

Naturaleza de la corrupción en la Edad Media: la relación entre poder y bien común

THE NATURE OF CORRUPTION IN THE MIDDLE AGES: THE RELATIONSHIP BETWEEN POWER AND THE COMMON GOOD

Oscar Yangali Núñez
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Perú
oyangali@ftpcl.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>



RESUMEN

El presente artículo hace una exploración histórica de los conceptos de poder y corrupción desde la Alta hasta la Baja Edad Media. Para sostener nuestra interpretación y discusión acerca del tema, nos servimos del desarrollo ontológico de las nociones más importantes en algunos de los representantes del período medieval. En una primera parte, analizamos el concepto del Dios cristiano como ideal regulador en la patrística, y cómo se relacionan las nociones de poder y corrupción con la idea de lo espiritual. En una segunda parte, desarrollamos cómo evolucionan las nociones de poder y corrupción en la escolástica, y cómo ello nos permite comprender las bases de la filosofía política moderna. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones de la investigación, invitando a la reflexión y al contraste con el tiempo presente.

PLABRAS CLAVE: Medioevo / bien común / poder / corrupción / ontología

ABSTRACT

This article offers a historical exploration of the concepts of power and corruption, in their development from the High to the Low Middle Ages. To this end, we draw on the ontological development of the most important notions in some of the representatives of the medieval period to support our interpretation and discussion of the topic. In the first part, we develop the concept of Christian God as regulating ideal in the Patristic period, and how the notions of power and corruption relate to the idea of the spiritual. In the second part, we explore how the notions of power and corruption evolved in Scholasticism, and how this allow us to understand the foundations of modern philosophy. Finally, we offer some conclusions from the research, inviting us to contrast and reflect on the present.

KEYWORDS: medieval / common good / power / corruption / ontology

INTRODUCCIÓN

La noción de corrupción llama nuestra atención pues constituye un problema para lograr el desarrollo de instituciones y una buena convivencia social. Durante el periodo medieval, dicha noción también fue importante, al buscarse la manera de evitar su instauración para generar un espacio social idóneo para la cristiandad. Sin embargo, esta noción fue conceptualizada de distintos modos a lo largo de dicho periodo, no siendo un concepto carente de evolución. Así, el objetivo del presente trabajo es abordar el concepto de corrupción durante la Edad Media, y su relación con las nociones de poder y de bien común. La importancia del tema de la corrupción radica en examinar las diferencias y particularidades que tuvo este concepto a lo largo de la Edad Media, con miras a extraer alguna semejanza con lo que generalmente comprendemos con dicho término en nuestro mundo contemporáneo. Nos concentraremos sobre todo en los aportes de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. De esta manera, facilitaremos nuestra comprensión de por qué hoy en día permanecen ciertos modos de relación que denominamos corruptos, aunque carezcan ya del trasfondo político y teológico que los acompañó en el periodo medieval. Esta semejanza, como veremos, guarda relación con ciertas formas de favorecimientos y privilegios, pero justificados —o injustificados para nosotros— sobre la base de una ontología y cosmovisión propias de las limitaciones de la época.

Ahora bien, ¿qué es el poder o cómo fue concebido en la Edad Media? Asimismo, ¿qué relación guarda la noción de poder con la de bien común? Para responder a estas preguntas, es necesario contextualizar las condiciones generadas con el nacimiento del cristianismo en la Antigüedad tardía. Como sabemos, el cristianismo se expande en el Imperio romano y se convierte en su religión oficial en el año 380, bajo el emperador Teodosio. Mencionar su oficialización es importante porque, muy aparte del hecho de las restricciones graduales que aparecerán contra otras religiones consideradas paganas, indica el desarrollo cultural de Roma y de los próximos reinos cristianizados que adoptaron una forma cristiana de mentalidad. Esta supondrá ciertas creencias provenientes de la fe, así como otras provenientes de la filosofía griega, lo que tendrá consecuencias en las prácticas sociales y políticas del momento. Y es que, dado que se sobrepone la creencia en un Dios que es omnipotente y que busca, al mismo tiempo, comunicar su amor a la sociedad, el bien común tendrá que ser alcanzado por medio no solo de buenas acciones, sino con un gobierno recto que lo permita. Así, bajo el entramado de ambos componentes, teológico y filosófico, se justificarán muchas prerrogativas políticas, pues estos constituyeron el horizonte de toda reflexión en esta Antigüedad tardía previa a la Edad Media. La noción de poder será, pues, concebida también bajo esta perspectiva.

LA ALTA EDAD MEDIA Y EL DIOS CRISTIANO COMO IDEAL REGULADOR

A partir de lo mencionado, se puede decir que cada época se mueve bajo un ideal regulador; el Dios cristiano es el que pervivirá a lo largo de la Edad Media importante señalarlo, porque se refiere a una época que podemos calificar de teocéntrica, en tanto que Dios era la fuente originaria de todo tipo de conocimiento sobre cómo es el mundo y, por ende, de cuál sería la mejor forma de gobernarlo¹. Y es que, dentro de esta visión de las cosas, el gobierno humano debe, en suma, imitar el gobierno de Dios con respecto a su creación. ¿Y cómo entender el gobierno de Dios? Hay que decir que Dios, el sumo bien, gobierna al mundo con su amor, dado que él mismo lo es en esta concepción cristiana prudente recordar aquí que en el cristianismo se concibe a la creación como un acto libre del amor de Dios. Así, se da una sujeción de todo lo creado gracias a este amor que Dios transmite transversalmente a sus creaturas:

Porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. (Nueva Biblia de Jerusalén, 1999, Colosenses, 1:16-17)

De esta manera, el ideal regulador o cosmovisión que se inicia en este periodo de la historia contempla el amor de Dios y su poder para sujetar en armonía todo lo creado.

¿Y cómo entender esto desde el punto de vista de la misma teología cristiana? Pues, en la medida en que el Dios cristiano es uno, transmite su unidad a cada creatura para ser lo que es, como causa primera. Todo lo que es, es uno para ser lo que es. Ahora bien, para ello, ser algo uno, no solo es necesario que Dios les confiera la vida a las creaturas, sino que esta vida —para mantenerse y definirse como tal— debe buscar permanecer en la unidad. Esta unidad, empero, debe ser entendida como algo que incluye la armonía, dado que las cosas se constituyen en ser una vida siempre que sean capaces (o no) de vivir con arreglo a lo que las unifica o las destruye. Por la misma razón que un cuerpo se mantiene sano en la medida en que armoniza sus partes con una buena alimentación, ejercicio y demás cuidados, así la vida es posible y nos

¹ Aunque tal vez sea evidente, hay que recordar que, con la introducción del cristianismo en la Europa de la Antigüedad tardía como religión dominante, se gestará la idea de un Dios que ordena sus deberes al ser humano, y que es en la obediencia a Dios donde radica la razón de ser última de su cumplimiento. Como indican Reale y Antiseri, la noción de un Dios que prescribe leyes morales, la de un Dios legislador, es algo ajeno a los filósofos griegos, siendo el Dios bíblico el que entrega a los hombres la ley como mandato (1991, p. 338). De este modo, el cumplimiento de toda norma coincide con la obediencia a Dios y, en general, una buena administración o gobierno debe orientarse a ello. Agregan Reale y Antiseri que toda virtud, como supremo bien moral, consiste en cumplir los mandamientos de Dios, coincidiendo esta obediencia con la santidad, algo que los griegos consideraban en segundo plano (1991, p. 338). En suma, gobernar bien es algo que debe ir de la mano con lo que Dios dicta que debe ser.

permite permanecer en la unidad que es cada uno de nosotros. Por otra parte, hay que agregar que, en el cristianismo, Dios también es entendido como trino; es decir, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. De manera que, si bien debe ser entendido como unidad, resulta que en su mismo ser también entraña una “diferencia” de personas, una cierta alteridad, dado que cada persona divina es distinta de la otra. Ahora bien, se trata de una alteridad, por supuesto, armonizada en virtud del amor que se tienen estas personas, lo que las constituye en el ser perfecto que es². Es decir, no es un Dios que pueda ser concebido como algo incomunicado, sino que se trata de un Dios que, en su misma intimidad, en su esencia o sustancia, implica la relación³.

Para entender bien cómo se desarrolla esta concepción a lo largo de la Edad Media, es necesario conocer la contribución que hace San Agustín al respecto. Partiendo de la herencia de la lógica de Aristóteles, según la cual la sustancia es todo aquello que es o implica esencialmente una entidad, y el accidente es todo aquello que está en una sustancia o sujeto, San Agustín intentará explicar cómo podemos concebir lo que es Dios. En sus *Tratados de lógica (Órganon)*, en *Categorías*, Aristóteles estableció que una sustancia⁴ es aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, un hombre o un caballo individuales (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 2a, 12-19). Es decir, una sustancia es aquello que es ante todo una cosa, y lo es en su individualidad misma. De esta manera, en el mismo texto, un accidente consistirá en cualquier otra explicación que se dé fuera de lo que es una sustancia o entidad (por ejemplo, conceptos como *blanco* o *corre*) (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 2b, 32-37). De este modo, accidente es todo aquello que está en una sustancia, pero que, al no denotar lo que es en sí una cosa, siempre puede cambiar,

² En el pensamiento de San Agustín, el amor es lo que nos permite lograr la unidad y el bien, del mismo modo que Dios es uno y es el bien en la medida que en sí mismo es amor. Por eso, como indica Gilson, solo el cristiano es quien posee al sumo Bien, que es Dios, pero lo posee junto con todos los cristianos, pues los hombres que aman a Dios están unidos a Él por el amor que le tienen, y están unidos entre sí debido a su común amor a Dios, de donde un pueblo o sociedad es el conjunto de hombres unidos en la prosecución y en el amor de un mismo bien (1985, p. 128).

³ Por eso, no es casual que desde sus inicios el cristianismo haya sostenido que siempre es posible lograr la unidad o relación entre las diferencias de los pueblos. En su estudio introductorio a las *Cartas* de San Gregorio Magno, uno de los autores preferidos por el agustinismo, Bellina expone que, para dicho autor, Roma debía garantizar la cohesión-unidad del occidente en las costumbres, la fe y en la caridad, señalando también repetidamente la necesidad de cierta apertura hacia la diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones, dialogando con opiniones diversas y superando la dispersión, por supuesto bajo una sola fe (Bellina, 2019, p. 30). En principio, en la concepción del Dios cristiano se concibe la idea de que todos somos uno en Dios, aunque cada uno, y cada pueblo, represente una parte diferenciada y diversa.

⁴ Valga aclarar que preferimos la traducción convencional del término *sustancia* para traducir el griego οὐσία, a pesar de que la traducción ofrecida por Miguel Candel Sanmartín coloca la palabra *entidad*, dado que, para los fines del presente trabajo, nos ayudará a entender mejor los temas abordados en la Edad Media.

mientras que dicha cosa permanece sustancialmente siendo lo que es⁵. En efecto, un hombre puede ser blanco o no, correr o no correr, etcétera, y seguir siendo un hombre⁶.

Así, en *De Trinitate* (*De la santísima trinidad*), escribe San Agustín que en Dios nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en Él, pero tampoco todo lo que se diga de Él se dirá según la sustancia (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 6). Afirma esto debido a que del Dios cristiano decimos que es padre o que es hijo, términos que son relativos; es decir, son términos que entrañan una relación con otro. En efecto, nadie es padre sino de un hijo, ni nadie es hijo sino de un padre. Así, al ser Dios uno, cada persona de la trinidad —por ejemplo, el padre o el hijo—, no puede ser una sustancia. Y es que, para la lógica aristotélica, términos como padre o hijo son relativos, dado que no son posibles de predicarse sino en relación con otro. Por eso, la relación es para Aristóteles un accidente, ya que no es algo que siempre permanezca y se diga de un sujeto. Señala Aristóteles en sus *Categorías* que todo lo respecto a algo se dice acerca de un recíproco: por ejemplo, un esclavo respecto de su señor, el señor respecto de un esclavo, o lo doble respecto de una mitad, y la mitad respecto de lo doble (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 6b26-33). Así, por ejemplo, se es esclavo de un señor, pero si muere el señor, ya no se da dicha relación, al menos no entre ese amo y ese esclavo. Así, en la lógica aristotélica se es padre siempre que se tenga un hijo, y se es hijo siempre que se tenga un padre, por lo que al terminar la vida de una de estas entidades se acabará la relación. De ahí que ella sea un accidente: no es algo que permanezca de manera necesaria durante toda la vida de dichas sustancias.

Sin embargo, en su texto citado, San Agustín afirma que, debido a la eternidad de Dios, esta relación entre el Padre y el Hijo no puede ser accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 7). Y es que, en efecto, en Dios se da la relación del Padre con el Hijo, pero no como

⁵ Usamos el texto de las *Categorías* de Aristóteles para exponer esta parte del trabajo debido a que fue el texto que se conoció durante la Alta Edad Media y que llegó a conocer San Agustín. Obras más conocidas por nosotros hoy, como la *Metafísica*, no fueron conocidas por los padres de la Iglesia y demás cristianos sino hasta llegada de la escolástica de la Baja Edad Media, gracias a la influencia árabe.

⁶ En la medida en que nos ayude a aclarar la distinción aristotélica entre sustancia y accidentes, podemos exponer dicha distinción tal y como se concebirá en la *Metafísica* debido a que esta distinción no cambió significativamente para lo que nos interesa señalar en esta parte del trabajo. Dice Aristóteles (ca. 350-335 a. C./1998) en su *Metafísica* que sustancia (οὐσία) se llama a los cuerpos simples, y se llaman tales porque no se predicán de un sujeto, sino que todo lo demás se predica de ellas (V (Z), 1017b 10-15). Asimismo, señala Aristóteles en dicho texto que por accidente (συμβεβηκός) se dicen las cosas que se dan en un mismo ente, o porque se da en algo que existe, o porque existe aquello en lo que se da eso que predicamos (V (Z), 1017a 17-23). En otras palabras, sustancia es todo aquello que es una cosa o entidad, mientras que accidentes son las propiedades que le pertenecen a una cosa o entidad.

algo que pueda cambiar, por lo que no se trata de una relación accidental⁷. Entonces, ¿cómo se da esta relación? Defiende San Agustín que la identidad entre el Padre y el Hijo no se da en los mismos términos, pues evocan una relación, pero esta se da en la misma naturaleza divina. Por eso, luego San Agustín señala que queda en pie la consustancialidad del Padre con el Hijo, pues en ambos es una misma la esencia (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 8). De ahí que, a partir de eso, se usará con normalidad la expresión de que en Dios la relación es sustancial, por no ser accidental⁸. ¿Y el Espíritu Santo dónde queda? Agregará San Agustín en esta obra que el Espíritu Santo es el amor sumo, el lazo que une a los dos, Padre e Hijo, y nos somete a ellos, pues está escrito que Dios es amor (ca. 400-420/2009b, VII, 3, 6). En la tradición cristiana, el Espíritu Santo es el santificador y, en tanto ello, es la persona divina que comunica la unidad en Dios, así como a todos nosotros, por medio del amor: “y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1999, Romanos, 5:5). Por ende, el Dios cristiano es uno y trino, y su esencia implica necesariamente la relación⁹.

Siendo todo esto así, podemos asumir que el gobierno de Dios para con sus criaturas consistirá, desde un primer momento, en dejar impresa en toda su creación el ideal de llegar a ser una relación y armonía de partes diferenciadas. Ciertamente, cada criatura es distinta de la otra, pero ello no impide que puedan vivir en unidad, la cual —en virtud del amor— debe imitar la unidad plena y ordenada de Dios, posibilitada por el Espíritu. De este modo, si bien el periodo medieval compartirá con otras épocas

⁷ Debemos recordar, por si es el caso, que no hay que confundir la procesión del Hijo con respecto al Padre (la cual se da en la misma eternidad), con la encarnación del Hijo en la historia y tiempo de la humanidad. Así lo indica el *Catecismo de la Iglesia católica* (s. f., primera parte, segunda sección, capítulo I, artículo 1, párr. 2, n. 242), siguiendo el segundo concilio ecuménico reunido en Constantinopla en el año 381, que conservó la fórmula de la consustancialidad del Padre y el Hijo.

⁸ Así lo mencionará, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino siglos más tarde. En su *Suma de teología* sostiene que todo lo que en las cosas creadas tiende a ser accidental, al transferirlo a Dios tendrá que ser sustancial, porque en Dios nada está como un accidente en un sujeto, sino que todo lo que hay en él corresponde a su misma esencia, por lo que, respecto de la relación, que en las cosas creadas tiene ser accidental, en Dios tiene el ser de la esencia divina siendo completamente idéntico con ella (ca. 1265-1274/2009, I, q. 28, a. 2).

⁹ Puede ser interesante notar cómo las categorías de Aristóteles, que son las categorías de un filósofo griego, no alcanzan para explicar lo que es la esencia del Dios cristiano. Por ello, San Agustín y otros filósofos cristianos harán un esfuerzo por adecuarlas a las nuevas realidades que les convocan. Hablar de una “relación sustancial” puede desafiar a nuestra comprensión usual de las cosas, pero no hay otra manera de expresar el hecho de que Dios es esencialmente amor, y que lo es eternamente, sin recurrir a una nueva forma de categorizar. No se trata de forzar las categorías griegas para explicar al Dios cristiano, sino de exigir que dichas categorías expliquen algo que todavía no comprendemos bien, pero que en cierta forma podemos postular. Como indica Coda, cuando se utiliza el término *ousía*, la teología no hace una helenización de la fe; por el contrario, comienza un proceso de deshelenización de las categorías filosóficas tradicionales, abriéndolas hacia un nuevo significado (2010, p. 164).

la descripción del poder como aquello que permite tener un dominio legítimo sobre un grupo humano subordinado, lo específicamente medieval estará en concebir al poder como la capacidad de un gobierno conjunto de relacionar y gestar las condiciones para que la población pudiera conducirse a la salvación de sus almas; es decir, a Dios y a la bienaventuranza oportuno mencionar que decimos un gobierno conjunto porque en la Edad Media, a diferencia de la modernidad, el poder se encontraba descentralizado en varias partes: reyes, señores feudales, nobles, militares, etcétera.

Así, como indica Blázquez, para San Agustín, tanto las leyes civiles como la sociedad en sí deben estar en función del bien común, lo cual implica la tutela y el desarrollo de los derechos individuales y colectivos, de modo que cada cosa tienda a su propio fin, para que la paz y la tranquilidad pública o convivencia quede asegurada (2012, p. 182). Sin embargo, si bien esto es cierto, el fin de la política medieval consistirá no solo en una recta administración, sino en la confirmación de diversos órdenes jerárquicos establecidos por el hombre con miras a imitar un orden establecido por el mismo Dios. He ahí la peculiaridad de esta cosmovisión medieval que nos interesa analizar. Si bien el gobierno de Dios implica el amor de caridad, cada uno tiene una suerte de lugar natural en la sociedad, como las cosas lo tienen en el mundo, lo que podría implicar que una situación de desventaja social dentro de la jerarquía no pase por ser cuestionada. Por eso, si en este contexto queremos hablar de desorden, debemos hablar de algo que incluye el que el hombre no respete las jerarquías legitimadas no solo por un gobierno de turno, sino por Dios mismo. De ahí que haya una pugna entre el orden deseado por Dios y un supuesto orden, o más bien desorden, que podría incentivar el hombre contra ello. Y es que, en esta concepción cristiana, así como hay una pugna en el interior del ser humano, en su alma, que lo hace tender al mal y a la desintegración debido al pecado original y su conciencia del bien, en la sociedad hay también una pugna entre quienes respetan las jerarquías establecidas y quienes no, siendo estos últimos quienes atentan contra el bien común o natural.

Y es que será San Agustín quien coloque esta impronta en el porvenir para todo gobierno que se justifique como cristiano. En *La ciudad de Dios* nos dice que por este título entiende a aquella ciudad que nos testifica la Escritura que, por disposición de la providencia suprema, que supera por su autoridad divina al pensamiento de los gentiles, sojuzga toda suerte de ingenios humanos (San Agustín, ca. 413-426/2009c, XI, 1). De esta manera, por “ciudad de Dios” nos referimos a aquella sociedad en la que los hombres se constituyen por el amor a Dios y a todo precepto dictado por él. Mientras que los ciudadanos de una ciudad terrena anteponen sus dioses frente a este fundador de la ciudad santa, ignorando que él es Dios de dioses, pero no de dioses que son falsos, impíos y soberbios (San Agustín, ca. 413-426/2009c, XI, 1). De modo que, quienes pretenden vivir en una ciudad terrena, viven en realidad conforme a sus deseos terrenales amándose a sí mismos por encima de Dios. Por lo tanto, la

diferencia última entre una sociedad ordenada y una que no lo es radica en escoger una de dos posibilidades: una sociedad que se somete a la voluntad de Dios, u otra que se somete a su propia voluntad, que, en principio, es ciega y corruptible¹⁰.

Como es patente, en lo analizado por San Agustín, el interés principal está puesto en la obediencia a la voluntad de Dios o, dicho de otro modo, en la legitimidad de un gobierno cristiano. Más allá de eso, no hay un examen sobre si esta forma de gobierno puede cuestionar ciertas relaciones jerárquicas y políticas establecidas en dicha sociedad. De hecho, en *La ciudad de Dios* nos habla acerca del justo derecho de dominio (*De aequo iure dominandi*) y nos dice que, así como nuestros santos patriarcas, aunque tuvieron esclavos y administraron la paz doméstica distinguiendo la condición de estos respecto de sus hijos, en lo relativo al culto a Dios, que es en quien estriba la esperanza de los bienes eternos, miraban con la misma solicitud a todos los miembros de su casa (San Agustín, ca. 413-426/2009d, XIX, 16). Es decir, aunque hay una censura respecto de cualquier maltrato o castigo injustificado a los esclavos, sobre todo si eso perjudica su acercamiento a la fe, no hay una censura como tal acerca de su posesión. De ahí que también señala que, dado que la familia es el principio y la parte mínima de la ciudad, y que toda parte refiere a la integridad del todo en la que participa, se sigue que la paz doméstica debe ordenarse a la paz ciudadana, armonizando la convivencia tanto en el mandar como en el obedecer (San Agustín, ca. 413-426/2009d, XIX, 16).

Por consiguiente, en última instancia, se entiende una oposición entre las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. Pero no tanto un cuestionar las relaciones de dominación que pudieran ser injustas o corrompidas entre los seres humanos, sino en que, establecidas como tales, no fueran obedecidas si no contribuían a conducir a las almas a Dios. En esto radicaría en última instancia la verdadera corrupción; a saber, la del alma y no la que concierne a lo material. De hecho, San Agustín suele poner tanto el énfasis en lo espiritual que lo material aparece como reflejo de un cierto desorden. Como lo explica Cipriani, el Espíritu Santo no solo perdona los pecados, sino que también, al derramar la caridad en los corazones, los purifica y renueva, haciéndolos pasar, progresivamente, de la innata condición carnal a la condición espiritual de los hijos de Dios (2023, p. 193). No obstante, debemos precisar que esto

¹⁰ No debemos pasar por alto el enfoque teológico de toda esta concepción, dado que, para San Agustín, si bien hay un reconocimiento de la voluntad como aquella que es capaz de tornarse hacia Dios o no, hay que precisar que en esta concepción cristiana se requiere de la gracia, que siempre es espiritual, para poder lograrlo. Por eso, Moriones indica que la gracia por la que aboga San Agustín se trata de una gracia interna y de "inspiración de la caridad", la cual ilumina nuestro entendimiento para saber lo que debemos hacer y, sobre todo, enciende el amor a Dios en nuestra voluntad para hacer eso que sabemos que debemos hacer (2011, p. 275). En este contexto, sin el Espíritu es imposible lograr nada.

apunta a la transfiguración de nuestra sensibilidad, de modo que no siga al odio y al miedo —que muchas veces nos llevan a obrar mal contra quienes no nos han hecho nada— sino que ella debe seguir a la piedad y a la justicia.

LA BAJA EDAD MEDIA Y LA ESCOLÁSTICA: PODER Y CORRUPCIÓN

Cabe decir que esta forma de pensar agustiniana marcó la pauta para toda la Edad Media en general, e incluso para el periodo Barroco. Sin embargo, con el desarrollo de la escolástica y la recepción del pensamiento aristotélico cambiarán algunas formas de aproximarse al ser humano y la valoración sobre sus capacidades naturales de conocer. Por ejemplo, como sabemos, a diferencia del pensamiento agustiniano, que concebía a nuestro intelecto como permanentemente necesitado de iluminación divina para conocer, en la escolástica se concebirá al intelecto como capaz de abstraer sus propios contenidos desde su capacidad “agente”. Y es que, para San Agustín, siguiendo una influencia platónica, se concibe al conocimiento humano y su transmisión en general como algo permanentemente mediado por una iluminación divina en nuestra alma. *Del maestro* nos dice que, cuando captamos algo con la mente, el entendimiento y la razón, expresamos lo que percibimos en la luz interior de la verdad, con la cual está iluminado nuestro hombre interior. Así, quien nos escucha, si contempla con una mirada simple y secreta esas realidades, comprenderá lo que decimos, pero no en virtud de nuestras palabras, sino por las mismas cosas que Dios le revela interiormente (San Agustín, ca. 386-400/2009a, XII, 40).

Sin embargo, tras recibir la doctrina de Aristóteles, los filósofos medievales adquirieron un nuevo modo de analizar sus temas de estudio. Incluso el estudio de la teología revelada se verá modificada en su metodología. Como indica Bacigalupo respecto de la teología revelada, antes de Aristóteles, lo que un pensador europeo consideraba que podía saber o conocer sobre la realidad, era a partir de las doctrinas escondidas detrás de las creencias mitológicas reveladas por la divinidad (2022, p. 329). Es decir, tras la llegada de las obras aristotélicas, en occidente se empezará a confiar más en el uso de una racionalidad metódica y en el apoyo de la evidencia empírica. De todos modos, esto será positivo desde el punto de vista de una mayor confianza en las capacidades humanas para llegar al conocimiento de la realidad. Y esto, como se mencionó, por la aceptación de una capacidad “agente” en nuestro intelecto. En el contexto del siglo XIII, la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles¹¹, planteaba que no era necesaria ninguna iluminación

¹¹ Aristóteles introduce la teoría de que nuestro intelecto se compone de dos dimensiones que participen al momento de conocer. Estas son el “intelecto agente” y el “intelecto paciente”. Esto lo vemos desarrollado en su *Acerca del alma*, en el que afirma que, como en la naturaleza siempre existe algo

divina como algo permanente para que el ser humano pudiera conocer, dado que para ello Dios había colocado en él el “intelecto agente”. En *Suma de teología*, Santo Tomás consideraba que el intelecto humano tiene una propia luz intelectual, que de por sí es suficiente para conocer algunas cosas inteligibles (aquellas que alcanzamos a través de lo sensible), aunque existen otras cosas inteligibles más altas que no es posible conocer si tal intelecto no es perfeccionado por una luz superior (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 109, a. 1). En otras palabras, para todo conocimiento natural Dios ha facultado al ser humano con una luz propia, la del intelecto agente, que le permite conocer sin su intervención. La intervención de la luz divina solo se requerirá para conocer las realidades sobrenaturales o milagrosas.

Conviene señalar que este periodo al que pertenece el desarrollo de la escolástica, conocido como feudalismo, mantiene la concepción anterior de que el bien común depende de una recta distribución del poder en una sociedad jerarquizadvidentemente, por jerarquizada aquí nos referimos a ciertas estructuras y órdenes sociales tomados por inmutables y que inducen a perpetuar la creencia de que el bien común depende de mantener dichas relaciones sociales y políticas —que, hoy sabemos, muchas veces se trata de prebendas y privilegios—.

Como se ha visto, en la época medieval las jerarquías no eran percibidas por injustas, dado que en esta mentalidad también había una ontología que justificaba estas clasificaciones *sub specie aeternitatis*. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino en *Suma de teología* decía que la ley es la regla y medida de nuestros actos, y que —como el término ley deriva del término ligar—, esta induce a obrar de tal o cual modo. En ese sentido, la ley, al ser regla y medida, debe pertenecer a la razón (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 90, a. 1). Más adelante, en el mismo texto señala que, como el último fin de la vida humana es la bienaventuranza, la ley debe ocuparse primariamente de ordenarse a ella; por otra parte, cualquier precepto sobre actos particulares no tendrá su razón de ley sino en la medida en que se ordene al bien común (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 90 a. 2). De esta manera, Aquino mantiene el vínculo entre bienaventuranza, la búsqueda de la salvación de las almas y la felicidad última, con el bien común, el orden social y el político, a la luz de dicha meta. Asimismo, en *Suma de teología* señala la diferencia entre una ley eterna y otra natural. Define la primera como el designio mismo de la

que es materia para cada género de entes, algo que es potencia; pero también existe algo que es principio, algo causal y activo. Lo mismo sucede en el caso del almn entonces, han de darse necesariamente estas diferencias: existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas, siendo este último una disposición habitual, como una luz, que hace que los colores en potencia se transformen en colores en acto (Aristóteles, ca. 350-335 a. C./1983, III, 5, 430a10-18). Dicho esto, el “intelecto agente” es aquella dimensión de nuestra alma o mente que sustrae las formas que conocemos de las cosas extramentales, mientras que el “intelecto paciente” es aquella dimensión de nuestra alma o mente donde el intelecto agente deposita dichas formas para que sean aprehendidas.

gobernación de las cosas —que está en Dios como monarca del universo (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 91, a. 1)—, mientras que a la ley natural como la participación de nuestra razón en la razón eterna de Dios, en virtud de lo cual estamos inclinados a los actos y fines debidos (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 91, a. 2). Así, la ley eterna de Dios rige en todo el universo y hace tender a las cosas a su fin, mientras que la ley natural está en el ser humano para regir su conducta con miras al fin último.

¿Cómo concibe, entonces, Santo Tomás lo que llamamos corrupción en el poder? En *De regno* (*La monarquía*, ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 1), parte de que todo hombre necesita de un rey que lo gobierne y lo dirija a un fin, dado que al hombre no le conviene por naturaleza vivir individualmente, sino en sociedad; además, define que, si tal gobierno se convierte en un régimen injusto a causa de una sola persona, por tratarse de una monarquía, debe ser llamado tiranía. Así, menciona que tirano es quien busca en el gobierno su propio beneficio en detrimento del bien de la sociedad (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 2). Entonces, ¿qué es lo que se concibe exactamente como corrupción en Aquino? Siguiendo lo esbozado por la tradición cristiana desde San Agustín, lo corrupto en política debe ser entendido como aquello que descompone la unidad social y política. Para Aquino, el bien y la salvación de una sociedad radica en que conserve su unidad, a la que llamamos paz. Desaparecida esta unidad, desaparece también la utilidad de la vida social, volviéndose incluso una carga para sí misma (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. II). Valga decir que, sin embargo, Aquino considera que quien mejor puede lograr dicha unidad es aquello que es uno por sí mismo —por lo que la mejor forma de gobierno que concibe es la de un rey (*De regno*, lib. I, cap. 2)—. Pero también señala en dicha obra que la tiranía es la peor forma de gobierno, y que un tirano no es cualquier mal gobernante, sino aquel que desprecia el bien común y busca solo el suyo, con lo cual se vuelve lógico que oprima de diversas maneras a sus súbditos de mil maneras, pues se deja arrastrar por muchas pasiones (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 3). De ahí que el tirano sea alguien que oprime a su pueblo con vejaciones que perjudican el bien común, en tanto se pone en serios aprietos la salvación de las almas.

Ahora bien, Aquino reconoce que no le debemos obediencia a los tiranos cuando por medio de leyes injustas ponen en riesgo la salud de nuestras almas. En *Suma de Teología* señala, por ejemplo, que cuando las leyes de los tiranos induzcan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina, no es lícito cumplir con obedecerlas (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 96, a. 4). No obstante, en *De regno*, observamos que Aquino concede la obediencia al tirano, siempre que —al margen de lo anterior— sus excesos sean moderados, y que sea mejor soportarlo antes que oponerse a él. Todo esto, debido a que, de no vencer al tirano, se podría provocar un ensañamiento mayor con la población, o que aparezca en su reemplazo un tirano que resulte peor que el anterior (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6). Aun si la tiranía cometiera excesos intolerables,

Aquino no considera que sea legítimo matar al tirano, pues se contravendría la doctrina de los apóstoles (Pedro enseña que los súbditos deben obedecer no solo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos). Sin embargo, en estos casos, aunque no admite que actúe una iniciativa particular, sí considera lícito que una autoridad pública destituya al tirano (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6). Aquino, entonces, no concede el tiranicidio en ninguna circunstancia, aunque sí la destitución del tirano. Adicionalmente, indica que, si con todo ello no es posible una solución, entonces no queda más que recurrir a Dios, rey de todos, y que por medio de la oración pueda convertir el cruel corazón del tirano (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6).

Como podemos ver, si hablamos del concepto de corrupción hasta este momento, es necesario ceñirnos a un cierto orden natural y jerárquico de las cosas, el cual no es traspasable a no ser en contadísimos casos y bajo determinadas condiciones. Dicho orden tiene como prioridad la salvación de las almas, la bienaventuranza y Dios. Asimismo, también prioriza la permanencia del orden social y político para guiar a las personas a tal fin. En consonancia con ello, este orden jerárquico de la sociedad y la política puede pasar por alto algunas formas injustas de dominio e instar a la población a tolerarlas. Por lo tanto, por corrupción se entiende, ante todo, aquello que corrompe el orden social y político, el bien común, pero se pone el énfasis en las condiciones que permitan la salvación de las almas. Si pecadores somos todos, corrupto es entonces no solo quien peca, sino aquella persona que, siendo consciente de los abusos que comete, se justifica en su mal, manteniéndolo en él y en todo el cuerpo social y político. Y si todo pecado resulta, en última instancia, de la soberbia, el tirano viene a ser su cristalización, dado que se coloca como el primero, no solo para sí mismo, dejando a Dios de lado, sino también frente a los demás, oprimiéndolos y arrastrándolos a la descomposición total de la unidad social y política.

Ahora bien, no todo fue exactamente igual a lo largo de la Edad Media. Ya en la última etapa del pensamiento escolástico, hacia finales del siglo XIII e inicios del XIV surgirán nuevas formas de aproximarse a la unidad social y política. ¿A qué nos referimos con una nueva aproximación en torno a dicha unidad? Debido a la nueva ontología propuesta por la escuela franciscana, surgió un cambio de mentalidad. Lo que se entendía como unidad para toda cosa o entidad en la escuela tomista era una unidad substancial¹²; es decir, una composición de forma y materia en la que la primera

¹² Ya desde antes de la escolástica, aunque sobre todo luego de la recepción de la ontología aristotélica, se aceptó la concepción de que la sustancia o esencia es un compuesto de forma y materia. La forma viene a ser el principio determinante (o alma) de la sustancia, lo que la configura para ser lo que es y no otra cosa, mientras que la materia es aquello físico que es objeto de nuestros sentidos en una sustancia. Lo que nos interesa resaltar aquí es que la relación que mantienen estos dos principios, la forma y la materia, dentro de la ontología aristotélico-tomista, es la de una unidad inseparable. En *De ente y esencia* (ca. 1256-1259/2011b, cap. 2), Santo Tomás señala que no puede

es el acto de la segunda cuando está en potencia. Así, no es posible separarlas y lograr que ambas mantengan una realidad independiente, salvo por medio del intelecto.

Sin embargo, esta concepción ontológica de los entes cambió con la introducción de la llamada distinción formal *ex natura rei*, propia de la escuela franciscana. La distinción se popularizó por Juan Duns Escoto, quien le dio un uso particular al vincularla con el tema de la creación divina por medio de la omnipotencia de Dios. ¿A qué nos referimos con esta distinción escolástica? Nos referimos con la distinción que presupone en su ontología que no solo la forma es acto, sino también la materia¹³. Ciertamente, la materia está en potencia con relación a la forma, pero también posee una propia actualidad secundaria¹⁴. De esta manera, no solo la forma es acto; la materia también lo es. Es más, no solo habrá dos actos o formas, la forma y la materia, sino que todo aquello que pueda ser concebido de manera separada por el intelecto en un ente será una forma que “ha contraído” dicho ente. Así las cosas, cada ente o sustancia es una pluralidad de formas que se contraen en él para conformarse en lo que es. Este principio contrayente por el que Dios decide conformar a sus creaturas fue denominado por los discípulos de Escoto como *haecceitas* (o sea, “estidad” en español). Así, como indica Muralt, Escoto concibe la unidad substancial como algo unificado; es decir, una superposición jerárquica de formas en cuyo seno cada una de estas formas es distinta realmente y separable la una de la otra (2002, p. 54). Cada ente o sustancia es un conglomerado de formas que Dios, al momento de crearlo, ha decidido “unir” para darle el ser.

De esta manera, el compuesto hilemórfico ha pasado a ser un compuesto de dos actos, uno subordinado al otro. Ya no se tratará de una unidad substancial al estilo tomista, en el que no es posible separarla en la realidad. Ahora bien, ¿qué de todo esto nos interesa para los fines del presente trabajo? La novedad está en que, para

decirse que la esencia de una cosa signifique una relación entre una materia y una forma, como si hubiera algo sobreañadido a ellas, sino que la forma es el acto de la materia. Otras palabras, no es que la forma y la materia pudieran existir separadas, sino que ambas forman una sola unidad, como si fuesen dos principios inseparables. Esto, debido a que la esencia de una cosa se entiende no solo por su forma, sino que incluye también a su materia. Por ejemplo, sería imposible que hablemos de esencia humana sin corporalidad, siendo que la esencia no solo es la configuración humana inmaterial, sino ella, pero junto con el cuerpo humano.

¹³ Traduce Fernández (1980, pp. 928-929) que, para Escoto en *Comentarios Oxonienses a los cuatro libros de las Sentencias* (dist. XII, q. I), la materia es definida como ente en potencia, porque cuanto menos tiene algo de acto. Esto se debe a que el sujeto receptivo del acto de la forma, por ser también causa del compuesto, no puede ser nada, porque la nada no puede recibir ser alguno.

¹⁴ Por eso, al estudiar el pensamiento escotista, Merino sostiene que, si la materia no fuera nada, entonces un ente se compondría de forma y nada, lo que sería absurdo. Por ello, la materia debe ser concebida con una cierta realidad o actualidad (2004, pp. 121-122). Así, a partir de este momento, y a diferencia de la ontología aristotélico-tomista, la forma y la materia son dos principios realmente distintos, en tanto que pueden ser concebidos como existentes de manera separada.

Escoto, lo que une a una forma con una materia ha sido, desde siempre, la voluntad de Dios al momento de crear toda cosa. ¿Y esto qué repercusiones tiene? A partir de este momento ya no se concibe que exista una unidad (en tanto vínculo necesario o esencial entre una forma y una materia), sino que ambas se unen en virtud de un acto voluntario de Dios. Y esto, por supuesto, para todo orden de cosas. Así, ya no se asume que hay algo inherente en una cosa que la haga, en virtud de sus partes esenciales, tender a ser lo que es y a un fin natural, sino que es un poder exterior a ella, la omnipotencia divina, la que le ha impreso dicho fin¹⁵. Por supuesto, no es que las cosas sean aleatoriamente cualquier cosa, ni que puedan serlo. Dios ha impreso un orden existente en el mundo extramental. Lo que resulta interesante, empero, es que ya no se concibe que dicho orden sea algo intrínseco a una forma o esencia propia de una cosa, sino que ello es así simplemente porque Dios lo ha determinado¹⁶.

Así también, en el ámbito del conocimiento, lo que une a un sujeto cognoscente con su objeto conocido no es ya, en principio, la inclinación natural del intelecto para recibir las formas extramentales, sino que es la voluntad de Dios la que permite que, de acuerdo con su orden establecido, nuestro intelecto pueda aunar a él lo que está fuera de nosotros. Tanto es así que, como indica Muralt, posteriormente a Escoto, Guillermo de Ockham, otro fraile franciscano, llegó a afirmar que, si Dios lo quisiera, *de potentia absoluta dei*, un sujeto podría producir un acto de conocimiento verdadero, independientemente de la presencia (o incluso de la existencia) de un objeto (2002, p. 57). De ahí se desprende la idea de que todo conocimiento es posible porque Dios ha establecido el orden que observamos, aunque seamos nosotros quienes integramos

¹⁵ El móvil de este cambio de mentalidad se debió también, en parte, a la cuestión de si Dios podría crear cualquier orden en el mundo que fuese distinto al que nos ha tocado. Lógicamente, si Dios es omnipotente, afirmación imposible de rechazar, entonces la respuesta es que sí. Y es que, tras los conflictos que acontecieron en la universidad medieval frente a los averroístas latinos, quienes defendían la filosofía aristotélica y descuidaban elementos de la teología agustiniana, el obispo Étienne Tempier hizo una condena en el año de 1277 a 219 tesis de Aristóteles en París. Sin embargo, Navarro señala que, de acuerdo con Duhem, esta condena fue esencial para promover un estudio experimental de la naturaleza, dado que, si Dios era libre al momento de crear el mundo, entonces en él no hay necesidad sino contingencia (2022, p. 41). De esta manera, se fomentó indirectamente el estudio de la naturaleza desde la experiencia, lo que nos permite suponer que se promovió, a su vez, la concepción de que las cosas sensibles podían estar compuestas de múltiples aspectos a estudiar.

¹⁶ Como traduce Fernández (1980, pp. 904-905), señala Escoto que nada es creado por Dios que no haya tenido primero un ser pensado en el intelecto divino y en su voluntad; su primer ser entendido fue posible formalmente porque se hallaba entonces como potencia para ser objeto de la omnipotencia divina y ser puesto en la existencia (*Ordinatio*, lib. II, dist. I, q. 2). Es decir, Dios puede crear cualquier cosa, pensándola primero como algo posible, para luego llevarla a la existencia. Dios piensa algo, y luego eso existe. Así, podemos decir que lo que hace que una cosa sea lo que es en el mundo extramental no es necesariamente una forma o esencia inherente a ella (que la limite de por sí), pues ello equivaldría a decir que Dios estaba limitado por un orden formal o esencial antes de crear, lo que contradeciría su omnipotencia. De este modo, solo resta decir que es la voluntad omnipotente y libre de Dios la que ha determinado que este orden de cosas sea como es.

nuestro conocimiento. A raíz de esto, algunos considerarán que las cosas son como son y que deben mantenerse así, porque Dios lo quiso, mientras que otros pensarán que las cosas son como son, pero que no tienen por qué mantenerse así, porque somos nosotros quienes lo formamos.

A partir de este periodo, lo mismo pasará con el concepto de poder político. Como indica Muralt, quienes privilegien el origen divino del conocimiento humano, lo harán también con el origen divino del poder político, mientras que quienes destaquen la constitución inmanente o humana de los contenidos del conocimiento, privilegiarán el origen natural, humano y popular del poder político. Ahí mismo, Muralt agrega que, como consecuencia de todo esto, aparecerá un enfrentamiento en el que un poder tratará de luchar por excluir al otro, y es allí donde reside el motor mismo de nuestra historia universal (2002, p. 68). No es casual que sea a partir de este periodo cuando, por ejemplo, Ockham cuestiona el poder tiránico del papa Juan XXII, al buscar delimitar su poder a cosas espirituales y no temporales (Ockham, ca. 1327-1329/2014, cap. 3). Ockham afirma que lo dicho en Mateo 16:19 por Jesucristo a Pedro sobre las llaves del reino, y que lo que ate en la tierra será atado en los cielos, etcétera, no son palabras que hayan de entenderse sin excepción alguna, sino que se debe obedecer al papa solo en aquellas cosas en las que tiene poder y siempre que no se exceda en la forma; y que si se excede con sus preceptos, entonces será lícito resistirlo, pues todo lo que mandare el papa que fuese no saludable sino mortífero (por tanto, sin autoridad apostólica) lo hace usurpándolo tiránicamente en perjuicio del derecho y la libertad ajenas (Ockham, ca. 1327-1329/2014, cap. 21).

CONCLUSIONES

En conclusión, notamos que el mundo medieval, en un comienzo, presenta una concepción jerarquizada de la realidad y, por tanto, también de las relaciones sociales y políticas. La armonía de la unidad y la diversidad social recaía en un reflejo de la idea de Dios como uno y trino. Y aunque esto se esbozaba sobre la base del amor de caridad, concediendo los beneficios que esta axiología cristiana aportaba a los más necesitados, muchas veces consideraba las desigualdades sociales como parte de una función natural en los individuos. Esto repercutía en la concepción del poder y en su relación con la noción de bien común. En la patrística, con San Agustín, la concepción del poder es estrictamente teológica: como existe una oposición entre los deseos del hombre y los de Dios, para encontrar el orden debido conviene ante todo la adecuación a la fe cristiana ese sentido, la corrupción aquí resulta una noción muy ligada a la desobediencia de lo espiritual. En cambio, en la escolástica, con Santo Tomás de Aquino, el poder en el ser humano se concibe ligado a la noción de ley natural, pues somos capaces —por medio de la razón— de conocer aquellos

principios y formas necesarias para gestionar un buen orden. Así, en este momento la corrupción es una noción fundamentalmente vinculada a la figura del abuso del poder en beneficio propio, y su cristalización es la figura del tirano. Después, con Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, en líneas generales, el poder se fundamenta sobre todo en un libre ejercicio de la voluntad, con lo cual la corrupción será el abuso en el ámbito del dominio político, lo que gestará las bases remotas de la separación de poderes y la igualdad en la Edad Moderna.

Valga decir que, si bien a lo largo de la Edad Media prima un modelo o paradigma teocéntrico, nótese también la tendencia “comunitaria” en torno a la noción de poder, dado que retrata la capacidad que se tiene para generar las condiciones del bien común. En el cristianismo, si bien la salvación del alma es personal, también implica un quehacer social y político amparado en el amor de caridad y, en este sentido, no es un asunto exclusivamente relegado al individuo (para que se salve él solo). Tal vez el afán de enriquecimiento individual excesivo no era una meta en la mentalidad de aquella época, dada la axiología cristiana que lo atemperaba; esto cambia, más bien, en favor de un individualismo, en la medida en que aparece el sistema económico capitalista moderno. Probablemente, entonces, las diferencias económicas entre un noble y un plebeyo en dicha época no eran tan abismales como lo son hoy entre un millonario y alguien pobre. Más allá de ello, el mundo medieval nos muestra herramientas conceptuales para entender también cómo subsiste la tendencia al beneficio propio, corrompiendo no solo las estructuras sociales, sino además alegando la superioridad de unos frente a otros. Aunque, al mismo tiempo, como hemos pretendido mostrar en esta exposición, el mundo medieval nos invita a reflexionar sobre un horizonte espiritual compartido —el cual nos compromete a superar las injusticias que lo puedan oscurecer—, sobre la base de las justificaciones de dicha época, comparables a las que concebimos en nuestros días para los asuntos públicos que nos conciernen.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica: Vol. I. Órganon* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 385-370 a. C.)
- Aristóteles. (1983). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350-335 a. C.)
- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350-335 a. C.)
- Bacigalupo, L. (2022). *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la modernidad*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- Bellina, G. (2019). *"Una sola fe... diversas costumbres". Las cartas de San Gregorio Magno y la Evangelización de los anglos*. Universidad Católica Sedes Sapientiae, Fondo Editorial.
- Blázquez, N. (2012). *Filosofía de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Catecismo de la Iglesia católica. (s. f.). *Primera parte. La profesión de la fe*. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.html.
- Cipriani, N. (2023). *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín*. Editorial Agustiniana.
- Coda, P. (2010). *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Secretariado Trinitario.
- Fernández, C. (1980). *Los filósofos medievales* (Vol. II). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, É. (1985). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- Merino, J. A. (2004). Metafísica J. A. Merino Abad & F. Martínez Fresneda (Coords.), *Manual de filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moriones, F. (2011). *Teología de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Muralt, A. (2002). *La estructura de la filosofía política moderna*. Istmo.
- Navarro, J. (2022). *Ciencia-religión y sus tradiciones inventadas. Un recorrido historiográfico*. Tecnos.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1999). Desclée de Brouwer.
- Ockham, G. de. (2014). *Sobre el gobierno tiránico del papa* (P. Rodríguez Santidrián, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada ca. 1327-1329)
- Reale, G., & Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media* (t. I). Herder.
- San Agustín. (2009a). *Obras completas III: obras filosóficas* (M. Fuertes Lanero, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 386-400)
- San Agustín. (2009b). *Obras completas V: De la santísima trinidad* (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 400-420)
- San Agustín. (2009c). *Obras completas XVI: La ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.; t. I). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 413-426)
- San Agustín. (2009d). *Obras completas XVII: La Ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.; t. II). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 413-426)

Santo Tomás de Aquino. (2009). *Suma de teología* (Comisión de Traductores de BAC, Trad.; Vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 1265-1274)

Santo Tomás de Aquino. (2011a). *Suma de teología* (F. Barbado Viejo, Trad.; Vol. II). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 1265-1274)

Santo Tomás de Aquino. (2011b). *El ente y la esencia* (E. Forment Giralt, Trad.). Ediciones Universidad de Navarra. (Obra original publicada ca. 1256-1259)

Santo Tomás de Aquino. (2018). *La monarquía* (L. Robles Carcedo & Á. Chueca Sancho, Trads.). Tecnos. (Obra original publicada ca. 1265-1267)