



# LA DOBLE VÍA DEL ORIGEN DEL NOMINALISMO EN LA EDAD MEDIA DESDE LA VISIÓN DE JOSÉ LUIS ROMERO\*

THE DOUBLE ORIGIN OF NOMINALISM IN THE MIDDLE AGES FROM  
THE POINT OF VIEW OF JOSÉ LUIS ROMERO

Ceferino Muñoz Medina<sup>1</sup>

CONICET-Universidad Gabriela Mistral, Chile-UNCuyo

Recibido: 05.01.2023 - Aceptado: 02.05.2023

## RESUMEN

En este trabajo se ofrece un acercamiento explicativo al surgimiento del nominalismo medieval desde la perspectiva planteada por el historiador argentino José Luis Romero. Romero sugiere que existe una doble fuente, a saber, una histórica y otra filosófica. La primera de esas sería de orden *empírico* y correspondería a la burguesía y a su mentalidad. La segunda fuente, la *académica*, sería la que surge de la conocida querrela de los universales durante los siglos XI y XII. Estas dos fuentes habrían sido la condición de posibilidad de posteriores desarrollos teóricos del nominalismo, los cuales suprimirán la idea de universal como algo real y sostendrán que lo único real son las cosas concretas, sensibles, mientras que los conceptos constituyen palabras vacías.

Palabras clave: José Luis Romero; Nominalismo; Mentalidad burguesa; Querrela de los universales; Pedro Abelardo.

## ABSTRACT

This paper offers an explanatory approach to the emergence of medieval nominalism from the perspective proposed by the Argentine historian José Luis Romero. Romero suggests that there is a double source, namely, a historical and a philosophical one. The first of these would be of an empirical order and would correspond to the bourgeoisie and its mentality. The second source, the academic one, would be the one that arises from the well-known Quarrel of the universals during the eleventh and twelfth centuries. These two sources would have been the condition of possibility for later theoretical developments of nominalism, which would suppress the idea of the universal as something real and maintain that the only real thing is concrete, sensible things, while concepts constitute empty words.

Keywords: José Luis Romero; Nominalism; Bourgeois mentality; Querrela de los universales; Pedro Abelardo.

---

\* Una versión más breve de este trabajo apareció primeramente publicada con el mismo título en el sitio web dedicado al pensamiento de José Luis Romero: <https://jlromero.com.ar>

<sup>1</sup> [ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar)

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo presentamos la explicación que ofrece el historiador argentino José Luis Romero (1909-1977) en torno a lo que considera la doble vía por la cual se arriba a la postura filosófica conocida como nominalismo. Esta sostiene que los universales son simples voces o términos y por ende todo lo único que existe son los individuos o entidades particulares.<sup>2</sup> La primera de esas vías sería la *empírica* y correspondería a la burguesía y a su mentalidad que fue constituyéndose desde el siglo XI. La mentalidad burguesa tiende a obliterar el elemento sobrenatural de las cosas y así a operativizar esa realidad llenándola de un nuevo sentido transido de profanidad. La segunda vía, la *académica*, sería la que surge de la conocida “querrela de los universales” durante los siglos XI y XII. Estas dos rutas habrían abierto las puertas a posteriores desarrollos teóricos del nominalismo, y dichos desarrollos suprimirían la idea de universal como algo real y sostendrán que lo único real son las cosas concretas o sensibles, mientras que los conceptos son palabras vacías o en todo caso *sermo praedicabilis*, al decir de Pedro Abelardo.

Para desarrollar esta tesis de José Luis Romero proponemos un dispositivo que incluye los siguientes puntos: 1- El campo de las mentalidades como clave interpretativa; 2- La burguesía y su mentalidad; 3- La “querrela de los universales”; 4- Pedro Abelardo; 5- La teoría de los universales en Abelardo; Consideraciones finales.

### 1. EL CAMPO DE LAS MENTALIDADES COMO CLAVE INTERPRETATIVA

Antes de tratar acerca de la mentalidad burguesa y sus características, es conveniente definir mínimamente qué entiende José Luis Romero por *mentalidad*, dado que esta noción será la que guiará gran parte de su obra y particularmente los textos de este autor que utilizaremos en el presente escrito. Decía, al respecto, en su temprano escrito *La formación del historiador*:

es esa actitud ante el mundo y la vida –lo que los alemanes han llamado *Weltanschauung*–, esa peculiar y espontánea concepción del

---

<sup>2</sup> Cfr. Beuchot 2010, 2, Ferrater Mora 1964, 2575.

mundo y de la vida, lo que determina en el hombre aquellas reacciones, aquellas preferencias, aquellas actitudes. Es, pues, en esa instancia radical, donde debemos buscar la índole y el tono de los tiempos y las culturas pasados, y es en su búsqueda en donde debemos profundizar nuestra preocupación por el futuro. Es la comprensión de lo íntimo, no de lo superficial, lo que destruirá la peligrosa seguridad del realismo ingenuo<sup>3</sup>

En esta línea, en la Presentación al libro de Romero *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, el reconocido medievalista Jacques Le Goff explica que en la mirada panorámica que asume Romero en torno a la sociedad y a la cultura tienen fundamental relieve los elementos psicológicos e ideológicos y, agrega, que si bien a éstos empezó denominándolos *espíritu*, luego los llamará *mentalidades*. La mentalidad incorpora la sensibilidad, las actitudes, los comportamientos, las formas de convivencia. Lo que se revela en esas mentalidades es lo cotidiano del hombre.<sup>4</sup> El encuentro de Romero con las mentalidades o modos de pensamiento proviene de la historiografía francesa y se da en la década de 1940, pero no es sino hasta 1966 que usará el término con asiduidad en sus escritos. Claramente –sostiene Burke– la idea no es nueva, sino que se remonta al siglo XVIII, y está presente desde Vico hasta Montesquieu.<sup>5</sup>

Lo que el autor argentino se propone al estudiar las mentalidades es “una suerte de *Rezeptionsgeschichte* o *Wirkungsgeschichte* (“historia de la influencia, del efecto”) con el objeto de no privar a las ideas de sus fundamentos materiales y de las formas particulares con que estas fueron recibidas, transmitidas, llevadas al acto y comunicadas en diferentes circunstancias”<sup>6</sup>.

Según explica el precitado Burke, una mentalidad puede ser descrita como: “un conjunto de suposiciones que, mediante lo que Romero llama “consentimiento tácito”, no son criticadas, ni pueden serlo, por la gente que las sostiene. Estas suposiciones, por definición, se dan por sentado e incluyen lo que el filósofo Michael Polanyi llamó “conocimiento tácito””<sup>7</sup>.

Romero dirá que las mentalidades son creencias, opiniones que tienen consenso entre los que las sostienen. Son operativas, tienen fuerza de ac-

---

<sup>3</sup> Romero 1933, 1.

<sup>4</sup> Cfr. Romero 2015, VIII.

<sup>5</sup> Cfr. Burke 2013, 101.

<sup>6</sup> Cfr. Peña 2022, 15.

<sup>7</sup> Burke 2013, 100 (los resaltados son del autor).

ción, y por ello actúan. Los grupos sociales no tienen conciencia absolutamente clara de ellas, pero subrepticamente son las que se ponen en movimiento cuando se decide algo. Nuestro autor es consciente de que no es fácil detectar todo este caudal de ideas –y para hacerlo se debería ser testigo de aquello mismo de lo que se es actor– pero lo seguro es que esas ideas operan de múltiples formas. Estas mentalidades actúan en los grupos de una manera muy particular:

Uno de los aspectos de esta creación es la propia mentalidad del grupo, que es una expresión, pero también uno de los factores que operan en su funcionamiento, porque la mentalidad de un grupo es algo que se objetiva pero que al mismo tiempo vuelve, o para decirlo más exactamente, primero se vive y luego puede ser objetivado. Constituye un sistema de ideas operativas, de ideas que mandan, que resuelven, que inspiran reacciones. Son también ideas valorativas y normativas, condicionantes de los juicios de valor sobre las conductas. Las opiniones sobre lo que es bueno y lo que es malo, tan cambiantes según los tiempos, se apoyan en actitudes difusas pero arraigadas y generan normas que dirigen la acción del grupo<sup>8</sup>

Según Romero, la génesis de estas ideas no suele ser tan clara. Por lo general, son viejas ideas que se han ido incorporando paulatinamente por el grupo social. Por ejemplo, los prejuicios son antiguas ideas que han sido asumidas desde hace mucho tiempo por determinado grupo social, al principio de un modo racional, pero que luego han ido perdiendo precisión y fuerza, desgajándose del sistema explicativo y transformándose en ideas vulgares. Así, se convierten en una especie de sabiduría que acaba por tener mayor vigor que los sistemas racionales. Un caso arquetípico de mentalidad que cita nuestro autor es el de los refranes. Por ejemplo, el refrán “primero la obligación, y después la devoción” es un claro ejemplo de mentalidad burguesa –con sus elementos seculares, profanos y progresistas–, y de cómo ésta sustituyó al sistema de ideas de la tradición cristiano feudal.

Es importante aclarar, para concluir este apartado, que Romero no equipara los conceptos de *mentalidad* con el de *ideología*. De este último había dicho: “En mi planteo, una ideología es un sistema de ideas al que se asigna valor de verdad absoluta y, además, un sentido progresivo o proyectivo; una interpretación de la que se deriva un encadenamiento tal que el futuro parece desprenderse del presente”<sup>9</sup>. En cambio, las mentalidades

---

<sup>8</sup> Cfr. Romero 1999, 16.

<sup>9</sup> Romero 1999, 46.

para Romero, son “actitudes y predisposiciones que no son racionales”<sup>10</sup>. Asimismo, como afirma Burke, Romero “en general escribió sobre “mentalidades”, más que sobre “ideologías””<sup>11</sup>. Luis Alberto Romero –hijo de nuestro autor y también reconocido historiador– en el prefacio de *Estudio de la mentalidad burguesa*<sup>12</sup>, si bien reconoce una vinculación, al mismo tiempo traza una distancia entre ambas nociones: mientras que las mentalidades tienen que ver con ideas vagas, opiniones y saberes no teorizados, el mundo de las ideologías se vincula a ideas sistemáticas. El mismo José Luis Romero confirma esta idea unas páginas más adelante en el libro de marras, cuando sostiene que:

el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconscientemente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo...<sup>13</sup>

Este posicionamiento metodológico que asume José Luis Romero es sumamente interesante y, sin duda, le da a su obra un valor especial, no solo desde lo histórico sino ya desde lo filosófico. En este sentido, la historia de las mentalidades de Romero recurre a la filosofía permanentemente, lo que le permite identificar y analizar con gran tino distintos conceptos como los de trascendencia, inmanencia, naturalismo, activismo, individualismo, profanidad, realismo, nominalismo, etc. En lo que sigue del trabajo iremos haciendo alusión a dichos conceptos abordados por el autor argentino.

## 2. LA BURGUESÍA Y SU MENTALIDAD

En su libro *Estudio de la mentalidad burguesa*, José Luis Romero identifica al mundo burgués con el área geográfica de Europa tal y como se fue configurando desde la revolución burguesa en el siglo XI<sup>14</sup>. Asimismo, el autor señala varias etapas en el desarrollo del mundo burgués y de su mentalidad. En primer lugar, explica que el Imperio Romano se caracterizó por ser un

---

<sup>10</sup> Romero 1999, 17.

<sup>11</sup> Burke 2013, 104 (los resaltados son del autor).

<sup>12</sup> Cfr. Romero 1999, 10.

<sup>13</sup> Romero 1999, 17.

<sup>14</sup> Cfr. Romero 1999, 18. Este primer punto lo desarrollamos a partir de dicho trabajo.

mundo típicamente urbano, donde toda la estructura política, social y económica se basaba en la dependencia del ámbito rural respecto de los centros urbanos. Con las invasiones germánicas durante el siglo V este mundo entra en crisis, por lo que las ciudades se tornan sitios peligrosos y, por ende, sus pobladores comienzan a dispersarse. Este éxodo de las urbes llevó a la creación de un mundo rural que dio lugar al conocido régimen feudal, en el cual aún subsisten huellas de las antiguas urbes, pues hay sedes de arzobispos y de condes junto a castillos, abadías y monasterios. “Europa Occidental era, hacia el siglo X u XI, un mundo rural con un conjunto de recintos amurallados entre los cuales las ciudades habían perdido sus atributos funcionales específicos”<sup>15</sup>.

Para nuestro autor, el siglo XI es un hito importantísimo, pues a pesar de que el mundo rural subsiste con su sistema feudal, han empezado a surgir nuevamente las ciudades. “El éxodo rural, el desarrollo demográfico, la reactivación mercantil y el apoyo frecuente de los poderes existentes, todo hace que entre los siglos XI y XII se funden innumerables ciudades”<sup>16</sup>. Algunas surgirán por decisión política, otras por un grupo de burgueses que se instalan en determinado sitio, otras de modo espontáneo y otras de antiguas ciudades abandonadas y luego vueltas a poblar. En este proceso de dos siglos, Europa vuelve a ser un mundo de ciudades, como lo había sido durante la época romana, pero ahora con mucha más intensidad.

Asimismo, Europa se vuelve un mundo de burgueses, los cuales adoptaron un modo de vida diferente al tradicional: abandonaron los campos, se fueron a las ciudades y se convirtieron, precisamente, en hombres del burgo. El burgués logra libertades (de movimiento, matrimonio, comercio) protegidas por estatutos que sancionan los mismo burgueses de cada ciudad; también desarrollan nuevas actividades relacionadas con el comercio, con los servicios y con las profesiones. Ese contexto de libertad les permite que crezca sobre todo su capacidad de generar riqueza monetaria. Hacia el siglo XII, todas estas notas son ya comunes en las ciudades.

Si bien en esta época el mundo burgués no abarcaba grandes extensiones, era un mundo de ciudades interconectadas. Esta red de ciudades es para Romero la primera gran creación del mundo burgués. La segunda creación tiene que ver con la relación que se establece entre el mundo urbano y el mundo rural:

La revolución burguesa del siglo XI creó el primer modelo de un mundo urbano impostado sobre uno rural, voluntariamente, para

---

<sup>15</sup> Romero 1999, 18.

<sup>16</sup> Romero 1999, 19.

mandar sobre él, dirigirlo, neutralizarlo y someterlo [...] Si la miramos desde la perspectiva de las mentalidades, podría expresarse como la relación entre la mentalidad urbana y progresista y las mentalidades rurales, que suelen ser tradicionalistas<sup>17</sup>

Para nuestro autor, lo esencial de la creación burguesa no es la ciudad en cuanto a su sentido físico –la cual se asemeja la ciudad antigua–, sino la clase de pensamiento que le da forma a esa invención y que luego crea la ciudad. Según Romero:

Lo propio del burgués es gozar de la vida, alcanzar la gloria y la fortuna, como el romano, pero modificando todo el orden social – pues la propia creación de la ciudad es una creación artificial–, alterando las formas de convivencia y llegando a modificar los objetivos del hombre. En ese sentido, la mentalidad burguesa saca su esquema progresista de la línea dinámica de la tradición bíblica cristiana, en donde hay proyección de la vida hacia algo, pero le da una fundamentación distinta<sup>18</sup>

Como era de esperar, esta mentalidad burguesa colisiona con el orden feudal, el cual se sostiene sobre bases cristianas y sobre un orden jerárquico de raigambre metafísico. Tal orden constituía una parte del orden universal de la creación. Aquí viene a cuento retomar el sugerente parangón entre la mentalidad burguesa y la mentalidad romana, que Romero lo trata con más detenimiento en su libro *La cultura occidental*. Allí sostiene que el orden cristiano-feudal entra en crisis en los siglos XIV y XV fruto de una insurrección del legado romano. Nuestro autor considera que el mundo cristiano-feudal despreciaba el significado de la realidad inmediata y también del hombre común. Para este hombre común la vida no era el heroísmo que planteaba la concepción cristiana, sino una lucha para dominar su entorno y así ir logrando grados de felicidad: desde la satisfacción de necesidades básicas hasta los mayores lujos. Pues bien, la consecución de riqueza, de goce y de poder eran parte del ideario de la concepción romana de la vida. Para Romero, esto no era ni más ni menos que el resurgir de la romanidad: “Y despertó con la naciente burguesía, que basaba sus posibilidades en el activismo –el activismo romano– y comenzó a desdeñar la pura contemplación y a estimar el mundo más que el trasmundo.<sup>19</sup>” Esta crisis en la Edad Media del orden cristiano-feudal es lo que permite la inclusión de elementos propios de la mentalidad romana de la vida.

---

<sup>17</sup> Romero 1999, 21.

<sup>18</sup> Romero 1999, 22.

<sup>19</sup> Romero 1986, 37.

De ese trasfondo romano se derivarán a la postre, casi en su totalidad, el naturalismo, el activismo y el individualismo, rasgos característicos de la mentalidad burguesa. Ahora la acción del hombre estará volcada exclusivamente al cumplimiento de objetivos en el mundo terrenal; se buscará la gloria pero más aún la fortuna material. Para lograrlo será necesario el dominio de la naturaleza y para ello es necesario descubrir nuevos métodos, mecanismos, cálculos que lo permitan. Hay una voluntad de saber que posibilita el ejercicio de la dimensión utilitaria<sup>20</sup>. El individualismo estuvo unido a la mentalidad burguesa desde su génesis, es la idea de que el individuo tiene una mente que es un microcosmos<sup>21</sup>.

A lo largo de su obra, Romero desarrolla con detalle y notable pedagogía más puntos característicos del mundo burgués y de la mentalidad burguesa. Sin embargo, aquí solo hemos hecho una explicación general que nos permita delinear las notas esenciales de la vía empírica, la cual ha sido una de las condiciones de posibilidad del nominalismo.

### 3. LA “QUERELLA DE LOS UNIVERSALES”

Otra tesis fuerte que plantea José Luis Romero en su obra es la que sostiene que una de las grandes conquistas de la mentalidad burguesa fue la de la secularización de la realidad, expresada en la idea de “profanidad”. Esta nueva comprensión de la realidad como profana, en oposición a la cosmovisión sagrada, se dio a través del esfuerzo intelectual por suprimir la causalidad sobrenatural (Dios no interviene en la contingencia diaria) y manejarla operativamente, como un escenario en el que solo aparecen causas de índole natural. Explica nuestro autor:

Así comienza a ser minado, muy lentamente y en forma no declarada, el contingentismo propio de la mentalidad cristiano feudal... Ese contingentismo, es decir la idea de que Dios interviene en todo y que todo cuanto ocurre posee el rastro de la voluntad divina, tiene un elemento fatalista, común a la tradición hebreo-cristiana y a la musulmana. Si Dios interviene en todo, ¿a qué ocuparse? Para operar sobre el mundo, la burguesía asumió, expresa o tácitamente, que la divinidad no opera de manera contingente. La divinidad crea, es demiúrgica, pero lo creado tiene desde el primer momento su propia ley. De

---

<sup>20</sup> Cfr. Romero 1986, 40-41.

<sup>21</sup> Cfr. Romero 1999, 43.



allí deriva la teoría del libre albedrío y la posibilidad de la creación humana, no sujeta en lo contingente a Dios<sup>22</sup>

Según Romero, esta situación se expresa acabadamente en la famosa polémica que se lleva adelante entre los siglos XII y XIII, denominada “querrela de los universales”. Nos dice el autor que esta es uno de los grandes hitos en la historia del pensamiento universal. Tal querrela sacudió a la Universidad de París, “originó grandes refriegas en la montaña de Santa Genoveva, ocasionó la crisis franciscana (e indirectamente la fundación de la Universidad de Oxford) y se transmitió a todo el ambiente universitario, académico y teológico europeo”<sup>23</sup>.

Como ya adelantamos, al nominalismo se llega por una doble vía: una empírica y otra académica. La vía empírica es la de la burguesía, y “en tanto nace de una experiencia vital singular es nominalista *avant la lettre* [...]. El nominalismo arranca de la actitud empírica básica de la burguesía que se constituye porque funciona empíricamente<sup>24</sup>”. De este modo, esta nueva actitud experiencial se aleja de los modos tradicionales de producción, abandona la servidumbre y estructura nuevos tipos de economía y de vida urbana. Es un sistema que empieza a prescindir de las formas tradicionales y que, por consecuencia, ya puede considerarse como contractual.

Por su parte, la segunda vía surge del contacto de culturas que se produce por las cruzadas. Así, Europa, con su sistema feudal cerrado sobre sí mismo y en el que preponderaba un solo tipo de saber, se vincula con la sabiduría clásica que permanecía en el mundo bizantino y musulmán (donde predominaba el platonismo). Igualmente, en el mismo momento en que la burguesía promueve una serie de cambios sociales, se toma contacto con el pensamiento aristotélico. Según Romero, este tipo de pensamiento se asimilaría más con los postulados nominalistas, ya que Aristóteles había negado ciertas tesis platónicas sobre el *status* de las ideas al sostener que las formas de las cosas materiales no existían en un mundo separado de la materia, como lo había afirmado su maestro<sup>25</sup>. El neoplatonismo, como era de espe-

---

<sup>22</sup> Romero 1999, 33-34.

<sup>23</sup> Romero 1999, 64. Para profundizar el tema de los universales hasta el siglo XII recomendamos en Marchetto y Tursi 2010. Cfr. Bertelloni 2010. Para una mirada más panorámica: Beuchot 2010.

<sup>24</sup> Romero 1999, 66.

<sup>25</sup> Es muy importante el siguiente comentario de uno de los correctores de este escrito, en el que se marca que no hay un lugar específico en la obra de Platón donde se sostenga la existencia separada de las formas que corresponden a cosas materiales: “En *Parménides* 130a-e (único lugar del *corpus* donde se hace cargo explícitamente de la pre-

rar, siguió la tesis del maestro de la Academia y la cosmovisión religiosa hebreo-cristiana siguió al neoplatonismo tomando de él el armazón filosófico que le posibilitaría fortalecer sus dogmas<sup>26</sup>.

La postura nominalista estaba en pugna con la concepción realista, la cual sostenía que los universales eran reales al modo como lo eran las ideas platónicas. Estas ideas eran más reales que los mismo individuos. Romero resume muy claramente la perspectiva nominalista:

La percepción de que, por el contrario, realidad debía ser sólo algo que refiriera a la realidad sensible, cognoscible por los sentidos, controlados a su vez por un aparato metodológico y epistemológico, fue propia de quienes se llamaron a sí mismos nominalistas. Sostuvieron que los conceptos eran palabras vacías, formas intelectuales que implicaban un cierto grado de abstracción pero que no pertenecían al nivel de lo que constituía efectivamente la realidad: lo que la constituye son los individuos y no el género o la especie. La implicación es sencilla: si se niega que el concepto es real, toda la dogmática cristiana se desmorona, porque todo el dogma es de tradición platónica o plotiniana<sup>27</sup>

Romero juzga que la etapa nodal de esta disputa en torno al estatuto de los universales es la que tiene lugar entre San Bernardo y Pedro Abelardo, quien se consideraba profesor de filosofía, no de teología. San Bernardo emprenderá una auténtica cruzada contra Abelardo hasta conseguir su condena en el Concilio de Sens, en el año 1141, a partir de ciertas enseñanzas acerca del dogma de la Santísima Trinidad, las cuales parecían heréticas<sup>28</sup>. Veamos sucintamente, entonces, quién era este notable personaje.

---

gunta), afirma la existencia de formas separadas de, por ejemplo, semejanza, unidad y multiplicidad, como así también de virtudes (como lo justo, bello, bueno), pero tiene reparos en admitir una forma separada para hombre, fuego o agua (es decir, para cosas materiales) y niega rotundamente la existencia de formas para las cosas indignas (como pelusa, barro o basura). Aun cuando en algunos lugares puntuales de otras obras haya hecho referencia a la existencia de formas para cosas materiales (como el famoso caso de la cama en la *República*), se trata de formas aisladas, no examinadas de manera sistemática y que sólo son útiles a la argumentación (en el caso de la *República*, para mostrar cómo la poesía se aleja tres veces de la verdad). En cuanto al *Timeo*, tan gravitante en la Edad Media, todavía hoy persiste la disputa sobre el *status* del mito que allí se narra. En definitiva, se sugiere no atribuir a Platón interpretaciones posteriores de su pensamiento”.

<sup>26</sup> Cfr. Romero 1999, 66.

<sup>27</sup> Romero 1999, 66.

<sup>28</sup> Romero dice que Abelardo fue condenado en el concilio de Soissons, pero en realidad lo fue en el de Sens. El concilio de Soissons fue impulsado por dos antiguos compañeros de Abelardo en la escuela de Anselmo Laón, Lotulfo de Lombardía (o de Novara) y Alberico de Reims; el concilio en el que Abelardo se enfrenta con Bernardo fue el de Sens, en 1141; y

#### 4. PEDRO ABELARDO

Romero considera a Pedro Abelardo el más importante protagonista de esta nueva mentalidad que se da en el campo de la academia. Para mostrar esto, el historiador argentino nos recuerda que el pensamiento que predomina durante la Baja Edad Media es la escolástica. San Anselmo (1033-1109) será considerado el padre y fundador de la misma, pero el que continuó fuertemente su estela fue Pedro Abelardo (1079-1142). Su aguda inteligencia y fuerza oratoria hizo que muchos estudiantes lo siguieran por distintas ciudades para escuchar sus clases<sup>29</sup>. Para Romero, este es uno de los primeros pensadores en quien puede apreciarse con claridad un *sentimiento violentamente individualista* y es un filósofo que se niega a seguir entendiendo los problemas teológicos como se lo había hecho tradicionalmente. Es por ello que se resiste a acatar el principio de autoridad y pone a su razón como juez. Dirá que él tiene un instrumento con el cual es capaz de juzgar sobre toda las cosas, como lo hace Dios. San Bernardo le había criticado ya el no aceptar que las cosas de este mundo sean vistas como detrás de un velo o de una bruma, sino el querer verlas tal cual eran<sup>30</sup>. Explica Romero:

El realismo, en el sentido moderno del término, está allí unido al individualismo de manera total, en tanto establece la posibilidad de percibir la realidad en función de un instrumento, que el hombre posee. Afirmar que el hombre, su razón y su experiencia son fuente de conocimiento constituye una revolución frente al principio de la verdad revelada: una revolución mental, pero también una revolución de las relaciones reales. Quien empieza a pensar que tiene una

---

ahí no solo se condenaron tesis sobre la Trinidad, sino sobre varios otros temas (19 proposiciones en total). Agradezco a la profesora Natalia Jakubecki que me hizo notar el error en la citación de los respectivos concilios y que me proporcionó el detalle de cada uno de ellos.

<sup>29</sup> Cfr. Romero 1945, 454.

<sup>30</sup> "Tenemos en Francia un sabio maestro y novel teólogo, muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica. Y ahora maneja, sin el debido respeto, las Sagradas Escrituras. Está empeñado en dar nuevo impulso a los errores hace tiempo condenados y olvidados, tanto propios como ajenos, y se atreve a inventar otros nuevos. Se gloria de no ignorar nada de cuanto hay «arriba en el cielo y abajo en la tierra», excepto su propia ignorancia.

Aún más: su boca se atreve con el cielo y sondea lo profundo de Dios. Viene luego a nosotros y nos comunica palabras arcanas que ningún hombre es capaz de repetir. Está siempre listo para dar explicación de cualquier cosa y arremete con lo que supera la razón, o va contra la razón misma, o contra la fe. ¿Existe algo más fuera de razón que intentar superar la razón con las solas fuerzas de la razón? Se pone a explicar aquella sentencia de Salomón: «El que cree a la primera no tiene seso», y dice: «Crear a la primera es recurrir a la fe antes que a la razón; porque Salomón, en este pasaje, no habla de la fe en Dios, sino de la credulidad humana». San Bernardo de Claraval 1984, 538.

razón con la que puede conocer y, sobre todo, juzgar con independencia de lo que dicen, está afirmando la existencia del individuo antes que la del grupo. El grupo es el resultado de la decisión de los individuos de constituirlo y de construir una sociedad sobre la base del contrato, tesis opuesta a la organicista y gregaria. El grupo se constituye, no por una instauración divina, sino por propia voluntad de los individuos<sup>31</sup>

Para nuestro autor, en Abelardo el individuo es concebido desde su capacidad de pensamiento, por ello lo considera, en cierta medida, un precursor de Descartes<sup>32</sup>. Además, Romero nos recuerda muy acertadamente que Abelardo escribe una autobiografía titulada *Historia de mis desventuras* (una mejor traducción sería *Historia de mis calamidades*), la cual se encuentra en la primera carta que le dedica a Eloísa<sup>33</sup>. Allí Abelardo se ha descubierto a sí mismo, él se considera digno de una historia que no es grupal, sino suya propia; el gran lógico se enamora y lo relata inspirado vagamente en Ovidio. Así, describe un estado de ánimo, una experiencia psicológica<sup>34</sup>. Además, Abelardo –es importante remarcarlo– poseía una personalidad muy beligerante. Nos dice Gilson en su clásico estudio *La filosofía en la Edad Media*: “se nos presenta como un verdadero guerrero que ataca a los maestros, captura a sus oyentes, se los lleva a modo de botín y asedia las escuelas y las cátedras que ansía ocupar. Siempre queda en Abelardo algo del espíritu militar de su familia”.<sup>35</sup>

A propósito de Gilson, él tiene un famoso texto titulado *Eloísa y Abelardo* en el que analiza minuciosamente la realidad del filósofo medieval de un modo particular a la vez que profundo y que coincide en algunos aspectos con la lectura de Romero. Allí el medievalista francés no solo narra documentadamente los hechos y las circunstancias que rodearon a la historia amorosa entre Abelardo y Eloísa, sino que hecha luz sobre los motivos antropológicos, psicológicos y hasta teológicos que los motivaron. Si bien el análisis de Gilson se centra tanto en Abelardo como en Eloísa, aquí solo nos

<sup>31</sup> Romero 1999, 91.

<sup>32</sup> Esta posición de Romero, como aquella que ve en Abelardo al fundador de la filosofía medieval es matizada en Gilson 1958, 262.

<sup>33</sup> Para ser más precisos, la *Historia de mis calamidades* es un texto independiente; cuando Romero dice “se encuentra en la primera carta”, pareciera querer indicar que es un tramo de ella. Sin embargo, hay que recordar que técnicamente hablando la *Historia de mis calamidades* es una carta que Abelardo le dedica a un amigo ficticio. Lo que sucede es que en varios manuscritos está copiada antes de las cartas entre Abelardo y Eloísa porque se ha tomado como parte del epistolario. Agradezco nuevamente por esta aclaración a la Dra. Natalia Jakubecki.

<sup>34</sup> Cfr. Romero 1999, 91.

<sup>35</sup> Gilson 1958, 262.

referiremos al primero y eventualmente a su vínculo sentimental con ella en la medida en que sea útil para entender a Abelardo.

En el prólogo del libro en cuestión, el editor Juan Cruz Cruz nos dice que la vida del Doctor Palatinus –como suele llamarse a Abelardo– está principalmente marcada por su “temperamento altivo y disputador, unido a un gran talento, sutil ingenio y poderosa memoria: llegó a considerarse a sí mismo como el mayor y aún el único filósofo del mundo [...] intentando parecer superior a sus maestros”<sup>36</sup>. El mismo Gilson nos dice que nuestro personaje era ambicioso, sin escrúpulos e impaciente por lograr el lugar al que él creía tener derecho, lo cual lo llevará a tropezar naturalmente con la resistencia de sus mayores<sup>37</sup>. Ciertamente, Abelardo tenía motivos para que su orgullo fuera tal, Rémusat recuerda que cuando enseñaba la gente que pasaba cerca suyo se detenía, los vecinos bajaban de sus casas solo para verlo, y las mujeres levantaban las cortinas de sus casas para mirarlo. Abelardo era la lumbrera más esclarecida de París<sup>38</sup>.

Unas líneas más arriba decíamos que para Romero en Abelardo el individuo se concibe desde su capacidad de pensamiento. Con otras palabras, pero apuntando a la misma idea, es lo que afirma Cruz Cruz en el prólogo citado al resaltar no solo el conceptualismo que sostenía Abelardo en torno al problema de los universales, sino también el racionalismo moderado que promovía y que en ocasiones equiparaba a la razón humana con la mismísima religión. Incluso, para el Doctor Palatinus, las ciencias teológicas podían tratarse como ciencias filosóficas<sup>39</sup>. También Gilson coincide en este sesgo individualista abelardiano cuando recuerda que el problema que tenían tanto Abelardo como Eloísa era que en lugar de estar pensando en la grandeza de Dios para así alcanzar la auténtica grandeza, ellos no pueden olvidarse de sí mismos, lo cual los lleva más profundamente a la falsedad<sup>40</sup>. Según Gilson, esta actitud de Abelardo tiene bases filosóficas en dos nociones fundamentales que el mismo pensador medieval desarrolló: la doctrina del amor puro y la moral de la intención. La explicación de la primera se encuentra en su *Introducción a la teología* y en su *Comentario a la Epístola a los Romanos*. En esta doctrina “Abelardo no considera como sincero más que un amor que se renuncia, se sacrifica, en una palabra, un amor que acepta no

---

<sup>36</sup> Gilson 2004, 9.

<sup>37</sup> Gilson 2004, 25-64.

<sup>38</sup> Cfr. De Remusat 1975, citado en Gilson 2004, 11.

<sup>39</sup> Cfr. Gilson 2004, 12.

<sup>40</sup> Cfr. Gilson 2004, 66.

ser una bienaventuranza”<sup>41</sup>. Si el amor es así de puro, sin buscar otra recompensa que el mismo amor, queda automáticamente justificado. Por su parte, la moral de la intención está desarrollada en su obra *Conócete a ti mismo*; aquí sostiene que la intención del sujeto es la que finalmente determina el valor moral del acto, sea cual sea éste, incluso un acto culpable en sí. Si ese amor está dictado por un sentimiento de amor puro, por ello mismo se declarará un acto inocente. En pocas palabras, un acto es bueno o malo según la intención que lo mueve<sup>42</sup>.

Es notable la separación que Abelardo establece con su doctrina entre las intenciones y los actos. Esta enseñanza –continúa Gilson– “forma la armadura del sistema de autojustificación imaginado por Eloísa [...] lo que importa no es lo que se hace, sino la disposición interior con la que se hace”. Ahora bien, ¿por qué no deducir con más razón aún, siguiendo esa misma lógica gilsoniana, que tal doctrina también sirvió para justificar las acciones del mismo Abelardo? Ciertamente no nos referimos sólo a su romance con Eloísa, sino a su *modus vivendi* general, a su *éthos*, a su talante altivo, ambicioso, impaciente y siempre combativo.

Con todo, hay que reconocer con Gilson que Abelardo no deja de ser un problema desconcertante y fascinante<sup>43</sup>. No solo por la naturaleza de sus escritos, sino también por ese sesgo individualista que resaltaba Romero y que Nordström describe como esa facultad de autoanálisis realista y penetrante que demuestra a las claras que Dante no fue el primer hombre en develar los misterios de la vida interior<sup>44</sup>. En esta línea hermenéutica, según Gilson, no hubo que esperar hasta el Renacimiento para presenciar la aparición de personalidades fuertes capaces de afirmarse en su propia individualidad<sup>45</sup>. Finalmente, otro elemento que complejiza aún más la figura y pensamiento de Abelardo es que, luego de separarse definitivamente de Eloísa, inicia un profundo camino de arrepentimiento y hace un giro notable dedicándose a una vida plenamente cristiana, una vida de penitencia, entregado a la humildad en grado sumo y dando testimonio cristiano hasta el día de su muerte<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Gilson 2019, 215.

<sup>42</sup> Cfr. Gilson 2004, 71.

<sup>43</sup> Cfr. Gilson 2004, 93.

<sup>44</sup> Nordström 1933, 113-114, citado en Gilson 2004, 125.

<sup>45</sup> Cfr. Gilson 2004, 119.

<sup>46</sup> Cfr. Gilson 2004, 77-92.

## 5. LA TEORÍA DE LOS UNIVERSALES EN ABELARDO

Si bien hoy está en duda que Abelardo sea un nominalista puro y duro, lo que sí es más seguro, como sostiene Alain De Libera, es asignarle la paternidad de los sucesivos nominalismos<sup>47</sup>. La llamada “querrela de los universales” en la Edad Media gira en torno al *status* que posee dicho universal<sup>48</sup>. De lo que se trataba era de saber si los géneros y las especies se agotan en el puro sonido que remite a cosas individuales que realmente existen o si refieren a esencias que tienen mayor grado de realidad que tales cosas individuales a las cuales remiten. Esta polémica llega mediante los comentarios que Boecio (480-524/525) realiza a la *Isagoge* de Porfirio (234-305).

El siglo XII será el momento en que la cuestión alcanza su planteo más explícito. Al respecto, tres son las posturas características. La primera es conocida como “realismo exagerado” o “realismo extremo” y corresponde al pensamiento de Guillermo de Champeaux (1070-1121), para quien los *universalia sunt res*. No quiere decir que los universales sean seres corpóreos, sino que son reales como lo son las esencias platónicas. Aquí el universal es pensado *ante rem*; es decir que el universal es metafísicamente anterior a los entes individuales. Tales universales, en cuanto esencias reales, se encuentran íntegra y efectivamente en las cosas y no separadamente como lo había propuesto Platón. La posición opuesta a esta se conoce como “anti-realismo” o “nominalismo extremo” y cuyo mayor representante fue Roscelino de Compiègne (1050-1120). Para este autor, el universal es concebido como *post rem*, es decir que los términos universales no refieren a ninguna esencia real que se considere como común a los entes individuales (los únicos que realmente existen, según Roscelino). Así, los géneros y especies universales –dirá Roscelino– son solo voces, *flatus vocis*. Es por acuerdo o convención que un determinado conjunto de individuos son nombrados con determinado sonido. Una especie de tercera posición –o tesis conciliatoria, como la llama Romero<sup>49</sup>– es la de Abelardo, conocida como “nominalismo moderado”. En la misma, Abelardo se opone a dos anteriores y sostiene que el universal es un *sermo praedicabilis* que tiene su fundamento en las características comunes de los individuos reales. Sin embargo, en cuanto universal, solo tiene un *status* de tipo lógico-gnoseológico. Para Abelardo, el universal es *in re*, pero es un nombre, pero un *nomen* tomado no en cuanto simple voz, sino como *vox significativa*. En cuanto *sermo* la palabra no es tan sólo un sonido gutural, sino que tiene un sonido convencional.

<sup>47</sup> De Libera 2016, 156.

<sup>48</sup> Seguimos a Magnavacca 2005, 712-713.

<sup>49</sup> Cfr. Romero 2013, 155.

Para entender mejor los planteos de Abelardo es importante, por un lado, saber que él solo conoció una parte de las obras lógicas de Aristóteles y que ignoró absolutamente otros trabajos capitales del Estagirita, tales como como la *Física* y el *De anima*. Si los hubiera conocida quizás su solución al problema de los universales habría sido diferente. Por otro lado, también es esencial comprender que el problema de los universales era un tópico con el que se encontraba cualquier profesor de lógica de la época de Abelardo; y, en este sentido, se enfrentaban a las cuestiones que ya Porfirio, como bien adelantamos arriba, había planteado en el siglo III y que había dejado sin responder, y las mismas tenían un fortísimo componente aporético. Tales cuestiones eran<sup>50</sup>: 1- ¿los universales existen en la realidad o solo en la mente? 2- Si realmente existen, ¿son corpóreos o incorpóreos? 3- ¿Están separados de las cosas sensibles o están en ellas? A estas cuestiones Abelardo le suma una más: 4- ¿Los géneros y las especies seguirán significando algo para el pensamiento aunque los individuos a los que corresponden cesaran de existir? Excedería los propósitos de este escrito desplegar toda la argumentación que ofrece Abelardo para responder a cada uno de estos interrogantes. Por tanto, solo enunciaremos directa y sucintamente la respuesta que da a los mismos.

En torno al primer interrogante, Abelardo responde diciendo que los universales existen, pero solo en el entendimiento. Los géneros y las especies son seres reales y estos son las mismas cosas particulares designadas por los términos particulares. A la segunda pregunta responde que, si los tomamos como nombres, los universales son corpóreos, pues su naturaleza es la de una palabra pronunciada; pero son incorpóreos en cuanto los tomamos por su aptitud para significar una pluralidad de individuos que son semejantes. Dicho de otra forma: en cuanto palabras, los universales son cuerpos, en cuanto sentido o significación, no lo son. A la tercera cuestión en torno a si los universales existen en las cosas materiales o fuera de ellas, Abelardo hace una nueva distinción. Dirá que los seres incorpóreos son de dos tipos: los que existen fuera de lo sensible, *v.g.* Dios, ángel, alma; y aquellos que existen en lo sensible, como es el caso de las formas de los cuerpos. En cuanto formas de este último tipo, los universales están en las cosas sensibles, pero en cuanto las significan separadas de las cosas sensibles –mediante la operación intelectual de la abstracción–, entonces están más allá de lo sensible. De esta forma Abelardo pretendía reconciliar a Platón y a Aristóteles. La cuarta cuestión era si los universales subsistirían en el caso de que cesaran de existir los individuos. A esto Abelardo responde que los nombres que significan a los individuos sí dejarían de existir, dado que ya no

---

<sup>50</sup> Seguimos de cerca la explicación de Gilson 1958, 264 ss.



habría individuos a los cuales significar; pero lo que sí subsistiría serían sus significaciones: aunque ya no hubiese caballos, aún así podría seguir diciéndose que “el caballo no existe”.

Si bien José Luis Romero no se introduce de lleno en la explicación lógica que acabamos de dar, sí reconoce la inflexión que se da con Abelardo en torno a la “querrela de los universales”, y enfatiza mucho en la personalidad del pensador medieval (lo mismo que hizo Gilson en sus tres estudios que hemos referenciado). Para Romero, Abelardo es el caso más notorio y famoso de la temprana aparición de un modo de ser disidente, que quiebra la imagen que hasta el momento se tenía del hombre<sup>51</sup>. Este juicio de Romero parecería acercarse al de autores como Paul Johnson, para quien “los trabajos del intelecto no surgen de una abstracción del cerebro y la imaginación, sino que ellos están profundamente enraizados en la personalidad”<sup>52</sup>. Dicho de otro modo, el *éthos* de una persona, su modo de ser, su carácter propio, puede influir fuertemente sobre su inteligencia o manera de leer la realidad, y por ende sobre su producción intelectual.

## CONSIDERACIONES FINALES

Lo que nos propusimos en este escrito fue mostrar lo que José Luis Romero denomina la doble vía que posibilita la aparición del nominalismo: la vía empírica y la vía académica. La primera es la que lleva adelante la revolución burguesa en los siglos XI y XII. Aquí se dan una serie de nuevas e inéditas experiencias que posibilitarán otra serie de novedosos mecanismos que privilegiarán la explicación mediante la causalidad natural. Así, con el apoyo de una economía monetaria surge una sociedad burguesa que acicatea el “el empirismo práctico del mercader, el artesano o el minero, el de aquellos que, operando sobre la realidad, inventan toda una serie de mecanismos prácticos –como la contabilidad– para entenderse con el mundo inmediato”<sup>53</sup>. Ahora el mundo será tomado como la realidad última, y lo importante será centrarse en mecanismos que hagan que todo funcione. Lo que logró la experiencia burguesa fue “delimitar una realidad operativa, aquella que se comporta de una cierta manera cuando se actúa sobre ella, más allá de lo que pueda ocurrir cuando se la trasciende”<sup>54</sup>. Suprimida o pasada por alto la causalidad sobrenatural y manejada de modo operativo (solo mediante causas

---

<sup>51</sup> Cfr. Romero 1999, 92.

<sup>52</sup> Johnson 2000.

<sup>53</sup> Romero 1999, 63.

<sup>54</sup> Romero 1999, 63.

naturales), surgen casi al unísono diversas controversias en el campo académico que marchan en la misma línea de las transformaciones de cariz profano que se estaban dando en el campo empírico. De allí la famosa “querrela de los universales” durante los siglos XII y XIII, que para Romero será la primera y definitiva crisis de la Escolástica. Siguiendo a nuestro autor, podemos decir que, así como la mentalidad burguesa colisiona con el orden feudal –el cual se sostiene sobre bases cristianas y sobre un orden jerárquico de rai-gambre metafísico–, así el nominalismo también niega lo metafísico entendiendo que lo único existente es lo particular.

Romero le asigna un rol preponderante a Abelardo en la mentada querrela poniendo el acento en la personalidad de este maestro medieval. Efectivamente, en esto coincide con quien quizás haya sido el más importante historiador de la filosofía medieval, Étienne Gilson: “Este filósofo apasionado, este espíritu agitado, orgulloso y combativo, este luchador cuya carrera fue interrumpida bruscamente por un episodio pasional –de dramático desenlace–, es, posiblemente, más grande por el atractivo de su personalidad que por la originalidad de sus especulaciones filosóficas”<sup>55</sup>. Asimismo, el propio Gilson tiende a sugerir que allende los errores teológicos de Abelardo, lo que más le faltó a este pensador fue el sentido del misterio<sup>56</sup>. Romero se encarga de abonar esta tesis cuando, en su libro *Estudio de la mentalidad burguesa*, se encarga de mencionar el enfrentamiento entre Abelardo y San Bernardo y de mostrar cómo este último le achaca precisamente a aquel el no aceptar que las cosas terrenas sean vistas como detrás de un velo o de una bruma, sino el querer verlas tal cual son, al modo como las vería Dios.

En suma, los temas que hemos desarrollado aquí de la mano de José Luis Romero siguen teniendo una vigencia y una importancia notable para los estudios medievales. El tratamiento que encontramos de las mismas en las obras del autor se caracteriza por su precisión y calidad pedagógica. Doble mérito teniendo en cuenta la complejidad del llamado nominalismo. En este mismo orden de ideas, siempre es muy grato para los que nos dedicamos a los estudios filosóficos encontrarnos con historiadores –máxime en un período tan extenso y rico en ideas como lo es el de la Edad Media– que no solamente puedan consignar posiciones filosóficas y teológicas sino que también sean capaces, como lo hace Romero, de entenderlas, profundizarlas y de encontrar nexos explicativos entre ellas y con otras disciplinas de estudio.

---

<sup>55</sup> Gilson 1958, 262.

<sup>56</sup> Gilson 1958, 263.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Beuchot, Mauricio. 2010. *El problema de los universales*. México: UNAM.
- Bertelloni, Francisco. 2010. "Estudio preliminar". En Marchetto, María Florencia y Tursi, Antonio. *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, introducción, trad. y notas a cargo de los autores, estudio preliminar de Francisco Bertelloni, Buenos Aires: Winograd.
- Burke, Peter. 2013. "Romero, historiador de mentalidades". En José Emilio Burucúa, Fernando Devoto y Adrián Gorelik (eds.), *José Luis Romero: vida histórica, ciudad y cultura*, 97-108. San Martín: UNSAM EDITA.
- De Claraval, Bernardo. 1984. *Obras completas de San Bernardo*, Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Remusat, Charles. 1975. *Abélard: sa vie, sa philosophie & sa théologie*. Vol. 2. Franckfurt.
- Gilson, Étienne. 1958. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Gilson, Étienne. 2004. *Eloísa y Abelardo*. Pamplona: Eunsa.
- Gilson, Étienne. 2019. *La teología mística de San Bernardo*. Córdoba: Athanasius Editor.
- Johnson, Paul. 2000. *Intelectuales*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- De Libera, Alain. 2016. *La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media*. Buenos Aires: Prometeo.
- Magnavacca, Silvia. 2005. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marchetto, María Florencia y Tursi, Antonio. 2010. *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, introducción, trad. y notas a cargo de los autores, estudio preliminar de Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Winograd.
- Ferrater Mora, José. 1964. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Nordström, Johan. 1933. *Moyen Âge Et Renaissance*. Paris: Stock.
- Peña, Santiago. 2022. "José Luis Romero: Los orígenes del mundo moderno y el devenir del espíritu burgués". *Eadem utraque Europa* 17, 13-47.
- Romero, José Luis. 1933. *La formación histórica*. Santa Fe: Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.
- Romero, José Luis. 1945. *Historia de la Antigüedad y de la Edad Media*. Buenos Aires: Estrada.
- Romero, José Luis. 1986. *La cultura occidental: del mundo romano al siglo XX: seguido de imagen de la Edad Media*. Buenos Aires: Legasa.
- Romero, José Luis. 1999. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza.

Romero, José Luis. 2013. *La edad media*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.

Romero, José Luis. 2015. *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*. Buenos Aires: Siglo XXI.