

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Rodolfo Puiggrós y su visión del orden cristiano-feudal.

Calderón, Carlos (UNCo).

Cita:

Calderón, Carlos (UNCo). (2007). *Rodolfo Puiggrós y su visión del orden cristiano-feudal. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/797>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007.

Título: Rodolfo Puiggrós y su visión del orden cristiano-feudal.

Mesa Temática Abierta: El mundo medieval hoy y cómo interpretar la Edad Media en el siglo XXI.; enfoques, temas y propuestas.

Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

Autor: CALDERON, Carlos, Profesor Titular Regular con Dedicación Exclusiva

Dirección: Buenos Aires 1400 (8300) Neuquén, 0299 – 4490388,

calderon@uncoma.edu.ar

“En verdad mi acción política, mi inspiración ideológica son propias y resultado de muchos años de luchas, de sacrificios y sobre todo de meditación autocrítica. Tal vez si a algún exegeta o biógrafo se le ocurre en el futuro examinar mis treinta y seis libros, las cinco publicaciones que fundé y dirigí y mi evolución política descubrirá que no me quedé estancado y que permanentemente traté de ver más claro en los destinos del hombre y en el porvenir de la Argentina. De modo que detrás de lo que hago y escribo en México no hay más que una persona: yo mismo. Claro está que el “yo mismo” significa leer y actuar para recoger y devolver. Ni la soledad ni la autosuficiencia absolutas existen, felizmente”⁽¹⁾.

Su pertenencia al Partido Comunista determinará no sólo el marco teórico de su producción sino también la concepción de la historia como herramienta fundamental en la lucha revolucionaria en la que se hallaban empeñados buena parte de los pueblos. El distintivo internacionalista que había caracterizado a la historiografía marxista desde principios de la década del 30 comienza a emitir señales de cambio interesándose – ahora- por las historias nacionales, acorde con la emergencia estratégica de los Frentes Populares; al decir de Myers ello ocurre “en un momento político marcado por la predisposición del Partido Comunista a sellar alianzas con los partidos democrático-burgueses”, siendo así que “la elaboración de una interpretación del pasado nacional que se adecuara a esa política se volvía más pertinente”⁽²⁾.

Acorde con su perfil de inveterado polemista, la producción historiográfica de Rodolfo Puiggrós debe inicialmente remitirse al marco que le otorga su pertenencia

⁽¹⁾ Carta a su hermano Oscar; México, 27 de febrero de 1975 (Cit. por Carneli de Puiggrós, Delia, Breve esbozo sobre la vida y la obra de Rodolfo Puiggrós).

⁽²⁾ Myers, Jorge, “Rodolfo Puiggrós, historiador marxista-leninista: el momento de *Argumentos*”. *Prismas*. Revista de Historia intelectual N° 6. Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 218.

partidaria, situación que no admite opciones. En ese mismo plano de acción deben calibrarse los aportes teóricos efectuados por Carlos Cabral “desde una perspectiva materialista-dialéctica” en la búsqueda de una historia que al par que científica, sea militante y colectiva, que establezca las leyes generales del desarrollo de las sociedades y que se rijan “por el deseo de explicar el presente y de poner esa explicación al servicio de la lucha revolucionaria del proletariado”⁽³⁾.

La calidad de sus investigaciones, la ponderación de los acontecimientos entendidos como procesos (“No soy un hechólogo –expresaba al respecto- soy un pensador”) “lo alejaron de la historiografía académica vinculada a las clases dominantes cuyo objetivo era distorsionar el pasado y reivindicar los aspectos más conservadores del mismo”⁽⁴⁾; en relación a los cuestionamientos que su obra recibiera en lo relativo a la faz heurística Omar Acha considera que “la rareza del trabajo de archivo de Puiggrós como historiador es una objeción excesivamente convencional, dado que la relación entre historia y política constituye el eje definitorio de su camino intelectual, y no los protocolos de validación imperantes en las instituciones académicas”⁽⁵⁾.

Esta caracterización condujo a que se lo reconociera como el principal historiador con que contaba el partido desde 1938 hasta mediados de la siguiente década; sin embargo esta fidelidad a los postulados y a la acción política no impidieron su expulsión del mismo en 1945. Es que al ser dialécticos todos los procesos generan desde su seno la contradicción que conduce al cambio; en ese sentido Myers contrapone a la disciplina partidaria –determinante en última instancia del tipo de historia que requiere el partido en función de sus estrategias- la pasión, y como Puiggrós optó por la segunda sufrió los rigores de la exclusión⁽⁶⁾.

Por su parte Acha, el otro estudioso de Rodolfo Puiggrós, no considera opuestas la pertenencia partidaria y su vocación por las masas puesto que los “caracteres centrales de la perspectiva política e historiográfica (...) [que lo animaban] son anteriores a la emergencia del peronismo como movimiento político, y que pueden

⁽³⁾ Ibidem, p. 221.

⁽⁴⁾ Ibidem.

⁽⁵⁾ Acha, Omar, “Nación, peronismo y revolución en Rodolfo Puiggrós (Primera Parte 1906-1955)”. *Periferias Revista de Ciencias Sociales*, Año 6, N° 9, Segundo Semestre 2001, p. 95.

⁽⁶⁾ Myers, J., ob. cit., pp. 229-230.

explicarse como uno de los caminos posibles dentro de la compleja historia del comunismo en la Argentina”⁽⁷⁾.

En síntesis en la plenitud de su juventud se lo encuentra, hacia 1940, dedicado al periodismo, la militancia, la docencia y la producción historiográfica; para una mayor comprensión del personaje y del objetivo no declarado aún en estas líneas, resta explicitar el sentido de la simbiosis que para Puiggrós tuvo el binomio investigación histórica y docencia. Justamente su primera elaboración de largo aliento – *De la colonia a la revolución*– constituyó el resultado de la preparación del tema que previamente efectuara en su calidad de docente y conferencista del Colegio Libre de Estudios Superiores; inicialmente el texto apareció fragmentado en capítulos en *Argumentos*, revista mensual de estudios sociales, medio gráfico al servicio del Partido Comunista del que en algún momento fuera director.

A partir de ese mojón inicial ofrecido al público en general por Ediciones AIAPE en 1940 se suceden hasta 1945 *La herencia que Rosas dejó al país*, *A 130 años de la Revolución de Mayo*, *Mariano Moreno y la revolución democrática argentina*, *Rosas el pequeño*, *Los utopistas* e *Historia económica del Río de la Plata*⁽⁸⁾. La irrupción de estas obras en principio remite no al resultado de una labor oportunista o de trincherera, sino a una maduración reflexiva acerca del método y los contenidos que antecede en mucho al momento de ser dadas a la impresión; textos que, por otra parte, deben ser entendidos como resultado de la pasión agonística a que aludía Myers, que tanto contrastó con las razones del partido y que preanuncian al peronismo por el sentido nacional y popular que los animaba.

Con ellas debuta como “historiador de los procesos nacionales y sus actores, desde una perspectiva de análisis rigurosa y original al aplicar el método científico de la historia, considerando las causas económicas como las primeras en los fenómenos sociales pero sin soslayar la influencia que en ellos tiene la ideología, la filosofía, la religión y la política”⁽⁹⁾.

La revolución de septiembre de 1955 pone fin a las experiencias iniciadas en 1946 en las que colaboró críticamente como periodista, abriendo, en un país convulsionado y con sus mayorías excluidas de los procesos políticos, una etapa en la

⁽⁷⁾ Acha, O., ob. cit., p. 95.

⁽⁸⁾ Myers, J., ob. cit., pp. 220-221.

⁽⁹⁾ Carneli de Puiggrós, Delia, ob. cit.

cual Puiggrós, fiel a la necesidad de estudiar el presente para ponerlo al servicio de la lucha revolucionaria, decide darle un salto cronológico a sus estudios escribiendo y publicando en 1956 su *Historia crítica de los partidos políticos en Argentina*.

Las restricciones operadas a las libertades básicas, el triunfalismo antipopular de la dictadura, el revanchismo y el ahogo intelectual lo empujaron a la búsqueda de nuevos aires y los encontró en México; allí su reconocida trayectoria, sus posiciones teóricas y su rica producción historiográfica fueron reconocidos en su justa dimensión invitándosele, en consecuencia, a formar parte del plantel docente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Aquí es donde queríamos llegar.

Nombrado profesor titular de “Teoría Económica y Social del Marxismo” en esa casa de altos estudios, también desempeñó la docencia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; el primer curso dictado en la Universidad denominado “Los enciclopedistas” fue calificado por Soler Vidal como soberbio y el otro que causó gran revuelo en la comunidad académica, y que –casi con seguridad- surge como necesidad de buscar el inicio de los procesos que concluyen con la revolución burguesa de 1789, gira alrededor del nacimiento y florecimiento del feudalismo.

Los contenidos del mismo fueron preparados –al estilo de la práctica que ya había asumido con los que dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores- con vuelo teórico, riqueza de fuentes editas y solidez argumentativa, de modo tal que cerrada la actividad de enseñanza poco costó convertirlo en un libro. Es así que en 1965, editado por F. Trillas en México D. F., ve la luz un texto llamado a tener un singular derrotero entre las publicaciones de su tipo: *Génesis y desarrollo del feudalismo*⁽¹⁰⁾.

Esta primera edición contiene una introducción del ya nombrado Soler Vidal en la cual, además de efectuar un elogio del autor y de su obra, explicita lo que considera uno de los más destacados logros de la *Génesis...*, en tanto hasta el presente “la forma en que se produce la transición de la fuerza de trabajo esclavo hasta metamorfosearse en el siervo de la gleba, característica fundamental del feudalismo, se antoja confusa en buena parte de la historiografía existente”. Sin embargo “en nuestro autor –añade- y en este texto, el proceso es de una claridad meridiana, lógica, gracias a un profundo conocimiento de la época histórica (...) amén de la capacidad de síntesis de que Rodolfo Puiggrós hace siempre gala (...)”⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ Puiggrós, Rodolfo, *Génesis y desarrollo del feudalismo*. Edit. F. Trillas, México D.F., 1965.

⁽¹¹⁾ Soler Vidal, J. “Introducción”, p. 6.

El texto aureolado por la figura de intelectual militante de su autor y a pesar de que el tema era extraño al total de su producción, tuvo una rápida difusión. A la primera edición de 1965 se le sumará otra en 1969 en Buenos Aires bajo la responsabilidad del editor Carlos Pérez, pero ahora con una denominación que reaparecerá casi cuatro décadas después: *La cruz y el feudo*.

Por esos años el fermento ideológico de la convulsionada Argentina fue terreno abonado para la aceptación por parte de un público que asumía -en muchas ocasiones con vistas a la acción- profundizar los debates sobre instituciones o cuestiones que, como la Iglesia, hacían a la realidad histórica del país y de Latinoamérica. Este sustrato, acompañado por el ingreso masivo de estudiantes a la Universidad, fue evaluado como propicio para el lanzamiento de políticas editoriales que desde una visión no estrictamente academicista proveyeran a una variada gama de lectores textos sobresalientes, escritos por pensadores reconocidos o que con el paso del tiempo alcanzarían su plenitud como tales.

En esa línea es posible identificar al *Centro Editor de América Latina* el que prácticamente monopolizó la oferta de ese material a muy bajos precios. Es aquí, en la colección “Biblioteca Fundamental del Hombre Moderno”, donde ve nuevamente la luz el 15 de marzo de 1972 la obra de Puiggrós que nos ocupa, pero esta vez con la denominación de *El feudalismo medieval*; quizás por una cuestión de extensión, y por ende de costos, o respondiendo a unos lineamientos editoriales que desconocemos el libro aparece –contrastado con su versión original- mochado de los tres capítulos iniciales, justamente aquellos de mayor originalidad y donde el autor alcanza un excepcional vuelo teórico al exponer e interrelacionar las tesis filosóficas y religiosas que confluyen en el cristianismo.

La plenitud de los movimientos políticos y sociales se alcanza entre 1972 y 1974; Puiggrós participa activamente y durante un corto período fue rector-interventor de la Universidad de Buenos Aires. La represión se inicia con el gobierno constitucional pero adquiere su paroxismo durante la dictadura militar iniciada en 1976; muchos, muchísimos, pagaron con su vida o con el exilio su compromiso militante. Puiggrós fue de estos últimos, concluyendo su ciclo vital fuera de la patria en Cuba el 12 de noviembre de 1980.

Apenas instalada la democracia el *Centro Editor de América Latina* –brutalmente saqueado por el proceso genocida- reinicia sus actividades y a pesar de que miles de ejemplares de sus múltiples colecciones fueron incinerados, muchos otros

escaparon de las llamas inquisitoriales. Prueba de ello es que en fecha imposible de definir lanza a la circulación un libro de cubiertas rígidas llamado *Dos historias medievales*.

La primera de esas historias remite a *El feudalismo medieval* (1972) y la siguiente a *Los constructores de catedrales* de Jean Gimpel salido de las prensas el 17 de noviembre de 1971, también en la serie “Biblioteca Fundamental del Hombre Moderno”. Evidentemente ambos textos supérstites, despojados de sus cubiertas blandas originales y encuadernados bajo otro aspecto, constituían una unidad temática que seguiría despertando el interés de los lectores.

Recientemente, en el 2005, volvió a publicarse *La cruz y el feudo*, respetando la estructura que originalmente le diera su autor. La excelente edición conjuntamente a cargo de *Retórica Ediciones y Editorial Altamira*, carece sin embargo de una introducción o prólogo, que al estilo de la que en su momento realizara Soler Vidal, advirtiera –en especial a los más jóvenes lectores- sobre la figura de Rodolfo Puiggrós y acerca de la importancia del texto que se pone a su alcance.

Ambas firmas editoriales acordaron publicar otras obras en lo que han dado en llamar “Serie Rodolfo Puiggrós”; la primera que se puso a consideración del público fue el ensayo *La España que conquistó el Nuevo Mundo* (2005) encabezado por un escrito de homenaje a Puiggrós elaborado por Pedro Orgambide (“Una tumba sin nombre”) y con un prólogo del autor a la segunda edición aparecida, también en México, en 1964⁽¹²⁾.

La incisión efectuada sobre la sociedad peninsular de fines de la Edad Media le permitió afirmar el carácter feudal de la conquista y plena incorporación de América al concierto de la monarquía hispánica; ese presupuesto le permitió, a su vez, encarar con solidez argumentativa el debate que durante 1965 desarrolló con André Gunther Frank –también docente de la UNAM- sobre los modos de producción en América Latina. La controversia, profundamente imbricada en el plano de las estrategias políticas del momento, se sustentaba sobre la tesis de Puiggrós que puede sintetizarse de la siguiente forma “en Iberoamérica los modos de producción no fueron creados por el comercio y el mercado mundiales sino por la conquista colonizadora de España”⁽¹³⁾.

⁽¹²⁾ Los responsables de la serie prometen lanzar a la brevedad *Historia Económica del Río de la Plata y Rosas el pequeño*, dos de sus trabajos más reconocidos.

⁽¹³⁾ Puiggrós, Rodolfo – Frank, André G., “Polémica. Los modos de producción en Iberoamérica”. Introducción a la historia 1. Sección de textos – 1ª Parte. Problemas Fundamentales. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1973.

La primera edición de la obra referida, más de trescientas páginas, se estructura en cinco capítulos denominados “La herencia de los griegos”, “Los conflictos entre la razón y la fe”, “Las dos ciudades de San Agustín”, “El feudalismo y la economía mercantil” y “La crisis del orden cristiano-feudal”; la primera reflexión que inspira esta selección temática se remite a la importancia que se le otorga a las cuestiones superestructurales, hecho que por sí solo justifica la ruptura de los marcos cronológicos positivistas al uso en lo que concierne a la transición de la antigüedad al feudalismo.

La jerarquía otorgada al mundo de las ideas –filosóficas en principio y religiosas después- apunta directamente a la hegemonía ideológica de la Iglesia, cuya identificación con el feudalismo y con el Antiguo Régimen fue absoluta para los pensadores de la Ilustración francesa cuyo estudio Rodolfo Puiggrós encaró con antelación al curso que dio origen al texto que aquí se analiza. Esta necesidad de bucear en los orígenes de la superestructura ideológica que caracterizó a la sociedad medieval pareciera abreviar en corrientes no materialistas; por el contrario, teniendo en cuenta que en el feudalismo estructura y superestructura se funden una en otra Puiggrós define desde “afuera” y con anterioridad los orígenes del cristianismo; de modo tal que las tesis cristianas no aparecen en medio de las problemáticas romanas de los últimos tiempos, sino que anteceden en mucho a esa época dotándolas de un sentido que posibilita comprender con mayor profundidad procesual la transición del esclavismo al feudalismo y a este sistema particularmente.

En ese camino y luego de sobrevolar la inicial búsqueda de las causas materiales de las cosas analiza las construcciones filosóficas de Sócrates, Platón y Aristóteles. Del idealismo objetivo socrático expresa que “engendró el pensamiento teórico puro, desligado de la práctica” que le imposibilita transformar la sociedad de su tiempo a cambio de lo cual Sócrates “predicaba cambios en la conciencia o el alma del ser humano para reconstruirla a imagen y semejanza de un ser sobrenatural, Dios único, absolutamente perfecto que era la idealización del hombre mismo, pero objetivado por el ateniense como exterior a él, metaformoseando así la insuperable alienación socio-económica en alienación religiosa”. Para Puiggrós el idealismo socrático representa a una sociedad que quiere olvidarse de sí misma para sumergirse en un cosmos conformado por conceptos generales; “fue el despertar de la conciencia del hombre en sí con prescindencia de su existencia social”.

Por otra parte –citando a *Felón o del alma*- sostiene que el “pensamiento socrático contiene lo esencial de la escatología cristiana, pues transporta a la creencia en la inmortalidad del alma”⁽¹⁴⁾.

Las raíces de la teología cristiana se nutren también de la obra de Platón, quien si bien se educó a partir de los postulados socráticos de los cuales se deducía que la verdadera sabiduría residía en el perfeccionamiento de la vida interior, nunca perdió el interés por una de las características más sobresalientes de la sociedad griega: la política. Su aspiración máxima consistía en elevarla al nivel de la filosofía a la que consideraba “como la realización del bien, de la verdad y de la belleza, en tanto formas abstractas máximas de los conceptos generales” determinados por su maestro Sócrates. El análisis crítico de las experiencias políticas de Atenas (democracia), Esparta (timocracia) y Siracusa (tiranía) le permitió teorizar sobre la sociedad perfecta, idealización que se materializó en *La República* a la que imaginó asentada sobre la esclavitud y dividida en castas funcionales que –de alguna manera- preanuncian a la sociedad feudal estamental: filósofos gobernantes, guerreros protectores, artesanos y labradores sumisos.

El modelo le depara un sitio importante a la religión al punto de reconocer que el Estado perfecto no se visualiza al momento en ningún sitio, pero que sí podría alcanzarse en el ultramundo; en ese camino la teología cristiana asumirá la herencia socrático-platónica enriqueciendo la noción del Dios–idea creador del universo y proyectando al cielo la formación política imposible de lograr en este mundo: la sociedad perfecta o Ciudad de Dios.

La trilogía filosófica esencial sobre la cual –con matices- se asienta la civilización medieval se completa con Aristóteles el que, a partir de un renovado empirismo, “puede revisar con espíritu crítico la filosofía platónica hasta emanciparse de ella”.

Si las construcciones filosóficas de Sócrates y Platón cimentaron con su antinaturalismo a la sociedad medieval temprana, los aportes aristotélicos recrearon sus bases de sustentación ante la emergencia disgregadora de los postulados idealistas que implicaba la aparición de nuevos grupos sociales y novedosas formas de acumulación

⁽¹⁴⁾ “Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan gozosos; es decir después de la muerte, y no durante la vida”.

alternativas a las relaciones de producción señor/campesino vigentes casi en exclusiva hasta ese momento.

El salto adelante del estagirita vino de la mano de la búsqueda de la comprobación empírica de los conceptos previamente elaborados; para él experiencia y pensamiento conforman un binomio indisoluble y explicativo que lo condujo a repudiar la teoría platónica de las ideas y, subsiguientemente, a la “adopción de dos tesis materialistas: que el cosmos es increado e indestructible y que el alma se identifica con el cuerpo”; esto es, que no existe independientemente de la materia. Para Aristóteles, entonces, alma y cuerpo no constituyen una antinomia.

Puiggrós destaca lo que considera el mayor aporte de Aristóteles: la ubicación del hombre en la naturaleza, considerando, por ende, al Estado como hecho natural. La sociedad, entonces, adquiere su modelación definitiva y perfecta bajo la caparazón estatal, institución con la que interactúa el ciudadano previamente definido como animal político. Establecido el modelo se crean implícitamente las condiciones para su transmutación desde la democracia en oligarquía y tiranía.

Para nuestro autor el basamento político aristotélico se complementa con lo social, en tanto concibió a la “sociedad esclavista también como hecho natural y la única posible para evitar el retroceso a la primitiva horda salvaje”. Tanto como la libertad, la esclavitud pertenece al ámbito de la naturaleza y ninguna ley debe interferir en la desigual relación dado que “la esclavitud no depende de las circunstancias sociales, ni es fruto de la violencia, sino que yace en la subjetividad y es una calidad; la calidad de esclavo que ciertos hombres llevan sobre sí mismos como el color de la piel o la estatura.

Los extremos de la antinomia amo-esclavo encierran la totalidad de la naturaleza; su relación asimétrica pautaba el todo social y la afirmación de que uno no puede existir sin el otro le vino a dar forma definitiva a la teórica sociedad perfecta que en estado de latencia perduró hasta que, al filo del año 1000, se convirtió en realidad trifuncional con Adalberón de Laón y Gerardo de Cambrais. Sin la esclavitud el hombre retrocedía a la etapa de la horda, de modo tal que para Aristóteles esclavitud y civilización resultaban sinónimos pero, a la par, depositó sobre los propietarios de estos instrumentos animados la responsabilidad de no usufructuarlos en demasía “pues el abuso de la explotación pone en peligro la esclavitud como sistema”, esto es, a la civilización misma.

En síntesis Aristóteles definió al Estado como producto de la naturaleza e idéntico a la sociedad, lo fundó sobre la inmutabilidad dogmática de la esclavitud y, por último, lo consideró como la realización del bien supremo, de la felicidad y de la virtud.

El análisis que Puiggrós realiza del pensamiento filosófico y político del mundo griego en su época de mayor esplendor concluye con lo que denomina “El eclecticismo de la decadencia”, etapa que identifica con la cultura helenística. El resultado de la búsqueda de las causas primeras se convierte en dogma de modo tal que los estudios o especulaciones se reducen a la exégesis de las obras ya consideradas clásicas, a las investigaciones sobre materias específicas en los carriles de la lógica aristotélica y, sobre todo, en “la elaboración de sistemas o normas de conducta moral para una sociedad que había perdido la fe en las antiguas raíces y veía deshacerse sus tradicionales cimientos esclavistas”.

Estoicos, epicureos y escépticos tuvieron en común su divorcio respecto a los problemas del Estado y del gobierno y el desarrollo de la filosofía de la subjetividad a la que se consideraba como un rápido alejamiento de los mismos en la búsqueda de la dicha y de la felicidad en el propio individuo y fuera de los marcos sociales. Es así que el idealismo subjetivo impregnó a una sociedad en la que oprimidos y opresores, escapando de la adversa realidad cotidiana, esperaban alcanzar la dicha eterna en otro mundo, un mundo perfecto y fantástico cuya concreción era imposible en éste. De la ética individualista a la búsqueda obsesiva de un Dios único había un pequeño espacio que los teólogos del cristianismo vinieron a llenar rehabilitando las doctrinas de la idea absoluta de Platón y el motor externo fijo de la primera época aristotélica.

Llegado aquí Rodolfo Puiggrós considera conveniente inquirir qué sucede en el campo de las relaciones de producción y encuentra que se desintegraban las tradicionales, que predominaban los vastos latifundios y que millones de esclavos (herramientas parlantes) encadenados manifestaban, en ocasiones violentamente y en otras mediante la lucha sorda, lo terrible de su situación; síntomas por demás evidentes del inevitable fin de la civilización antigua.

Las problemáticas que devela en el capítulo llamado “Los conflictos entre la razón y la fe” las desmenuza acertadamente en instancias menores denominadas “Raíces helénicas del cristianismo”, “La fe judía”, “Los gnósticos y los maniqueos”, “La escuela de Alejandría”, “Las herejías del cristianismo naciente”, “Origen de las órdenes monásticas” y “Los primeros concilios ecuménicos”. Esta sinopsis –obligatoria al momento de entender la transición y la sociedad medieval por sí misma- posee cierto

sabor polémico en tanto “algunos autores marxistas incurren en el error opuesto al criticar los análisis anticientíficos de los historiadores idealistas del cristianismo. Prescinden de, o niegan abiertamente, las herencias ideológicas y se sumergen en un presentismo tan anticientífico como el espiritualismo que rechazan, pues sólo aceptan la inmediata interrelación de la estructura con la superestructura”.

La equivocación mecanicista a que se refiere Puiggrós se completa con la de quienes aspiran sólo a “desentrañar las raíces del cristianismo de las estructuras de las sociedades clasistas que se sucedieron en Europa occidental luego del derrumbe del orden esclavista”. Para él, y en esto reside el éxito de su elaboración intelectual y de las clases impartidas en la UNAM, “es imprescindible averiguar también la magnitud y el carácter de la herencia que recogió [la nueva creencia] de culturas anteriores y de las formas ideológicas de culturas paralelas que asimiló en el curso de su historia, sin excluir filosofías que repudió por herejes, pero de las que se apropió para renovarse, en la medida que no lesionaban sus dogmas fundamentales”.

La compleja y multiseccular formación del cristianismo con aportes del paganismo, de la religión hebrea y de la filosofía griega y helenística no le resta méritos a la hora de analizarlo como factor ideológico constitutivo de la sociedad, puesto que el nexo entre dichas cosmovisiones y el catolicismo fue una continuidad dialéctica caracterizada por la negación y la asimilación de aquéllas por éste. A pesar de su origen la nueva ideología no deja de ser original “pues nada nace de la nada” y “el cristianismo nació de algo que expresaba un vivo contenido humano en la etapa del tránsito de la esclavitud al feudalismo”. En ese *maremagnum* los dioses paganos murieron entre los escombros de la sociedad esclavista.

A continuación y sin profundizar, pero haciendo un magisterio esclarecedor, repasa el origen de la mayoría de las nociones y prácticas de la Iglesia para lo cual apela a la religión griega, a las procesiones, exvotos, cantos sagrados, ropajes sacerdotales, a las ofrendas y otras prácticas afines a las idolatrías vigentes al momento de iniciarse el constructo histórico llamado cristianismo y más precisamente catolicismo. El cristianismo, para Puiggrós, supo amoldarse a las cambiantes situaciones histórico-sociales al extremo de adquirir una fisonomía propia sin más antecedentes que los expresados. Este proceso de selección se operó durante los primeros cuatrocientos años por medio de la patrística o filosofía de los Padres de la Iglesia los que se valieron de la teología platónica, hecho que posibilitó la aproximación a Dios por el camino de la razón.

He aquí el punto nodal de la construcción puiggrosiana sobre el cual luego se asienta y articula el mundo feudal: “Platón proporcionó a San Agustín (...) el mecanismo ideológico que permitió a los padres de la Iglesia invertir el contenido originario de la filosofía y, en general, del conocimiento: en el lugar del mundo material sensible, del cual los milesios extrajeron la noción de la causa primera de todas las cosas, pusieron a Dios. Con esa inversión de la realidad se mataba a la filosofía como ciencia fundada en la experiencia y con sus despojos se la reconstruía idealmente como metafísica”. En la práctica se separó subjetivamente la naturaleza de lo divino destruyendo la unidad precristiana y colocando a Cristo redentor como nuevo vínculo entre lo natural y lo sobrenatural; conciliador, en última instancia, a través de la metafísica, de lo que era mentalmente (subjetivamente) negado en el mundo físico.

Los griegos le dieron a su filosofía un valor universal pero nunca creyeron que sus dioses le fueran exclusivos; los judíos, por su parte, no admitirán otro Dios que el de Israel de modo que en el proceso de construcción histórico-teológico los cristianos tomaron de éstos algunos componentes esenciales para su futuro: el monoteísmo, el imperialismo religioso y el repudio a todo sincretismo. El resultado fue que “el cristianismo nació para realizar las esperanzas del judaísmo a través de su negación”, es decir que hicieron a los judíos deicidas para negarlos, suplantarlos y apropiarse de su Dios”. Nuestro autor añade que “había que probar por medio de una alegórica síntesis que el pueblo judío ya no era el elegido del Señor. Esto lo consiguió la leyenda sagrada del nacimiento, la vida, los milagros, la muerte y la resurrección del Redentor crucificado por el [mismo] pueblo que anunciara su advenimiento”. La tolerancia por sobre razas y creencias fue la bandera de San Pablo, difusión favorecida por el hecho de que la culpabilidad del deicidio se desplazó de Roma al pueblo elegido. Al cristianizar al Dios de Israel el mesianismo se hizo antijudío y pasó a ser patrimonio de la Iglesia como madre de todos los pueblos. Una vez sacrificado Jesús por los judíos Jerusalén se metamorfoseó en la Ciudad de Dios de San Agustín.

Los vaticinios de los profetas de Israel sobre la encarnación del Hijo de Dios fueron recogidos por los evangelistas Mateo, Lucas y Marcos todos ellos impregnados de la fe judaica; sin embargo en el Evangelio según San Juan se introdujo el Verbo o Logos, es decir la razón universal de los filósofos griegos.

Esta novedad dio paso a los apologistas los que lentamente le dieron forma a una dogmática sistematizada, la construcción de una filosofía (teología) cristiana se logró dejando de lado definitivamente el pragmatismo (Justino Martir), rompiendo con

las causas materiales en la filosofía (Hermas) y ponderando en exceso la influencia de la Biblia en el pensamiento griego.

La primera tentativa de una filosofía cristiana viene de la mano de los gnósticos; su obra implicó una aguda helenización del cristianismo. Sin embargo fue en la Escuela Catequista de Alejandría donde concluyó el “proceso de elaboración y adaptación de la fe católica a las necesidades de la Iglesia militante mediante la espontánea superación dialéctica del idealismo griego”. En ese camino se destacan las obras de Clemente de Alejandría y del monumental teólogo Orígenes al que “nadie igualó en el esfuerzo por hacer de la antigua sabiduría helénica el pedestal de la fe cristiana”; Orígenes fue el puente entre la filosofía de la sociedad esclavista en proceso de disgregación con la fe de la sociedad naciente.

La gestación del episcopado y la libertad de interpretación de los textos con el consiguiente sincretismo dio lugar a múltiples enfrentamientos; es así que desde fines del siglo III y principios del IV e impulsado por causas diversas se “impone una ortodoxia exclusivista y fanática, sin tolerar rival”. El ámbito de exclusión de las herejías nacentes fueron los concilios; de entre las múltiples heterodoxias vigentes Puiggrós rescata la montanista, adopcionista, la sabeliana, modalista, diteísta, monofisismo, nestorianismo y, por mencionar una más, el arrianismo. De ellas le dedica una profunda atención a los postulados de Arrio quien negaba, a partir de su posicionamiento lógico aristotélico, “que la segunda persona de la santísima trinidad (el hijo) fuese igual a la primera (el padre). Aseguraba que Jesús carecía de eternidad por haber nacido de mujer, a pesar de ser hijo de Dios y la primera de sus criaturas. Humanizaba a Cristo. Hacía de él un héroe o profeta de carne y hueso, perecedero como los demás hombres”. Sin esta parte divina, Jesús hombre podía ser suplantado por cualquier otro que quisiera proclamarse Dios viviente poniendo en peligro la hegemonía intermediadora eclesiástica. Justamente el primer concilio fue convocado para poner fin a las disensiones entre arrianos y atanasianos, sostenedores éstos de lo que luego será dogma católico.

Con el auxilio de Constantino los arrianos fueron derrotados; es que “la divinidad de Cristo resultó a la postre tan favorable a la unidad del Imperio como a la de la Iglesia. Los acontecimientos anteriores y posteriores al concilio niceo demostraban que la humanización de Cristo por los arrianos y otros herejes contribuía a rebajar y dividir la autoridad eclesiástica y, por consiguiente, a privar al Imperio de su sostén religioso”.

Los posteriores concilios confirmaron el “símbolo de Nicea” o la consubstanciación del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo (segundo de Constantinopla) dándole forma definitiva a la jerarquía eclesiástica y colocando en su cúspide al obispo de Roma seguido, un escalón más abajo, por los patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén. La importancia que Puiggrós le asigna al catolicismo y el papel estructurador que tuvo en la formación feudal queda en evidencia cuando expresa que “las herejías brotaban como hongos en ese período de transición de un orden social a otro”; justamente el logro mayor de los postreros concilios antiguos fue haber terminado con los disensos, al menos desde el punto de vista dogmático, el resto –con la ayuda del Estado- vendría después. Munida de estas herramientas y al amparo de las coyunturas políticas disgregadoras del orden tardoantiguo, la Iglesia de occidente iniciaba tambaleante su andadura triunfal hacia la Edad Media.

En su inteligente proceso de cimentación de la sociedad feudal Rodolfo Puiggrós continúa en la misma línea de análisis ideológico abriendo un capítulo fundamental en su *Génesis...* al que llama “Las dos ciudades de San Agustín”. En él desarrolla diez temas de los cuales siete poseen íntima relación con el orden agustiniano y de entre ellos dos, “Cristianismo y Esclavitud” y “Fundamentos teológicos de la servidumbre” apuntan a la estructura en una instancia de transición.

En el apartado destinado a “la síntesis católica” reitera algunos de los conceptos ya enunciados en el proceso de construcción teológica del idealismo absoluto que caracteriza al catolicismo; la síntesis se reconoce como novedosa –expresa- en tanto en su andamiaje se identifican cuestiones tales como el internacionalismo (universalismo), su humanismo, por su monoteísmo y por la rigurosa actitud de expurgar a la fe de todo tipo de heterodoxia pero, a la vez, introduce dos elementos no explicitados con anterioridad. Por un lado, reitera la originalidad del cristianismo en tanto reflejo de una sociedad en proceso de cambio, pero que una vez constituido es capaz de influir sobre la realidad y modificarla y por otro de qué modo las formulaciones teóricas patrísticas colaboraron en la transición del esclavismo a la servidumbre. Esto fue así porque “al sustituir el *jus naturale* aristotélico por el *jus gentium* protocolizado por Cicerón, Séneca y los juristas romanos, los padres de la Iglesia elaboraron el concepto teórico-jurídico de siervo en oposición al concepto filosófico-naturalista de *esclavo*. O si se quiere para no defraudar a los etimólogos: extrajeron de la palabra *servus* su viejo contenido greco-latino equivalente a *sclavus*

(...) y le insuflaron el nuevo contenido que la palabra siervo adquirió con el feudalismo”.

“Cristianismo y esclavitud” se abre con la nueva religión extendida hasta los bordes exteriores del mundo conocido y con la incorporación entre sus militantes de hombres libres y esclavos manumitidos; es que por sobre la condición social predominaba la fortaleza en la fe, la misión evangelizadora y, por sobre todo, la igualdad espiritual. Este estado de ánimo y sus consecuencias son centrales en el planteo transicional pautado, no catastrofista de Puiggrós puesto que, y son sus propias palabras, “fascinaba a quienes no se pertenecían a sí mismos, pues les inculcaba la idea de que poseían un alma inmortal, morada del cuerpo enajenado y perecedero, de la misma naturaleza pero independiente de la de sus amos, que podía después de la muerte gozar de la bienaventuranza eterna o sufrir el eterno tormento, según se comportara durante el corto tránsito terrenal. Despertaba en el esclavo un sentimiento de independencia del alma que destruía las relaciones de esclavitud y creaba nuevas relaciones, las de servidumbre en las que la personalidad del siervo se bifurcaba abstractamente en el alma alienada a Dios (siervo del Señor) y el cuerpo encadenado a un régimen opresivo (siervo de la gleba, siervo doméstico). Apartaba al hombre de la esclavitud y lo sumía en la servidumbre”.

Jesús no fue un reformador social, los Evangelios no reprochaban a los ricos su naturaleza y la nueva fe aspiraba a liberar espiritualmente a los esclavos pero no de su condición de tales. Pablo predicaba la sumisión, varios Sínodos provinciales exhortaban a la obediencia; posturas, como se observa, desalentadoras que garantizaban un trasiego controlado hacia la nueva formación; “la palabra esclavo, continúa, (...) define una categoría jurídico-social inherente a las sociedades prefeudales (...) pero que se prolongó en los tiempos feudales y postfeudales como accesoria o marginal de sistemas con bases en la servidumbre o el asalariado”.

“El cristianismo, entonces, liberaba al esclavo de la condición de instrumento económico poseído por el esclavista y carente de entendimiento que le atribuían el *jus* y la filosofía de la antigüedad. Dejaba de hecho y de derecho, de ser esclavo al reconocer el cristianismo la injusticia de la esclavitud, al negarla como hecho natural y necesario, al reemplazar la arbitrariedad del amo por la obligación de trabajar y obedecer para servir a Dios y redimirse del pecado, al metamorfosearse en siervo”.

En la desestructuración de la sociedad antigua los cambios operados en la concepción del Estado y del derecho cumplieron un papel no menor. La teoría

aristotélica del Estado y del derecho se fundaba sobre el axioma de la desigualdad permanente de la naturaleza humana en tanto los hombres nacían determinados por la libertad o la esclavitud; Cicerón sostuvo lo contrario o sea que todos los hombres nacían iguales por naturaleza y que las desigualdades se originaban en situaciones que no tenían que ver con ella y al considerar –por otra parte- a la justicia también como ley eterna de la naturaleza y cimiento de la sociedad “le permitía legalizar la conquista de un pueblo por otro y la servidumbre impuesta por un hombre a otro, pues al pueblo sometido y al pueblo oprimido les son útiles –y, por lo tanto, justos- el sometimiento y la opresión”.

No mucho después Séneca agrieta aún más al régimen esclavista al sostener que los esclavos y los hombres libres son de la misma naturaleza, que ambos son propensos a la virtud y que si “el cuerpo pertenece al amo, el alma a uno mismo y no puede reducirse a la esclavitud”. Sobre la base de lo expresado y con las reelaboraciones efectuadas por los Padres de la Iglesia San Agustín elabora su doctrina de la servidumbre expresada en *La Ciudad de Dios*.

En la misma línea de Cicerón y Séneca los juristas del siglo III, especialmente Trifonio, Ulpiano y Florentino, coinciden en declarar que los hombres nacen libres y que la esclavitud es contraria a la naturaleza; Puiggrós regresa a la estructura reconociendo que estas tesis se originaban en “la política de los emperadores del Bajo Imperio, tendiente a crear, por el Estado y los grandes propietarios, dominios (*saltus*) bajo un sistema de explotación de *colonos* y no de *esclavos*. Los *colonos*, como veremos más adelante, se metamorfosearon en *siervos*”.

Los padres de la Iglesia también compartían la creencia de que los seres humanos fueron al principio libres e iguales pero que al pecar perdieron la libertad y la igualdad; por tanto rechazaron la concepción aristotélica de la esclavitud como inherente a la naturaleza humana, introduciendo a cambio en la conciencia del creyente la noción de pecado. Según Puiggrós este fue el camino que permitió convertir la coacción material de los esclavos en la coacción espiritual de los siervos. Sin embargo los siguientes pasos dados por los intelectuales de esta etapa transicional se mostraron ineficaces en razón de ese objetivo en tanto, por un lado los padres apologistas fueron despojando al dogma del *logos* helénico otorgándole un carácter extremadamente fideísta puesto que, sostenían la verdad no debía ser patrimonio de unos pocos filósofos sino de todos los creyentes. Por otro lado y como contrapartida a esta negación absoluta de la razón, surgió el neoplatonismo; Plotino fue el más admirado de sus representantes

y el que “preparó el alumbramiento de la teología cristiana, en su carácter de fundamento ideológico de la concepción política del feudalismo y de la jerarquía eclesiástica correspondiente”.

Los neoplatónicos no se preocuparon en dilucidar si la esclavitud tenía origen en la naturaleza o era resultado del pecado; a ellos –abstrayéndose de la realidad– les bastaba con creer en una sociedad ideal carente de las pústulas de la sociedad esclavista en proceso de descomposición; por el contrario los fideistas apologéticos enfrentaban y combatían esa realidad, al paganismo decadente y al conocimiento de la fe en Cristo por medio de la razón.

Esta divergencia inconducente debía solucionarse; en ese camino y como cierre de esta brillante construcción teórica Puiggrós expresa que “hacía falta una síntesis que encerrara, a la vez, la negación del pasado esclavista, con el fracaso de sus dioses y el desvanecimiento de los sueños de dominio material del mundo, y la creencia absoluta y acabada en el Dios único que se venía gestando en varios siglos entre la razón y la fe. *La Ciudad de Dios* de San Agustín dio esa superestructura ideológica al orden feudal naciente”.

Agustín de Hipona al buscar el fundamento racional del nuevo orden encontró en Platón los elementos ideológicos de la filosofía de la Iglesia y lo hizo abrevando en su teoría de las ideas eternas e inmutables y en la de la existencia de dos mundos incompatibles: el de las ideas y el de las cosas. Para San Agustín, y en la línea en que Sócrates ya lo había expresado, “el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo”; en palabras de Puiggrós el alma determinaría, entonces, la existencia y no al contrario, la existencia social la conciencia.

“No había, por tanto, verdades empíricas comprobables por la práctica, sino verdades no sensibles, yacentes en el alma y creadoras de la naturaleza”; se caracterizarían por ser eternas, inmutables y por ubicarse por encima de la razón.

La transmutación del platonismo en cristianismo mediante la asimilación y la negación a la vez de sus postulados y la oposición a la doctrina aristotélica del Estado condujo a San Agustín a elaborar la teoría de las dos ciudades, una terrena, inmunda en la que se menospreciaba a Dios y otra celestial donde primaba el amor a su persona y el desprecio de sí mismo. Frente a la imperfecta sociedad terrenal se levantaba “la patria celeste para la vida eterna, donde están todos los hombres buenos y no se trabaja (...) aquella ciudad es sempiterna, allí ninguno nace, porque ninguno muere (...) donde la felicidad es verdadera y cumplida, no diosa, sino don de Dios (...) de allí procede la

prenda que tenemos de nuestra fe, en tanto que, peregrinando por acá suspiramos por su hermosura”.

Ahora bien, la idea de que el hombre en estado de naturaleza goza de libertad absoluta se contrapone con la de servidumbre, de modo tal que había que justificar a ésta teológicamente. El primer paso lo dio San Ambrosio con su sentencia: “Quien peca es siervo del pecado”. Pero “el pecador no podía ser esclavo del pecado si su alma era libre, si gozaba de plena libertad para pecar, para arrepentirse y para purgar su pecado”. Para Puiggrós aquí reside lo esencial de la diferencia entre esclavo y siervo, clave para entender la transición del esclavismo al feudalismo desde las relaciones de producción.

Siguiendo a Aristóteles expresa que el esclavo como alienado absoluto carecía de razón y de autodeterminación; por ello nada de su ser le pertenecía. Al introducir la noción de alma el cristianismo estableció una marcada diferencia entre el alma libre y el cuerpo encadenado y la servidumbre a causa del pecado; es que el alma se liberaba al entregarse a Dios mientras el cuerpo recibía castigos, miserias y opresiones en la tierra. En la misma senda San Ambrosio definía a la servidumbre como desviación de la ley natural provocada por los pecados de los hombres y, complementariamente, San Agustín negaba la esclavitud eterna, predicaba la servidumbre y recomendaba resignación a los *servus*.

Pero cómo resolvía el pensamiento agustiniano la antinomia entre las dos ciudades otorgándole un carácter procesual? La oposición incongruente entre el mundo perfecto y el que no lo era comenzaría a zanjarse cuando el Estado o las sociedades humanas se pusieran en manos de la clerecía, o sea de la Iglesia. Sólo por medio de “una teocracia universal se realizaría el reinado de Dios sobre la tierra y concluiría la antinomia entre las dos ciudades. El agustinianismo ordenó los elementos ideológicos de la sociedad feudal en una Europa cubierta de escombros de la sociedad esclavista”.

Fueron, entonces, los principios sociales de la Iglesia los que se impusieron y comenzaron a moldear a la sociedad trifuncional feudal entrevista por Platón muchos siglos antes y caracterizada por una paz concertada. Se ponía en marcha el orden cristiano-feudal al que Puiggrós denominó, también con acierto y originalidad, cristo-feudalismo.

Este tríptico, los tres capítulos aludidos –dedicados casi en exclusiva a la evolución de los conceptos filosóficos-teológicos que anteceden a la sociedad feudal y moldean y le dan forma a la superestructura que la identifica-, responde en realidad a las

transformaciones que se iban produciendo en la estructura; es cierto que no buceó en profundidad en las relaciones de producción que caracterizaron a la formación económico-social bajoimperial romana, pero nunca las perdió de vista. En diversos momentos de su meticulosa construcción emergen trazos de la sociedad agonizante y de los embriones de la naciente; de modo tal que al regresar al mundo material analiza los “Comienzos del feudalismo en Europa” y particularmente el resultado de la intersección de dos ordenes sociales antagónicos: el romano y el de los germanos.

Para ejemplificar la situación toma la figura de Clodoveo, la ocupación de la Galia por los francos y el resultado, en términos políticos y sociales, del advenimiento de la monarquía merovingia; sin enunciarla aparece la síntesis como corolario del estallido de la comunidad tribal gentilicia. Lentamente sus integrantes se sumarán a los esclavos cristianizados para pasar a integrar la indiscriminada masa de los siervos de la gleba.

Finalmente le atribuye a Carlomagno el ser la mayor figura de la época y el organizador del feudalismo puesto que redujo a la servidumbre al resto de las tribus bárbaras, convirtiendo en *fideles* a sus jefes. Influida por Pirenne dá por concluido el mundo antiguo con el progresivo abandono del comercial Mediterráneo, definiendo a la sociedad feudal como una “inmensa colmena compuesta de grandes dominios, cada uno de los cuales era un microcosmos que se autoabastecía y, fuera de un insignificante intercambio de excedentes, sólo estaba vinculado a los restantes por la fe religiosa, fundamento de las jerarquías eclesiásticas, civiles y militares (...)”.

Hasta aquí se ha hecho referencia a lo que se consideran sustanciales aportes de Puiggrós a la comprensión de la sociedad feudal, cuestión que –como se ha visto– poco tiene que ver con lo que en líneas generales se considera cronológicamente el inicio de la Edad Media; es así que restaría ver de qué modo interactuaron los tres ordenes funcionales a lo largo de ese período. Con esa esperanza se inicia la lectura de los dos últimos capítulos llamados “El feudalismo y la economía mercantil” y “La crisis del orden cristiano-feudal” fragmentados a su vez en veinte subtítulos de los cuales sólo uno, el primero con un desarrollo de apenas seis páginas está dedicado a “El feudalismo”.

La exposición se inicia con una crítica a los historiadores anticientíficos por la abusiva utilización de los términos feudal o feudalismo en la descripción y funcionamiento de sociedades o procesos históricos que poco o nada tuvieron que ver con ambos, añadiendo que “la aplicación apriorística –idealista, al margen de la

experiencia, forzando y deformando la realidad- de tesis prefabricadas ha contribuido a desvirtuar el contenido histórico correcto de la noción de feudalismo”.

A continuación le asigna tiempo y espacio a lo que denomina feudalismo clásico: Europa, se supone que la *pars occidentis* del Bajo Imperio, y el lapso temporal que cubren las monarquías merovingia y carolingia; una segunda aproximación es reconocer al nuevo sistema como una economía natural, en tanto la influencia del comercio casi no se hizo sentir bajo las sucesivas monarquías francas. Con mayor precisión se adentra en lo que considera principal característica: la coexistencia no pacífica, alterada por la lucha de clases, de la pequeña explotación campesina (manso) con el gran dominio señorial (*villae*), cuestión que le permite plantear lo que considera contradicción principal o sea la que se da entre el sistema de producción y el régimen de apropiación.

Es que la economía de subsistencia del campesino se entorpecía, impidiendo la mínima acumulación, por la acción extraeconómica señorial respaldada por la fuerza, la religión y el derecho feudal.

Esta coincidencia dialéctica entre ambas formas de propiedad feudal lo lleva, un tanto confusamente, a indagar sobre el origen de la misma; en ese camino menciona a la corriente “románica” la que sostiene que proviene del régimen de propiedad romano modificado por la transición del esclavismo a las nuevas formas de extracción de excedentes y la “germánica” que plantea que en realidad proviene de las comunidades agrarias vigentes en esos y otros pueblos bárbaros. Puiggrós reconoce esta última como postura correcta apoyándose en los historiadores marxistas del siglo XIX y sus investigaciones sobre la “marca” en las tribus germánicas, institución comunitaria compatible con la generación y desarrollo de la propiedad privada.

Las imprecisiones que el tema puede tener en su desarrollo las resuelve eficazmente con el siguiente aserto: “la propiedad feudal, cuya esencia era la dependencia personal del siervo-campesino con respecto al señor, superó dialécticamente tanto a la gran propiedad esclavista que se había tornado improductiva y parasitaria en el Imperio Romano, como a la comunidad gentilicia incapaz de resolver las dificultades provocadas por su introducción en un orden social distinto”.

La realidad socio-política muestra la conformación de una nueva clase de poder ante la ausencia del Estado (*potentes*), la conversión en siervos de la gleba de esclavos manumitidos y los colonos libres, la institución del patronato y de la *precaria* y

la generalización de un sistema de extracción de excedentes en forma de renta producto (censos) o de renta trabajo (corveas).

Las fisuras y desequilibrios que el modo de producción feudal podría mostrar a futuro vendrían de la mano de las cohesiones solidarias generadas entre los campesinos al interior de la aldea, resistentes a la opresión señorial y por la penetración del comercio y la economía monetaria en el dominio feudal a partir del siglo XII.

Parecería, entonces, que el análisis de los elementos constitutivos del nuevo modo de producción agotara –en el esquema propuesto por Puiggrós- todo lo que pudiera expresarse sobre el mismo; sin embargo a lo largo de lo que resta del texto emergen con claridad y sencillez los conceptos que desde el grupo nobiliario lo completan como ser el establecimiento de las relaciones feudo-vasalláticas a partir de la consolidación del binomio *beneficium / obsequium*, o desde el poder político a partir de esa precondition imprescindible para comprender el funcionamiento pleno del sistema: la fragmentación de la soberanía típica de las monarquías feudales.

Por el contrario le dedica considerable extensión al desarrollo urbano y a la conformación de la economía mercantil precapitalista, a la preponderancia alcanzada por la Iglesia e inclusive, al mundo de las ideas. Las ciudades medievales reciben espacios de preferencia en tanto ámbito de la economía mercantil opuesta a la natural que caracteriza al feudo; estudia el papel de las corporaciones de artesanos y mercaderes en relación a las nuevas formas de acumulación, establece el lugar del capital mercantil dentro de la formación y la acción disolvente de la economía monetaria respecto de la servidumbre.

Las constantes idas y venidas entre las relaciones de producción y la ideología le otorgan continuidad a la atención de las problemáticas eclesiales; en ese camino –tan originalmente transitado en la búsqueda de la génesis medieval- se ocupa de la construcción del absolutismo papal y de sus conflictos con los poderes terrenales, bucea en los concilios e interpreta los movimientos heréticos como resistencias al sistema, relaciona la crisis del agustinismo y la implantación del tomismo con la ampliación de los horizontes políticos, sociales y económicos bajomedievales que anuncian los inicios de la transición del feudalismo al capitalismo. Es que, para Puiggrós, la Iglesia debía prepararse para los nuevos tiempos, es así que “al universitario Tomás de Aquino debe el catolicismo su adaptación ideológica al capitalismo, es decir su proyección más acá del régimen feudal, hasta convertirse en la

filosofía eclesiástica por excelencia de la autodefensa de la fe en la época del triunfo del socialismo”, o sea en sus propios tiempos.

Sin embargo esta aparentemente equilibrada distribución de temas en los dos capítulos finales no es más que la imbricación de todos ellos en la matriz ideológica por excelencia, esto es, la Iglesia; ello se comprueba fácilmente al puntear las cuestiones desarrolladas. Catorce de ellas apelan a denominaciones que remiten a la institución eclesial en forma directa y el resto la incluye en sus contenidos.

De modo tal que para Puiggrós la ideología cristiana y su representación material, la Iglesia, constituyen el eje vertebrador del feudalismo en particular y de la Edad Media en general.

Para el autor dos ejes conceptuales estructuradores atraviesan el orden cristiano-feudal: el ideológico, vgr. la Iglesia, y el de las relaciones sociales de producción. En cuanto a la primera considera que su *corpus* dogmático viene determinado por los intereses de las clases que ejercen el poder material dominante, concretamente los señores laicos y eclesiásticos. Con respecto a las segundas, y eso se observa claramente al analizar la transición del esclavismo al feudalismo, demuestra que “las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción (...) cambian las relaciones sociales”⁽¹⁵⁾. Puiggrós considera la existencia de dos estadios en el modo de producción feudal; uno primigenio, de base esencialmente rural con exacciones en trabajo y especies y otro caracterizado por la integración de las áreas rurales, el comercio y las ciudades en un esquema funcional de conjunto en el que las exacciones del plustrabajo se metamorfosean a dinero, sin por ello obstaculizar la continuidad del modo de producción hegemónico.

En el conjunto de la obra se observa entonces una preferencia explicativa por el cristianismo en todos sus aspectos; en su transcurso se sopesan temas muy particulares como los conflictos desatados alrededor del adopcionismo, el culto a las imágenes o los debates sobre la predeterminación e inclusive los extremos del pensamiento sustentado por realistas y nominalistas. Mucho más prosaicamente parecería dedicarle atención a determinados papas y a su relación con los poderes

⁽¹⁵⁾ Marx, K, *Miseria de la filosofía*, 1979, pp. 90-91 (Cit. por Pereira Fernández, Xosé Manuel, “En el centenario de la muerte de Friedrich Engels: una aproximación historiográfica”. *Obradoiro de historia moderna* Num. 4, 1995, p. 193, nota 36).

terrenales; sin embargo se aleja del plano factual o anecdótico para calar con precisión en la superestructura típica del feudalismo en tanto fuerza motriz del sistema. Un balance final sobre los temas explicitados en la *Génesis...* muestra una clara preferencia por la Iglesia concebida como síntesis operatoria de la sociedad feudal y en la línea de control total que años después seguirá Alain Guerreau en su ensayo más conocido⁽¹⁶⁾. Poco antes, en 1974, Perry Anderson al referirse al extraño objeto histórico denominado Iglesia expresa que su “peculiar temporalidad nunca ha coincidido con la de una simple secuencia de un sistema económico o político a otro, sino que se ha superpuesto y sobrevivido a muchos en un ritmo propio” y que “nunca ha recibido un tratamiento teórico en el marco del materialismo histórico”, faltante que el texto aquí presentado viene a relativizar⁽¹⁷⁾.

Sin embargo de este cuadro de perfiles casi exclusivamente ideológicos emergen inmediatamente después del dedicado al feudalismo, las definiciones englosadas bajo el acápite “propiedad, ganancia e interés”. De modo tal que el otro gran tema, subyacente en ocasiones, se relaciona con el capitalismo mercantil, en tanto forma parte del proceso de acumulación originaria y del papel cumplido por las corporaciones de oficio, la burguesía y la naturaleza de la economía que beneficia esencialmente a los grupos urbanos.

No sería demasiada presunción sostener que el interés preponderante de Puiggrós consistió en instalar la historia de la Iglesia en su propio tiempo en tanto la consideraba justificadora del capitalismo cuya andadura se había iniciado precisamente en la Edad Media

Este es, a nuestro entender, su mayor compromiso: anunciar un mundo nuevo cuyo destino final es el socialismo una vez derrotados, la Iglesia y el capitalismo. Como pocos consideró que la historia es un arma para la acción política e ideológica.

⁽¹⁶⁾ Guerreau, Alain, *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Crítica, Barcelona, 1984.

⁽¹⁷⁾ Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Siglo Veintiuno Ediciones, México, 1996, pp. 130-131.