

## La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo

CHRISTOPHE GRELLARD (2020)

Aracne Editrice (Flumen sapientiae. Studi sul pensiero medievale 12)

192 pp. ISBN: 978-88-255-3198-5



Natalia Jakubecki

Universidad de Buenos Aires / CONICET –

Universidad del Salvador, Argentina

ORCID: 0000-0003-1674-7064

Según ha mostrado István Bejczy en su artículo “*Tolerantia. A Medieval Concept*” (1997), durante la Edad Media occidental convivieron dos sentidos de “tolerancia”. El primero es la noción cristiana de base estoica que la entiende como una fuerza individual para soportar una carga física o un padecimiento anímico. El segundo sentido aparece en los textos de varios canonistas al comentar el *Decretum Gratiani*, por lo que prima el punto de vista jurídico. Entienden la tolerancia como una “*permissio comparativa*” según la cual se permite o no se castiga un mal menor (que jamás pierde su estatus de mal) a fin de prevenir que acontezca un mal mayor. A diferencia de la primera, que es enteramente personal, esta segunda noción de la tolerancia es relacional: se dirige hacia grupos considerados malos o nocivos para la comunidad (inmorales, enfermos, herejes...), y, por definición, solo puede ser ejercida por aquellos que tienen poder sobre esos grupos.

Sin embargo, tal como afirma Christophe Grellard en la Introducción del libro que nos toca reseñar, la noción de tolerancia religiosa, esto es, la aceptación de una creencia diferente a la propia como legítima, es propia de la Modernidad, pues las condiciones intelectuales, culturales, políticas y sociales no fueron del todo satisfechas antes del siglo XVII. Para ser precisos, lo que a la cristiandad europea le había faltado hasta entonces era una firme concepción de la autonomía de la conciencia. Con todo, contrario a la tesis de algunos historiadores rupturistas, que juzgan esta autonomía como el resultado directo de las guerras de religión y de las nuevas experiencias que sumaron los viajes transatlánticos, Grellard sostiene que tales condiciones fueron gestándose mucho más paulatinamente desde finales del Medioevo. Este libro es, pues, un recorrido por una de ellas, la intelectual, a través de un abordaje filosófico poco explorado por la crítica –en el que radica, según creo, su principal contribución–: el entrecruzamiento de cuestiones religiosas, morales y epistemológicas.

En efecto, Grellard, que dedica sus investigaciones a los sistemas de pensamiento y de creencias medievales, estudia en esta oportunidad la relación que existe entre la heterodoxia religiosa y la conciencia errónea, la cual, al fin y al cabo, no expresa sino la tensión entre institución e individuo. En otras palabras, lo que le interesa es “examinar cómo la idea moderna de tolerancia religiosa se hizo conceptualmente posible en el cuadro de los debates teológicos medievales” (p. 9), y cuáles son sus alcances y límites para con quienes, teniendo buena voluntad, poseen creencias erradas respecto de la ortodoxia. Para cumplir tal propósito, el autor ofrece tres capítulos en los que realiza un pormenorizado análisis que comienza en el siglo XII, con Pedro Abelardo, y termina en el XVI, con Bartolomé de Las Casas, pasando, como veremos, tanto por autores *maiores* como por muchos otros más bien *minores*.

Tras algunas consideraciones introductorias, el libro se abre con el capítulo “La ignorancia invencible y la justificación del pecado” (*L'ignoranza invincibile e la giustificazione del peccato*). Como acabamos de anticipar, comienza con la doctrina ética de Pedro Abelardo. El análisis se concentra en el concepto de “ignorancia invencible”, que será clave en tanto, justamente en su calidad de invencible, permitirá justificar a quienes actuaron en discordancia con la verdadera voluntad divina –o lo que la ortodoxia dice que ella es–, pero creyendo que sí lo hacían según el dictamen de su conciencia. El Palatino, señala Grellard, abre así un debate que llegará a una primera síntesis con Guillermo de Auxerre. La innovación de este último consiste en trabajar el concepto de ignorancia invencible a partir de una serie de casos que serán retomados y discutidos por teólogos escolásticos posteriores, cuyas soluciones a los cuatro principales Grellard expone y compara: el caso del niño salvaje bautizado, el del prelado hereje, el de la hostia no consagrada y el del diablo transfigurado. Este capítulo finaliza revisando las posiciones de Robert Holcot y de Osbert de Pickenham, que se oponen a las

restricciones que sus predecesores habían puesto a la ignorancia invencible. Para el primero, se puede obtener mérito salvífico a pesar de creer en herejías siempre que la fe implícita sea verdadera, mientras que el segundo extrema el recurso de situar el determinante del mérito en la pura intención de la conciencia. Grellard muestra, entonces, cómo estos dos ingleses –sobre todo Holcot–, al ampliar los límites de la justificación por ignorancia, dan un paso radical hacia la tolerancia religiosa.

El siguiente paso, sin embargo, solo pudo darse sobre la base de un elemento teórico clave, que es aquel sobre el que versa el segundo capítulo: “La obligación de la conciencia errónea. Lo retos de una tesis paradójica” (*L'obbligazione della coscienza erroena. Le sfide di una tesi paradossale*). Como su título lo indica, la tesis que sostiene que la conciencia obliga trae consigo una paradoja o dilema; y es que, en caso de ser errónea, se peca cuando se la sigue, pero se peca también cuando no. Antes de dedicarse a este problema y otras dificultades que este postulado entraña, Grellard recuerda la tesis que sostiene su estudio y que, si bien ya había sido establecida, en este punto resulta cardinal: la tolerancia religiosa que nace en la Europa Moderna no habría sido posible de no haberse debilitado el vínculo entre la dimensión alética y la soteriológica, tan fuerte en los primeros tiempos del cristianismo. Solo cuando la Iglesia deja de ser la única e inapelable garante de la verdad es que puede concebirse que alguien se salve sin su mediación.

Una vez remarcado esto, Grellard comienza a historiar las razones a favor de la obligación de conciencia. Así pues, el primer punto del capítulo se remonta a su origen, esto es, a los antecesores inmediatos de Tomás de Aquino; tanto a algunos que se habían mostrado contrarios, como a aquel que allanó el camino, Alberto Magno. Se detiene luego en el Aquinate, el primero en defender enfáticamente la tesis, y en explícita oposición a la postura franciscana, que solo aceptaba la obligación en el caso de adiaforos. Con todo, explica Grellard, no se debe sobrestimar la propuesta de Tomás, dado que es más bien una “audacia teórica” (p. 76) que no trajo ninguna consecuencia práctica en lo inmediato. Para ello, habrá que esperar al siglo XIV, cuando Guillermo de Ockham recupera y amplifica el debate. Su aporte será sostener que una conciencia errónea no solo obliga, sino que incluso es capaz de conducir a actos meritorios, lo que implica, a su vez, admitir que es posible la salvación creyendo falsedades. En el tramo final de este capítulo Grellard pasa revista a la recepción de esta radicalización en algunos autores posteriores, como lo son Pedro de Ailly y Jean Gerson, para concluir, ya en las puertas de la Modernidad, con Gabriel Biel y Jean Mair. Incluso si estos dos últimos

plantean ciertas limitaciones a la obligación de conciencia, serán quienes terminen de afianzar y difundir los argumentos en favor de la posibilidad de creencias falsas meritorias.

Finalmente, el tercer capítulo lleva por título “El derecho de la conciencia y la alteridad religiosa. Dos casos de estudio: el hereje y el idólatra” (*I diritti della coscienza e l'alterità religiosa. Due casi di studio: l'eretico e l'idolatra*). Tras recordar una vez más la tesis que guía el libro, Grellard aclara que el objetivo de esta última parte es el de revisar cómo la justificación del error de conciencia dio lugar a un discurso que, aunque minoritario, ya no considera la alteridad religiosa como un desvío. Comienza, entonces, tomado el caso de la herejía, cuya tolerancia por parte de la Iglesia Moderna supone que esta deja de ser una amenaza para el cuerpo social –como lo era durante el Medioevo– y pasa a convertirse en problema netamente espiritual. Para ver cómo se llega a este cambio de paradigma, Grellard se retrotrae hasta Tomás de Aquino, no porque tenga un discurso disidente sino porque su doctrina de la herejía como una elección personal (y por ello diferente del error) que es contraria a la verdad garantizada por una Iglesia infalible oficiará de punto de cotejo con las doctrinas de autores posteriores.

La primera en ser revisada es la de Guillermo de Ockham a partir de su *Dialogus*, en el que el célebre nominalista muestra “una clara conciencia de la falencia de la institución llamada a administrar la verdad necesaria para la salvación” (p. 120). La singularidad de su propuesta, a los ojos de Grellard, consiste en la escisión que establece entre la Iglesia universal, depositaria de *fiducia*, y la Iglesia como institución, compuesta por seres humanos falibles, incluyendo al Papa. Como muestra el autor, dicha escisión será un paso decisivo para la separación entre la moral y el derecho. Grellard pasa luego a examinar cuáles son los elementos ockhamistas recuperados por Jean Gerson y Jean Mair en sus propias teorías acerca de la herejía. Mientras que el primero propone tolerar la herejía –es decir, suspender la ley– solo cuando ello evite un escándalo mayor (como proponían los canonistas del XII), el segundo va más lejos y propone excluir del procedimiento judicial todo elemento ligado a la vida interior. El análisis del caso de la herejía cierra con una revisión de la posteridad de Mair; más específicamente, con la posición de William Manderston, que retoma la noción de *heresis non deliberrata*; y con la de Francisco de Vitoria, que extrema el alcance del adagio “*de occultis Ecclesia non iudicat*”.

La segunda parte de este capítulo, mucho más breve, se concentra en el caso de idolatría que, a diferencia del anterior, se manifiesta en la exterioridad, dado que

se trata de “una práctica desviada que subvierte el culto, llevando la adoración del creador a la creatura (o sea, al ídolo)” (p. 151). Como explica Grellard, el problema fue afrontado, por lo general, a partir del ejemplo ya mencionado de la transfiguración demoníaca, esto es, del Diablo asumiendo la semblanza de Cristo para ser adorado por un creyente incauto. Para estudiarlo, el autor toma como punto de partida la respuesta de Bonaventura, que apela a la salida clásica de la adoración condicional y desdeña los efectos de la buena intención, esos que, precisamente, prevalecerán en las doctrinas posteriores. Grellard vuelve a traer a Holcot, quien no solo justifica considera meritoria la adoración sincera, sino que incluso niega la posibilidad de idolatría. Y lo trae porque le interesa mostrar su cercanía con Bartolomé de Las Casas, autor que argumentó en favor de los aborígenes americanos, en cuya intención pura –según el filósofo español– no idolatran la piedra, sino a Dios. Unas pocas observaciones generales cierran este libro, que puede ser sintetizado como un recorrido por los argumentos que condujeron a “la posibilidad de legitimar la propia salvación en un estado epistémico erróneo” (p. 164).

Resta por decir que el amplio abanico de autores, la minuciosidad con la que se analizan sus propuestas y la claridad expositiva de cuestiones no siempre fáciles

de elucidar son los tres pilares que apuntalan una investigación tan lúcida y oportuna como lo es esta. Otra virtud del libro es que es conciso y, en ese sentido, abordable pues Grellard, sin omitir los argumentos centrales, evita extenderse en detalles ociosos. Es cierto que por momentos puede parecer algo repetitivo, pero considero que ello se debe a que cada fuente confronta o incorpora elementos de las anteriores, que en muchos casos, si bien determinantes, resultan ser mínimos. Por otra parte, la reiteración de la tesis y otros postulados nodales es un recurso pedagógico que ayudan al lector a no perder de vista el punto de llegada al que pretende (y logra) llegar la reconstrucción: a poner de manifiesto cómo el pasaje de un paradigma institucional y externo de la fe a uno en el que esta es interna e individual fue condición necesaria para el surgimiento de fenómenos éticos y sociopolíticos como lo son, en definitiva, la heterodoxia, la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa. En segundo plano, este rastreo muestra, además, que es menester recurrir a las fuentes medievales si se pretende entender cabalmente la transición del Medioevo a la Modernidad, que en absoluto se dio por un quiebre tajante ni espontáneo. Porque la historia no da saltos, y el libro de Christophe Grellard es una excelente muestra de ello.