprecio de las riquezas y la aceptación de la pobreza son vías para acceder a la sabiduría, el grueso de la sociedad romana vive inmersa en la búsqueda de los privilegios y beneficios que implica su condición de ciudadanos del imperio. Finalmente, si miramos el Derecho Romano, en términos generales podremos observar que, tanto en la República como en el Imperio, se trata de un sistema jurídico basado en la dominación racional de una sociedad esclavista. No existen normas que traten de aminorar las desigualdades sociales, el ánimo social concibe a la naturaleza como un orden objetivo dado, el cual determina la condición de los seres y las cosas por medio de una voluntad. Aunque muchas de las nociones del derecho romano nos indiquen que éste había llegado a cierto nivel de eficacia y validez, en tanto sistema normativo, no podemos asegurar que fuera un derecho que en la realidad reflejase un sistema cuyo fin esencial fuera la justicia. Sobraban, y sobran, muchas definiciones doctrinarias de lo que era el derecho respecto de la justicia; sin embargo, la justicia romana como la griega sólo se aplicaba a los ciudadanos. La supuesta definición de Ulpiano de que la Justicia es la perpetua y constante voluntad de darle a cada quien lo que por su derecho le corresponde, resultaba ser un contrasentido, pues el problema radicaba en saber de quién era la voluntad de darle a cada quien lo suyo, ¿es voluntad de los hombres “sabios” o voluntad divina?

Frente al supuesto “orden” que ha establecido la naturaleza, en la conciencia del pueblo romano, la distribución de las riquezas no es un asunto que compete a

una justicia natural, sino a una suerte también ligada a las fuerzas de la naturaleza, pero que corresponde a la parte impredecible o incierta de la vida. La diosa Fortuna aparece entonces como una alegoría de los dones y riquezas que le llegan al hombre en su vida por la suerte que depara a cada quien su destino. La distribución de los bienes de la naturaleza ya no es algo que presuponga la idea de una posesión común otorgada equitativamente por la justicia natural, pues ahora las contracciones sociales implican tanto la capacidad de dominio que tiene un hombre sobre las cosas terrestres y sobre las cosas humanas, como la suerte o la virtud de recibir los favores que otorgan las cosas divinas.

Sin embargo, es evidente que bajo la concepción de la fortuna romana se ocultan aspectos que vendrán a cuestionarse posteriormente, sin duda, por los principios morales del cristianismo. Frente al emblema ideológico de la figura afortunada del emperador romano, en cierto modo, el cristianismo primitivo opondrá la austeridad y el desapego a los bienes terrenales que corrompen el alma humana. Recordemos que entre las principales razones por las cuales se acusaba a Cristo de sedición, una de ellas era la de negar el orden imperial del César y apelar a un orden superior, el de su padre.

La caída de Roma no se debe, como muchos han creído, al advenimiento del cristianismo; aunque para el siglo I ya había habido muchos brotes de insurrección. La caída del imperio romano de occidente fue provocada por múltiples razones, tantas, que sus efectos y desdichas durarán casi hasta la segunda parte de la Edad Media. Es muy probable que las razones fundamentales de la caída del imperio romano sean básicamente la perversión y la corrupción de sus gobernantes y sus ejércitos, así como la frivolidad, ociosidad y enajenación de una sociedad esclavista, alejada de sus valores morales y de sus principios republicanos.

Sin duda alguna, la herencia de la Antigüedad tardía fue la descomposición de todo tipo de orden. Las miserias de las sociedades romanas y las deficiencias de los jóvenes pueblos bárbaros acumularon sus debilidades a costa de los pueblos rurales



más pequeños. Mientras las antiguas urbes romanas eran saqueadas por las hordas guerreras de los bárbaros, las grandes migraciones hacia el imperio romano de oriente, propiciaban no sólo el vagabundeo sino un ambiente de miseria, hambre y pobreza a lo largo y a lo ancho del continente. La pobreza, que hasta entonces sólo había sido conocida por los pueblos rurales, llegó a instalarse en las viejas ciudades romanas, acaso más densa y cruel porque planteaba un problema más inmediato. En el año 400 después de Cristo, el fenómeno de la pobreza llegó a ser estimada por Juan Crisóstomo como el gran escándalo de la época, ya que para entonces se decía existían alrededor de 50 000 indigentes en Constantinopla. Escándalo que ya antes había encontrado reacciones opuestas en las cortes del emperador Constantino. Por un lado estaba la represión y la condena imperial y, por otro, un allegado del mismo emperador, Zótico, habría empleado clandestinamente una fuerte cantidad de dinero para el rescate y cuidado de los leprosos, acción por la cual primero fue condenado a ser arrastrado y despedazado por las mulas, pero que después de su muerte hizo que el emperador, arrepentido, creara un hospicio permanente, llevando el nombre de su víctima. La fama de san Zótico se extendió duraderamente por todo el imperio romano, como el de un “nutricio de los pobres”.<sup>90</sup>

El flujo de los desdichados hacia las grandes ciudades de Oriente, en especial Constantinopla, contrasta con la supresión de la miseria en las campiñas de occidente. Se ha podido hablar de una “marejada alta” de la pobreza en el siglo VI, en la parte oriental del antiguo mundo romano. Crónicas, textos legislativos, vida de santos, sermones, contienen los elementos de una descripción de las categorías de pobres y de sus condiciones de existencia, por ejemplo, desde el año 380, con el fin de purgar a Constantinopla de los mendigos que allí pululaban. Un control debía distinguir a los indigentes validos de los inválidos. Así, gracias al texto legislativo se podía determinar los diversos aspectos de la pobreza, la nomenclatura que

---

<sup>90</sup> Mollat, Michel, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, págs. 21 y 22.

diferenciaba a los pobres de los miserables, y se podía descubrir tanto la compasión como la repulsión social de que fueron objeto. De igual modo, en 535 y 539 hubo ciertas disposiciones legislativas destinadas a frenar el éxodo rural hacia las capitales del imperio.<sup>91</sup>

Es en este ambiente de miseria, que en el año 523 y 525, el filósofo Torquatus Severinus Boetius, el último clásico y el primer escolástico, escribirá en la cárcel un libro de gran influencia para todo el pensamiento medieval, que encontrará gran eco en los clérigos que se avecindaban en las urbes en busca de alimento material y espiritual. *La consolación de la filosofía*, será la primer obra del medioevo que se asienta plenamente en la filosofía clásica y no en la religión. En esta obra Boecio se basa en la inteligencia de la razón natural para encontrar en ella una vía de resignación frente a la adversidad -pues había perdido toda su fortuna e iba a morir de un momento a otro en Pavia.

El autor comienza exponiendo los motivos de su aflicción, y busca en su desesperación a sus musas favoritas para que le inspiren lo que escribe. Pero entonces se le aparece la Filosofía cuyas vestiduras desgarradas llevan inscritas las letras P y T, (práctica y teoría). A continuación Boecio expone los males que le afligen, y la Filosofía le responde que son muchos los bienes de la fortuna que ha poseído a lo largo de su vida, y que su queja, por tanto, es infundada. La Filosofía le hace ver a Boecio que la "culpa" de sus males radica en él mismo, por no saber quién es en realidad, y por no ver el timón que dirige los acontecimientos del mundo, imaginándose que la fortuna con sus vaivenes otorgaba la felicidad. El hombre, dice la Filosofía, debe entender que el mundo y su gobierno, no está sometido a las fuerzas ciegas del azar sino a un orden divino.<sup>92</sup>

El alegato de la Filosofía se extiende contra los bienes terrenales como son las riquezas, el poder y la fama, a los que Boecio ha otorgado demasiada

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, pág. 30.

<sup>92</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, SARPE, 1985, pág. 54.

importancia, aspirando encontrar en ellos una felicidad que nunca proporcionan, sin darse cuenta que es una mera ilusión, pues ninguna de esas cosas humanas posee un valor intrínseco. La Filosofía, en contrapartida, valora la fortuna adversa, porque mediante ella le es dado al alma conocer la verdad del amor y la amistad, que las verdaderas riquezas del hombre. Así, en la Consolación de la Filosofía lo que nos propone Boecio, estoicamente, es que de la mayor adversidad se puede obtener el mayor bien. Siguiendo a Platón, Boecio identifica este *summum bonum*, con Dios. El Bien universal y, al mismo tiempo supremo es Dios:

“Oh Tú, que gobiernas el mundo con leyes inmutables,  
Creador de la tierra y el cielo, que de la eternidad haces brotar  
el tiempo, que permaneciendo en tu inmovilidad inquebrantable  
das a las cosas universal movimiento!

¡Tú, que no obedeces el impulso de las causas externas  
para forjar tus obras con una materia siempre variable,  
realizando así la idea del bien supremo que en Ti mismo llevas,  
ajeno al sentimiento de la envidia!”<sup>93</sup>

La respuesta que Boecio proporciona a las injusticias y a las miserias de este mundo, se fundamenta en una distinción previa entre la Providencia y el Destino. Lo que ocurre en el mundo puede provenir de Dios y del destino, sólo que, al final, Dios establecerá la justa recompensa de todas las injusticias cometidas en este mundo. Dios, en la concepción implícitamente cristiana de Boecio, actúa a través de la providencia como corrector del desequilibrio producido por la presencia del mal.

De este modo, *La consolación de la filosofía* es otra reacción contra la idea generalizada de que en este mundo reina la fortuna. Para Boecio la fortuna no es quien determina la condición humana, pues Dios rige el mundo y, por tanto, él mismo repara las injusticias que se cometen; luego, en consecuencia, nada queda fuera del control de Dios, el azar no existe. Pero, ¿cómo explicar las vicisitudes que

---

<sup>93</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, SARPE, 1985, pág. 118.

muestran cuan azarosa es la existencia de los hombres en este mundo?

Aquí la Filosofía responde que “no es de extrañar que este aparente desorden se presente a los ojos del mundo como temerario y confuso, siendo desconocida la razón de su existencia”. Sin embargo, en virtud de que el hombre es capaz de elegir entre el bien y el mal, sólo puede decirse que el azar existe en tanto que ignoramos cuál es el camino correcto. Por eso es imprescindible conocer cuál es el fin de la existencia, de modo que no erremos por el camino de los vicios que conducen a la injusticia y a la perversión. Sólo quien posea íntegro su libre albedrío podrá cultivar sus virtudes y levantar el ánimo sobre toda necesidad, y por tanto, sus acciones serán justas ante las miradas de un juez que todo lo ve.

Si bien es cierto que la época en que se escribió *La consolación de la filosofía* coincide con el dismantelamiento definitivo del imperio romano, y que en buena medida representa la decadencia, la crisis, la catástrofe y el derrumbe de la cultura clásica de occidente, también lo es que, después de la Biblia, ninguna otra obra como la Consolación de la Filosofía de Boecio fue tan popular e influyó tanto en la formación de los monjes. De hecho, hasta fines del siglo XII, sus textos fueron el principal vehículo de transmisión del platonismo y aristotelismo a Occidente.

Miembro de la vieja aristocracia romana, Boecio se propuso, y consiguió, salvar el legado del pensamiento griego, incorporándolo al latín, en un ímprobo esfuerzo de adaptación y compilación. De ahí que su obra se sitúe en el punto de interacción entre la vieja cultura pagana y el cristianismo.

No es de extrañar, en consecuencia, que Boecio fuera tenido entre los siglos VIII y XII como una alta autoridad en materia de filosofía, poesía, música y en otras disciplinas, y que fuera equiparado con san Agustín en conocimientos. Una cuestión tan central en el pensamiento medieval como es la cuestión de los universales, con su prologando y secular debate entre realistas y nominalistas, tiene su origen con Boecio; asimismo, la definición que conocemos de persona como “sustancia racional indivisible”, tuvo su origen en Boecio, y gozó de vigencia a lo largo de toda la Edad

Media hasta que santo Tomas de Aquino la desarrolló y precisó mejor que nadie.

## **XI. Los caminos del infortunio**

Aunque la obra de Boecio fue una gran respuesta doctrinaria contra el problema tan grave de la pobreza que se padeció a lo largo de la Edad Media, las quejas y las patologías sociales que esta situación desencadenaba, no menguaron en lo más mínimo.

Lejos de que muchos de los padres de la Iglesia y demás intelectuales de la época acogieran con beneplácito esta admirable explicación de Boecio sobre las causas del infortunio y las desgracias de la condición humana, en realidad, pocos fueron los que verdaderamente se comprometieron con estas ideas y emprendieron una cruzada frontal contra la pobreza, complementándolas con las doctrinas cristianas que enarbolaban la caridad como el mandato de Cristo por antonomasia.

Los postulados económicos de la Iglesia medieval reflejaban claramente y de una manera muy hipócrita un doble discurso sobre las contradicciones políticas y económicas que imperaban en la realidad social del feudalismo, sobre todo, cuando se trataba de justificar la búsqueda de riqueza como un medio y no como un fin, que garantizaba de cada miembro de la sociedad *secundum suam conditionem*. Por un lado, se decía que la riqueza servía como medio para obtener y reforzar el poder social, para mantener el orden y la paz entre todo los miembros de la comunidad cristiana y, por otro, se tenía como la fuente material que hace posible el ejercicio de la caridad como una condición moral de la salvación. Por eso, en términos generales la sociedad medieval no fue indiferente a la forma que presentaba la acumulación de riquezas: tierra, bienes muebles, dinero etc., etc. La actitud que imponía la moral cristiana hacia la recompensa que proporcionaba el otorgar como presente un servicio a un señor feudal o a los mismos jefes de la Iglesia, constituía uno de los principales deberes en la conducta de los individuos, pues de ello en gran parte

dependía la salvación de las almas.

Con esta doble moral, la Iglesia no sólo justificaba su jerarquía y razón de ser como escrutadora de todos los actos en el mundo, también encontraba los motivos suficientes para intervenir en los asuntos económicos, ya sea como rectora ética de las relaciones económicas, o bien como la máxima aglutinadora de donaciones, diezmos y herencias que los laicos realizaban en su favor como una forma de garantizar una vía de salvación.

De este modo, la Iglesia era el mayor propietario de la sociedad feudal y estaba vinculada a los grandes terratenientes a través de múltiples lazos. Por supuesto que no aprobó nunca las tentativas de abolición del principio de propiedad privada o de redistribución de los bienes para aproximarse al ideal de una vida más austera, limitada únicamente a la satisfacción de las necesidades básicas del hombre. La única prescripción de la Iglesia que hacía referencia a una redistribución parcial de los bienes se limitaba a los sermones relativos al deber de la limosna que había que debía darse a los más necesitados.

Con el recuerdo incesante del deber de limosna, la iglesia hace de la caridad una condición de salvación, pero con ello no resuelve de ninguna forma los antagonismos sociales entre los más ricos y los más pobres. La distribución de las limosnas tomaba a veces formas tan burocráticas y parciales, que provocaban grandes disgustos y enormes desilusiones entre la grey de los pobres las acciones emprendidas por las instituciones de beneficencia pública de la Iglesia que se encargaban de proporcionar víveres y alimentos, así como asistencia médica en hospicios y hospitales. Si bien muchos obispos realizaron una gran labor para reprimir todos los males de la pobreza, no hay que omitir el dato sobre la parte de la rentas que se asignaba a las necesidades de los pobres y oscilaba entre un tercio y una cuarta parte del total de recursos manejados “gerencialmente” por la Iglesia. De ahí que fueran insuficientes los recursos frente al inmenso número de desdichados que trataban de resguardarse en su seno.

La acogida monástica de los pobres que pretendía una sociedad equilibrada entre el “Cielo y la Tierra”, contenía una parte de utopía y otra de autoengaño, pues está claro que la manuficencia de los bienes y la rentas de que disponía la Iglesia no caían precisamente del cielo. Provenían, como ya lo dijimos, de las limosnas, los diezmos y demás aportaciones que los feligreses con recursos daban a cambio de salud moral; sin embargo, es evidente que esos recursos provenían en gran parte de la explotación de los siervos del campo o de los artesanos de las ciudades por los más poderosos. También hay que considerar el hecho mismo de que la Iglesia al tratar de organizar la sociedad, se erige como la gran benefactora, propicia que muchos de los pobres se atuvieran a los buenos o malos oficios que ésta les brindaba.

Para Michael Mollat, el significado de la beneficencia parece, entonces, contener una contradicción interna. Por su parte los bienes y las rentas de la Iglesia, las obras de misericordia de los fieles, están destinados a corregir las desigualdades sociales, no ha suprimirlas. La limosna sólo tiene por destino contribuir a preservar la estabilidad del orden social, en lo que consiste la paz.<sup>94</sup> Aunque en ocasiones se condena la usura y la avaricia, este desequilibrio moral es tolerado por los jefes de la misma Iglesia, quienes muchas veces están más cerca de los privilegios y la investiduras del poder y el dinero, que del ideal de un equilibrio moral, económico y social. Una rigurosa reglamentación y el subrayado carácter público de todos estos actos permiten pensar que, en la base de tal beneficencia, no estaba tanto el amor al prójimo predicado por el cristianismo, como la preocupación de los donantes por su propio bienestar espiritual y prestigio social. Mediante la limosna un hombre con fortuna podía salvar su alma con mayor facilidad; y pensaba mucho más en eso que en los pobres a quienes entregaba una parte de su bienes. Con esto se demuestra el hecho de que en la Edad Media no se hiciese una tentativa seria por liberar a los

---

<sup>94</sup> Mollat, Michel, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pág. 47.

pobres de su desgraciada situación: se prefería darles de comer de vez en cuando y dejarles como estaban. La Iglesia siempre encontraba reciprocidad en la coexistencia de la riqueza y la pobreza: “los ricos han sido creados para la salvación de los pobres y los pobres para la salvación de los ricos.”<sup>95</sup>

Lejos de ser vista como un mal social, producto de las guerras y de las contradicciones de clase entre los vasallos y los señores feudales, la miseria que azotó durante casi todo el medioevo parecía indispensable y a nadie le importaba liquidarla totalmente. De hecho, para las pocas corrientes que denunciaron tímidamente los abusos del poder eclesiástico y su complicidad con los más ricos, la pobreza no eran un estatus forzoso del cual era deseable salir, sino que, por el contrario, llegó a constituir una virtud moral y, a veces, un estado de renuncia al mundo y reprobación del mismo, por lo que el oficio del mendigo era un componente inseparable de la práctica social medieval.

En un cuadro del flamenco renacentista Jan Van Eyck (1387-1441), conocido como el Político del Cordero, se vislumbra una de las representaciones más exactas de la forma en que podía definirse esta visión medieval del mundo. Con una agudeza sin precedentes Jan Van Eyck comparte con muy pocos artistas más- Giotto y Giorgione, Rembrandt y Picasso- la condición de haber revolucionado el mundo de la pintura. Al igual que los artistas que hemos mencionado, renovó hasta sus raíces la manera en que los artistas concebían la realidad.<sup>96</sup>

El gran políptico de Gante, la obra más grandiosa de la madurez de Van Eyck, que sabemos comenzó a pintar en 1432, fue compuesto como un conjunto

---

<sup>95</sup> Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Editorial Taurus, 1990, pág. 269.

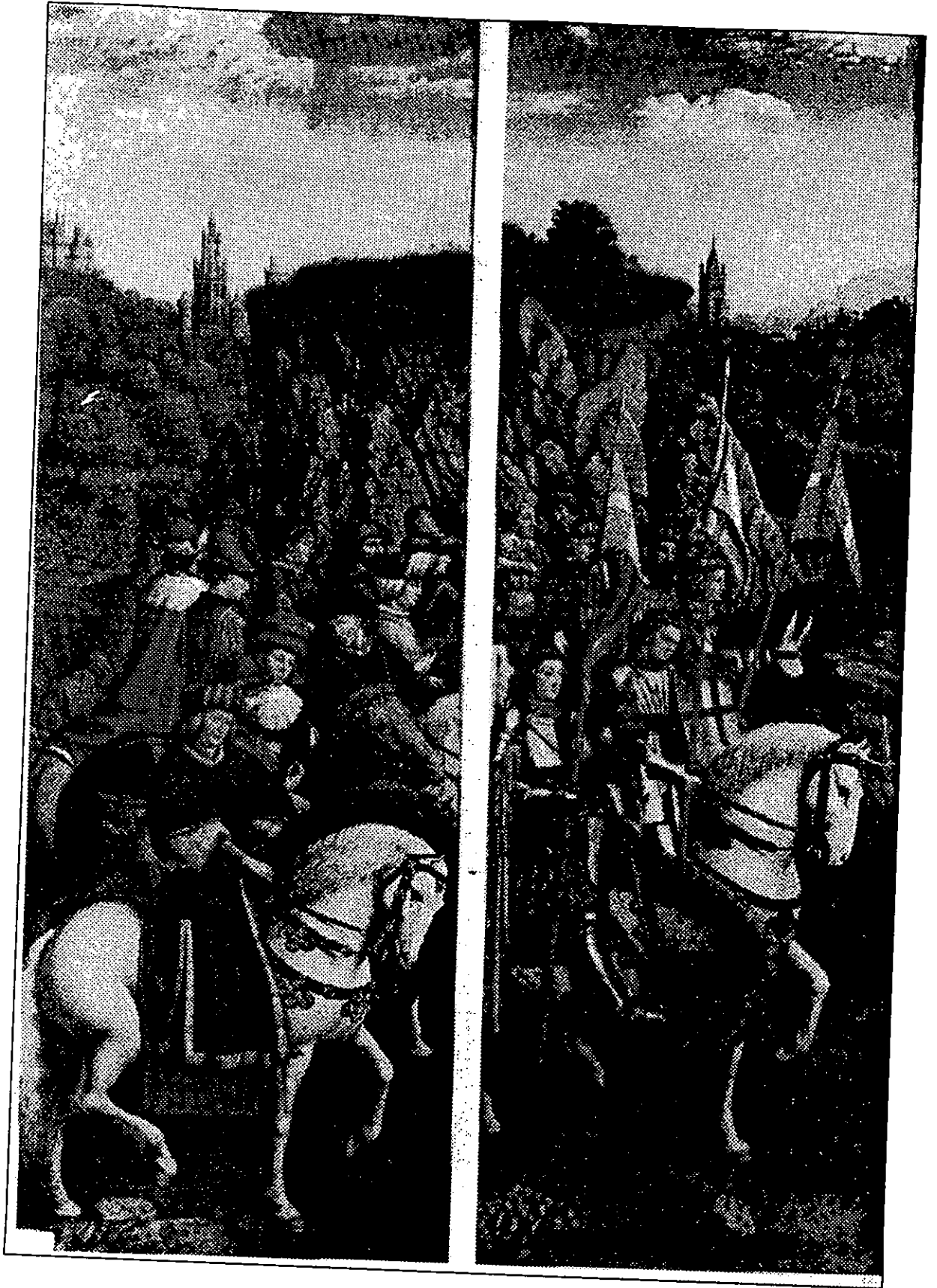
<sup>96</sup> Para Van Eyck el ideal no era aproximarse lo más posible a las sensaciones visuales y organizar los datos de la visión según dictámenes científicos, sino, en vez de eso, poner en evidencia la acción y el sentimiento de la naturaleza humana, proyectándolos en un mundo en el que el espacio no constituye más que una función de la representación. Van Eyck creía sin reservas en las cosas, en todas las cosas de la creación, sin jerarquía de género. Él no establecía diferencia alguna entre la figura humana y una planta, entre un rostro humano y una nube, sino que indagaba con amor escrupuloso en la forma y la estructura de cada cosa. *Grandes maestros de la pintura*, Colección dirigida por Franco Russol; México, 1981, PROMEXA, EDITORES. Tomo titulado *La apertura del Renacimiento*.

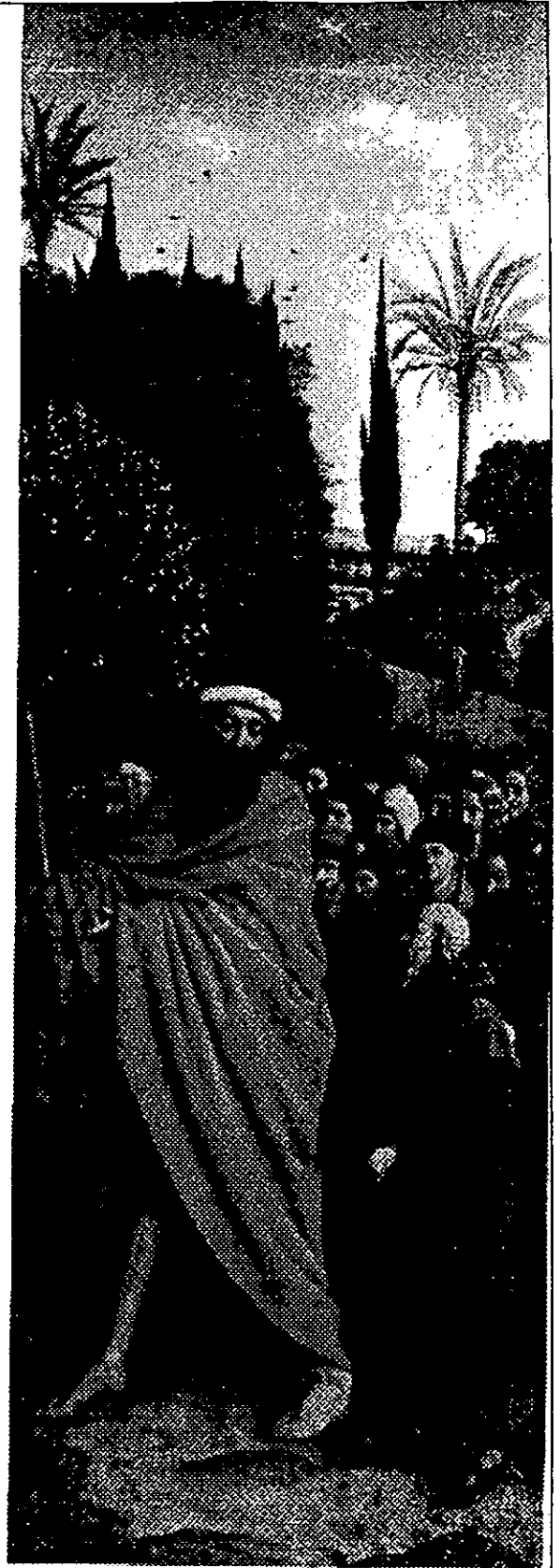
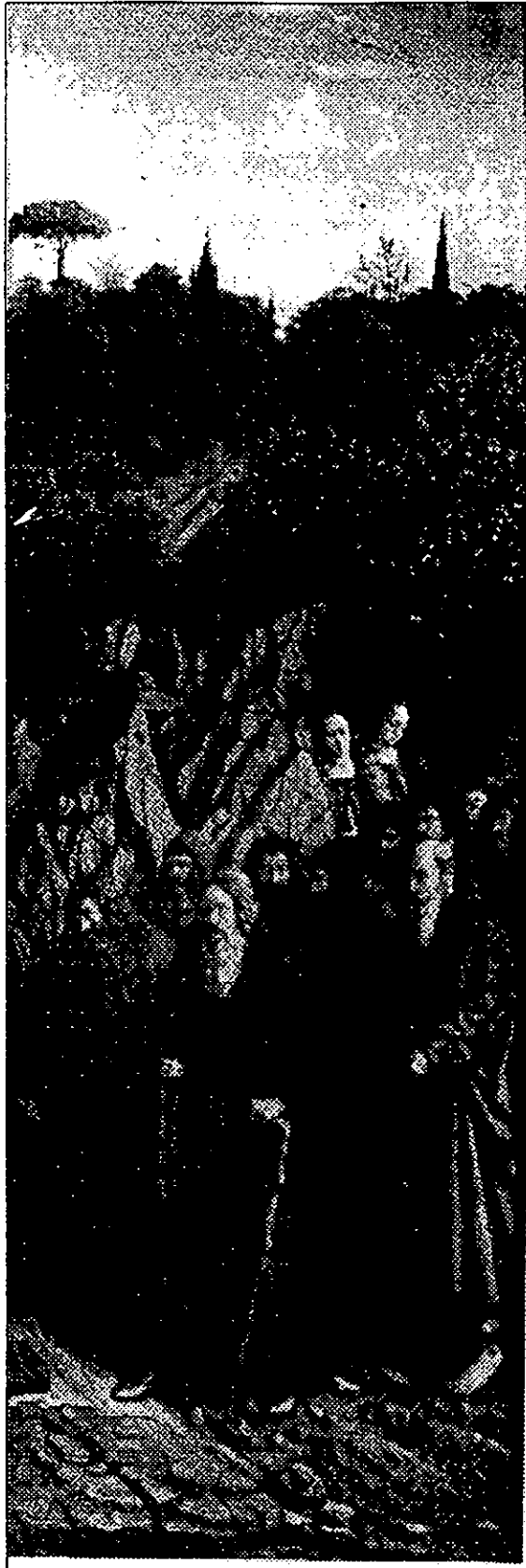


impresionante de paneles pictóricos, de los cuales el observador sensible no dejará de percibir el esplendor de cierta unidad íntima y prerrenacentista. En *La Adoración del Cordero Místico*, la multiplicidad y variedad en las apariencias naturales tiene la intención de expresar un mundo de pureza paradisíaca, pero conserva siempre el reflejo de un punzante e incondicional amor por la realidad terrenal. En las hileras fijas de los elegidos que se agrupan en los cinco cuadros, no se prescinde jamás de la estilización o de la abstracción; los rostros, los tocados, los vestidos, todo está caracterizado e individualizado; todo se adhiere fuertemente a "la verdad natural". De izquierda a derecha, observamos en la parte más baja dos compartimentos que se empalman uno con otro, de modo que forman una sola visión del mundo. En el mismo sentido, por decirlo así, se compaginan en un mismo discurso, representan para nosotros el antagonismo que prevaleció durante toda la Edad Media.

Sin embargo, en esa procesión de imágenes subsiste una huella ajena al mundo racionalista del pensamiento medieval. Un cortejo de mártires, peregrinos, ermitaños, ascetas errantes, dos vírgenes y un gigante. En medio de una naturaleza fragorosa, en la cual prevalece la flora mediterránea como son cipreses, palmas y naranjos, se mueve el cortejo de estos hombres endurecidos por privaciones y sacrificios. Entre los ermitaños y la Magdalena hay otra santa, san Cristóbal o Golias que conduce a los peregrinos.

Particularmente, esta estancia pictórica dividida o planteada en dos momentos de un solo sentido, representa, desde nuestra perspectiva, la visión de aquellos que, en la destrucción de su individualidad, se identifican con una vida de resignación. También la renuncia al modo de vida impuesto y una constante búsqueda de la ascesis, son elementos que gravitan en el cuadro de Van Eyke y puede representar a aquellos hombres que sólo desean entregarse a los designios de la buena voluntad de Dios.





En síntesis, este panel bien puede representar la búsqueda del pasado, o mejor aún, del origen pensado como un estado de naturaleza espiritual que llega a confundirse con la vida misma. Quizás esta actitud es un extremo de la moral que, o bien conduce a sucumbir ante las tentaciones del mundo o bien alcanza un estado de pureza espiritual.

En la iconografía, el ascetismo y la pobreza se mezclan para componer los rasgos del ermitaño, del mendigo, del clérigo exiliado, del vagabundo y del peregrino. En contraste, la ostentación y la riqueza se confunden con el poder armado y con las investiduras que componen los rasgos de “los caballeros de Cristo”, los prelados, de los ricos comerciantes y de los grandes señores y reyes. Detrás de éstos, los grandes castillos que albergan las nuevas ciudades; detrás de los otros, el camino de vuelta a los bosques.

Así, tanto como los bosques, las nuevas ciudades atrajeron a los fugitivos del país del infortunio. Sin duda en el siglo XII los desdichados no eran aún muy numerosos y eran menos mal vistos que los marginados errando en los bosques. Sin embargo, todos esos marginados y desdichados, producto de esa movilidad social por la falta de recursos, se congregarán en las ciudades para abastecerse, pero también estarán expuestos a las nuevas formas de miseria que la expansión de un incipiente capitalismo poco a poco hará florecer.

## **XII. La insurrección goliarda**

De todo este ambiente que la literatura hagigráfica, las crónicas y la documentación creciente en el siglo XII, se desprenden los personajes estereotipados de la pobreza y de la riqueza, cuyos rasgos permiten diagnosticar la naturaleza y la extensión de los infortunios, así como la antagónica condición de los hombres que están allegados a los favores de la fortuna.

Pero ¿quiénes son en realidad los Goliardos? ¿Qué sabemos de ellos? ¿Son

una orden monástica o una cofradía de clérigos y juglares? ¿Cuál es el significado real de ese nombre?

Muchos autores han intentado llegar a la raíz etimológica de la palabra “goliardo” para comprender el alcance de su connotación. Según el Glosario de Du Cange, la voz *goliardus*, podría derivar de la voz latina *golardo*, que significa goloso, aunque también se ha pensado es una palabra equivalente a histrión o juglar.<sup>97</sup> Se trataría, en términos generales, de los *clerici*, monjes o estudiantes que se hacían pasar por histriones, bufones o goliardos.

En realidad, como nos dice Jacques Le’Goff, todo se confabula para ocultarnos la identidad de estos curiosos personajes. “El anonimato que los cubre en su mayor parte, las leyendas que ellos hicieron correr de sí mismos, las leyendas - entre las cuales hay mucha calumnia y maledicencia- que propagaron sus críticos y enemigos, aquellas leyendas eruditas, etc., etc.; todo ello nubla cualquier certeza sobre quienes y cuántos eran, pareciera ser que ese anonimato también fuera algo intencional”.<sup>98</sup>

De manera que si nos abocásemos a desentrañar el sentido etimológico del nombre que los identificaba, podríamos caer en muchas especulaciones, sobre todo si adoptamos una de las tanta posturas o leyendas sobre el origen de los goliardos. Básicamente son tres los sentidos en los que se vincula a los goliardos; uno, el que ya hemos enunciado, y que los relaciona con el calificativo de glotón o tragón; dos, el que hace derivar la palabra goliardo del personaje bíblico llamado Goliat, con lo que se quería decir de a alguien que era “soberbio y rebelde”; y tres, la idea de que hubo en realidad un individuo que se llamaba Golias, poeta famoso por su glotonería, sus libertinajes y su espíritu satírico y rebelde. De ahí que a sus imitadores y seguidores se les llamará goliardos.

Lo único cierto, y eso lo comparten casi todos los estudiosos del tema, es que

---

<sup>97</sup> Oroz Reta, José y Marcos Casquero, *Lirica Latina Medieval, Tomo I, Poesía Profana*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995, pág. 29.

la palabra “goliardo” fue un calificativo despectivo utilizado por las condenaciones de los concilios, de los sínodos y también de algunos jefes eclesiásticos en contra de clérigos, monjes y juglares durante los siglos XII y XIII. Las opiniones de Bernardo de Claraval sobre la figura de Pedro Abelardo, son un claro ejemplo de la forma y el sentido peyorativo con que se aludía a un clérigo por sus heterodoxias.<sup>99</sup>

De igual modo, Giraldo Cambrese nos describe un personaje de nombre Golias, “un parásito, famosísimo por su gula y glotonería, que muy bien podría llamarse Gulias, cautivo como estaba de la gula y de la crápula en todo momento, pese a ser buen literato, pero no bien morigerado, ni bien informado en las buenas costumbres. Este en muchas ocasiones vomitó contra el Papa y la curia romana poesías famosas en gran número, tanto métricas como rítmicas, con no menos vergüenza que imprudencia.”<sup>100</sup>

También tenemos noticia que hacia 1229, circulaban en París ciertas “canciones injuriosas” contra la reina Blanca de Castilla y contra el legado papal. Dichas canciones fueron atribuidas a los estudiantes pobres “*vel illi quos solemus goliardeses appellare*” (a los que solemos llamar goliardos). Y justamente un par de años antes, en 1227, el Concilio provincial de Tréveris había encargado a los párrocos velar por que los “*vagos scholares aut goliardus*” no interrumpieran con cantos fuera de tono la santidad de la misa. Después el Concilio de Sens, en 1239 manda que a los “*clerici ribaldi, maxime qui vulgo dicuntur de familia Goliae*”, se les corte el pelo al rape a fin de borrar en ellos la tonsura clerical. Pero eso no es todo, el colmo fue una Decretal de Bonifacio VIII, en 1298, donde excluye de los privilegios clericales a los “*clericos jocularos seu goliardos aut bofones*”.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1986, pág. 39.

<sup>99</sup> Para el abad Berardo de Claraval, la arrogancia y la soberbia del gran dialéctico parisino era la misma que la del gigante Goliat. De ahí que en uno de sus sermones se refiera a Pedro Abelardo de la siguiente manera: “Vamos a ver quiénes este Goliat, soberbio e inchado por el espíritu de su carne”. citado por Oroz Reta, José y Marcos Casquero en , *Lírica Latina Medieval, Tomo I, Poesía Profana*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995, pág. 30.

<sup>100</sup> Oroz Reta, José y Marcos Casquero en , *Lírica Latina Medieval, Tomo I, Poesía Profana*, pág. 31.

<sup>101</sup> Menéndez Pidal, Ramón, *Poesía Juglaresca y Juglares. Orígenes de las literaturas románicas*,

Lo anterior es una muestra de que en el medioevo existía una seria preocupación por parte de la Iglesia, para que los clérigos se instalaran en sus diócesis o en sus monasterios, en vez de confundirse o influenciarse por aquellos que se entregaban a una vida disoluta y licenciosa, como verdaderos aventureros y juglares.



Concilio tras concilio, sínodo tras sínodo, canon tras canon, a lo largo de los siglos XII y XIII, se repiten los mismos anatemas contra los goliardos y, sin embargo, nada hay que pueda detener esta alegre y popular manera de ser; nada ni nadie puede persuadir a estos clérigos vagantes o clérigos ajugarados para dejar esas “malas costumbres” de andar de taberna en taberna cantando lascivamente sus

amoríos en los bosques, o andar injuriando y criticando a la Iglesia; la propia existencia de los *Carmina Burana* y la de muchas personas mendicantes que imitaran sus costumbres, demuestra que esas “leyes”, como tantos otros ordenamientos, no consiguieron sus efectos deseados.

Pero, ¿qué hay en el fondo de esta persecución hacia los goliardos? ¿Por qué la Iglesia se empeñó tanto en condenar y censurar tan prejuiciosamente esta forma de vivir o de ver el mundo?

Toda obra poética no sólo es una crítica al lenguaje instrumental, sino también una crítica a la manera de concebir el mundo; el artista o el poeta se sumergen en una especie de delirio estético que lo hacen devastar valores, ideas, usos, costumbres y normas. En general, se puede decir que destruye el lenguaje que lo aprisiona en un espejo ideológico para instaurar de nuevo, como opina Heidegger, en el presente lo permanente, el poeta vuelve la mirada en el mundo para la refundación o sostenimiento del logos. Pensemos por ejemplo en las normas, usos y costumbres; muchas veces es gracias al poeta que un estado de cosas adquiere sentido, se significa.

Por ello, el valor de la poesía de los Goliardos se refleja en un sentido negativo, es decir, por medio de la crítica al orden convencional establecido en la Edad Media por la Iglesia, y se deduce su desacuerdo a la ley común de los hombres que detentan el poder. Dicho sentido es una actitud de rebeldía (por lo menos contra la ideología dominante) como acto potencialmente libre de una visión distinta del Todo, del hombre y del sentido de la vida. No es mera ironía lasciva su poesía, ni siquiera un resentimiento social; más bien, es la manifestación discursiva de su ser libre, sabio y amante de todas las cosas por igual.

En un pensamiento tan nítido como el de los Goliardos queda abolida la idea del valor. A los ojos de esta genuina sabiduría popular que se expresa en los poemas de los Goliardos, podemos deducir que su visión del mundo representa la circunstancia conductual del tipo de sujetos que asumen dentro de la sociedad la



noción de tener "derecho a otro tipo de vida"; ellos eliminan de entrada una doble influencia ideológica: por una parte; el pensamiento liberal, cuya motivación real es el oponer su individualidad- desde las letras- contra las poderes que los subyugan; y por otra, desenmascaran la falsedad ostentada por aquellos que bajo la religión y el Estado de Derecho deseaban sólo acaudalar fortuna.

Más allá del ideal de un mundo estrictamente moral, el poeta goliardo se inclina, según puede apreciarse en sus poemas, por un mundo estético, pues ello implica no sólo la reconciliación del hombre con el hombre, sino del mundo terrenal con el mundo celeste. Se abandona la visión de que lo bello y lo sublime sólo se encuentran en el trasmundo; y se asume la vida terrenal tal cual es, con todos los dolores y los goces sensuales que ella misma implica. De ahí que la naturaleza sea vista como una fuerza hermosa y a la vez terrible, ya que lo mismo incita a todos los placeres que a todos los males que periódicamente pródiga. sin embargo, la apuesta del espíritu de los Goliardos no es un llamado a vivir como salvajes ni una vuelta al paraíso perdido, tanto como una exhortación a una vida en armonía con toda la naturaleza. Ser goliardo, más que pertenecer a una orden monástica o a una cofradía, era una actitud hedonista ante la vida.

Las múltiples referencias que encontramos en los poemas goliardos hacia los dioses griegos bajo nombres latinos, como Venus, Baco, Juno y Júpiter, son una clara muestra de la enorme influencia que recibieron de los poetas latinos como Ovidio, Virgilio, Marcial, Horacio, Séneca y Cicerón entre los más importantes. Es cierto que la poesía de los Goliardos no puede circunscribirse en una sola dirección, sin embargo, estilísticamente encontramos que sus poemas siguen tanto las cadencias clásicas como los ritmos de las liturgias cristianas; asimismo, el tono sensual de muchos de los poemas nos hace pensar que bien pueden provenir de las antiguas canciones populares de los pueblos germánicos o, quizá, existe una vena oculta que viene del Cantar de los cantares.

Aunque la temática es diversa, casi todos los poemas aluden a imágenes

mundanas, donde se resalta de manera satírica la fugacidad de la vida y la necesidad, por ende, de vivirla con todos los bríos posibles. Así, pues, la poesía goliardesca recoge básicamente cuatro temas que van desde un erotismo poco convencional que invita lo mismo al ocio que a la lascivia, pasando por la celebración festiva de la naturaleza, hasta la crítica social y moral de la época, como una actitud de rebeldía ante las abismales desigualdades producidas en parte por la adoración al dinero y en parte por la enorme corrupción de aquellos miembros de la Iglesia que se autoproclamaban como los veladores de las buenas conciencias y de las buenas costumbres.

En toda la poesía de los Goliardos está, de algún modo, entremezclados los temas de hoy y siempre, pero, sobre todo, se contraponen graciosamente la cultura clásica frente al pensamiento escolástico, además de la alegre espontaneidad de lo popular. Esencialmente, podemos afirmar que es una poesía de insurrección festiva de la alegre sensualidad juvenil, que tiene sus propias razones perennemente humanas y naturales y enfrente de las cuales las implicaciones antiascéticas o antijerárquicas eran en realidad cuestiones secundarias.

De cualquier modo, la libertad creadora de los *Carmina Burana* es justamente uno de sus mayores encantos, de ahí que esta poesía docta y desgarrada, risueña y cruel, retórica y no ajena a la tradición popular, delicada y violenta, si bien no ha tenido una gran difusión, tampoco ha quedado totalmente en el olvido. De hecho, es muy probable que su fuerte raigambre popular haya quedado disuelto en las formas comunes de expresión que después del siglo XIII adoptaron muchas de las lenguas romances. La silva de refranes, las adivinanzas y las sentencias impregnadas del espíritu goliardo bien pueden rastrearse en casi toda la lírica pagana que se escribió tanto en el ocaso de la Edad Media como en los albores del Renacimiento. En España, por ejemplo, podemos encontrar grandes ecos de la poesía goliardesca en la obra de Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita, o bien en el poema de Juan de Mena titulado, precisamente, el Laberinto de Fortuna; asimismo, escritores como Rebeláis

con su Pantagruel o un Bocaccio con su Decameron bien pueden ser autores que rememoran este espíritu de insurrección goliarda, y así la voz de los Goliardos suena, sin saberlo, a través de los siglos en toda nuestra literatura occidental.

Pero vayamos ahora a los poemas que a nuestro juicio no sólo ponen en evidencia esta actitud de rebeldía ante el orden establecido por la Iglesia, sino que además nos muestran que muchas cosas de la naturaleza humana no han cambiado en lo más mínimo desde entonces, pues, al cuestionar la decadencia de muchos valores sostienen la racionalidad de una civilización y una cultura perdida en muchas contradicciones sociales, con un sistema tan férreo de control sobre las conductas, se evidencia la orientación y el modelo de un mundo donde el consumismo salvaje y la ambición desmedida de poseer riquezas, poder y gloria, cada vez más y más asfixia la existencia humana, que a cada momento la ilusión del poder y del dinero se afianza más sobre todas las cosas y, poco a poco, va eliminando a la libertad con una infinidad de reglas inútiles para todos pero útiles para unos cuantos, que aún hoy en nuestros días son los mismos que se erigen como los guardianes de las buenas costumbres, como esta fuera una urbe donde las injusticias, la corrupción, la explotación y la enajenación de las conciencias ya no existieran, como si este fuera un planeta cuya riqueza no se agota.

## CAPITULO CUARTO

### *LA JUSTICIA POETICA DE LOS GOLIARDOS*

#### XIII

Oh Fortuna,  
cual la luna  
con su ser variable,  
siempre creces  
o decreces;  
haces que la vida detestable  
endurezca ahora,  
y después cuide,  
jugando, la viveza de la mente,  
y a la pobreza  
y al poder  
como al hielo disuelves.

Suerte cruel  
y vacía,  
rueda inconstante,  
perversa condición,  
falsa salvación  
siempre disoluble,  
ensombrecida  
y velada,  
también para mi te muestras  
ahora que por tu juego cruel  
mi torso desnudo  
llevo.

La Suerte de la salvación  
y la virtud  
me es ahora contraría;  
siempre por la esclavitud misma  
viene la posesión  
y la conciencia;  
en esta hora,  
sin tardanza,  
tañan las vibrantes cuerdas;  
ya que por la Suerte  
un fuerte ha caído,  
¡todos conmigo lloren!<sup>102</sup>

En un poema como este, en que la imponente figura de la Fortuna se asemeja a la majestad de la luna, se atestigua como para los Goliardos, pobres clérigos vagabundos, el estado variable e inconstante de esta diosa del azar hace detestable la propia vida, pues esa movilidad no sólo juega con la mente, sino que hasta es capaz de disolver como hielo la pobreza y el poder que dan las riquezas, tal manera que todo está bajo su imperio. Y es una suerte cruel vivir atado bajo la rueda de la fortuna, pues en nada alienta tenerla como aliada porque es una falsa salvación que sólo hace que la existencia sea más vacía y porque es una condición perversa que también lleva a los hombres a la mayor de las miserias. Al comenzar a hablar de la suerte que ha corrido, el poeta goliardo reflexiona sobre la escandalosa forma en que ha caído siendo que antes era un hombre virtuoso y fuerte, quizás hasta poderoso, de modo que ahora es un vil mendigo que anda con el torso desnudo, llorando sus desgracias. En este peregrinar de su infortunio, el poeta goliardo añade otra composición, que

---

<sup>102</sup> *O fortuna velut luna..* versión traducida por Carlos Montemayor, *Carmina Burana, los poemas de los goliardos*, México, Diana, 1992, pág. 70.

nos muestra más concretamente como funciona la mecánica de esta fuerza tan incierta de la naturaleza, que hace de la vida un paño de lagrimas, de modo que cante:

#### XIV

Plañó las heridas de las Fortuna  
con ojos lacrimosos,  
pues, rebelde, me arrebató ella  
sus dones.

Verdadero es lo que se lee:  
tiene algunos cabellos sobre la frente,  
pero en la mayor parte pasa  
la Ocasión calva.

En el trono de la Fortuna  
me sentaba orgulloso,  
coronado de flores  
de varia prosperidad;  
y como antes florecía  
feliz y bienaventurado  
ahora nos hemos derrumbado  
de toda gloria privado.

La rueda de la Fortuna ha girado:  
desciendo empobrecido,  
a otro hacia lo alto llevan;  
excesivamente exaltado,  
un rey se sienta en la cúspide  
¡Cuidese de su ruina!

pues bajo tierra hemos sabido  
que también Hécuba reina.<sup>103</sup>

Estando siempre en movimiento, el orden que establece la Fortuna es justamente el de la inestabilidad en el mismo trono que ella dispone. Como en la Rueda de la fortuna todo lo que sube tiene que bajar, aquel que se sienta orgullosamente en la gloria y la prosperidad, si no está consciente de que esa suerte es tan transitoria como las flores, entonces quedará más herido cuando haya caído en la ruina. Ni siquiera los reyes están exentos cuando son encumbrados hacia las alturas del poder y la gloria, pues es más que sabido que en la tierra la Fortuna o Hécuba, como se le llama en este poema por ser la diosa de la luna, en realidad es la única que reina. Por eso, en los siguientes versos se afirma la inconstancia y veleidad de su manera de ser:

## XV

¡Oh Fortuna inconstante! A quien quieres  
das generosa lo que quieres; más a quien no quieres  
en menos de una hora lo despojas.

Con pasos ambiguos la voluble Fortuna  
marcha errante y en ningún lugar  
cierta y constante permanece;  
ora se muestra risueña,  
ora con un rostro airado se vuelve,  
y sólo es constante  
en la movilidad que mantiene.

La Fortuna da los bienes  
pero el don no es perdurable;  
todo lo echa a rodar  
y a un rey en colono lo convierte.

A quienes eleva la Suerte enriquece  
y a quienes no eleva bajo sus pies los tritura.

Quien a altas cosas aspira  
hacia atrás resbala hundiéndose.<sup>104</sup>

Como expendedora de los bienes del mundo, los dones que otorga la Fortuna no son perdurables, pues ella es ambigua y nunca se queda en lugar de manera estable. Siempre vaga errante, ya que el movimiento es justamente su naturaleza. Así, pues, el poeta goliardo sabe que la voluntad de la Fortuna es tan voluble, que hasta a un rey lo puede llegar a convertir en colono. Esta inversión en la condición de vida contradice la visión de algunos autores del siglo XII, quienes afirmaban que, aunque la condición de vida sea cambiada por la suerte y el azar, la condición social y la natural del hombre no cambia. De hecho existía un dicho que decía que: “Un cernícalo no será jamás un halcón”, de modo que un villano, así tenga todo el oro del mundo, será siempre un villano. Con ello dichos autores, sobre todo autores de la Iglesia, trataban de justificar cierta estabilidad social donde los ricos y aún los pobres tomaban su perennidad de la condición original de su nacimiento. Así, la pobreza en esta época se explicaba como un problema que natural y no como una contradicción misma de la sociedad, señalando que Dios mismo ha querido que unos nazcan pobres y otros ricos, pues ambas posiciones son necesarias para la salvación del alma a través de sus obras. Sin embargo, es muy fácil observar que el poeta goliardo no comulga totalmente con estas ideas y, más atento al estado de la sociedad y -muy

---

<sup>103</sup> *Fortune plango vulnera...*



en particular- de la Iglesia, hace una fuerte crítica al modelo de vida que se le intenta imponer, como un modelo donde la pobreza y la riqueza son males necesarios, pues la salvación de las almas depende justamente, como ya lo dijimos, de ese antagonismo. De ahí que el poeta goliardo ponga el punto sobre las íes, al señalar cuál es el verdadero mal de la sociedad, y censure el poderío injusto que otorga el dinero, el demonio abominable que engendra las desigualdades entre los hombre, pero que desgraciadamente la gran mayoría adora como al mismo Dios en la tierra, por eso canta satíricamente que:

## XVI

Ahora y en la tierra  
donde vivamos  
reina el Dinero.  
Al Dinero admiran  
reyes y vasallos.  
Al Dinero venal  
hace favores el orden pontifical.  
Mantiene al Abad  
el Dinero en su celda prisionero.  
Al Dinero funesto  
venera una muchedumbre de priores.  
El Dinero de los poderosos  
se yergue como juez en los concilios.  
Del Dinero nace la guerra,  
y si él quisiera, paz hubiera.  
el Dinero va al litigio  
por someter a otros ricos.

---

<sup>102</sup> *Oh Fortuna levís!*...

Del estiércol levanta  
a quien no sea noble.  
El Dinero todo compra y vende,  
y lo que ha dado, recobra.  
El Dinero es adulador,  
y después, suavemente, amenazador.  
El Dinero es mentiroso,  
rara vez es verdadero.  
El Dinero hace desleales  
a pobres y a moribundos.  
Para los avaros el Dinero  
es la esperanza y el Dios del goce.  
El Dinero mal usado  
da el amor de las mujeres.  
El Dinero a prostitutas  
puede hacer emperatrices.  
De los propios bandidos  
el Dinero hace Señores.  
Más ladrones el Dinero tiene  
que estrellas el firmamento.  
Cuando el Dinero lo quiere,  
todo peligro al instante desaparece.  
Si el Dinero es fuerte,  
cuando un dueño al juez le dice:  
-El Dinero trataba  
de robar mi más blanco carnero-,  
el Dinero, rey magno,  
dice: -Es negro el que yo traigo.  
Y al Dinero apoyan  
las dignidades presentes.

Si el Dinero habla,  
el pobre calla, esto es bien sabido.  
El Dinero evita la tristeza  
y alivia sufrimientos.  
El Dinero mata el corazón  
y ciega la luz del sabio.  
El Dinero, y esto es cierto,  
hace que el tonto parezca elocuente.  
El Dinero tiene médicos  
y compra falsos amigos.  
En la mesa del Dinero  
manjares hay abundantes y finos.  
Devora al Dinero  
peces de exquisito condimento.  
Vino de los franceses  
bebe y de otros mares.  
El Dinero vistosas  
y caras ropas viste.  
Dan esas ropas al Dinero  
su esplendor externo.  
El Dinero lleva mejores  
gemas que las de la India.  
El Dinero dulce se piensa  
porque toda gente lo saluda.  
El Dinero todo invade  
con los soldados que quiere.  
El Dinero es adorado  
porque hace milagros:  
los males sana, corta, quema  
y las arrugas alisa.

Al vil torna querido  
y deja amargo lo dulce.  
Hace oír al sordo  
y saltar al cojo.  
Pero la mayor excelencia  
del Dinero se las declaro ahora:  
vi al Dinero predicando  
y la misa oficiando;  
el Dinero cantaba  
y él mismo el responso se daba  
mientras el sermón decía;  
¡pero lo vi sonreír  
porque del pueblo se burlaba!  
El Dinero honra recibe,  
y sin él nadie es amado.  
Del que no tenga honor,  
el Dinero clama: "Es hombre probado".  
Todo esto le muestra a quien sea  
que el Dinero reina dondequiera.  
Y puesto que se acaba todo  
cuando la gloria del Dinero desea,  
de su camino apartarse quiere  
la sabiduría, tan sólo.<sup>105</sup>

El endiosamiento del dinero como factor que todo lo puede, todo lo sabe y si no lo inventa, su rapiña, su acondicionamiento en la naturaleza humana para tentar la vida frente a la caridad o frente a la avaricia, fortaleza o debilidad, ¿qué será? -tan sólo valor ilusorio y transitorio de la mudable fortuna...Sin embargo, hay que

---

<sup>105</sup> *In terra sumus rex...*

advertir para la época de los Goliardos (siglos XII y XIII), el empleo del dinero en la proporción que hoy se utiliza nos parecería ínfimo, aunque en relación con los siglos anteriores podemos decir que supera por mucho su uso, de modo que en ese momento ya se ha convertido en una herramienta de uso cotidiano, indispensable para el mantenimiento y la agilidad de casi todas las relaciones económicas que la época demandaba.

Para la Iglesia y la gran mayoría de la sociedad, el dinero no era de por sí malo ni bueno. La valoración social del mismo surgía de su utilización. Pero aquí el poeta goliardo es muy claro y hasta cierto punto visionario de toda la degradación moral que habrá de imperar en las sociedades capitalistas. Así que, de una manera virulenta trata de evidenciar como el dinero es quien verdaderamente pone las reglas del juego, ya que la codicia y la avidez de poseer riquezas conducen en cierto modo a la corrupción de los hombres y, con ello, a la aniquilación de la confianza en las instituciones impartidoras de justicia. El poder corruptor del dinero se ha instalado de tal modo en la sociedad que puede hacer que una mentira sea verdad, que la fealdad se vuelva belleza, y que las injusticias en la aplicación del derecho parezcan acto de verdadera justicia. Por eso, los poderosos, a través del dinero hacen lo que desean y hasta se burlan del pueblo, pues saben que cuentan con aliados tan perversos como ellos en la jerarquía católica y en los tribunales que dizque imparten justicia. Y como todo acaba con lo que la gloria del dinero desea, de él se aparta la sabiduría. Sin embargo, para la mayoría de la gente el conocimiento frente al dinero no sirve de nada. El dinero es el supremo bien pues otorga cualquier bien. Es el valor de todos los valores, todo puede medirse y comprarse con dinero, inclusive hasta un espacio en el cielo. Pues, la Iglesia, lejos de condenarlo se ha vuelto en una de sus principales aduladoras, de suerte que sea hasta capaz de corromperse moral y jurídicamente con tal de obtener alguna prebenda. Así el clérigo que se presente acompañado de buenos dineros será bien admitido por la Curia romana, en cambio el pobre clérigo ni siquiera podrá franquear la puerta. El siguiente poema es un claro

testimonio de cómo la “justicia prostituida” por el dinero se ha instalado en el seno mismo de la Iglesia, que ya no toma en cuenta las fórmulas propiamente jurídicas para dirimir los juicios, sino que ahora se muestra despiadada con el pobre y benévola con el rico, que si conoce las virtudes y la elocuencia del oro:

## XVII

Bula fulminante  
de juez tronante,  
reo apelante,  
sentencia agravante,  
la Verdad oprimida,  
destruida  
y vendida  
La Justicia prostituida;  
ida y vuelta  
a la Curia, y nada antes  
es conseguido,  
hasta sacar la tajada.

Si disputas prebendas,  
en vano la vida encomiendas;  
moralidad no pretendas,  
ni al juez ofendas!  
en vano tus escritos  
enviarás;  
demorarás  
por muchos días \_  
y finalmente esperarás

que sean llevados por otros,  
con pesos semejantes en  
precio a menos que contiendas.

Del Papa los porteros  
más sordos que el Cancerbero.  
En vana esperanza imploraras  
y aunque fueras a quién  
ha escuchado Orfeo,  
el Dios Pluto  
del tártaro,  
no por ello perores,  
el martillo de Plata  
no toca en esas puertas,  
donde Proteo  
cambia de mil colores.

Mientras Júpiter ora  
Danae en vano labora;  
pero a ella desflora,  
mientras de oro se colora.  
Nada mas potente que el oro,  
nada mas grato,  
ni el mismo Tulio  
con gran elocuencia ora:  
pero más acremente consume  
a quien ampliamente honra;  
nada más justo que

ardiente Crasso lo devore.<sup>106</sup>

A pesar de que se hagan todos los esfuerzos posibles y se evoquen todas las fórmulas de los antiguos maestros del antiguo Derecho romano, ya nada suerte efecto en la Curia de Roma. Pues, ahí la Verdad jurídica que antes buscaban los pretores romanos en la equidad y la justicia ha sido tan oprimida que ya ha quedado completamente destruida. De modo que ya sólo sea posible comprar una verdad artificial, pues la Justicia que antes había en Roma, ahora ha sido prostituida por la incesante codicia de los hombres que han asentado ahí su nuevo modelo de vida. De nada sirve exigir moralidad en los funcionarios y tribunales eclesiásticos, pues existe una incipiente burocracia que demora todo asunto o lo agiliza según sea la conveniencia. Tampoco es posible arreglar los asuntos ante el propio Papa, ya que sus porteros impiden la entrada y hacen oídos sordos aunque se implore como Orfeo, nadie, en fin, es escuchado más que aquel que habla con la elocuencia del oro. Ningún argumento jurídico es válido, pues, como dice el poeta goliardo en otro poema, la moral y la rectitud agonizan:

## XVIII

Vean a la honradez exánime  
y a la virtud enterrada;  
parca la liberalidad  
y generosa la avaricia;  
lo falso diciendo lo cierto  
y mintiendo ya lo verdadero.  
Todos atropellan la ley  
y hacia lo prohibido

---

<sup>106</sup> *Curia Romana...*



legalmente se vuelven.

Reina la avaricia,  
reinan los avaros;  
con el alma ansiosa  
a la riqueza todos aspiran,  
como si el sumo bien  
gloriarse fuera de una fortuna.

Todos atropellan la ley  
y a las más sucias fechorías  
como sean se entregan.

Mucho honor tiene decir  
que doy, das, dar, di,  
palabras que más que las otras  
a ignorar los ricos aprenden  
que son tan numerosos  
como la multitud del mar,  
Todos atropellan la ley  
y tantas posesiones tienen  
que no hay número suficiente.

En todos por igual  
está sembrada la ambición;  
suciamente muere lo recto;  
ninguno es fiel al fiel:

Júpiter a Juno  
ni Dipo a Eneas.

Todos atropellan la ley  
y a sus perversos desvíos

legalmente se convierten.

Si discernir rectamente  
quieres, no es vida  
lo que así ciegamente vive  
la gente necia;  
no está viviendo, no,  
quien así viva.  
Todos atropellan la ley  
y con todas sus obras  
la Fe desechan.<sup>107</sup>

Todos atropellan la ley y hacia lo prohibido legalmente se vuelven, todos atropellan la ley y a sus perversos desvíos legalmente se vuelven, nadie obedece el orden jurídico ni respeta el orden moral, la virtud ha sido enterrada y todos actúan movidos por la avaricia o por un interés, protesta en medio de la urbe el poeta goliardo. Pero, ¿hasta que punto es cierto todo ello? Con la decadencia social, económica y cultural que siguió al desplome de Roma primero y, después el del imperio de Carlomagno -ha podido notarse- la Iglesia fue feudalizándose resueltamente, pero no pudo controlar el desorden que prevaleció bajo lo que pudiera ser el largo periodo de su dominio. Obispados, abadías y, en general, casi todas las instituciones que estableció en la Edad Media, se vieron envueltas en escándalos políticos y en fraudes económicos por el manejo que hacían de ellas los miembros del cuerpo eclesiástico.

Frecuentemente, las limosnas y los bienes que la Iglesia recolectaba para emprender las tareas de beneficencia pública y de atención caritativa para los más necesitados (la justa distribución de la riqueza), cayeron en las garras de avariciosos

---

<sup>107</sup> *Ecce torpet probitas*

príncipes y magnates, quienes con el favor de las limosnas convertían el dinero y las obras de caridad en meros bienes temporales, prestos a ser adjudicados -por investidura- al mejor postor. Tanto los ricos como los jerarcas de la Iglesia que habían sido corrompidos por la ambición y el poder, ignoraban el deber y el objeto de las limosnas. Si bien es cierto que la misericordia hacia los desdichados era un deber que incumbía ejercer personalmente a los Obispos, también lo es que en general toda la grey de la Iglesia tenía la obligación moral de hacer la caridad. Asimismo, según los concilios de la época, en el manejo de los recursos que un obispo recibía, éste debía hacer una distinción de los bienes de la Iglesia y de sus propios bienes. Quien no tuviese escrúpulos y desviara bienes de la Iglesia, que en el fondo se decía eran bienes de los pobres, cometía una falta muy grave, pues, al no manejar con rigor y discernimiento los bienes que se le encomendaban para las labores de beneficencia, no sólo se lesionaba a los más pobres, sino que poco a poco iba estropeando la misión de la Iglesia en la tierra.

El dar entonces se vuelve una acción que ya no tiene ningún sentido entre los individuos que cada vez se han vuelto más celosos de sus bienes y posesiones, de modo que no tienen ningún interés en obrar bajo el principio de la rectitud, pues se sabe que aquellos que deben dar el ejemplo moral y de buenas costumbres son los primeros que desvían el fin de la caridad y manejan las limosnas a su conveniencia. Así, todos atropellan la ley y los principios del cristianismo sin el menor pudor, no hay ninguna autoridad moral que sea capaz de exhortar a los hombres a la rectitud, por el contrario, se llega hasta lucrar con la salvación y la honradez de los hombres, desechando, por avaricia, toda la Fe. Por eso, ante tal simulacro de los miembros de esa comunidad tan corrompida, el poeta alza su voz rebelde y dice:

## XIX

Alzaré contra los vicios

una canción rebelde.  
Otros ofrecen miel  
y bajo la lengua esconden hiel,  
ocultan un corazón duro como hierro  
tras una piel dorada  
y, siendo unos asnos,  
se visten con un pellejo de león.

Disputa con animo  
el rostro rebelde,  
de la boca fluye la miel,  
la mente llena de hiel;  
no todo lo que parece miel  
es miel,  
no es lo mismo el rostro  
del corazón que el de la piel.

El vicio está en el obrar,  
la virtud sólo en el orar,  
cubren la oscuridad del alma  
de niveo color;  
cada miembro se duele  
el dolor de la cabeza  
y la raíz concuerda  
con el sabor de la rama.

Roma es la capital del mundo,  
pero nada limpio encabeza,  
y cuanto de ella pende

todo es inmundo,  
porque un primer vicio  
arrastra a un segundo,  
y de la visera exhala un olor  
justo desde lo que está en fondo.

Roma encabeza uno a uno  
y a las cosas de cada uno,  
la curia romana  
no es más que un mercado;  
ahí son vendidos  
derechos de senadores,  
y lo contrario se resuelve  
con la abundancia del dinero.

En tal consistorio,  
si alguien se encarga de una causa  
propia o ajena,  
en primer lugar lea esto:  
“si no da dinero  
Roma todo le niega,  
quien da más dinero  
mejor alega.

Los romanos tienen  
en sus decretos un capitulo,  
para sólo escuchar a quien demanda  
con las manos repletas,  
Dar deberás, o no te dan;  
te demandaran, si demandas,

y en la medida que siembres  
así cosecharás.

El obsequio y la petición  
corren al mismo paso;  
opera con regalos  
si quieres que atiendan tu caso;  
no temerás ni a Cicerón  
aunque el siga la causa,  
el dinero goza  
de una elocuencia singular.

En esta curia no hay  
quien no se complazca en el dinero,  
gusta la cruz, la redondez  
y la blancura gusta;  
y como todo es placer  
y a los romanos les agrada,  
donde habla el dinero  
toda ley calla.

Si con grande dádiva  
bien alimentas la mano,  
frustrarás a quien te oponga  
ya a Justiniano,  
ya un canon sagrado,  
porque tan vana  
esa paja habrá de pasar  
y se embolsarán el grano.

Sólo la avaricia  
en Roma tejó la Parca,  
parcial con quien da dinero  
pero nunca con el parco;  
el dinero vale por dios  
y los marcos por San Marcos,  
pues menos famoso  
es el altar que el arca.  
Cuando busques al Papa  
ten esto bien presente:  
no hay lugar para el pobre,  
sólo al que favorece le dan  
y si el dinero que ofreces  
suficiente no es,  
“esta música para mi no basta”,  
te dirán.

Si consideramos las cosas de cerca, tiene el Papa  
su nombre por lo que hace:  
todo cuanto los demás tengan,  
toma por su “propia papa”,  
o si en el verbo francés,  
apocopado lo quieres,  
paie, paie, “paga, paga”, dice su nombre,  
“si conseguirlo quieres”.

La puerta pide, la escritura  
pide, la bula pide,  
el Papa pide, el cardenal  
también pide,

todos piden, y si dando,  
a alguno solo no dieras,  
todo en mar salado se torna  
para que toda causa naufrague.

Das a éstos, das a aquéllos,  
dinero añades al que das,  
y cuando suficiente has dado  
algo más sobre lo suficiente quieren.  
¡Ah! ustedes, Bolsas abultadas,  
vengan a Roma,  
que en Roma florece una ciencia  
para Bolsas atiborradas.

Cada uno saquea la bolsa  
poco a poco;  
a lo grande, a lo mayor, a lo máximo,  
van haciendo gradualmente el saqueo.  
¿Para que ir diciendo lo que cada uno está haciendo?  
Juntémoslos sumariamente:  
todos estrangulan la bolsa  
y al instante expira.

Pero la bolsa imita al hígado de Prometeo;  
huye su ser, para que torne,  
muere, para otra vez nacer.  
Y de este modo a los cofres  
Roma depreda,  
para que una vez tomando todo,  
todo a llenarse vuelva.



Refrescan a la Curia  
mostrando en la cabeza episcopales cuernos,  
pero las profundidades tiene Júpiter  
y ahora el cielo Plutón;  
la dignidad alcanza  
al animal más bruto,  
como joya en el estiércol  
o una pintura en el cieno.

Los ricos a los ricos dan,  
para recibir al momento,  
y muchas dádivas  
entre sí mismos se ofrecen.

Esta es la celebre ley  
que esculpir hicieron:

“Si tu me das,  
yo te daré”.<sup>108</sup>

Básicamente, la rebeldía de los Goliardos es en contra de toda la incoherencia y la mezquindad de una sociedad que ha enviciado todas sus acciones. Erudito de las Escrituras sagradas y de varios autores latinos, el poeta goliardo es un agudo censor de la interioridad humana y un corrosivo crítico de los patrones de conducta que en realidad imperaban en la sociedad medieval. Con una portentosa inteligencia que ata los cabos más importantes de la disolución social y la decadencia de los mismos valores del cristianismo, de la manera más llana aguza su canto y denuncia sin trabas como la mayoría de los individuos son absolutamente hipócritas, pues se muestran virtuosos con sus palabras y con sus obras son viciosos. El alma del mundo se ha

---

<sup>108</sup> *Utar contra vitia...*

corrompido hasta las raíces, pues Roma encabeza esta adoración del bellocinio de oro. Roma encabeza todas las inmundicias y todos los vicios del mundo. La Curia romana no es más un tribunal donde se diriman los asuntos públicos, sino que se ha convertido en un gran mercado donde se vende el derecho y la justicia, pues donde habla el dinero toda ley calla. Donde quiera que sea reina el dinero, tal es su poder que ha llegado a ser valorado como un dios de este mundo. De hecho, el mismo representante de Dios en la tierra, es decir, el Papa también participa de ese frenesí colectivo por el dinero y estira presto la mano cada vez que puede, y de ahí toda la estructura de la Iglesia sigue este perverso ejemplo. La nueva ley que prevalece en las relaciones humanas es la de: "Yo te daré si tu me das". En la base de esta fórmula legal de los romanos, se encuentra el germen de toda la ideología del capitalismo. No sólo se trata de la proclamación de un sistema basado en el valor de cambio económico como principio de toda relación, sino que entraña el germen de una sociedad capitalista donde el valor de cambio adquiere un valor simbólico, o por decirlo de otro modo, es un apriori o un dogma que condiciona todo tipo de relación que se quiera establecer entre los hombres, de modo que sea un signo que sirva de motor para todo el orden social. El "Yo te doy si Tu me das", como signo, es el contenido ideológico de una sociedad completamente egoísta, donde todos los valores están supeditados a un valor utilitario. Así, la sociedad medieval ha quedado totalmente enviciada por esta ideología que sólo adula a la fortuna y al dinero, olvidándose por completo de todas aquellas virtudes morales y teológicas que se trataron de instaurar con el cristianismo el reino de Dios en la tierra.

Finalmente, los Goliardos son un orden errante que conocen como vive toda la sociedad medieval, tanto en las ciudades como en los campos, por eso hace una denuncia contra todo aquello que ha llevado a la humanidad a la degeneración y a la autodestrucción. Recordemos que después del siglo XII eran muchos los males que azotaban en esa época, tales como la peste bubónica, la lepra, el escorbuto, el mal de san vito, el hambre, la miseria y la ignorancia; sin embargo, en estos poemas

goliardos hemos podido constatar que, sin duda, los males físicos no se comparan siquiera con lo devastador que pueden ser los males de la moral, pues son los que verdaderamente corroen el alma de los hombres y generan toda clase de vicios que terminan por contaminar a la sociedad y a la misma naturaleza. Leamos ahora, después de haber escuchado como el poeta goliardo desenmascara a la conciencia social del medioevo, como fija sus convicciones y cuál es su modelo ideal del hombre:

## XX

Después que la nobleza comenzó a amar lo servil,  
la nobleza empezó a degenerar con los siervos.

Nobleza a la que probidad no rige ni protege,  
inútil yace, a nadie place y en nada es admirable.

La nobleza del hombre está en la mente, imagen de la divinidad.

La nobleza del hombre es una claro renuevo de virtudes.

La nobleza del hombre es frenar la furia de la mente.

La nobleza del hombre es aliviar a los humildes y a los caídos.

La nobleza del hombre es asir los derechos naturales.

Nada teme la nobleza, salvo que la deshonren.

Noble es aquel que la virtud ha ennoblecido,  
y degenerado es aquel que en ninguna virtud se ha beatificado.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> *Postquam nobilitas...*

## EPILOGO

---

"No hay otro oficio ni empleo que aquel que enseña al hombre a ser un Hombre".

LEÓN FELIPE.

A lo largo de este trabajo, hemos peregrinado desde las raíces del pensamiento occidental hasta localizar los momentos de fractura y dislocación mental que han condenado a casi toda la humanidad a los irreconciliables conflictos y patologías sociales que, a su vez, poco a poco van asfixiando a la vida misma. Finalmente, los poemas goliardos que expusimos sólo son una muestra del grado de insensibilización que prevalece en la cultura occidental, debido a la deshumanización del hombre frente a sus demás semejantes, y debido a la total desnaturalización de las sociedades contemporáneas con todos los demás seres que son parte de la Naturaleza.

En primer lugar, debemos decir que la subversión de los poetas goliardos no obedece a un mero impulso desordenado de su juventud, sino más bien al estado de cosas que perciben en la realidad y, sobre todo, a todo aquello que denigra y oprime toda la existencia humana.

Lejos de que la naturaleza humana haya evolucionado con la razón a un estado de armonía entre orden que se descubre en la naturaleza y el orden que se establece en las sociedades, el poeta goliardo ha llegado a la conclusión de que entre los hombres ya no existe ningún sentido de moralidad, ni mucho menos un sentido de amor por la naturaleza.

En los poemas goliardos se aprecia un pensamiento que recoge tanto la tradición clásica como las enseñanzas más nobles de los evangelios. De una manera incluyente combina lo mejor de ambos pensamientos y asume una condición de vida apegada más a las leyes de la naturaleza que a las leyes que los hombres de poder

han impuesto y que nunca cumplen. Como los antiguos poetas griegos y latinos ven a la Naturaleza no como un concepto, sino como la personificación de una fuerza vital que habita en todas las cosas y hasta en el hombre mismo. De acuerdo con su visión pagana del mundo, los poetas goliardos apelan a una reivindicación de las leyes naturales, anteponiendo como suprema la ley del amor sensual que prima en todos los seres. De hecho Venus es la diosa que es erigida como esa potencia de la Naturaleza que hace que los cuerpos contrarios cedan a una reconciliación amorosa. Pues como dice la Confesión Goliarda: “Todo aquello que Venus ordena es labor suave”, sin embargo, “ cosa difficilissima es vencer a la naturaleza / y mantener pura la mente/ cuando se contempla una doncella; / los jóvenes no podemos acatar tan duras leyes,/ de estos volubles cuerpos no tenemos cura ”.

De manera que, para el poeta goliardo la naturaleza misma impone deberes que los hombres tienen que cumplir, nadie, por muchos votos de castidad que se autoimponga, está exento de experimentar los impulsos sexuales que invitan al amor, ni mucho menos se puede dejar de experimentar la belleza de la naturaleza. Ambos son fenómenos sensuales que llenan de gozo la vida.

El problema surge cuando se contraponen, por decirlo así, las leyes de naturaleza y las leyes convencionales, producto de una visión híbrida del mundo o producto de una ideología basada en principios suprasensibles, como la religión, o totalmente insensibles como el capitalismo.

Frente a la coacción social y la aparente moral que impone la Iglesia, los Goliardos afirman que su vasallaje está en el poder de la naturaleza y no en el poder de los hombres corruptos. La crisis del orden social que vive Occidente en la Edad Media, así como la decadencia de sus valores por la falta de coherencia entre acción, palabra y pensamiento, hacen dudar de toda autoridad jurídica, moral y religiosa.

Para los poetas goliardos está claro que ese orden social ha llegado a tal grado de corrupción, que ya no es posible seguir obedeciendo a quienes crean leyes severas pero no las cumplen, mucho menos cuando se ha perdido todo sentido de

humanidad, rectitud y nobleza entre los que gobiernan. En todo caso, es mejor vivir errante sin bridas ni yugos, que sometido a leyes que no se cumplen y, por el contrario, sólo se atropellan; mejor es vivir pobre en los caminos que vivir pobre y explotado en los campos o en las ciudades.

En el fondo, lo que la poesía de los Goliardos nos presenta es; en un primer nivel, un estado de cosas donde el orden de una extraña deidad como la mudable Fortuna impera y hace detestable a la propia vida; en un segundo nivel, un estado de cosas donde el orden social vive en una permanente contradicción, pues la condición humana está sometida a la ambición por el dinero, el poder y la gloria y; en un tercer nivel, un estado de cosas donde se muestra como el alma de los hombres se corrompe desde la raíz misma de sus actos y de sus palabras.

Como un verdadero arbitro que reúne todo lo disperso que le rodea, el poeta goliardo juzga la realidad desde su visión estética, hace un juicio final de la forma en que la naturaleza humana se desdobra ante el paso abrumador de la Fortuna o ante el poder seductor del dinero. Su juicio sobre el estado de cosas que se vive en la Edad Media, no necesariamente implica un juicio cuyo significado sea transmitirnos una "verdad". Sobre ese asunto se puede discutir largo y tendido.

Más que nada, lo que queremos subrayar es que, aunque su lenguaje poético puede resultar a veces vago, metafórico o demasiado irónico, ello no quiere decir que su intuición del mundo no sea lo suficientemente sugestiva como para darnos una idea de la realidad cotidiana y ulterior de toda una época. De hecho, la gran mayoría de sus poemas bien pueden aplicarse al presente, pues en gran medida muchas de las cosas que nos hablan casi no han cambiado.

De algún modo, la gran virtud de la poesía y de las demás artes es que se muestran paradójicamente como modos de potenciamiento del sentido de la "realidad", materialización sensible de un mundo más verdadero que el ofrecido por la percepción de los existente o por pensamientos rutinarios, de los que, no obstante, proceden. Por ello, se puede afirmar con Aristóteles que la poesía, al describir lo

posible y lo vero-símil y no aquello que haya efectivamente sucediendo, es más verdadera que la historia; contiene una mayor densidad de sentido que la crónica de lo meramente sucedido.

Los Goliardos son hombres que parten de su propia experiencia poética para hablarnos del amor, de la primavera, del vino, de la moral, de la justicia, del derecho, de las costumbres y, en general de todas las creencias que predominan durante la vida que se vive en el medioevo. Aunque conocen de filosofía, teología, derecho y otras ciencias, puede decirse que su forma de pensamiento no es especulativa. Ellos no teorizan los problemas de la vida ni hacen metafísica de la realidad, simplemente hablan de lo que sienten y viven bajo su heroica resistencia de lo cotidiano. Hablan del hambre, de las penurias, de las enfermedades que padecen tanto por inconstante Fortuna como por las innumerables injusticias que se viven en una sociedad donde la moral y el derecho, lejos de actuar acordes con la equidad, han sido totalmente una farsa de la corrupción humana.

La aniquilación de toda autoridad religiosa, moral y jurídica es un aspecto central en nuestra reflexión sobre el problema del iusnaturalismo y el iuspositivismo, pues en medio de tal discusión encontramos que la justicia no se agota en el puro terreno de la moral, como han pretendido algunos positivistas. De hecho, como pudimos constatar, en la base del discurso poético de los Goliardos encontramos que su rebeldía no obedece a otra cosa que no sea el sentido y la percepción de lo que es injusto y, por añadidura, del lugar que ocupa la justicia. Para los Goliardos como muchos pensadores antiguos, el problema de la justicia es que los hombres la han desterrado de todas sus acciones. La justicia como tal, en tanto que experiencia de una alteridad absoluta, es impresentable, pero vive en la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia.

Nosotros podemos inferir que en una época determinada una sociedad es más o menos justa, precisamente porque detectamos que en ella la mayoría de sus relaciones humanas casi no hay contradicciones sociales, ni mucho menos un

desorden o desarmonía en los niveles del pensamiento, las palabras y las acciones.

En los poemas de los Goliardos inmediatamente vemos que se están refiriendo a una sociedad injusta, ya que la incoherencia que hay en los actos de la autoridad es la pauta general para que la mayoría de la sociedad se tenga por injusta. Finalmente, la crítica social de los Goliardos desnuda todo el simulacro del “orden” y la “paz” que supuestamente han sido establecidos para el mantenimiento del *estatus quo*.

El “deber”, tanto en lo jurídico como en lo moral, se traducen, como dijera Kant, en un imperativo categórico que impele a los hombres actuar en un sentido determinado. La fidelidad del hombre del medioevo se cifra en su vasallaje al orden divino, en primer término, en segundo al orden moral y, en tercero al orden jurídico. Aquí la palabra “deber” está más próxima a una necesidad o urgencia para actuar ante tal o cual circunstancia que nos apremie, e involucra los tres niveles de existencia que corresponden a la naturaleza humana.

En el caso de los Goliardos, el orden y la fortuna pudieran ser condicionantes casi definitivos de su actuar; sin embargo, la pugna entre lo terrenal y lo divino pone de manifiesto una disputa teórica entre el poder de la Iglesia y el poder del Emperador, de manera que al final de cuentas su elección se inclina por un vasallaje hacia la naturaleza, sin importar que de ello le nazcan conflictos por desobediencia al orden de la Iglesia como al orden de los emperadores y los reyes.

El regreso a los bosques, el disfrute de los placeres sensuales de la vida y la completa despreocupación por ciertas necesidades que atan a la mayoría de los hombres a un ritmo de vida arduo y desesperante, son muestras de que para el poeta goliardo es mejor el reencuentro con la Naturaleza y con su propia naturaleza humana, que con una sociedad corrompida por la ambición del dinero, el poder y la gloria.

Esta actitud de no estar sometido al orden de la *polis*, no lo hace ni un dios ni un bárbaro, como se dice usualmente en la filosofía política, lejos de eso, vemos que



el poeta goliardo sigue muy de cerca una forma de vida cercana al epicureísmo, pues su actitud tan desinteresada de las riquezas y demás bienes mundanos no es más que una reacción contra el oxido de las costumbres feudales que laceraban su condición de vida alegre y entusiasta por el paisaje del amor que le brindaba la naturaleza en todo sus esplendores.

La crítica de los Goliardos hacia el orden social no es en rigor una crítica a la validez del orden jurídico tanto como a su eficacia. En sus poemas no se alude directamente al valor de las normas jurídicas, sino que se ponen en entre dicho por la suplantación que hay del orden establecido por el imperio que la fortuna y el dinero ejercen en la realidad.

Aunque las normas jurídicas y morales prescriban ciertas conductas, éstas no pueden ser eficaces mientras los hombres vivan en una dinámica de “Te doy esto o aquello, si tu me das eso. La exigencia del dinero, riquezas o los favores de la fortuna son una petición de principio para hacer que la mentira parezca verdadera o que la injusticia parezca justicia. De ahí que nadie respete a la ley y todos la atropellen, pues ya lo prohibido puede hacerse legalmente permitido. De ahí que toda la serie de normas y demás limitaciones se vuelvan meros formulismos convencionales que sirven para hacer antesala a la corrupción y a los abusos del poder.

En la poesía goliarda la pregunta por la justicia lo conduce al encuentro con todas las cosas y, sobre todo, al encuentro con su verdadero rostro. Como anteriormente dijimos, en principio su pregunta por lo justo, no es una reflexión que provenga del discurso teórico de la filosofía -aunque su código esté impregnado de ella- tanto como una expresión que responde a su interirización de un estado de cosas, es precisamente lo que le llega desde la relación interhumana y del encuentro crudo con el Rostro del Otro.

El encuentro con Otro, dice Emmanuel Levinas, es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo y aún de todo

lo que existe en la naturaleza es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo y todas las cosas, lo cual significa, como decían los antiguos poetas griegos, una responsabilidad cósmica. Estamos hablando del sentido natural que en un momento dado nos invita a hacernos cargo del destino de los otros, asumiendo con rectitud nuestro propio destino. La responsabilidad de cada individuo para hacerse cargo, ser responsable por su prójimo es una de las condiciones básicas para la preservación, no sólo del orden jurídico social, sino del mismo orden natural. De este modo Levinas nos dice que:

“Tal es la visión del Rostro, y ello se aplica a cualquier hombre. Si el fuera mi único interlocutor, yo no tendría más que obligaciones. Pero yo no vivo en un mundo donde sólo hay un ‘cualquier hombre’; en el mundo hay siempre un tercero: también el es mi otro, mi prójimo”.<sup>110</sup>

En sus poemas si bien se recoge todo el bagaje cultural de Occidente, también se profundiza sobre la realidad misma que esa cultura ha producido. Es decir todas aquellas actitudes que desdibujan siempre el deseo que enmarca su realidad y autoconstruyen de pronto esa facultad (*majestas*) de determinar o definir todo cuanto le es posible nombrar y renombrar, hasta poseer todo aquello que el sujeto cree le es lícito poder abarcar de la Naturaleza.

Este afán egoísta ha predominado no sólo en casi toda la filosofía de Occidente, sino en casi todas aquellas ramas que comprenden el saber humano respecto de las cosas. En nuestros días hay una especie de idolatría del sujeto que condiciona a los objetos a una dependencia tácita, por demás totalitaria, que nada tiene sino la inmensa necesidad de poseer, adueñándose de las cosas y de los hechos. Voces, voces y más voces que aniquilan incesantes su interdependencia en el mundo.

---

<sup>110</sup> Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos ediciones, 1993, pág. 129.

Sin duda, el lenguaje es el punto de intersección entre el pensamiento y la acción, pues en cierta forma, creemos que el decir es un hacer y un pensar. Sin embargo, cuando caemos en la cuenta de que es sólo la acción la que se relaciona con la realidad, y observamos como deja su huella imborrable o su impresión, entonces comenzamos a sospechar que la acción, distinta del hecho, presupone la existencia de un sujeto creador de la misma.

De hecho, el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es la acción social o comunicativa que expresa el pensamiento. Por ejemplo: cuando un individuo desea libremente comprar un inmueble, es decir, ser propietario, utiliza el lenguaje ordinario para establecer la acción comunicativa que le permita llevar a cabo su voluntad.

Parecería que el lenguaje es la manera de ser más propia del hombre junto con la acción y el pensamiento; ahí concurren tanto sus obras como sus pasiones, ahí se resuelve la ecuación de su existencia.

Según Jürgen Habermas, la modernización de las sociedades puede entenderse como un proceso de 'racionalización', algo que se concreta en la acción comunicativa o acciones de habla, en donde los hablantes pretenden lograr inteligibilidad para lo que dicen; verdad para el contenido de lo dicho o para las presunciones de existencia de lo que dicen cuando la acción del habla no es un acto de aserción; rectitud para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo y; veracidad para sus actos de habla como expresión de lo que piensan.<sup>111</sup>

Reflexionar de manera unívoca sobre los caprichos del lenguaje nos puede llevar justamente al equívoco. Por ello, hay que distinguir, analógicamente, los conceptos que van a conformar el entendimiento de la naturaleza humana. Es decir, ante todo hay que saber cuándo los sentidos de las palabras y las cosas se bifurcan en un mismo camino para mantener su ritmo o cuándo sólo se entrecruzan para deslizarse en otras direcciones.

Octavio Paz consideraba que, de algún modo, "el mundo del hombre es el mundo del sentido"<sup>112</sup>; pues todos los sistemas de comunicación y de conocimiento que empleamos desembocan en la significación y en la demostración argumentativa de lo que pensamos. Paz decía que el lenguaje sólo se produce cuando los signos y los sonidos se asocian de tal manera que impliquen y transmitan un sentido. El sentido humano, pues, es el orden inteligible que se constituye del mundo sensible.

Sin embargo, todavía la ciencia "moderna" no ha reparado en estas cuestiones y se empeña en ver al lenguaje como un instrumento que se aplica al servicio de la materia científica (operaciones, hipótesis, resultados, etc.), una herramienta técnica que expresa los contenidos del mensaje científico. Y desgraciadamente, como técnica, el lenguaje pareciera estar siempre más allá del supuesto "objeto cognoscible", que sólo aparece entremezclado en el discurso que pronuncia un "sujeto cognoscente". Ante esta indolencia epistemológica, pareciera ser que por eso ahora la ciencia ya sólo nos enseña esa facultad de privarnos del placer y del dolor, para tomarnos más fríos, más insensibles, más estoicos. En la medida en que los hombres de ciencia han vuelto más sofisticado el lenguaje con que explican y dominan a la naturaleza, en esa misma medida la han ido aniquilando.

Toda lengua organiza su discurso refiriéndose principalmente a las acciones que realizan las distintas personas gramaticales como el *Yo* y el *Tú*; sin embargo, gracias al juego complejo de estos pronombres y de los verbos descriptivos la gramática clásica pudo llegar a la concepción de una alteridad impersonal que describe y denota un signo ausente, lo Otro, lo que es *Él*, la no persona que se opone y correlaciona con las dos primeras personas. Finalmente ambas formas enunciativas, la personal y la no personal, producen en discurso los límites de la acción entre las personas y las no personas. Así por ejemplo, cuando un poeta dice: "*yo escribo estas rosas para que tú las huelas*", establece una relación entre dos

---

<sup>111</sup> Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, España, Ediciones Paidós, 1991.

<sup>112</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pág. 19.

personas visibles y una tercera oculta, donde el *yo* tiene una relación autónoma con respecto del *tú*, al ser el *yo* interior en el enunciado y permanecer el *tú* en el exterior.

Por otra parte, a menudo encontramos expresiones provenientes del discurso político que carecen, por su trillada recurrencia, de toda sustancia significativa; palabras huecas en los archiveros de la historia política de la sociedad, y sobre todo, abyectas ante el juicio de los súbditos que no obstante su sometimiento, reconocen la falta de sentido a frases como: "De hoy en adelante será un deber de los gobernantes aplicar la Ley y proteger los derechos".

En indudable que cuando el "Yo sujeto" es quien pone fines, define y conforma a su antojo todo aquello que se proyecta en la conciencia, imponiendo su orden de acuerdo con lo que según su juicio racional le resulta valioso en términos de necesidad cognoscitiva, lo único que hace es poner límites a su relación. ¿Hay alguien ahí? ¿Tocaremos en verdad a las puertas del entendimiento, o es tan sólo el ego atado a la rueda de la necesidad que al materializar sus deseos en cada cosa quiebra la rueda de la conciencia?

Es muy probable que la interconexión del mundo de la antigüedad se diera gracias al flujo de los comerciantes, quienes buscaban ampliar sus mercados, intercambiar productos y conocer nuevas formas de vida; llevando siempre consigo no sólo las mercancías más novedosas sino también las ideas que trascendieron en esas épocas.

Asimismo, se abrieron caminos, rutas y vías para el comercio por parte de los pueblos, desde los fenicios, pasando por los griegos, judíos y romanos, hasta las modernas embarcaciones de piratas holandeses e ingleses. Tal vez los viajes a oriente de Marco Polo eran sostenidos más que por una aventura por una ambición, quizá Vasco da Gama no era más que un traficante de opio y de las especias y telas que se producían en la India. Y que decir de Colón, bajo el pretexto pseudo científico de comprobar que la tierra era redonda no cesaba de maravillarse en su

diario de viajes de las enormes riquezas de las indias, de la abundancia del oro y de la inmensa variedad de piedras preciosas.

Actualmente, las relaciones comerciales, son cada vez más complejas, y el poder corruptor del dinero se ha extendido por todo el mundo a tal grado, que ahora los conceptos de soberanía y nación se han visto domeñados por el valor de los valores, por la medida que sostiene las políticas económicas y por el desmesurado sistema de mercado que busca la interdependencia de los países, sólo para crear una ideología de consumo capaz de generar el inmenso tráfico de mercancías, que lejos de resolver las desigualdades sociales, ha acelerado los problemas de pobreza, hambre y miseria que se vive en muchas partes del mundo.

A lo largo de la historia de Occidente, podemos encontrar que la preocupación por la justa distribución de las riquezas del mundo, así como la búsqueda la rectitud en la aplicación de las leyes entre los hombres, es una apelación al sentido de justicia que todo hombre posee, el cual hemos sostenido proviene o encuentra, por decirlo de algún modo, una correspondencia con la armonía que se vive en la Naturaleza.

En nuestra cultura las ideas sobre el orden natural y la justicia se sintetizan en las dos fuentes principales de nuestro pensamiento, por un lado toda la filosofía grecorromana y, por otro, pensamiento teológico-filosófico del Cristianismo.

Más allá de un mundo ético, el poeta goliardo, como la mayoría de los poetas, se inclina y apela por la reivindicación de un mundo estético, pues ello implica no sólo la búsqueda sensible de la armonía entre los hombres, sino que yendo todavía más lejos busca la armonía que reconcilie al hombre con lo Otro, es decir ser uno con todo lo viviente en la naturaleza. La poesía goliarda no es propiamente un llamado a vivir en un estado de rebeldía salvaje, en tanto que es una verdadera exhortación a vivir con justicia y con armonía con todo el universo.

Desde una visión sin límites, en el umbral y la penumbra donde se disuelven el sujeto y el objeto, ahí donde el caos y el orden juegan bajo una misma ley, la que

rompe y crea todos los moldes, la imaginación poética de los Goliardos busca con el Logos la unidad que la lucidez acartonada y práctica ha fragmentado en beneficio de los príncipes y, en esos escombros, en lo disperso, no sólo puede explicarnos el mundo, sino además de ello, comprenderlo y hasta reinventarlo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, *La Semiología*, Argentina: Ed. Tiempo Contemporáneo, 1970.
- El Susurro Del Lenguaje*: Paidós, Comunicación 1987.
- Baudrillard, Jean, *Crítica De La Economía Política Del Signo*, México: Ed. Siglo Xxi, 1983.
- Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos (Iuspositivismo Y Iusnaturalismo)*, México: Unam, 1995.
- , *La Filosofía Del Lenguaje En La Edad Media*, México: Unam, 1991.
- Boecio, *La Consolación De La Filosofía*, Madrid: Ed. Sarpe, 1985.
- Correas, Oscar, *Crítica De La Ideología Jurídica*, México: Unam, 1993.
- Dewey, John, *Naturaleza Humana Y Conducta*, México: Fondo De Cultura Económica, 1968.
- Foucault, Michel, *Las Palabras Y Las Cosas*, México: Ed. Siglo Xxi, 1993.
- , *La Arqueología Del Saber*, México: Ed. Siglo Xxi, 1972.
- Floris Margadant, Guillermo, *Panorama De La Historia Universal Del Derecho*, México: Ed. Miguel Angel Porrúa, 1991.
- García Maynez, Eduardo, *Introducción Al Estudio Del Derecho*, México: Ed. Porrúa, 1992.
- Giménez, Gilberto, *Poder, Estado Y Discurso*, México: Unam, 1989.
- Gramsci, Antonio, *Los Intelectuales Y La Organización De La Cultura*, México: Juan Pablos Editor, 1975.
- Habermas Jürgen, *Escritos Sobre Moralidad Y Eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía Del Derecho*, México: Unam, 1985.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México: Fondo De Cultura Económica, 1987.



- Kant, Immanuel, *Principios Metafisicos De La Doctrina Del Derecho*, México: Unam, 1968.
- Kelsen Hans, *Teoría Pura Del Derecho*, México: Ed. Porrúa, 1991.
- Máquiavelo, Nicolas, *El Príncipe*, México: Ed. Porrúa, 1981.
- Marx, Carlos, *La Ideología Alemana*, México: Ed. Cultura Popular, 1974.
- Montemayor, Carlos, *La Poesía De Los Goliardos*, México: Ed. Diana 1991.
- Nietzsche, Federico, *El Origen De La Tragedia*: Alianza Editores, 1972.
- La Gaya Ciencia*: Alianza Editores, 1972.
- La Genealogía De La Moral*, Madrid: Alianza Editores, 1972.
- El Crepúculo De Los Ídolos: Alianza Editores, 1972.
- Olivecrona, Karl, *Lenguaje Jurídico Y Realidad*, México: Fontamara, 1991.
- Paz, Octavio, *El Arco Y La Lira*, México: Fondo De Cultura Económica, 1973.
- Poulantzas, Nicos, *Hegemonía Y Dominación En El Estado Moderno*, Argentina: Ed. Cuadernos De Pasado Y Presente, Siglo Xxi, 1973.
- Reis, Carlos, *Para Una Semiótica De La Ideología*, Madrid: Ed. Taurus, 1987.
- Sanchez Vasquez, Adolfo, *Textos De Estética Y Teoría Del Arte*, México: Unam, 1972.
- Schreckenberger, Waldemar, *Semiótica Del Discurso Jurídico*, México: Unam, 1987.
- Tamayo Y Salmorán, Rolando, *Elementos Para Una Teoría General Del Derecho*, México: Unam-Themis, 1992.
- , "Lenguaje Del Derecho Y Demiurgia Jurídica", Ensayo Publicado En No. 13 De La *Revista Crítica Jurídica*, Instituto De Investigaciones Jurídica De La Unam, México, 1993
- Villey, M, *Origenes De La Noción De Derecho Subjetivo*, Valparaíso: Ed. Universitaria, 1976.