

ESCRITOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA
Serie Medieval

EL INTELLECTUAL ENTRE EDAD MEDIA Y RENACIMIENTO

Mariateresa Fumagalli
Beonio Brocchieri

Traducción
Silvia Magnavacca

Facultad de Filosofía y Letras
Oficina de Publicaciones del CBC
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Texto original: *L'intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Primera edición en el volumen *L'uomo medievale* a cura di J. Le Goff, Economica Laterza, 1993. Traducción: Silvia Magnavacca.

Una persona nacida entre los años 1000 y 1400 no hubiera comprendido el significado de la palabra "intelectual" (*intellectualis*) atribuida al hombre. Para quien frecuentaba la Escuela, un hombre era, sobre todo, racional (*animal rationale* y desgraciadamente *mortale*). Pero ésta era la definición válida para todo el género humano, una definición que provenía de Aristóteles. El adjetivo "intelectual" acompañaba distintos sustantivos, con diversos matices en su significado. Así, la "sustancia intelectual" -opuesta a la sustancia material- era el espíritu o el alma; el "conocimiento intelectual", opuesto al "conocimiento sensible" era esa clase de conocer que, dejando atrás el instrumento de los sentidos, se lanzaba a aprehender las formas. Los aristotélicos hablaban también de "placer intelectual", reservado a los elegidos y muy diferente del sensual; y de "virtud intelectual", distinta de la "moral", con arreglo al antiguo análisis de la *Ética a Nicómaco*.

?Guarda este preámbulo alguna relación significativa con

el tema del "intelectual en el Medioevo"? Indudablemente sí. El término moderno "intelectual", que no indica una cualidad sino una categoría de personas, entra en uso muy tarde, en la Francia de fines de siglo pasado con el *Manifeste des intellectuels*, en el que un grupo de escritores proclamaba su solidaridad con Zola a propósito del *affaire Dreyfus*. Con todo, este vocablo tan reciente se presta perfectamente a nuestro objetivo de individualizar el tipo de hombre que en los siglos medievales "trabajaba con la palabra y con la mente". No vivía de la renta de la tierra ni estaba obligado a "trabajar con las manos", y en mayor o menor medida según cada caso, era consciente de su diversidad respecto de los otros grupos humanos.

La razón de la adecuación del término "intelectual" a un grupo de hombres "medievales" radica también en un matiz semántico preciso -aun cuando sobrentendido- de ese adjetivo, usado en aquel entonces, en relación con la virtud, el conocimiento y el placer. De hecho, en todos los contextos citados, "intelectual" significa algo que se considera máspreciado y alto que su opuesto e indica una cualidad indiscutiblemente positiva. El juicio y la estima de los intelectuales medievales sobre sí mismos presentan este denominador común: su actividad o profesión, a sus ojos, un valor particular, si bien a menudo cuestionado por los demás, respecto de otras actividades o profesiones. Así pues, desde nuestro punto de vista moderno, parece haber plena legitimidad para hablar de "intelectual medieval", y el análisis de esta tipología nos ofrecerá, creo, ulteriores confirmaciones de ello.

Por cierto, para aludir a los que nosotros llamaríamos "intelectuales", el hombre medieval usaba otros términos. Es interesante recordarlos porque de suyo ya nos indican varios tipos de intelectual. Maestro y profesor eran palabras idénticas en cuanto al significado de lo que sustancialmente se nombra: se trataba de personas que enseñaban después de haber estu-

diado; pero es curioso que mientras que *magister* indica una cualidad de elevación moral y dignidad indiscutible, *professor* comporta a menudo un dejo de ironía sobre la jactancia y presunción de algunos personajes que "confían demasiado en su propio saber". Es una connotación negativa que encontramos, por ejemplo, en Abelardo cuando habla de los "profesores de dialéctica", y en Juan de Salisbury cuando se muestra perplejo e irónico ante su "verbosidad".

"Erudito" y "docto" son términos más neutros y señalan a quien ha estudiado y acumulado un conocimiento hecho de libros. En cierto sentido, el término "filósofo" es menos significativo: una ligera sospecha de "laicidad", respecto de quien estudiaba predominantemente la *pagina sacra*, hace que su uso sea más raro. Filósofos son sobre todo los antiguos, aun cuando algún personaje con mucha conciencia reivindicque el nombre para sí mismo: así, Abelardo, que se declara "filósofo del mundo" y en un segundo momento "filósofo de Dios", o Siger y sus compañeros averroístas que dicen ser filósofos según un criterio muy preciso. Algunos de estos doctos se sienten *viri scientifici* (Bradwardine en el siglo XIV), muchos se declaran *speculativi*, es decir, dedicados a la más alta actividad humana según la visión platónico-aristotélica. Todos se sienten y son llamados *litteratos*.

Litteratos es, pues, la categoría más amplia, y por fuerza, la menos precisa: así se denominaban todos los que sabían leer y escribir y dominaban el mundo de las palabras (discurso oral y escrito, prédica, lección o tratado). Estos constituían en aquellos siglos una exigua minoría frente al vasto grupo de los iletrados, llamados también *idiotae*, *simplices*, o *rudés*. Aún "iletrado" era un término de amplio significado: comprendía a quienes no sabían leer ni escribir -o sea, los que hoy llamamos analfabetos-, pero también a quienes ignoraban el latín, la lengua por excelencia, o apenas lo sabían, es decir que no lo podían escribir pero lo comprendían un poco, como los *lords* ingleses del siglo XIV.

Una cosa es segura: el *litteratio* era casi siempre, sobre todo en los primeros siglos después del año 1000, un clérigo, y por tanto, durante largo tiempo, los dos términos coinciden. En el siglo VII, Isidoro de Sevilla había sido preciso en la definición pero vago en las indicaciones: "clérigo es quien se dedica a la vida religiosa y busca la perfección moral". Pero con el correr de los siglos, nos encontramos con Giacomo da Viterbo quien en el XIII declara: "a veces, impropriamente, cualquier literato es llamado clérigo por el hecho de que los clérigos deben ser literatos". Un siglo después, Conrado de Megenberg, al describir la organización escolástica, llama "clérigo" a todo miembro de la estructura de la Escuela, sin distinción de nivel de estudio o de facultad. A pesar de estas oscilaciones, más aún, del proceso de laicización de la misma figura de los clérigos, éstos emergen como un grupo perfectamente individualizable y una fuerza que, en la sociedad de aquellos siglos guiaba tanto la organización como el disenso.

Puede resultar útil distinguir un sentido fuerte y uno débil de "intelectual", dos tipos entre los cuales se extiende toda una gama de actividades que con toda legitimidad se llaman "intelectuales". Llamaremos "intelectual" en sentido fuerte al hombre que no sólo desarrolla una actividad intelectual, sino que también se compromete a transmitir esta capacidad suya de búsqueda, dotada de sus instrumentos, de su itinerario de desarrollo y de metas bien definidas. Es natural que sea ante todo maestro, por ende, *magister* de la escuela de entonces. En cambio, un sentido débil de "intelectual" es propio del término aplicado a los hombres que se han servido de la inteligencia y de la palabra, pero cambiando a menudo de papel y de contexto en su actividad, de una manera que frecuentemente revela indiferencia respecto del fin del propio trabajo. Estos hombres han sido en su vida diplomáticos, miembros del clero, obispos, escritores *free lance*, preceptores, como Juan de Salisbury y Vicente

de Beauvais. En ellos se advierte una conciencia menor de su "diversidad", que creo corre pareja a su no ser maestros interesados en transmitir, como artesanos en el taller, los instrumentos del propio oficio al discípulo.

Pero, puesto que encontramos al intelectual en sentido fuerte y pleno ya al comienzo de nuestro examen y en un contexto perfectamente individualizable, el de la ciudad y la escuela, parece útil iniciar nuestra historia desde la Europa posterior al año mil con su gran transformación.

El despertar de la vida de las ciudades, movimiento inverso al que había caracterizado los tiempos a partir del tercer siglo de nuestra era, es seguramente un fenómeno lento. Con todo, en el siglo XII asume un perfil tan nítido que no sólo los historiadores modernos a la distancia sino aun los hombres de entonces han podido advertirlo y saludarlo con sentimientos sin duda diversos -complacencia, orgullo, horror-, pero siempre como un hecho inequívoco.

En la Europa del siglo XI los centros urbanos eran todavía pocos y débiles. La iniciativa cultural estaba, por ende, en manos de las abadías y de las pocas catedrales en condiciones de organizar y administrar la enseñanza. En la atmósfera enrarecida, todavía tan tangible, de este siglo, se muestran como ejemplares los itinerarios paralelos de Lanfranco de Pavia y del gran Anselmo de Aosta. Lanfranco, nacido pocos años después del 1000, había estudiado derecho y artes liberales en Bolonia y fundado una escuela en Avranches, Francia. Habiendo ingresado

en el monasterio normando de Bec, dirige allí una escuela que cobraría cada vez mayor celebridad en el mundo cultural de la época. Es en ella donde estudia derecho el gran canonista Ives de Chartes. En el 1070, Lanfranco es arzobispo de Canterbury, donde muere veinte años después. De buen grado se suele citar esta carrera tan típicamente medieval y tan extraña a nuestros ojos modernos, una carrera "internacional" que se desarrolla en regiones muy diferentes entre sí por su lengua, en tiempos en que las comunicaciones no eran todavía accesibles ni fluidas. Sin embargo, la lengua latina y las instituciones monásticas ofrecían, supuestamente, esa reconfortante uniformidad de contexto, esencial para un intelectual que era también un organizador.

Leamos este pasaje de Lanfranco:

"... cuando el objeto de la disputa se puede explicar más claramente mediante las reglas del arte de la lógica, en la medida de lo posible, escondo las reglas lógicas en las fórmulas de la fe, porque no quiero parecer más confiado en dicho arte que en la verdad y en la autoridad de los Santos Padres."

En esta actitud -que sería poco generoso definir sólo como prudente- podemos advertir, junto con los primeros tímidos intentos de una sustancial confianza en la lógica, el sustrato profundo y vivo de la vida monástica. Esta se distingue de aquella otra que en poco tiempo más hará su aparición, es decir, la cultura de la escuela urbana, aún en el nivel teórico: mientras el problema de la última será el de *certificare fidem*, los monjes parecen comprometidos en *clarificare fidem*.

Con todo, no podemos sustraernos a la impresión de que la carrera de por sí interesante de Lanfranco prefigura la más conocida y prestigiosa de Anselmo de Aosta. Anselmo llega a ser prior en el 1063 y abad en 1078 en el mismo monasterio de Bec fundado por el caballero normando Herluino. Arribará tam-

bién él a Canterbury como arzobispo, en el 1093, cuando la querrela de las investiduras era disputada entre el rey inglés Enrique Beauclerc y el pontífice romano Pascual II. Sería difícil definir a Anselmo como un intelectual: en él, el ambiente sereno del claustro y su atmósfera de meditación prevalecen sobre la investigación. Y sin embargo, ¡cuántos rasgos "de intelectual" tenía este santo, monje y arzobispo! Sobre todo, el de la necesidad de encontrar en la fe "una intelección", una comprensión; después, el de comunicar a sus monjes -hermanos y a la vez discípulos- un instrumento que era al mismo tiempo intelectual y cultural; hasta la forma de una de sus obras mayores, el *Monologion*, estructurado a manera de *disputatio* es otro de esos rasgos: por último, también lo es la necesidad intelectual de buscar una confrontación rigurosa y apasionante como la que sostiene con el *insipiens* del *Proslotion*.

Pero la fe es un hecho individual y en sí mismo no transmisible: con este carácter de la meditación anselmiana se vincula la la cualidad esencial de su enseñanza y lo distingue de la de los maestros de las escuelas urbanas que comienzan a aparecer. En la quietud protegida del monasterio, Anselmo enseña a discípulos que son también hermanos; entre maestro y alumno no hay esa relación económica que se da, en cambio, fuera del claustro, una relación "real" entre quien da y quien recibe. La búsqueda de Anselmo todavía se parece mucho a una plegaria: es un ejemplo de meditación tácita, hecha consigo mismo y comunicada después a los hermanos.

Roscelino es un contemporáneo más joven que Anselmo, pero la relación con sus alumnos -ha enseñado en Compiègne, Tours y Loches- tenía que ser muy distinta, a juzgar por lo poco que sabemos al respecto. Obispo en Soissons y después arzobispo en Reims, maestro urbano, no mantiene ningún vínculo de familiaridad con su discípulo mejor dotado, Abelardo, como nos hace saber una carta bastante dura y distante: Abelardo

había sido un simple y probablemente poco amado alumno que pagaba sus clases.

La escuela catedralicia de Tours era precisamente una de las que desde fines del siglo XI testimoniaba positivamente la actividad del episcopado de Francia: ante una Alemania casi vacía y ante regiones italianas poco desarrolladas, las escuelas de Laon, Reims, Chartres, Orléans, Tours y París ofrecían un panorama muy diferente, al que contribuían la paz garantizada por los Capetos y el extraordinario desarrollo económico de la "dulce región de la Galla". Cada uno de los centros brillaba en el estudio de una disciplina particular: se iba a Laón para instruirse en teología (salvo que quedara uno desilusionado después, como el inquieto Abelardo); se aprendía en Chartres la *physica*, es decir, la combinación de la filosofía natural y la *pragmática sacra*; en Orléans se estudiaban los poetas; en París, retórica, dialéctica y teología.

La estructura y la vida de las ciudades se regían ya por el trabajo especializado y dividido: la enseñanza era uno de estos trabajos, como las actividades artesanales y comerciales. Así, se tornaba necesaria su definición precisa, la cual se dio mediante una indicación de los deberes, ventajas y áreas en los que esta actividad podía ejercerse y de los tiempos que pautaban el trabajo del docente y del estudiante. Un ejemplo: en una de sus primeras estancias en París, y para evitar otras *querrelles*, Abelardo va a enseñar al monte de Santa Genoveva -adonde volverá años más tarde, siendo un hombre maduro, famoso y desdichado-, monte que apenas queda fuera de la jurisdicción del *scolasticus*. Este, por encargo del obispo, debía asignar la *licentia docendi*, gratuitamente, por cierto, pero sobre la base de requisitos considerados indispensables.

En tal contexto, que cambia al ampliarse los nuevos centros, al darse nuevas concesiones de *status* social y jurídico a maestros y estudiantes, pero también con un creciente endure-

cimiento de las estructuras, nacerá la universidad. El primer momento de disciplina de este crecimiento es el dictado por el Concilio Laterano (1179) que establece que cada capítulo de catedral tiene el deber de mantener una escuela. Pero otras "cartas" vendrán a signar, en los diversos centros, el desarrollo de esta nueva institución: algunos de esos documentos revelan la voluntad de la Iglesia de mantener el monopolio de esta actividad; otros, la resistencia de los maestros y los estudiantes. Esto generaba tensión: cuando en el 1200 el papa y el rey acordaron equiparar el estudiante al clérigo, se aplacaron los tumultos que habían ensangrentado las calles y las tabernas entre la iglesia de Saint-Germain-des-Près y el río. Como ocurre a menudo, los documentos y las leyes, al regular un fenómeno espontáneo, apagan su impulso inicial; más tarde, algunos lo advierten y echan de menos esta primera fase desordenada y vital. Cincuenta años después, el canciller Felipe de Grève escribirá:

"En un tiempo, cuando cada maestro enseñaba por su cuenta, y de la universidad no se conocía ni siquiera el nombre... había amor al estudio. Ahora... son raras las lecciones, la enseñanza se reduce a muy poco y el tiempo sustraído a las clases se consume en discusiones vanas."

Si damos una mirada al contexto doctrinal en el que actuaba nuestro intelectual desde la mitad del siglo XII al XIII, notamos que el ambiente material se presenta más diferenciado según el centro que se tenga en cuenta, dadas las conexiones que la escuela debía mantener con los distintos poderes políticos -el rey de Francia en París, el emperador en Bolonia, el papa- dondequiera-, mientras que el recorrido doctrinal tiene un desarrollo más homogéneo y presenta una tendencia más uniforme en las diferentes universidades. Esto involucra directamente la evolución de la figura del maestro y sus incumbencias.

Las distintas disciplinas estaban organizadas en la antigua estructura de las siete artes liberales: el *trivium*, constituido por la aritmética, la geometría, la retórica; y el *quadrivium*, dado por la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. Este "camino a la sabiduría" se vivía como un preámbulo a la máxima expresión del conocimiento humano, o sea a la doctrina de la salvación del alma, la teología. Pero el vínculo con ésta nunca fue tan lineal como se lo presenta en la clásica relación entre *domina*, la teología, y *ancillae*, el conjunto de las demás disciplinas. Sea de ello lo que fuere, si aprender y enseñar teología se consideraban el fin y la coronación de la doctrina y de la carrera del intelectual, de hecho, y en algunos casos muy rápidamente, las disciplinas que pertenecían a los cursos preparatorios -es decir, las de las artes liberales, la medicina y el derecho-, fuera del seno de la enseñanza propedeútica, se volvieron autónomas. La ampliación y la "liberación" de las disciplinas tiene lugar bajo la presión de dos fenómenos: de un lado, los contenidos de cada ciencia del *trivium* y del *quadrivium* se multiplicaron al multiplicarse las fuentes; de otro, es la misma estructura "séptuple" que estalla y se divide en nuevos campos de indagación.

Justamente en los albores de esta época, en la primera mitad del siglo XII, una figura, Abelardo, responde a casi todos los

requisitos del intelectual en el sentido "fuerte" del término. Sigue siendo ejemplar una declaración contenida en su autobiografía: la *Historia calamitatum mearum*. Y notemos, de paso, que también este escribir una autobiografía es un fenómeno, si no único, raro. Tal declaración reza así:

"... fue la extrema pobreza en la que yo vivía la que me impulsó a abrir una escuela ... y así, recurriendo a la única disciplina que conocía, en lugar de trabajar con las manos, apelé al trabajo de la palabra."

Abelardo alude aquí a su actividad en la escuela del Paraceto, fundada cerca de Troyes, donde enseñó las dos disciplinas que le eran más caras, la lógica y la teología.

Este bretón testarudo se había hecho conocer muy tempra-

namente: abandonando su derecho de primogenitura y con él la carrera de caballero, se había lanzado con pasión al estudio de la lógica que llamaba, siguiendo a Agustín, "la ciencia de las ciencias". Ejemplares para el estudio de la figura del intelectual en el siglo XII, época de "renacimiento", son los primeros pasos de su carrera, subrayados por su carácter tenaz y sus tomas de posición siempre originales: nos encontramos, pues, en la feliz situación de poder estudiar, más allá del personaje, un tipo. El lenguaje de la autobiografía es militar, como ha sido notado: quiere "tomar por asalto la ciudadela de los estudios, París", se prepara para asedios continuos a escuelas y cátedras, estudia y lleva a cabo "estrategias diversas" como la aproximación gradual desde Melun y Corbeil hasta el centro anhelado, la nueva Atenas. Ahora bien, si en el relato el lenguaje es a menudo el propio de caballero, el comportamiento, como vimos en la frase escrita a propósito del Paracleto, es propio de mercader: así como éste vendía su tiempo -se conocen las luchas que precedieron el reconocimiento de la ética del mercader-, de manera semejante el maestro vendía su saber. Pero tiempo y conocimiento eran dones de Dios; mejor aún, le pertenecían. Así pues, el maestro urbano tuvo que luchar para imponer el prestigio de una enseñanza que suscitaba desconfianza contra una doctrina impartida sin la profección silenciosa y alta de la institución monástica.

Muchas vicisitudes de la vida dramática de Abelardo pueden servir para ilustrar esos rasgos que hemos juzgado vinculados con la figura del intelectual "de tiempo completo". Sufrayamos algunos. Sobre todo, hay que destacar la aptitud y el talento para la crítica, que él ejerció en varios campos, desde la famosa "cuestión de los universales" contra el viejo maestro Guillermo de Champeaux, a la crítica textual, que alguna vez lo expuso a riñas verdaderamente violentas (por ejemplo, con los monjes de san Dionisio, a propósito de la identidad del patrono); pero más a menudo lo guió a análisis magistrales como la

del prólogo del *Sic et non*, donde se enuncian las reglas de la interpretación de las "discordancias". El mismo método lo conduce al sutil pero no precario acuerdo entre cristiano y filósofo en el *Dialogo*, la última de sus obras.

Junto con este don mencionaremos el apasionado y continuo compromiso por la enseñanza, para comunicar sus ideas y lecturas. Recordemos sólo un ejemplo, el más conmovedor: enfermo, exhausto y desilusionado, en Cluny, según las palabras del abad Pedro el Venerable, "segua enseñando, escribiendo y dictando". Eso había hecho en los años jóvenes y felices en París y en los fervorosos y arduos del Paracleto. Pero Abelardo posee otro don, característico del intelectual de raza: en todos los campos y momentos de su enseñanza lo que lo apasiona y urge es el método de la indagación más que el objeto a investigar, el recorrido teórico del análisis más que su tema particular. Una enorme confianza en el método de búsqueda -que es racional y en teología, analógico- lo caracteriza tanto cuanto la conciencia de no poder llegar a la verdad. "sino sólo a su sombra, a la verosimilitud": "en todas las cosas que expongo no pretendo definir la verdad sino sólo mi opinión".

Algo une y algo separa de Abelardo a Juan de Salisbury, a quien podríamos definir intelectual "débil" o "incompleto". Los une la gran devoción que el discípulo Juan tiene por el maestro y la influencia íntima de ideas y de lenguaje que encontramos en las páginas de este inglés desencantado. Pero el siglo XII, en su segunda mitad, asiste a un gran cambio: la biblioteca del hombre docto se había ampliado con el "reingreso de Aristóteles", verificado a través de las traducciones del árabe primero y del griego después. Por lo demás, comenzaban a llegar los textos de la ciencia y de la filosofía musulmanas. Ya se podía entrever cuál sería la futura configuración del saber y sus problemas hacia el final del grandioso proceso de enriquecimiento y transformación. Aun la París que en el 1136 había visitado el disci-

pulo Juan "sin duda sediento de conocimientos" ya no era la de Abelardo a los veinte años: las escuelas se habían poblado en el "claustro", en "111e" y en la margen izquierda. Allí enseñaban Adán de Petit Pont, Abelardo en el monte de Santa Genoveva, los Victorinos en la abadía. En la escuela frecuentada por Juan había gente de nombrada: Otón de Frisinga, Arnaldo de Brescia, muchos futuros obispos y un futuro pontífice, Rolando Bandinelli. Pero era la vida política lo que esperaba a nuestro inglés: el rápido, inmediato retorno en la Atenas del Norte lo decepcionó. Su declaración es significativa: "tuve el placer de volver a ver a los viejos amigos y discípulos aún entregados al estudio de la lógica ... y de confrontar con ellos nuestros respectivos progresos ... pero en seguida fue claro para mí que no habían progresado ni siquiera en una pequeña proposición".

Son los mismos personajes que Juan cita en otro lugar, esos "profesores que desdennan y son ingratos con la devoción de un amante de la filosofía", ¿de un diletante como él? Sea de ello lo que fuere, es evidente la fractura entre intelectual que enseña y aquél que después de los estudios se inserta en la vida real y en el compromiso político. No obstante su "devoción", el juicio de Juan es duro y expresa bien su desazón por una cultura que le parece hecha predominantemente de palabras, de análisis sin verificación y de abstracciones. Secretario de Tomás Becket y testigo de acontecimientos dramáticos, Juan encontró poco tiempo para cultivar sus amadas *litterae*, un ideal de cultura que se inspiraba en el de Cicerón, y a pesar suyo, se comprometió en los asuntos curiales y políticos con asiduidad. El fin superior y unificador de sus "dos vidas" se halla en la idea de "servicio", la cual confiere un sentido a la actividad cotidiana del político -algunas veces deprimente, confiesa Juan- y la eleva a la reflexión filosófica. Para este alumno tan dotado que empero no llegó a ser maestro, el *otium* ciceroniano era el equivalente a la paz buscada por otros en el claustro.

Antes de abandonar el siglo XII, hemos de decir una palabra, antes bien, formularnos una pregunta sobre otro gran personaje, forzosamente en la sombra para nosotros, ya que sabemos poquísimo de él: Arnaldo de Brescia. Se trata de un alumno de Abelardo, de un personaje sobre cuya honestidad intelectual Juan de Salisbury ofrece un límpido testimonio. ¿Es un intelectual Arnaldo? Las fuentes dicen poco sobre su enseñanza en el monte de Santa Genoveva y nos permiten sólo suposiciones. Ciertamente, se trata de "un hombre que habla de cosas que conciben perfectamente con la vida cristiana pero que disgustan a aquéllos que llevan una vida cristiana sólo de nombre". Su actividad de reformador difícilmente se puede separar de su enseñanza a los estudiantes pobres "junto a quienes mendigaba para vivir".

A menudo los grandes maestros de la universidad del siglo XIII han sido vistos como oficiantes de la cultura, más como ministros de culto que como intelectuales combativos y tenaces hombres de acción además de pensamiento, como en cambio fueron en realidad.

Sobre las universidades de los siglos XIII y XIV sabemos mucho, pero no todo lo que quisiéramos; no obstante, lo suficiente como para poder definir sus contextos de trabajo ambivalentes y ricos en contradicciones, aspecto que quizá no perjudicaba la actividad de los maestros. Conviene tener presente el carácter "de tiempo determinado" de las corporaciones universitarias que se configuraban según el modelo de las de los artesanos, pero que eran, al mismo tiempo, muy diferentes de éstas: los estudiantes no pertenecían más que temporalmente a la corporación y provenían de las regiones más variadas de Europa (para comprenderse las diversas *nationes* estaban obligadas a usar el latín).

Entre las figuras que pertenecen a este contexto, tal vez uno de los más conscientes de lo que hemos llamado la "diversidad intelectual" es justamente Buenaventura de Bagnoregio, cabeza de la línea más conservadora de los teólogos. Esta línea se opone sea a los maestros de la facultad de Artes sea a Tomás. Aun cuando "el Filósofo" era una expresión que entonces aludía a Aristóteles -a quien Buenaventura juzgaba peligroso para la cultura cristiana-, él reconocía que la búsqueda intelectual, filosófica y científica era legítima, en la medida, claro está, en que se dejara "reducir" a la verdad teológica. Respondiendo a algunos planteos sobre el trabajo de los franciscanos, dice:

"Si tuviéramos que vivir del mero trabajo manual, estaríamos preocupados a tal punto por la tarea a desarrollar que no podríamos cuidarlos de las preocupaciones ajenas, ni celebrar dignamente los oficios divinos; ni siquiera dedicarnos con simillar libertad a la oración... En realidad, entre nosotros, salvo los enfermos, todos trabajan: algunos estudiando para instruir a los fieles, otros recitando el oficio divino y las alabanzas a Dios, otros recogiendo limosnas para el sustento común y otros desarrollando con libre obediencia los trabajos domésticos."

Curiosa pero significativa es su actitud a propósito de un problema espinoso para los intelectuales de todos los tiempos: ¿se deben prestar los libros? Con una pedantería no exenta de astucia, Buenaventura observa:

"Puesto que ignoramos los secretos del corazón humano, es índice de precipitación interpretar del peor modo lo que tal vez puede hacerse aun con buena intención y sin culpa... Así, él no prestar los propios escritos a los demás puede ser una acción tanto condenable como irreprochable... Es signo de prudencia no prestar a otros un escrito del que se tiene continua y frecuente

necesidad, porque nadie está obligado a procurar a los demás cosas no necesarias descuidando los propios intereses. No dar libros en préstamo no es condenable cuando uno necesita frecuente aun cuando no constantemente de un volumen suyo y no puede prescindir de él por largo tiempo. Porque sucede que muchos son diligentísimos en pedir pero lentos en devolver... Algunas veces, quien ha recibido en préstamo un libro lo pasa a otra persona sin solicitar el permiso del propietario y ése a un tercero, de manera que, a la postre, el dueño ya no sabe a quién reclamarlo y la cadena de préstamos se aleja de él a tal punto que nadie responde más personalmente por el libro recibido."

La oposición trabajo manual-trabajo intelectual vuelve en las páginas del gran contemporáneo de Buenaventura, Tomás de Aquino, también el maestro en París y por dos veces. Por cierto, se ha de tener presente que "trabajar con la inteligencia" es para Tomás, en el seno de la orden de los dominicos a la que pertenece, sobre todo "enseñar y predicar". Con todo, algunas observaciones sobre la diferencia entre ambas actividades y sobre la jerarquía implícita que las riges se pueden extender a nuestro tema del intelectual puro y sus relaciones con la sociedad:

"Quiénes encuentran de qué vivir fuera del trabajo manual no están obligados a trabajar con las manos; de otra manera todos los ricos, sean clérigos o laicos, que no trabajan con las manos se hallarían en estado de condenación, lo que es absurdo."

Tomás observa además que:

"Algunas veces es mejor trabajar con las manos, otras no. Cuando de hecho el trabajo manual no aleja de otra obra más útil es mejor trabajar con las manos... En cambio, cuando el

trabajo manual impide cumplir otra tarea más útil, es mejor abstenerse de él, como se desprende de la glosa de Lucas, 9, en el pasaje acerca de 'no sepultar a los muertos' ... y del ejemplo de los apóstoles que dejaban de trabajar cuando tenían la ocasión de predicar. El trabajo manual representa ciertamente un impedimento mayor para los modernos predicadores que para los apóstoles, a quienes la ciencia de la predicación les era inspirada. Por el contrario, los predicadores actuales deben prepararse para la predicación con un estudio continuo ... para algunos es un deber público dedicarse a la lectura enseñando y aprendiendo en las escuelas, como hacen los maestros y los estudiantes religiosos o seculares ... Análogamente, para algunos es un deber público ocuparse de la palabra de Dios, predicando públicamente al pueblo ... Todos aquellos que desarrollan estas actividades espirituales como un deber público, legítimamente aceptan el alimento que reciben de los fieles a cambio de su trabajo, por que sirven al bien común."

En las páginas de Buenaventura y Tomás está implícito, aun bajo la cautela de las declaraciones, el sentido de la distancia que separa ambas actividades humanas. Sabemos que en la realidad empero se trataba de dos grupos de hombres: los que trabajaban y los que estudiaban. La separación estaba subrayada por los eruditos; no hay más que elegir entre una variada gama de actitudes. Se extiende desde la más explícita y específica, como la de Guillermo de Conches que ya en el siglo XII signaba con el epíteto de "cocinero" a quien no tenía capacidad para estudiar, hasta Alberto Magno, que llamaba "bruto" a quien no comprendía, o Roger Bacon (¡aun él!) que hablaba de *ventosa plebs*, o hasta la condescendencia bondadosa de Bartolomeo Anglico que afirmaba escribir aun para los *rudes ac simplices*. La convicción de fondo es la que expresan, con riente rudeza, los estudiantes en los *Carmine Burana*: "el iletrado es como un bru-

to, siendo al *ars* ciego y mudo". El fundamento teórico se encontraba en el atributo "racional" presente en la definición de hombre universalmente aceptada, la cual, expresando la diferencia del hombre respecto de otras especies animales, exigía cultivar tal diferencia.

Se debe a Tomás una operación intelectual de gran importancia histórica, un análisis de maestro que empero ve muy claramente el panorama real del mundo exterior a la escuela. Su confianza en la razón y en el modelo aristotélico de conocimiento lo impulsa al intento de diseñar paradójicamente la teología -que era *domina*, reina de las ciencias- sobre la estructura que Aristóteles había indicado como típica de la *ciencia en sí*. Esa estructura implica un procedimiento riguroso, construido según normas inequívocas que, partiendo de principios evidentes, llega a conclusiones que amplían el conocimiento. Esta operación, a primera vista teórica y escolástica, forma parte, por el contrario, de un proyecto más vasto y "real" que involucraba a toda la sociedad. Afirmar que la teología es una ciencia (o una cuasi-ciencia) era afirmar la posibilidad de enseñarla aun a quien no creía en la *sacra pagina*: se podía, pues, esperar convivir con los medios de la razón a los infieles, especialmente a los musulmanes, los rivales próximos.

El clima histórico y el contexto universitario en el que vive Tomás es enardecido: las órdenes mendicantes no habían nacido en la universidad, pero se habían insertado en ella con una solidaridad muy parcial hacia la corporación ya surgida. De ahí la oposición a las huelgas, el rechazo a percibir honorarios, y el respeto mayor por los superiores de la orden que por las decisiones de la universidad. Todo esto se halla en una carta que los maestros "seglares", es decir, los no pertenecientes a las órdenes dominica y franciscana, escribieron en el 1254; en ella se lamentan de que la multiplicación de maestros "regulares", o sea de los sujetos a una regla, tuviera resultados peligrosos.

Las cosas empeoraron a tal punto que, no obstante los intentos de compromiso patrocinados aun por el papa, los maestros "seglares" rehusaron prestar obediencia y fueron excomulgados: así, durante algunos años, la universidad estuvo cerrada.

En este clima de lucha institucional y cultural vive también Roger Bacon, en muchos sentidos muy distante de Tomás. Sus objetivos polémicos son, a decir verdad, el franciscano Alejandro de Halès y Alberto Magno, hermano de orden y maestro de Tomás. Con aspreza los critica por su "ignorancia en filosofía natural y porque sus libros están llenos de infinitas falsedades y tonterías". No son acusaciones hechas por malignidad académica. Es difícil encontrar en la Edad Media una idea más clara y constructiva de la función social de la "sabiduría cristiana": la república de los fieles es para Bacon un todo orgánico y una sociedad unitaria en expansión también física, "hasta que los griegos y los tártaros se conviertan y los sarracenos sean destruidos". Así pues, en la utopía de Bacon retorna con fuerza la idea de una dirección única del poder y de la ciencia, orientación impresa por el pontífice que lleva a cabo el diseño divino. Pero en esta concepción tan tradicional irrumpen elementos nuevos: el primado del conocimiento que estará en condiciones de instaurar aún una nueva moralidad y enmendar los tiempos corrompidos; el dominio de las lenguas, necesario para recorrer el camino de la revelación divina de la sabiduría (al pueblo hebreo primero, a los filósofos griegos y árabes después); el papel central de la matemática opuesta a la lógica -que le parece "frágil y equívoca"-; la importancia de la *scientia experimentalis*, ésa que "confiere la certidumbre de las cosas no con argumentos verbales y sin la cual no se puede llegar siquiera a la perfección filosófica". A diferencia de tantos contemporáneos suyos, este intelectual solitario y perseguido tenía un interés vivo por el mundo de las cosas y de los hombres; juzgaba importante que "la comunidad de los fieles fuera guiada en las cosas terrenas y

útiles a la persona ... para conservar la salud del cuerpo, una larga vida y los bienes materiales", fantaseando con vehículos más veloces, con la conservación de los alimentos, con el aumento de la productividad agrícola, a menudo con impresionante visión de futuro.

Buenaventura y Tomás, dos santos de la Iglesia, y Bacon, un fraile perseguido, son tres ejemplos de la *intelligentia* del siglo XIII: los une la conciencia de hacer un trabajo distinto de aquél que sustenta a la mayor parte de los hombres; los distingue la variedad de sus respectivos proyectos de transformación de la realidad -religiosa, política y cultural-, proyectos que los tres confían sobre todo a la fuerza del conocimiento y de la palabra. Intelectuales "fuertes", siempre han nutrido a la transmisión de sus teorías: Bacon con su nunca realizada enciclopedia soñaba con una difusión de sus ideas aún mayor de lo que permitían las lecciones universitarias.

En el 1255 las obras de Aristóteles entraron oficialmente en la facultad de Artes de París. Poco después, el estudio de los comentarios del árabe Averroes insertó en la temática de la filosofía cristiana un proceso nuevo, y para la mayoría, sospechoso. Esto sucedía principalmente por dos motivos: en primer lugar, por la transformación de las Artes, de facultad preparatoria donde se enseñaba el método dialéctico -necesario para los estudios superiores de filosofía y derecho- en facultad, de hecho, autónoma, orientada a la indagación filosófica, y lo que más importa, en una facultad cada vez más consciente de su independencia científica; en segundo término, por el carácter mismo del sistema averroísta, que parecía ajeno a la tradición cristiana de procedencia agustiniana.

Es precisamente en el seno de este sistema donde se encontraron las motivaciones para trazar una nueva figura del intelectual cuyo perfil teórico y cuya función en la práctica de la enseñanza contrastaban vivamente con la imagen tradicio-

deramente he sido barco sin vela y sin timón, arrastrado a dis-
tintos puertos y estuarios y orillas por el viento seco que emana
de la dolorosa pobreza."

Podemos encontrar una confirmación de este aspecto del *personaje* Dante también en su inscripción en la corporación de los médicos y farmacéuticos: la participación en la vida política que para el intelectual pasaba *naturaliter* a través de su actividad docente, para él era posible sólo mediante un acto convencional, la inscripción en una asociación que le era esencialmente ajena.

Intelectuales y política: he aquí una relación que se impone a nuestro análisis. Sobre todo, tendremos presente que "hacer política" significaba a menudo, para el intelectual medieval, una opción entre las dos máximas expresiones del poder: el papado y el imperio.

-VI-

Magister no fue nunca uno de los grandes intelectuales del siglo XIV, el inglés Guillermo de Ockham. Había estudiado en el convento franciscano de Oxford, donde después alcanzó el grado universitario de bachiller, primer paso de la carrera. En su condición de tal, redactó -era la norma- un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cuando, en el 1324, fue convocado a la sede pontificia de Aviñón para disculparse por algunas tesis contenidas en él, era ya autor de grandes obras lógicas que consolidaban y garantizaban la doctrina nominalista surgida en el siglo XII. Pero obviamente no era éste el objeto de las acusaciones: la lógica era una disciplina de las Artes y como tal no concernía directamente a una posición en materia de fe y de disciplina religiosa. Con todo, es difícil sustraerse a la impresión de una conexión íntima entre los dos campos del saber que Ockham cultivó ampliamente a lo largo de su vida: el nominalismo había conducido, de hecho, a la abolición de las realidades universales, de las estructuras generales que condicionaban también la

noción del plan divino de la creación. En Ockham, Dios vuelve a ser el Omnipotente creador, no según planos establecidos sino en virtud de una voluntad absoluta y libre. Esta inspiración, que encuentra sus raíces también en el franciscanismo místico e individualista, recorre toda la obra del filósofo inglés. Los escritos políticos pertenecen a la segunda mitad de su vida, la que sigue a la fuga de Aviñón tras los pasos del emperador Ludovico el Bávvaro, primero en Italia y después en Baviera. En ellos predomina la idea de la Iglesia como "congregación de fieles", exenta de poder y de riqueza, preocupada sólo por los valores evangélicos; páginas que sin duda pueden leerse aun como una reivindicación de la autonomía del imperio.

Para Ockham, el poder secular concierne a los cuerpos y bienes terrenos y su objetivo, en cierto modo negativo, es el de mantener un estado no conflictivo entre los individuos: para lograrlo, se recurre a medios preventivos y represivos de naturaleza política y física. En esta visión no hay lugar para ningún idealismo político: el gesto de Ockham que da la dimensión de su compromiso político es su fuga de Aviñón más que su dedicación a la causa imperial. La utopía religiosa, una iglesia pobre, un pontífice no soberano sino padre de los fieles son, en cambio, los intereses dominantes en el pensamiento de este gran franciscano que demuestra, sobre la base de la Escritura, que "el imperio no deriva del papado" y que "todo argumento que se dirige a sostener la dependencia del poder civil respecto del pontífice es sofístico".

Teología y pasión política se unían en una toma de posición nítida y consciente: "... contra el pontífice (era Juan XXII) he endurecido como piedra mi rostro" (Isaías 50, 7), de modo que, hasta que tenga manos, papel, tinta y pluma nada me podrá sustraer a la crítica rigurosa de sus errores: ni la falsedad y la infamia arrojadas contra mí, ni cualquier tipo de persecución, que puede alcanzar mi cuerpo pero no mi persona, ni el

gran número de los que sostienen al pontífice...". Por otra parte, así concluía su *Carta a los hermanos*: "... pienso haber contribuido en estos últimos años a cambiar las costumbres de mis contemporáneos mucho más que si hubiera sostenido con ellos una conversación de años y años sobre la misma cuestión ... Este es un tiempo de prueba en el que el pensamiento de muchos se pone de manifiesto". Nosotros podemos añadir que era un tiempo de opciones, y de ello el intelectual Ockham era perfectamente consciente.

John Wycliff: he aquí un intelectual que, algunas décadas después, eligió -como Ockham- un compromiso político de los más incómodos. Vale la pena recorrer la carrera de este profesor de lógica y teología de Oxford que, en el 1372, entra al servicio de la corona de Inglaterra y cambia de género literario con las dos grandes obras sobre el dominio-divino y civil- donde, sosteniendo la autonomía del poder civil sobre el eclesiástico, toma, de hecho, el partido de su soberano. Es comprensible pues, que el papa, condenando con una bula ambos textos, haga referencia a una semejanza "con las perversas tesis de Marsilio de Padua". Poco tiempo después, Wycliff comienza también prácticamente su obra de reformador, organizando ese grupo de "pobres curas" que difundían en lengua inglesa las tesis sobre la "pobreza de Cristo y su Iglesia", escritas por el maestro en latín. La revuelta del 1381 volvió a Wycliff sospechoso aun para los laicos ricos que antes lo defendían contra el papado: el programa de los "curas pobres" no gustaba a los *lords* que lo encontraban demasiado similar a las reivindicaciones de los revoltosos. Los últimos años de Wycliff, sospechado y marginado, son solitarios, pero la táctica protección de la universidad de Oxford aleja de él persecuciones activas.

Ejemplar carrera. La de Wycliff es una de las pocas vidas medievales cuya clave nos parece poseer, porque los nudos teóricos importantes de su filosofía se tornan rápidamente operan-

tes en la realidad. El realismo filosófico le dicta el concepto de "Iglesia invisible", contrapuesta a la Iglesia visible y corrupta de Roma; el análisis del dominio divino, el único verdaderamente completo y "pleno", es utilizado como "medida" para indagar en los diversos tipos de dominio humano. Y, significativamente, con una deducción a la vez lógica y teológica, Wycliff declara que el único dominio humano legítimo, desde el momento en que se asemeja mayormente al divino, es el que se realiza mediante la "participación de los bienes", es el Estado comunitario. El corolario es la adhesión del maestro de lógica a la revuelta de los campesinos que cantaban: "cuando Adán zapaba, cuando Eva hilaba, ¿dónde estaba el barón?"

Por lo demás, Wycliff está convencido de este pasaje de la teoría a la praxis política y de la necesidad de fundar filosóficamente con rigurosos instrumentos conceptuales todo análisis, aun el concerniente al mundo de su época: "mi análisis es válido también para los políticos, puesto que los principios del conocimiento del dominio divino y de la posesión son útiles también en la aplicación al mundo de las criaturas". Y sin embargo, como rara vez sucede en los textos de la escolástica, Wycliff, preocupado por la eficacia de su discurso, no descuida el aspecto retórico y persuasivo de la palabra: "¿Qué motivos hay para mantener a un gordo cura mundano en el fasto y en el orgullo, para regalarle hermosos caballos, sillas elegantes y ornadas bridas que tintinean a lo largo del camino, trajes vistosos? ¿Qué razón hay, pregunto, para que los pobres soporren, en cambio, el hambre y el frío?"

El año de la revuelta de los campesinos es también el de un fastuoso matrimonio real: Ricardo II de Inglaterra desposa a Ana de Bohemia, y muchos checos, estudiantes en Oxford, están presentes en la boda. De regreso a su patria, llevarán consigo los textos y las ideas de Wycliff. Hus, al final de ese siglo, anotará de su puño y letra, con entusiastas comentarios, el manuscrito

del *De dominio*: Jerónimo de Praga declarará que el *Dialogus*, otra obra del inglés, es "la raíz de la verdadera conciencia".

El contexto social y cultural de la Bohemia de comienzos del siglo XV, en el que viven Hus y Jerónimo, está caracterizado por fuertes tensiones. Después del 1378, año del cisma, se habían abierto graves heridas: el rey y la población checa se mantenían neutrales en la contienda entre los papas y apoyaban a los cardenales que patrocinaban una reforma de la Iglesia, mientras que el arzobispo y la población alemana se alineaban detrás del pontífice romano Gregorio XII. La oposición se vivió intensamente incluso dentro de la universidad, dividida en *nationes* entre las cuales, ya en minoría pero aún poderosa, se contaba la alemana. A ello se ha de añadir el *pathos* con que la ciudadanía de Praga vivía la práctica religiosa, recorrida por tendencias de renovación radical: la "capilla de Belén" será el centro de este movimiento y Hus, que se convertirá en su rector, predicará allí casi diariamente desde el 1402.

También para Hus, como para Wycliff, un aspecto no marginal de la actividad intelectual es el pasaje a la lengua nacional, en su caso, el checo. Este pasaje se convirtió en signo de la conciencia de una oposición social a la clase de los ricos, política hacia los alemanes y religiosa contra la Iglesia romana. Aquí se cumple verdaderamente el recorrido del intelectual que en el clima turbulento de la última Edad Media hizo la opción por el compromiso político y adhirió al disenso y la reforma, contra la tradición: Wycliff y Hus deciden abandonar el latín, la lengua que los definía y los distinguía como intelectuales. La traducción del texto bíblico y la predicación en lengua vulgares querida por ambos "para cambiar las cosas" y no sólo para hacerse comprender por una audiencia más amplia.

Los acontecimientos en Praga se precipitan y la reforma estalla, mezclando el reclamo de reforma religiosa, el rechazo de la jerarquía en el seno de la Iglesia -particularmente, de la

distinción entre laicos y eclesiásticos- y la violenta denuncia del lujo como injusticia social. En este contexto, Hus mantiene sus objetivos doctrinales y defiende el derecho de la universidad a servirse también de los textos escritos por herejes. Hereje había sido declarado Wycliff, cuyos libros debían ser quemados. El arzobispo lanza el interdicto sobre la ciudad de Praga, pero el rey Wenceslao prohíbe su aplicación. Hus defiende entonces el derecho del rey sobre la base de argumentaciones que se remontan al maestro de Oxford. El soberano -afirma- es ministro de Dios, y como tal ejerce su poder que consiste en proteger a los buenos y combatir a los malvados, sin importar su condición de laicos o eclesiásticos. La intervención del rey Wenceslao parece, pues, motivada por un buen fin y por una cualidad no política, "superior" de su acción, mientras que el arzobispo impide la misión apostólica de los sacerdotes. Así, para Hus como para Wycliff, la reforma de la Iglesia pasa por el poder sagrado de los soberanos fundado en las páginas bíblicas del libro de los Reyes.

Un día antes de ser conducido a la hoguera, Hus escribe "a todos los checos fieles": "habéis de saber que el concilio que me condena no ha escuchado ni leído mis libros en checo; aun cuando los hubiera escuchado no los habría comprendido, porque en el consejo había sólo italianos, franceses, españoles y alemanes". No solamente se había quebrado el contexto del intelectual medieval, la lengua latina, también la elección de escribir y predicar en lengua nacional se convertía en signo de una elección de campo, social y política.

Pero Europa era todavía un gran escenario común, aun en medio de tensiones centrfugas a la sazón evidentes: los ecos de las prédicas en la capilla de Praga y de los discursos de Wycliff a los campesinos se habían hecho sentir hasta en la universidad de París. Al canciller Gerson incumbió el deber de recoger, sopesar y juzgar las diversas sentencias y tomas de posición,

deber que contrastaba con su índole personal, mística y contemplativa, pero que llevó a cabo con gran empeño, movido por la idea vinculante de "servicio".

El proyecto político-cultural de Jean Gerson gira en torno del relanzamiento de la universidad parisina, a la que quiso devolver el esplendor y el primado que tuviera en el siglo XIII. Escribe a los estudiantes del colegio de Navarra: "sigamos el sendero transitado, que es más conveniente, más llano y está más lejos del coriún que nos separa del error y los escándalos". Esta parece su preocupación predominante. Interrogando a Jerónimo de Praga observa: "Jerónimo, cuando estabas en París, te creías un ángel, fuerte y poderoso en tu elocuencia, pero has turbado a la universidad sosteniendo tesis erróneas".

En cuanto rector, se puede entender que, en una época de grandes *querrelles* culturales haya mirado, antes que a la libertad de la investigación, a la paz interna de la universidad. Esa paz le parecía amenazada por la repercusión polémica que las doctrinas científicas cobraban fuera de ella, en el mundo, entre gente no científicamente preparada: "si una afirmación tiene un sentido erróneo, escandaloso y ofensivo para oídos piadosos, puede razonablemente ser condenada, aun cuando en el plano gramatical o lógico posea un sentido que se juzga verdadero".

Con todo, sería injusto no poner de manifiesto que este prudentísimo administrador era también un agudo intelectual: sus elecciones en filosofía y en teología no eran ciertamente las habituales. Recomendaba a los estudiantes de teología leer a Durando de San Porciano, un dominico que se había opuesto a la "vía" de Tomás, alzando ásperas críticas y censuras; indicaba el realismo -la tradición filosófica más "oficial"- como raíz de todo movimiento herético, cuyos campeones, Wycliff y Hus, él mismo había condenado; tomaba ejemplo de la *Ética* aristotélica para afirmar que la vida contemplativa era más noble que el compromiso de la vida práctica, aun de la más virtuosa.

Wycliff, Hus y Gerson: tres claros ejemplos de intelectuales comprometidos en guiar -según el más puro estilo "medieval"- tanto el disenso y los proyectos de reforma como la organización y conservación de la sociedad. Por la fuerza de las circunstancias, especialmente por la coincidencia de la Iglesia con la sociedad cristiana, el intelectual de la Edad Media frecuentemente había encontrado natural y hasta debido el comprometerse en una actividad que se insertaba en la dimensión colectiva. Pero, poco a poco, el apagarse de muchos ideales, la caída del universalismo, la crisis de confianza en el poder de la razón como instrumento práctico y político, habían cambiado el clima.

Sin duda, es más difícil trazar un perfil común y unitario del intelectual humanista y asignarle una característica predominante, compartida por la mayoría: el pasaje del intelectual "medieval" al "nuevo" parece signado por una ruptura en la tipología del intelectual.

El ambiente histórico en el que actúa quien vive "trabajando con la mente y la palabra" ya ha cambiado. Diversas señales nos llegan de ello desde el mundo universitario: la implicación política-co-nacional de algunas sedes (Praga, como hemos visto, o París que se alineó con los ingleses en la Guerra de los Cien Años, haciéndose cargo del proceso a Juana de Arco), la función política de las universidades italianas que proveían a sus municipios consejeros y administradores, pero también su independencia económica respecto de la ciudad, la cual casi siempre se reservaba el derecho de controlar el reclutamiento de los profesores que ella misma pagaba, etc. Se va formando así, una clase-casi una casta hereditaria-de grandes profesores que, en las sedes más prestigiosas, añaden al sueldo asignado por las ciudades el honorario de los estudiantes y los intereses de los préstamos hechos a los alumnos pobres, alcanzando en más de un caso una óptima situación económica. Por otra parte, también la población estudiantil se encaminaba hacia la condición de *élite* socio-económica.

La lucha de los *magistri* desde el nacimiento de las universidades había tenido lugar en una doble dirección: hacia abajo, contra los *rustici* o la plebe; hacia arriba, contra la clase de los terratenientes, mejor aún, de los nobles. En el primer caso, su arma había sido el desprecio verbal; en el segundo, la elaboración de la identidad virtud-nobleza. Veamos dos ejemplos de esto. Escribe Guillermo de Auvergne en el siglo XIII: "... por su multitud y cortedad de ingenio, la plebe vive como los brutos... está llevada a cometer rapiñas y asesinatos igual que los lobos ... En cambio, los sabios dominan sus pasiones y el uso virtuoso del libre albedrío". En conclusión: la definición de hombre como animal racional se adecua sólo a la clase de los doctos. En cuanto a la ascensión en el otro extremo, se va desde las pintorescas declaraciones de Juan de Meung ("son más nobles los doctos que aquellos que pasan la vida cazando liebres o cuidando las propiedades y los establos que han heredado") hasta los amplios tratados de Dante o Salutati.

Esta doble polémica era muy comprensible cuando los doctos podían ser identificados casi sólo con los maestros, con aquéllos que transmitían el saber; pero la situación hacia finales del siglo XIV se vuelve más dinámica y problemática. El panorama de la ciudadela intelectual se hace más variado: va emergiendo una nueva clase intelectual, constituida también por juristas y notarios italianos, a los que se acercan nuevas figuras de maestros de Artes. Ejemplar es al respecto la evolución de Durero quien, después de los viajes en Italia, donde frecuenta las discusiones de los humanistas, se transforma de orfebre y artesano en intelectual, escribiendo tratados e ilustrando los libros de sus amigos escritores (esto le procuraba significativos reproches de su mujer, quien lo exhortaba "a volver a su taller y no mezclarse con gente superior").

Jurista, primero notario, después canceller en Todi y en Florencia, era Coluccio Salutati. Es su misma vida la que le dic-

ta el modelo teórico que se refleja en sus escritos: "... La especulación no es el fin último del hombre"; más aún:

"... la vida activa se ha de anteponer a la especulativa que es tan alabada ... En realidad, ¿llamaría yo sabio a quien ha conocido las cosas celestes y divinas todo lo que pueda hacerlo un intelecto humano, sin haber proveydo a sí mismo? ¿sin haber podido ser útil a los amigos, a la familia, a los parientes, a la patria? A decir verdad, yo afirmaré con valor y confesaré limpiamente que dejo de buen grado, sin envidia ni confrontación, a ti y a quien alza al cielo la pura especulación, todas las demás verdades, con tal de que se me deje el conocimiento de las cosas humanas."

La polémica contra el ideal aristotélico de la felicidad especulativa lo hace exclamar: "no creas ... que huir de la multitud, evitar la visión de las cosas hermosas, encerrarse en un claustro o apartarse en una ermita son el camino de la perfección".

A la hora de juzgar la época que está a sus espaldas, pocos, entre los intelectuales a los que hemos pasado revista, le parecen "buenos"; entre éstos, Abelardo y sobre todo Juan de Salisbury, cuya obra política, el *Politicatus*, conocía. Es significativo que se trate de autores que vivieron antes del surgimiento de las universidades, amantes de los clásicos y comprometidos en la vida activa.

Las universidades de la Italia pagana se convierten en centros de difusión de la nueva cultura humanística: el romano Lorenzo Valla, que vivió en ambiente florentino, redacta, en Piacenza y Pavía, donde es profesor, sus obras más significativas. Muchos aspectos de su pensamiento se distinguen y se oponen a la tradición intelectual predominante en los siglos y en las universidades medievales. Especialmente, ese renacimiento

to epicúreo que tiene lugar sobre todo en el *De voluptate* escrito en Pavía, reivindicación de los deseos y de las obras humanas contra una moralidad ascética que se había convertido en "moralismo". Predominan la afirmación de una felicidad terrena y de una virtud entendida como el justo y equilibrado orden de los placeres: "las artes, no sólo las liberales, tienden a satisfacer las necesidades y miran a hacer la vida ornada y elegante; así, la agricultura, la arquitectura, el arte de tejer, de pintar, de teñir, de esculpir, de armar naves". Vinculado con este tema se advierte el fastidio por "la ciencia que nos vuelve insensatos", esforzándonos vanamente en penetrar el inaccesible secreto del vino, por la metafísica que suscita las disputas más abstractas, por la lógica estéril de los últimos debates de los nominalistas, que Valla ve como inútil, arrancada como está de su contexto vital y práctico, separada del carácter más concreto de la gramática y de la eficacia de la retórica. Temas que sólo aparentemente parecen típicos de una polémica filosófica o erudita, pero que son, en cambio, útiles para rediseñar el nuevo perfil del hombre de cultura, del profesor que tiende sobre todo a relacionar la escuela con la labor, aun la cotidiana, de los hombres.

Junto a los intelectuales laicos, como fueron precisamente Salutati y Valla, existe un "área eclesástica" de humanistas ilustres: Eneas Silvio Piccolomini, secretario del papa Calixto III, obispo de Trieste y de Siena, cardenal y después pontífice él mismo; Marsilio Ficino, que se ordenó sacerdote a los cuarenta años; Angel Poliziano, a quien Lorenzo el Magnífico propuso para la púrpura cardenalicia. Y en verdad la relación entre Iglesia y cultura humanística es más estrecha y compleja que lo que se puede juzgar a primera vista: la institución eclesástica fue sentida por muchos intelectuales como la organización más potente, y paradójicamente, como la protección más tolerante, particularmente en lo que concernía a la vida privada.

Hemos hablado de ruptura del contexto del intelectual

sobre el final de siglo XIV. En reemplazo de la universidad, otros ambientes se convierten en centros de cultura: el círculo y la academia, más tarde la biblioteca, pero especialmente la corte. Con la concentración del poder en la corte, el intelectual pierde relación con la vida política y con el ambiente social más vasto: no es casual que el latín, ya abandonado en pro de la lengua vulgar, vuelva a representar la lengua literaria, perfectamente diferenciado del habla cotidiana.

El intelectual de corte es más libre que el profesor universitario de París que corría el riesgo de ver condenadas sus tesis, como Siger, como Boecio de Dacia, como Durando de San Porciano... Ahora bien, ¿participaba de un debate muy similar a una confrontación política sin vencedores predeterminados? No creo. En el siglo XV, una rápida y evidente transformación define la libertad como un área cada vez más privada y limitada a los ámbitos de la familia y del *otium*. Las grandes opciones -reforma o conservación, papa o emperador, papa o soberano- ya no están al alcance de la mano del intelectual, huésped de la corte de los grandes señores: de los Gonzaga, los Malatesta, los Medici, los Rucellai... Esto dará origen en seguida a un desdoblamiento del intelectual, característico de la Edad Moderna: la "doble figura", la pública y la privada. La primera sostiene -a menudo blandamente, nunca con pasión- las razones del poder; la segunda, escéptica, se refugia en la reflexión interior y en la melancolía.

-VIII-

Una larga tradición de estudio pesaba sobre el tema de la melancolía, que Aristóteles elevaba a la categoría de actitud "heroica" propia del hombre de genio, pero indicada por los Padres cristianos como uno de los peores enemigos del alma. La melancolía generaba pereza, "pequeñez de ánimo", o sea, una miope consideración de las cosas, un inquieto y desordenado vagar de la fantasía, verbosidad o su contrario, el mutismo. Tomás de Aquino resume bien el juicio acerca de esta actitud peligrosa: ella arroja al hombre en la "verdadera desesperación", lo convence de que la salvación del alma es inalcanzable o, peor aún, inútil.

En las páginas de Petrarca la melancolía cobra otros matices. Es una nueva actitud que entreteteje en la depresión "una cierta voluptuosidad del dolor" y la búsqueda de la soledad: es un modo de sentir y de ser que retoma modos del intelectual medieval, pero que recorre otros que serán típicos del literato y del filósofo moderno:

*"Me levanto a medianoche y salgo de casa al alba; sin embar-
go, en el campo estoy como en casa, estudio, pienso, leo,
escribo ... Aquí, en este angosto vallejo, me rodeo de todos mis
amigos, presentes y pasados, provenientes de todo lugar y de
todo tiempo, no sólo de aquellos que conocí familiarmente, sino
también de otros muertos hace varios siglos y conocidos única-
mente gracias a los estudios literarios ... mucho más deseoso de
conversar con éstos que con los hombres que creen estar vivos
sólo porque, respirando el aire frío, advierten que su aliento deja
de sí no sé qué rancio vestigio. Así voy vagando libre y tranquilo."*

¿Ciudad o campo? ¿Compromiso en la vida política y en el trabajo, o soledad de estudio, *otium* protegido y sereno? Es éste un contraste neto que distingue en los siglos medievales a los intelectuales, no tanto en relación con los contextos históricos y de actividad cuanto a los modelos de cultura. Learnos esta iracunda página de Petrarca:

*"Abandonemos la ciudad sin la intención de volver a ella
... Es menester arrancar los motivos de preocupación y quemar
las naves ... Apresurémonos, dejemos la ciudad a los mercaderes
y a los abogados, a los intermediarios, a los usureros, a los nota-
rios, a los médicos, a los entierros, a los carniceros, a los cocineros,
a los carpinteros, a los tesoreros ... a los músicos, a los charlatanes,
a los arquitectos, a los mediadores, a los ladrones, a los hueguistas
que con olfato siempre alerta captan el olor del mercado; y ésta es su única felicidad."*

Y añade con altanería: *"No son de nuestra raza"*.

Para Petrarca -como, dos siglos antes, para el monje Bernardo de Clairvaux-, la ciudad sigue siendo una corrupta Babilonia. Pero hay más: un repliegue respecto de posiciones y juicios sobre la dignidad del trabajo manual lo aíslan, dramáti-

camente, de los oficios y actividades humanas de su tiempo. Parecen olvidadas las palabras de Hugo de San Víctor que definen la arquitectura, el arte de la navegación, el del tejido y las demás "artes mecánicas" como "la cuarta parte de la filosofía", puesto que "estas acciones humanas que alivian las desventajas de nuestra condición mortal ... poseen en sí mismas la sabiduría reguladora".

En cambio, la elección urbana, por motivos religiosos pero congruentes con el desarrollo real en el siglo XIII, era justificada por Buenaventura: "en las poblaciones del campo los habitantes están tan dispersos que es difícil convocarlos a todos para la predicación ... Por el contrario, en las ciudades, donde abundan los productos alimenticios, se reúne y vive un gran número de personas: allí es lícito esperar recoger mayores frutos".

El franciscano Eiximenis, que vivió durante el siglo XIV en Valenza como consejero del rey, interpreta con vivacidad lo que a la sazón es la actitud dominante: "cuando se entra en la ciudad se encuentra a la gente, el corazón se serena y se puede pasear con alegría ... La ciudad es un lugar óptimo donde el hombre se puede liberar de la ignorancia. En la ciudad es difícil estar triste, y la tristeza seca los huesos y anula la vida". Y aún: "en las ciudades muy pobladas y bien gobernadas, el hombre puede encontrar muchos motivos de serenidad: vive seguro, está mejor satisfecho en sus necesidades materiales, ve a los demás y habla con ellos".

En la actitud del intelectual a propósito de otro tema muy vivo y debatido, el matrimonio y la familia, se verifica, en cambio, una continuidad de tradición. Un verdadero *dossier* antimatrimonial, que retoma la argumentación de san Jerónimo en su *Contra Ioviniano*, se difunde en el siglo XII. De él poseemos una interesante documentación en las páginas de una mujer intelectual, Eloísa, amante y después esposa del filósofo

Abelardo. Será el mismo Petrarca, gran lector de la autobiografía abelardiana, quien comentará con breve elogio el tono de dichas páginas, dos siglos más tarde. En la apretada trama de argumentos contra el matrimonio recogidos por Eloiisa, se han de distinguir varios hilos: la influencia del repertorio filosófico clásico que pinta el matrimonio como la quintaesencia de la vida sensible, el receptáculo de las necesidades cotidianas y fastidiosas, de las urgencias materiales, por ende, del fatal alejamiento del reino ideal de la filosofía; las "razones de los santos", las cuales describen el matrimonio como un remedio a la concupiscencia que fácilmente puede deslizarse hacia el mal que pretende conjurar; finalmente, ese malestar sutil y profundo hacia una institución que no puede añadir nada al amor verdadero y "desinteresado". Este último aspecto está ligado con la influencia del *De amicitia* ciceroniano, y aparece comparado sea por la literatura goliárdica, sea por la cortés: "no se usurpe el vocablo 'amor' para indicar el afecto conyugal que liga en el matrimonio". Presión, como se ve, compleja y múltiple, compartida por la mayoría: algunos podían subrayar las motivaciones ascético-religiosas; otros, las más estrictamente morales; pero ciertamente era difícil sentir entusiasmo por una institución filosóficamente tan desacreditada y defender ese entusiasmo con argumentos.

También Siger de Brabante, el "averroísta" de la facultad de Artes, se pregunta "cuál estado es el más adecuado para el filósofo, si el cénibe o el conyugal" y responde que "el filósofo debe tender a la condición que menos lo obstaculiza en la búsqueda de la verdad"; parece que el matrimonio conlleva "demandas ocupaciones mundanas" y que, por tanto, es sin duda desaconsejable para quien busca el "placer intelectual".

Con frecuencia, a nuestros ojos de modernos la figura del intelectual medieval está como empañada y empujueñecida por la relación que guardaba respecto de sus *auctoritates*. Pero se ha

de tener presente que el significado predominante y compulsivo del término "autoridad" ha ido emergiendo en el mundo moderno. *Auctoritates* eran para los medievales los autores, los textos, la biblioteca sobre la que trabajaban; una biblioteca doble, la de los santos y la de los filósofos. Y esta última, como notaba agudamente un estudioso del siglo XII, estaba hecha de autores que "en vida no habían estado nunca de acuerdo entre sí y era por consiguiente inútil esforzarse por encontrar en ellos las mismas opiniones". Por una parte, tenemos la enorme producción de comentarios, de glosas a Platón, a Aristóteles, a los evangelistas, también a pensadores contemporáneos que surgieran de pronto como "autoridades", Pedro Lombardo por ejemplo, pero por otra, la variedad de los comentarios, la multiplicidad de las tomas de posición, los debates aun ásperos, las oposiciones duras, documentan un concreto trabajo a menudo personal y algunas veces, valeroso. Por lo demás, para testimoniar la conciencia y las razones de la crítica hay declaraciones con las que quisiera cerrar estas páginas sobre el intelectual medieval.

En la primera década del siglo XII Adelardo de Bath deploraba "el vicio de esta generación que considera aceptables sólo los descubrimientos hechos por los antiguos y por los demás", agregando "sé bien cuál es el destino de aquéllos que enseñan la verdad, por eso, al exponer una teoría, la señalaré como teoría de mis maestros árabes". Seguir a la *auctoritas* en lugar de la *ratio* es para él "abandonarse a la más bestial credulidad y dejarse atraer por una trampa peligrosa". Alberto Magno, el gran maestro dominico, advertía: "quien cree que Aristóteles ha sido un dios debe creer que nunca se equivocó. Pero si se cree que ha sido un hombre, entonces, no hay duda de que pudo errar como nosotros". De acuerdo con él en este punto, Siger observaba:

“... la sola autoridad no es suficiente para la búsqueda de la verdad de esta tesis. Todos los que la han sostenido estuvieron movidos por alguna razón. Pero nosotros somos hombres exactamente como ellos. ¿Por qué, entonces, no deberíamos empeñarnos en la búsqueda racional como ellos?”

Bibliografía

- Bianchi, L.: “La felicità intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo”, en: *Rivista di Filosofia*, n.º 78, 1987.
- Dionisotti, C.: “Chierici e laici”, en: *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1977.
- Le Goff, J.: *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it., Milano, Mondadori, 1979.
- Murray, A.: *Ragione e società nel Medioevo*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1986.
- Smalley, B.: *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford, Blackwell, 1973.
- Vergier, J.: *Le università del Medioevo*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982.