

EL DUALISMO DEL SIGLO XIII Y SUS CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS, ESPECIALMENTE EN EL *DE BONO* DE FELIPE EL CANCELLER (†1236)

ELISABETH REINHARDT

La influencia de la actividad y doctrina dualista de los cátaros entre los siglos XII y XIII fue contrarrestada, como se sabe, desde diversos frentes. En el terreno especulativo dio lugar a estudios sistemáticos sobre el bien como trascendental y en sus aspectos físico y moral. Como el bien es una de las nociones clave para comprender la antropología de Lutero, cabe preguntarse si la polémica anticátara pudo incidir de alguna forma en los planteamientos del Reformador. Consideremos primero brevemente el fenómeno cátaro y la respuesta tanto de la autoridad eclesiástica como de la teología, para establecer después algunas comparaciones.

1. *Sobre el catarismo medieval*

En el cristianismo nada hay afín a planteamientos dualistas, ¿por qué entonces fue posible que el viento dualista venido de oriente incendiase gran parte de occidente a mediados del siglo XII? ¿Cómo pudo prender el dualismo cátaro en la cristiandad occidental? No se trata aquí de examinar sistemáticamente las causas y el desarrollo del catarismo, sino de buscar aquellos elementos que permitan establecer el contexto de la antropología medieval.

El catarismo, como se sabe, entronca con el maniqueísmo a través de los bogomilas, neo-maniqueos procedentes inicialmente de Asia Menor y asentados después en Bulgaria. Estos eran dualistas, docetistas, rechazaban casi todo el Antiguo Testamento, no admitían el sacerdocio ni el bautismo católicos ni la Eucaristía; no aceptaban más que la resurrección espiritual y criticaban la

riqueza del culto de las iglesias orientales. De dos credos iniciales —el dragovita de maniqueísmo radical y el bogomila de maniqueísmo mitigado— el movimiento cátaro hizo una amalgama. Sus seguidores se dieron a sí mismos el nombre de cátaros (puros)¹. La línea de contacto con occidente fueron muy probablemente las vías comerciales, cada vez más transitadas debido al crecimiento de la burguesía en las ciudades occidentales, concretamente en torno a la fabricación y el comercio de tejidos.

En occidente, particularmente en las regiones de esas características —las ciudades lombardas y las del centro-sur de Francia como Lyon y Toulouse—, existía un clima receptivo para las nuevas ideas de los bogomilas. La Iglesia estaba necesitada de reforma, se criticaba la vida del clero, se postulaba la pobreza, se rechazaba el culto externo. Se habían constituido ya una serie de movimientos propagadores² de los nuevos ideales: los petrobrusianos, los apóstólicos, los valdenses. Aunque en su origen no eran dualistas, se unieron a los cátaros, bajo la denominación de albigenses (de la región francesa de Albi). Las ideas cáteras penetraron también en Alemania, concretamente en Renania, Passau, Goslar, hasta Erfurt. Su extraordinaria fuerza difusora se debe, por una parte, al valor testimonial de la vida de los cátaros y, por otra, a la eficaz organización de sus dirigentes. El catarismo no se limitó a ser un movimiento religioso sectario, sino que tuvo amplias repercusiones políticas y provocó enfrentamientos bélicos, como bien se sabe.

2. *El IV Concilio de Letrán (1215) y sus repercusiones académicas*

El catarismo era sobre todo un modo de vida y su doctrina se extendía más bien por vía catequética, fuera del ámbito universitario. Lo cierto es que las autoridades eclesiásticas responsables de la Universidad de París vigilaban y

1. Un estudio sistemático y riguroso del catarismo se encuentra en Han SÖDERBERG, *La religion des Cathares: études sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen age*, AMS Press, New York 1978. Una fuente importante sobre la doctrina cátera es el *Liber de duobus principiis*, escrito entre 1230 y 1240, atribuido a Jean de LUGIO: *Livre de deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine Touzellier*, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 198), Paris 1973. La editora del texto ofrece una introducción orientadora sobre las fuentes e influencias antiguas y medievales en la doctrina cátera. Para una relación de fuentes sobre el catarismo, vid. Gerhard ROTTENWÖHRER, *Der Katharismus*, 2 Bde., Bock und Herchen, Bad Honnef 1982.

2. Sobre el catarismo en su versión albigense ofrece una amplia información —también bibliográfica— la serie «Cahiers de Fanjeaux», concretamente los números: 3 (1968), *Cathares en Languedoc*, 14 (1979), *Historiographie du catharisme*, 20 (1985), *Effacement du Catharisme? (XIII^e-XIV^es.)*.

tomaron medidas disciplinares para evitar la infiltración de tales errores doctrinales en la enseñanza universitaria. Lo manifiestan las condenas de 1210³, emitidas con ocasión de un sínodo de obispos de Francia, bajo la presidencia de Pedro de Corbeil. Esas condenas alcanzan a dos maestros de la Universidad: Amalrico de Bena (a título póstumo, pues murió en los años 1205/07) y David de Dinant, discípulo de éste (que pertenece a la segunda mitad del s. XII sin que se puedan precisar las fechas de nacimiento y muerte). La condena se extiende también, aunque con matices, a las obras de filosofía natural de Aristóteles y sus comentarios: se prohíbe la *lectio*, es decir, la enseñanza del aristotelismo en las cátedras de Artes.

La propagación de esas corrientes consideradas heterodoxas llevaron a la Iglesia a tomar diversas medidas pastorales y disciplinares hasta convocar finalmente un concilio ecuménico, el IV de Letrán, en 1215. (Evidentemente, la cruzada contra los albigenses no fue solución y complicó todavía más las cosas, por la brutalidad con que fueron reprimidos los cátaros del Languedoc, y por el aprovechamiento político pretendido por los franceses del norte frente a los tolosanos).

La mayoría de los setenta capítulos del Concilio Lateranense tienen carácter práctico y disciplinar (el capítulo setenta y uno es una llamada a la Cruzada para recuperar Tierra Santa). En el primer capítulo —el llamado decreto *Firmiter*⁴— el concilio se enfrenta con el error dualista, afirmando la doctrina de la creación. En el segundo capítulo —sobre Joaquín de Fiore— se menciona nominalmente, al final del texto, a Amalrico y se condena sus enseñanzas. En la nota de Severino Binio a los textos conciliares consta, por las fuentes que él aduce, que los errores de los albigenses fueron ampliamente tratados en el concilio, así como los de Amalrico y David de Dinant⁵.

Unos años más tarde, en la Universidad de París, Felipe el Canciller elaboró la *Summa de bono*⁶, un tratado, en el que sistemáticamente y con el método metafísico se estudia el bien. Toda la doctrina católica es considerada bajo el punto de vista del bien. La obra puede fecharse entre 1225 y 1228, es decir, diez años después del decreto *Firmiter*⁷. Tan sólo considerando su estruc-

3. Cf. H. DENIFLE y A. CHATELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis (1891-1899)*, reprint Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, I, 70-71.

4. DS 803-808. También en COeD 230-231.

5. Cfr. MANSI, XXII, 1079-1080.

6. Existe edición crítica: Niklaus WICKI (ed.), *Philippi Cancellarii parisiensis Summa de bono*, Francke, Bern 1985, 2 vols.

7. Ciertamente no es el único tratado *de bono* del siglo XIII. Aproximadamente diez años más tarde, entre 1236 y 1237, Alberto Magno escribió una obra amplia con este

tura se percibe el eco de las definiciones magisteriales sobre el tema. Ante la incertidumbre existente en el ambiente religioso, cultural e intelectual, el Canciller ofrece una obra sistemática que esclarece a fondo el problema del mal desde el estudio del bien. Aunque el tono de la *Summa* no es polémico, el autor analiza y critica de raíz los planteamientos dualistas⁸.

3. Estructura y contenido de la «*Summa de bono*»

La parte introductoria de la obra constituye, al mismo tiempo, el primer tratado sobre los trascendentales⁹ y el primer estudio sistemático acerca de la doctrina de causalidad-participación. El resto de la *Summa de bono* está estructurado en dos partes: *De bono nature* y *De bono gratie*. Es original el planteamiento del *bonum nature*, porque lo contrasta con el «*malum culpe*», dando a entender, desde los mismos enunciados, que el origen del mal ha de buscarse en la culpa, es decir en el mal uso de la libertad creada. De hecho, este apartado está subdividido en dos partes: «de bono nature quod non est diminuibile per malum culpe» y «de bono nature quod est diminuibile per malum culpe».

El bien natural que no puede ser afectado por el pecado («non diminuibile per malum culpe») es el bien en general, en cuanto creado por Dios, que es su causa eficiente y ejemplar. En este contexto considera los distintos órde-

título, que contiene al principio una breve exposición sobre el trascendental *bonum*, pero el enfoque es diferente, porque es en realidad un tratado sobre las virtudes cardinales. Conocía y tenía presente el tratado de Felipe. Ulrico de Estrasburgo, discípulo de Alberto, escribió una *Summa de (summo) bono*, concebida en ocho libros, pero interrumpida en el sexto libro, quedando la obra inacabada. Pretende ser un compendio de toda la teología, no solamente de la moral. Es muy posterior a la obra de Felipe: puede ser fechada en el tiempo en que Ulrico era lector en Estrasburgo, en cualquier caso en los años anteriores a 1277, fecha de su muerte.

8. Cfr. *Summa de bono*, 25, donde se refiere al dualismo maniqueo; directamente afronta el planteamiento dualista en las páginas 42-47, donde expone que el mal no puede ser principio y examina las razones presentadas por los dualistas.

9. El trascendental *bonum* en esta obra ha sido tratado recientemente en dos monografías: María del Mar HERVÁS-GÁLVEZ, *El Bien según Felipe el Canciller. La «Summa de bono» en el contexto de la recepción aristotélica*, Eunate, Pamplona 1995; y, en una perspectiva teológica, la obra de Felipe ha sido estudiada por Juan Guillermo DE NEVARES, *Bien moral y bien de la gracia en la Summa de bono de Felipe el Canciller*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Facultas Theologiae, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1995. Para el desarrollo de la doctrina sobre los trascendentales en la filosofía medieval, se puede consultar el estudio de Jan A. AERTSEN, *The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca. 1230)*, en «*Mediaevalia. Textos e Estudos*», 7/8 (1995) 269-286; e ID., *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

nes de criaturas: la criatura puramente intelectual, o sea, el ángel, la corporal y finalmente la corpóreo-espiritual, que es el hombre. (Evidentemente, esta sistemática está tomada del Decreto *Firmiter*, que, al presentar la obra de la creación, sigue el mismo esquema). En esta parte de la obra, el Canciller desarrolla su antropología. Es un tratado relativamente extenso que abarca nueve cuestiones a lo largo de unas 130 páginas en la edición crítica.

Dentro del bien de la naturaleza vulnerable por el mal de culpa, figura en primer lugar la inmortalidad, que le es quitada al hombre por el pecado. Según este planteamiento, podría parecer que la inmortalidad era debida a la naturaleza; pero Felipe examina este tema ampliamente y lo resuelve en términos de «*posse non mori*», mientras el alma se mantuviese unida a la inmortalidad de Dios como causa efectiva. La argumentación muestra la congruencia de la inmortalidad con la naturaleza del hombre, sin ser algo debido intrínsecamente.

La bondad natural puede ser disminuida o corrompida relativamente por el pecado («*in parte sive secundum quid*»). Se refiere, no a la naturaleza en cuanto tal, ni a las potencias en cuanto tales, sino a la facilidad de las potencias para alcanzar su fin. En esto distingue el Canciller entre *esse* y *bene esse*, distinción que había aplicado también al hablar del don de la inmortalidad. Para explicar la expresión «*diminubile in parte*» recurre a la distinción agustiniana entre «*modus, species, ordo*» que constituyen la *habilitas* de la potencia.

4. *Cómo lee el Canciller la «ad Romanos»*

En su conjunto, la antropología de Felipe el Canciller es a veces audaz en las expresiones, pero al mismo tiempo sólida por la fundamentación metafísica y clara por la argumentación precisa. Se percibe, a lo largo de la obra, un claro interés por contrarrestar tanto los planteamientos dualistas, como las diversas formas de panteísmo presentes en los ambientes intelectuales de su época. Recoge la tradición agustiniana. Se apoya en Aristóteles, de quien tiene un conocimiento amplio, también de las obras cuya enseñanza estaba todavía prohibida a los «artistas» en la Universidad de París, especialmente el *De anima*, la *Ethica* y la *Metaphysica*. Utiliza fuentes platónicas como el Pseudo-Dionisio. Se puede considerar también una obra paradigmática para la antropología desarrollada a lo largo del siglo XIII, en las posteriores *Summa halensis* y *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

En cuanto a las fuentes escriturísticas, la obra de Felipe contiene abundantes referencias a las epístolas paulinas, concretamente a los Romanos y la

primera a los Corintios. En este sentido puede ser interesante localizar los textos que se refieran a la antropología, teniendo a la vista su interpretación posterior por Lutero.

Un estudio más detallado de la antropología de Felipe, en efecto, permitiría examinar si desde y con una metafísica del ser es posible mantener el equilibrio entre dualidades —cuerpo/alma, libertad/gracia, fe/razón— y evitar no sólo planteamientos dualistas sino también panteístas. De este modo se podría quizá descubrir un eslabón de esa cadena que, atravesando la Edad Media, llega hasta Lutero. Veamos un solo ejemplo: el tema de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Para los cátaros, el cuerpo era malo y la existencia corpóreo-espiritual constituía para el hombre un castigo. La salvación cátara consistía precisamente en una progresiva liberación de la materia a través de la fe, la ascesis y la metempsicosis. Subyace la idea gnóstica del cuerpo como cárcel del alma.

En la carta a los Romanos, está presente la dualidad cuerpo-alma dentro de la dinámica de la salvación, sobre todo en el capítulo 7. La experiencia de la pugna entre la carne —hablando en términos bíblicos— y el espíritu lleva a Pablo a la famosa exclamación: «¡Infeliz de mí! ¿quién me libraré de este cuerpo de muerte?...» (Rom 7,24). Pero Pablo no entiende la carne como algo malo, sino sólo como la parte somática del hombre en estado de desorden respecto del espíritu, a consecuencia del pecado. La liberación anhelada no es liberación de la materia sino del desorden introducido por el pecado, la salvación obrada por Cristo.

Felipe el Canciller, como he dicho, analiza ampliamente la noción del mal a partir del trascendental *bonum*, es decir, a nivel metafísico; y estudia el origen del bien y del mal en el tratado de la creación, con el método teológico. A propósito de Rom 7,19 («quod nolo hoc ago») y 7,24 («infelix ego»), Felipe plantea —en el contexto de las potencias del alma— si el pecado está en la «carne» o sensualidad. A través de un análisis exacto de la corporalidad del hombre en comparación con la de los animales, afirma que no hay dos sensualidades distintas —una, la del hombre y otra, la del animal— sino una misma, que es común a los animales y al hombre en cuanto fuerza (*vis*); pero que, en cuanto dependiente de la razón («secundum quod ordinata ad rationem»), hay una sensualidad que es exclusiva del hombre. Por tanto, el acto de pecar no es algo propio del cuerpo animal como tal, como tampoco lo es el *fomes peccati*¹⁰, porque para ello, para que haya pecado, es necesaria la referencia a la *ratio*. Con

10. Cfr. *Summa de bono*, cit., 212-214.

éste y otros argumentos aclara que la materia no es mala ni implica por sí misma pecado, sino que el pecado es *malum culpae*, consecuencia del mal uso de la libertad.

Lutero, tres siglos más tarde, al comentar el texto paulino sobre el «cuerpo de muerte», dirá que ese clamor de liberación sólo puede provenir de un *homo spiritualis* y no de un *homo carnalis*¹¹. Ciertamente, Lutero no comparte la postura negativa de los cátaros con respecto al cuerpo, pues sólo considera necesario someterlo y refrenarlo para que obedezca al espíritu, como expone en múltiples lugares, sobre todo en los sermones. Sin embargo, en este aspecto es menos positivo que Felipe. Hay que tener en cuenta que para Lutero la concupiscencia es pecado y que, en este sentido, el hombre es pecador, aunque por su *mea culpa* ante Dios, su *reluctari* contra el *fomes peccati* y su gemir por la misericordia de Dios, el hombre se hace *spiritualis* y *iustus*. «simul iustus et peccator».

Me limito a algunas afirmaciones puntuales, porque una exposición detallada excedería el marco de esta exposición. De todas formas, es sorprendente que un estudio sobre el bien tan detallado y profundo —y, con ello, de las nociones de libertad, gracia y pecado— como el que se nos presenta en la *Summa* de Felipe, haya pasado inadvertido a los teólogos del siglo XIV. Cabe pensar que el giro nominalista dejó en la sombra muchas aportaciones teológicas fundamentales, de modo que la teología luterana pudo haber perdido la continuidad con el patrimonio teológico anterior.

Elisabeth Reinhardt
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
PAMPLONA

11. *Römerbrief-Vorlesung*, WA 56, 346.