



Historia de Europa Oxford

EL CENIT DE LA EDAD MEDIA

Daniel Power

Material protegido por derechos de autor

Título original: *The Central Middle Ages. Europe 950-1320*
Traducción castellana de SILVIA FURIÓ

Realización: Átona, S. L.

© The several contributors 2006

The Central Middle Ages. Europe 950-1320 was originally published in English in 2006.
This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

El cenit de la Edad Media se publicó originalmente en inglés en 2006. Esta traducción
se publica por acuerdo con Oxford University Press.

© 2007 de la traducción castellana para España y América:

CRÍTICA, S. L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona

e-mail: editorial@ed-critica.es

<http://www.ed-critica.es>

ISBN-10: 84-8432-731-0

ISBN-13: 978-84-8432-731-8

Depósito legal: M-44.156-2006

Impreso en España

2007. BROSMAC, S. L., Polígono Industrial 1, Calle C, Móstoles (Madrid)

Material protegido por derechos de autor

un lugar prominente; por su parte, las comunidades judías, mucho más discretas, tenían su sinagoga y baño ritual. Los rituales que articulaban muchos actos de la vida pública solían tener una base religiosa. De este modo, la religión mantenía la tradición. Al mismo tiempo, no obstante, la gran expansión de población que experimentó la Europa occidental durante este período precisaba cambios en las jerarquías institucionales de la religión y, en particular, la Iglesia adquirió una estructura mucho más legalista que la que había tenido hasta entonces.

Creatividad intelectual y cultural

Anna Sapir Abulafia

Una de las características de la Edad Media Central era la sensación que tenía la gente de estar viviendo en una época distinta del pasado. Los numerosos cambios que estaban experimentando eran a menudo interpretados como señales de que se aproximaba el fin del mundo. Los diferentes pensadores sostenían distintas opiniones sobre la naturaleza de dichos cambios. Algunos pensaban que todo iba de mal en peor, otros eran mucho más optimistas acerca de la perfectibilidad de la sociedad en cuanto a su preparación para lo que podría ser la última etapa de su historia. La conciencia de que había una diferencia entre el pasado y el presente llevó a más y más gente a reflexionar acerca del papel del ser humano en el curso de la historia y de su papel particular en el nuevo presente. Pero la agitación relativa a las oportunidades del momento quedaba normalmente apaciguada por deferencia al pasado. La afirmación de Bernardo de Chartres (m. c. 1130) de que él y sus contemporáneos podían ver más lejos que los antiguos porque eran enanos encaramados sobre los hombros de gigantes expresa muy bien la ambivalencia entre la reverencia por las riquezas del pasado y el reconocimiento de los verdaderos logros del presente. Por otro lado, la concentración y reflexión sobre la condición humana no debería confundirse con las ideas del siglo XXI acerca de la individualidad única de las personas. En el período medieval central había el arraigado concepto de una forma normativa de la naturaleza que establece lo que los seres humanos deberían ser. Para los pensadores cristianos el concepto de ser humano estaba intrínsecamente ligado a valores teológicos y a las normas institucionales que una Iglesia jerárquica en pleno desarrollo estaba promulgando. El ser humano que la gente empezaba a descubrir en

su interior era su único y verdadero yo, que les acercaría a Dios. Ésta, en términos históricos, era la personalidad de cada individuo en su relación con Dios, que operaba dentro de los límites explícitos de los lazos religiosos y cívicos comunes, más que el libre agente individual relativamente incontrolado de nuestro siglo. La tensión creativa entre las personalidades individuales y su íntima identificación con sus comunidades es, de hecho, uno de los aspectos más interesantes de este período. En el frente intelectual moldeó el alcance y la naturaleza de los logros académicos, mientras que culturalmente influyó en lo que se producía para el entretenimiento y la erudición de la gente.

Educación y formación: las escuelas

La expansión e institucionalización de la educación en los siglos XII y XIII fue el estímulo más importante para el rendimiento constante del aprendizaje durante este período. Los estudiosos seguían los pasos de aquellos que les habían precedido en circunstancias menos favorables. Gerberto de Aurillac (940-1003), que acabó siendo el papa Silvestre II (999-1003), se aprovechó de un rico mecenazgo para adquirir la mejor educación científica al alcance en aquel entonces en la España musulmana. Como obispo de Reims, encarriló la escuela de la catedral de la ciudad en dirección a la ciencia. Mostró su inclinación empírica en sus propios escritos científicos y se le conoce por el uso que hizo de los números árabes, el ábaco y el astrolabio. Los admirados estudiantes de Fulberto de Chartres (c. 960-1028) lo compararon con Sócrates y Pitágoras. Pero él les advirtió que tenían que confiar más en la fe que en su erudición para desentrañar los misterios de Dios. El continuo interés del siglo XI en el pensamiento especulativo está marcado por la innovadora y minuciosa lectura de los textos que anteriormente habían sido copiados en los monasterios implicados en la recuperación cultural del Renacimiento carolingio. Las reflexiones de eruditos como Berengario de Tours (c. 1000-1080), Lanfranco de Canterbury (c. 1010-1089), Roscelin de Compiègne (c. 1050-c. 1125) y Anselmo de Canterbury (1033-1109) estaban inspiradas por su dominio de la gramática, la retórica y la dialéctica (lógica), las tres materias del *trivium** (el primer nivel de las siete artes liberales clásicas que también constituían la base de la educación medieval temprana). La traducción de *De interpretatione* y de *Categorías* de Aristóteles por parte de Boecio

(c. 480-524) y la introducción neoplatónica a la lógica aristotélica del siglo III de Porfirio, la *Isagoge*, junto con algunos de los textos del propio Boecio y los *Tópicos* de Cicerón constituían el temario utilizado para la enseñanza de la dialéctica. Se le conoce por el nombre de Lógica Vieja (*Logica Vetus*) para distinguirla de la Lógica Nueva (*Logica Nova*), que comprendía las obras de lógica de Aristóteles, que se dieron a conocer en Occidente después de la primera mitad del siglo XII. Cicerón se utilizaba para enseñar retórica, Donato (el *Ars Mayor* del siglo IV) y Prisciano (las *Instituciones* del siglo VI) para enseñar gramática. La naturaleza de estos textos inducía a los estudiosos a pensar en profundidad sobre el significado y el estatus de las palabras y la relación entre las palabras y los sujetos que nombraban. La semántica del lenguaje influyó en gran parte de las obras filosóficas de este período. Un importante desafío al que tuvieron que enfrentarse estos pensadores a consecuencia de su lectura de estos textos no cristianos fue el de decidir hasta qué punto debían confiar en la razón (es decir, en las facultades humanas no gobernadas por la fe) en su exploración de los problemas teológicos. Los problemas más importantes a los que se enfrentaban eran la Eucaristía, la Trinidad y la Encarnación.

El estudio que Berengario llevó a cabo de la lógica y la gramática le hizo desafiar la enseñanza eucarística sobre la que la Iglesia empezaba a insistir, especialmente en que la Eucaristía no sólo representaba el cuerpo y la sangre de Cristo sino que verdaderamente (es decir, sustancial o materialmente) era el cuerpo y la sangre de Cristo. Lanfranco acusó a Berengario de decantarse demasiado por la razón. Sin embargo, él mismo abanderó los argumentos aristotélicos en apoyo de la doctrina del cambio eucarístico. Berengario fue obligado a retractarse definitivamente de sus opiniones en 1079. La obra de Roscelin sobre la Trinidad estaba fuertemente influenciada por sus convicciones nominalistas*. Como nominalista, no creía que los universales (por ejemplo, los nombres comunes, que son nociones que pueden ser aplicadas a más de un particular) fueran reales: no eran más que el soplo de aire expelido al pronunciarlos. Esto le llevó a preguntar cómo podía Dios ser uno y tres al mismo tiempo, si sólo la segunda persona de la Trinidad se había encarnado. ¿No significaba esto que ciertos particulares aplicados al Hijo no se aplicaban al Padre y al Espíritu Santo? ¿Acaso significaba que las tres personas tenían que encarnarse? ¿O implicaba que la Trinidad no estaba tan unida como los cristianos creían? Anselmo no soportaba este uso de la dialéctica y reprendió a Roscelin instándole a guardar silencio si no era capaz de entender lo que él, como cristiano, tenía que creer. La obra del propio Anselmo estaba go-

bernada por su máxima *Credo ut intelligam* («Creo para entender»). Gran parte de su obra erudita se lee como una plegaria: la búsqueda de la comprensión de la fe fue un instrumento contemplativo en sus manos. Anselmo estaba seguro de que la razón humana podía entender muchas cosas en presencia de la fe.

La prueba ontológica de Anselmo sobre la existencia de Dios, a quien él definía como «aquello por encima de lo cual no es posible pensar nada más grande», se encuentra en el *Proslogion*. Pero su trabajo más interesante es el *Cur Deus Homo?* («¿Por qué Dios se hizo hombre?»), en el que se dispone a demostrar únicamente mediante la razón (*sola ratione*) que la Encarnación del Hijo de Dios fue ambas cosas: posible y *necesaria*. Es aquí donde nos presenta la teoría de la satisfacción, una nueva explicación de la necesidad de la Encarnación. Anselmo no se sirvió de la idea tradicional de que Cristo se convirtió en hombre para arrebatar al hombre de la jurisdicción del diablo, quien lo tenía legítimamente en sus manos desde la caída. En opinión de Anselmo el diablo no tenía derecho alguno sobre el hombre: el problema del hombre era la deuda que tenía contraída con Dios a consecuencia de la caída, y que no podía pagar porque todo cuanto poseía el hombre pertenecía ya a Dios. Anselmo esgrimía que el único hombre que podía pagar esta deuda era «Dios hecho hombre». A cambio de su muerte voluntaria, Jesucristo (es decir, Dios hecho hombre) podía solicitar a Dios la redención de sus hermanos humanos.

Lanfranco de Canterbury enseñaba en la escuela monástica de Bec en Normandía antes de trasladarse a Caen, donde se convirtió en abad de la nueva abadía de San Esteban de Guillermo el Conquistador, y después a Inglaterra, para ser el primer arzobispo «normando» de Canterbury. Su discípulo Anselmo enseñaba también en Bec antes de su traslado a Canterbury. Su relación con Bec nos proporciona una excelente visión de las oportunidades y restricciones de una escuela monástica. En presencia de lumbreras como Lanfranco y Anselmo, la escuela de Bec se convirtió en un verdadero centro de formación. Pero una vez se hubieron marchado estos grandes sabios, recuperó su auténtica vocación: la de una escuela esencialmente al servicio de los objetivos monásticos, es decir, la plegaria y el estudio devoto. Para que se institucionalizase la enseñanza, había que fomentar la continuidad y un sentido académico de finalidad. El terreno abonado para ambas condiciones se encontraba en las escuelas catedralicias de finales del siglo XI y comienzos del siglo XII. Esto no quiere decir que los monasterios no produjeran eruditos. El monje benedictino Ru-

perto de Deutz (c. 1075/80-1129), el moderno benedictino Honorio *Augustodunensis* (c. 1070-c.1140), las monjas Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Isabel de Schönau (m. 1155) y el cisterciense Bernardo de Claraval (c. 1090-1153) son sólo unos pocos ejemplos que demuestran lo contrario. Ruperto, Honorio y Bernardo produjeron un amplio abanico de material teológico, exegético* y homilético* original. Isabel y Hildegarda son conocidas por su fascinante obra mística. Los intereses de Hildegarda incluían la medicina, la ciencia, la poesía y la música. Pero, en general, los discípulos monásticos no estudiaban las artes liberales tan sólo por interés académico. Sus estudios formaban parte de la actividad monástica de *lectio divina* (lectura sagrada) y, como norma, sus obras de teología tenían un sabor devoto y reflejaban sus intereses espirituales y experiencia en contraste con la labor más específicamente racionalista que se proponían las escuelas.

El objetivo tradicional de las escuelas catedralicias era el de instruir al coro y al clero diocesano para desempeñar sus tareas. La educación diocesana fue apoyada por los reformistas de la Iglesia, que necesitaban un clero efectivo y bien instruido. Pero la buena enseñanza atrajo también a discípulos ajenos al mundo eclesiástico que estaban más interesados en su propia educación que en las necesidades o preocupaciones parroquiales. La presencia de una población flotante de estudiantes y maestros ofrecía la oportunidad de una constante disponibilidad de personal docente de calidad y una variedad de intereses y métodos. Aquellas escuelas y ciudades que podían enseñar y ofrecer alojamiento a un gran número de alumnos forasteros, a finales del siglo XII pudieron emanciparse y convertirse en universidades: comunidades institucionalizadas de maestros y estudiantes comprometidos en el estudio profesional. En el norte de Europa, París tenía la adecuada combinación de recursos para convertirse en el centro teológico de Europa, superando a escuelas de los alrededores como Chartres y Laon, que habían contribuido enormemente al desarrollo de la erudición en el siglo XII. En el sur de Europa, Bolonia ocupaba un lugar de honor en el estudio del derecho. Salerno y Montpellier destacaban en medicina.

La contribución de los escolásticos de la última parte del siglo XI y de la primera mitad del siglo XII fue su pasión por examinar de forma creativa lo que habían heredado del pasado y reorganizarlo. Utilizaban las herramientas del *trivium* para analizar todas las autoridades disponibles y para señalar cuáles de ellas eran ahora de mayor utilidad. Se pusieron a aprender todo lo que había por aprender y, mediante el planteamiento de

nuevas e interesantes preguntas, aplicaban todo el conocimiento que habían adquirido a su visión cristiana del mundo. Buscaban las posibles contradicciones que pudieran encontrar en el material a su disposición para resolverlas a través de un cuidadoso análisis textual de sus fuentes dispares. En Laon, Anselmo de Laon (que enseñó entre 1080 y 1117) y su hermano Ralf (m. 1131/3) impartieron clase sobre libros de la Biblia. Los comentarios de Anselmo sobre los Salmos y las epístolas paulinas junto con los comentarios de otros como Gilberto de Auxerre (Gilberto el Universal, m. 1134) culminaron en las *Glossa Ordinaria*, glosas marginales e interlineales de toda la Biblia completa, que salieron a la luz aproximadamente entre 1080 y 1130. Al parecer en Laon las clases formales se impartían por las mañanas, mientras que por las tardes se celebraban reuniones informales en las que se exponían y resumían temas anteriores, basándose en atentas lecturas de fuentes especialmente patrísticas*. Estos resúmenes se llamaban sentencias y abarcaban toda clase de cuestiones relativas a Dios y a la creación. Poco después, las sentencias de Anselmo de Laon y de otros maestros fueron recogidas por los estudiantes y sistematizadas de acuerdo con los diferentes temas. Estas recopilaciones de sentencias se utilizaban como manuales para aquellos que estaban interesados en asuntos pastorales. El orden y la estructura estaban íntimamente relacionados con el desarrollo de la teología sistemática: una disciplina profesional que abarcaba la gama completa del dogma, la disciplina y la ética cristianas.

Los eruditos de principios del siglo XII estaban también interesados en el mundo natural. Este trabajo suele asociarse a la escuela catedralicia de Chartres, pero hay quien insiste en que también se originó en París. Guillermo de Conches (c. 1080-c. 1154) y Thierry de Chartres (c. 1110-c. 1155/6) utilizaron ambos para sus estudios la traducción truncada del siglo IV de Calcidio de la obra cosmológica de Platón, el *Timeo*. Guillermo alimentaba sus intereses médicos con material médico de los antiguos griegos traducido del árabe por Constantino el Africano, un monje de Monte Cassino (m. 1087). Él y Thierry escribieron abundantemente acerca de los orígenes del mundo. Thierry también elaboró textos sobre las siete artes liberales: el *trivium* junto con las matemáticas, la astronomía, la música y la geometría, que constituían el *quadrivium**. En su obra científica *Philosophia Mundi* («Filosofía del mundo»), Guillermo batallaba por alcanzar una comprensión cristiana del alma del mundo de Platón, el espíritu universal que actúa como principio organizador del mundo. Guillermo buscaba similitudes entre el alma del mundo y las obras del Es-

píritu Santo, pero tuvo que abandonar sus ideas porque eran consideradas no ortodoxas. Otro erudito de las ciencias naturales fue el inglés Adelardo de Bath (c. 1070- después de 1146), que viajó a Sicilia y a Antioquía para recopilar traducciones árabes de ciencia griega y transmitir las a Occidente. En sus *Questiones Naturales* («Cuestiones sobre la naturaleza») defiende el poder del hombre de utilizar la razón para descubrir las leyes de la naturaleza.

El judío convertido al cristianismo, Pedro Alfonso (fl. 1106-1126) trajo consigo conocimientos árabes y griegos de astronomía cuando viajó desde Aragón a Inglaterra y Francia en 1106. Fomentó el estudio de la medicina y abogó por la importancia de la observación personal. Su *Disciplina Clericalis*, una recopilación didáctica de historias, introdujo Occidente a las fábulas y cuentos orientales. En su debate judeocristiano, *Diálogos entre Moisés el judío y Pedro el cristiano*, ofreció a la Cristiandad latina noroccidental una introducción al islam y a las escrituras rabínicas. Mucho más positivo que el retrato profundamente negativo que hizo Pedro Alfonso del pensamiento judío fue el uso que hicieron los exégetas bíblicos como Andrés de Saint-Victor (m. 1175), de la escuela de Saint-Victor cercana a París, sobre las explicaciones rabínicas del significado de las palabras hebreas del Antiguo Testamento. En Francia se desarrollaron importantes centros de exégesis judía de la Biblia y del Talmud a raíz de la esclarecedora obra de Rabbi Solomon ben Isaac (Rashi, m. 1104) en Troyes.

Otro inglés, Juan de Salisbury (c. 1115-1180), fue célebre por su amplitud de conocimientos. Las numerosas obras de Juan muestran su interés por aplicar lo que estudió en París (y quizá en Chartres) a los detalles prácticos de la vida en comunidad, gobierno y administración. Juan sirvió a los arzobispos Teobaldo y Tomás Becket de Canterbury y estuvo estrechamente implicado en la controversia entre Becket y Enrique II. Más tarde, Juan fue nombrado obispo de Chartres (1176-1180). Su *Metaphisica* es una exaltada defensa de la importancia de las habilidades que se obtienen mediante el estudio del *trivium* porque permiten que las comunidades funcionen armoniosamente. El *Policraticus* (denominado «Manual del gobernante») percibe las comunidades políticas como cuerpos orgánicos, cuya salud depende de la interacción constructiva de todos sus miembros. Un ejemplo posterior de alguien que utilizó su instrucción escolástica para la vida pública es Pedro de Blois (m. 1211/12). Éste, que, al igual que Juan, sirvió en las residencias de sucesivos obispos de Canterbury y tenía también contactos con la corte angevina, dejó una abultada colección de cartas que trataban de todos los temas imaginables. Esta co-

lección se convirtió en el libro de texto epistolar por excelencia durante muchos de los siglos venideros.

Una de las figuras más pintorescas de las escuelas parisinas frecuentadas por Juan fue Pedro Abelardo (c. 1079-c. 1142). Durante el curso de una tumultuosa carrera, llevó a cabo sus enseñanzas más importantes en Mont-Saint-Geneviève en París. El *fuerte* de Abelardo era la dialéctica, con la que realizó un interesante trabajo sobre los universales. Aplicó la lógica a la teología en busca de una explicación racional de la Trinidad. Planteó las Personas de la Trinidad como la triunidad de Poder, Sabiduría y Benignidad. Sus opiniones se consideraron en conflicto con el concepto de la igualdad de las tres personas de la Trinidad, y en 1121 fueron condenadas en Soissons. Abelardo tenía gran consideración por el pasado clásico y argumentaba que una minuciosa lectura del *Timeo* de Platón revelaba la verdad de la Trinidad, de la misma manera que ocurría con una lectura alegórica de la Biblia hebrea. En 1140 en Sens, Abelardo fue categóricamente condenado por Bernardo de Claraval, que le culpaba de confiar demasiado en la razón. El trabajo más innovador de Abelardo se encuentra probablemente en el ámbito de la ética, en el que estudió la intención, la virtud y el amor. Preconizaba que los actos en sí mismos eran moralmente neutros: lo que definía la forma en que debían ser juzgados era la intención que subyacía en ellos. Yendo incluso más lejos que Anselmo de Canterbury en su teoría de la satisfacción, argumentaba que la redención de Cristo había hecho al hombre mejor de lo que había sido antes de la Caída, porque el sacrificio de Cristo desató en el hombre un amor por Dios sin precedentes. Además, la humanidad tenía en Jesús el perfecto ejemplo de cómo vivir y amar correctamente. Su *Sic et Non* («Sí y no»), una recopilación de autoridades contradictorias (en su mayoría patristicas), revela su interés por discernir racionalmente entre ellas. En el prólogo escribió: «mediante la duda llegamos a la búsqueda y mediante la búsqueda percibimos la verdad». Su correspondencia con su antigua discípula, amante y esposa, Eloísa, contiene una regla para sus monjas del Paraclete, que muestra un genuino interés en las necesidades especiales de las mujeres monásticas. Eloísa era una mujer singular. Ya era hartamente instruida cuando Abelardo se convirtió en su tutor. Es muy probable que la propia erudición de Eloísa influyese en el progreso de Abelardo como estudiante.

El contemporáneo de Abelardo, Gilberto de Poitiers (c. 1080-1154), también trató de utilizar la lógica aristotélica para explicar la Trinidad. Al igual que Abelardo fue acusado de herejía por Bernardo de Claraval y otros,

pero a diferencia de aquél, pudo conseguir apoyo suficiente por parte de sus colegas para escapar a la condena. Mucho menos polémico que Abelardo o que Gilberto fue Pedro Lombardo (1095/1100-1160), que elaboró el primer tratado de teología sistemática de éxito. Las *Sentencias* de Pedro están compuestas por cuatro libros: son producto de muchos años de docencia y hacen gala de un profundo conocimiento, no sólo de la obra de Abelardo y Gilberto, sino también de dos libros de Hugo de Saint-Victor (c. 1096-1141), el prestigioso tratado teológico *Liber de Sacramentis* («Libro de los Sacramentos») y la *Summa Sententiarum*, una compilación de sentencias que encerraban respuestas victorinas a la escuela de Abelardo. Pedro consiguió organizar su material sin las repeticiones e inconsistencias de sus predecesores. Utilizando las habilidades del *trivium*, reunió cuidadosamente y le dio sentido a un vasto conjunto de materiales de referencia. Puso de manifiesto lo que el hombre podía saber sobre Dios utilizando la razón. Extrapolando desde la evidencia perceptible, el hombre podría usar su razón para saber que Dios existe y que su naturaleza es tres y una. Pero, aunque la filosofía podía demostrar la existencia de Dios e ilustrar algunos de los atributos más básicos de Dios (por ejemplo, la eternidad, la omnipotencia y la bondad), no podía hacer más que proporcionar analogías para la Trinidad. Pedro hacía hincapié en la trascendencia de Dios, pero mantenía también que Dios dotaba a sus criaturas de su propia esfera en la que funcionaban naturalmente. Esto significa que el funcionamiento del mundo natural estaba abierto a la investigación filosófica. Pedro estaba también profundamente interesado en la humanidad de Jesús. Destacó su humildad, citando la crucifixión como algo especialmente importante por la respuesta que suscitaba en los fieles. Las *Sentencias* de Pedro se convirtieron en París en el libro de texto de teología por excelencia, pero se utilizaban para mucho más. En Alsacia, la abadesa Herrad de Hohenburg (m. después de 1196) citaba profusamente las *Sentencias* en su *Hortus Deliciarum* («Jardín de las Delicias»), la obra enciclopédica que reunió para instruir a sus monjas a finales del siglo XII. Los otros autores que utilizó abundantemente Herrad fueron Ruperto de Deutz, Honorio *Augustodunensis* y también Pedro Comestor (m. 1187), que fue discípulo de Pedro Lombardo y que compiló la ampliamente leída *Historia Scholastica* («Historia escolástica»), un compendio de la historia del Antiguo Testamento.

Los discípulos de Pedro Lombardo que habían asimilado las obras nuevamente disponibles sobre la lógica de Aristóteles (la llamada Nueva Lógica) aplicaron ésta a enigmas teológicos como la unión de las natura-

lezas divina y humana en Cristo. Harto interesante es el trabajo sobre cuestiones socio-éticas como la del precio moralmente justo (el llamado precio justo) de los productos y el tema de la usura elaborado por el círculo de Pedro Cantor (m. 1197). Esto demuestra lo vivamente interesado que estaba el círculo de Pedro Cantor en aplicar su erudición de forma práctica a temas sociales contemporáneos. La predicación era un componente importante de su programa. Y también era una preocupación para Alan de Lille (c. 1120-1202/3), que estudió en Chartres, París y Montpellier. Alan fue un escritor prolífico y un destacado poeta. Uno de sus poemas es *De planctu naturae*, que trata de la autoridad de la Naturaleza en su propio reino de actividad y regaña a la humanidad por transgredir sus normas mediante actos de indecencia sexual. En otro, *El Anticlaudianus*, la Naturaleza busca la ayuda de Dios y juntos crean al hombre perfecto. Otro poeta latino sobresaliente de la segunda mitad del siglo XII fue Gautier de Châtillon (década de 1130-1180 o 1202/3), que estudió en París y Reims. Es el autor del enormemente popular *Alexandreis*, poema épico en diez libros que relata la historia de Alejandro Magno.

Educación y formación: las universidades

Desde la segunda mitad del siglo XII hasta mediados del XIII, las escuelas parisinas se fueron transformando gradualmente en una *universitas* (universidad) de maestros y discípulos. Sus enseñanzas estaban organizadas en cuatro facultades diferentes: teología, derecho canónico, medicina y letras, que incluía la filosofía, es decir, física, metafísica y ética. La facultad de letras tenía por objetivo proporcionar las habilidades de estudio necesarias para progresar hacia las otras facultades. Se desarrolló una estructura de exámenes que conducían al estudiante desde el estudio de las humanidades hasta su licenciatura en filosofía. Esta licenciatura le permitía impartir dichas asignaturas. Si quería proseguir hasta obtener un doctorado, tenía que asistir a una de las otras tres facultades. En última instancia, la universidad estaba bajo control papal, pero en la práctica el control eclesiástico se ejercía en las facultades a través de los maestros. Es más, todos los maestros y estudiantes estaban sujetos al derecho canónico, gozando del «beneficio del clero»*.

Bolonia fue la universidad que desde sus comienzos se encaminó hacia los estudios de derecho. Allí fue donde empezó a estudiarse de nuevo el

derecho romano a finales del siglo XI. El renovado interés por la legislación romana llevó a los estudiosos de Bolonia a sistematizar todo el material legal eclesiástico disponible en un tratado de derecho canónico. El revolucionario trabajo de Anders Winrath ha demostrado que este texto se completó en dos etapas, la primera en 1139 o 1140, y la segunda en 1158. Se trata del *Decretum* de Graciano. Esta obra se inspiró en los trabajos de Burcardo de Worms (c. 925-1025), Ivo de Chartres (c. 1040-1115) y de muchos otros. Era al derecho canónico lo que las *Sentencias* de Pedro Lombardo eran a la teología. Dotó al derecho canónico de la estructura necesaria para poner en práctica las reflexiones de los teólogos de París. Cuando el *Decretum* se utilizó en el aula, éste fue acumulando capas y capas de comentarios y material adicional. A partir de 1210 los papas empezaron a promulgar oficialmente qué material adicional había de ser impartido (y utilizado en los tribunales eclesiásticos). Así pues, Gregorio IX dictó en 1234 que sus *Decretales*, una ingente recopilación de material canónico, debían complementar la obra de Graciano.

En Salerno se enseñaba ya medicina a finales del siglo XI mediante demostraciones prácticas. Pero en el curso del siglo XII y principios del siglo XIII, los eruditos de Salerno recopilaron una serie de tratados de medicina de Hipócrates y Galeno que habían sido traducidos del árabe o griego al latín. Enseñaban a sus estudiantes comentando estos textos. Además de este material, empezaron a mostrar interés en las obras de Aristóteles sobre filosofía natural, que a partir de la segunda mitad del siglo XII comenzaron a circular en traducciones del griego al latín de Jacobo de Venecia (fl. en las décadas de 1130 y 1140) entre otras. En el siglo XIII, Roberto Grosseteste (c. 1175-1253) y Guillermo de Moerbeke (c. 1215-1286) llevaron a cabo nuevas y más traducciones del corpus aristotélico del griego. Los textos aristotélicos que se tradujeron del árabe pronto fueron reemplazados por traducciones latinas del original. Tan sólo *De Animalibus* permaneció disponible en una traducción del árabe (a cargo de Miguel Escoto, m. 1236). A principios del siglo XIII, a medida que la medicina decaía en Salerno, iba arraigando en Bolonia. Le siguió la Universidad de Padua. Montpellier se había convertido en un centro dedicado a la medicina hacia 1150. En 1220 era una universidad y en 1289 obtuvo el reconocimiento papal por sus enseñanzas de derecho, letras y medicina. También en París la medicina tenía una importante facultad. Y fue precisamente allí donde los estudiosos de la medicina de la segunda mitad del siglo XIII realzaron los aspectos aristotélicos de la materia explotando las obras científicas de Aristóteles en busca de información acerca de anatomo-

mía, psicología, fisiología, física, biología y los efectos de las drogas. Pedro de Abano fue uno de aquellos hombres. Practicó la docencia en París desde antes de 1295 hasta 1306 antes de regresar a Padua para enseñar allí medicina, filosofía y astrología. Su libro *Conciliador de las diferencias de los filósofos y, especialmente, de los médicos* fue ampliamente utilizado en Italia.

La Universidad de Oxford era bien conocida por sus esfuerzos en el campo de la teología, pero se mostró particularmente ducha en el ámbito de la filosofía natural. Grosseteste, que fue rector de Oxford antes de convertirse en obispo de Lincoln en 1235, fue un brillante científico que escribió sobre el aumento mediante el uso de lentes. Yendo más lejos que Aristóteles, insistió en la importancia de los experimentos para el estudio de la ciencia, basándose en gran medida en las matemáticas. En su opinión la ciencia apoyada por unas matemáticas sólidas había de estudiarse como parte del corpus entero de conocimientos, que incluían la teología y la ética. Roger Bacon (c. 1219-1292), que se pasó muchos años en Oxford y París, prosiguió este tipo de trabajo experimental, contribuyendo considerablemente al desarrollo de los estudios de óptica. Su *Opus Maius* traza un programa completo para la investigación y enseñanza de las ciencias naturales. Pero incluye también una sección sobre filosofía moral. En lo relativo a los estudios bíblicos, Bacon insistió en la importancia de la correcta traducción del original hebreo y griego, y con este propósito elaboró gramáticas de ambas lenguas.

La disponibilidad de versiones latinas de la filosofía natural y metafísica aristotélica y de traducciones latinas de comentarios árabes sobre estas obras causaba problemas a comienzos del siglo XIII en París. Al parecer, los teólogos temían que estas obras pudieran suponer una amenaza a la fe cristiana en manos de sus colegas de la facultad de letras. En 1210 y en 1215, y de nuevo en 1231, dichos libros fueron suprimidos del temario. Pero la renovación de esta prohibición suponía que estas obras seguían leyéndose. En cualquier caso, en 1255 casi todas las obras de Aristóteles se convirtieron en lectura obligatoria en la facultad de letras. Ya hemos visto cómo se utilizaban para el estudio de la medicina. Veamos ahora lo que hacían los teólogos con la teoría comprensiva del universo que Aristóteles les presentaba en contraste con su perspectiva cristiana.

Casi tan importantes como las obras de Aristóteles eran los comentarios de los eruditos musulmanes que se tradujeron al mismo tiempo. Especialmente relevantes eran las ideas del filósofo musulmán español Averroes (ibn Rushd, 1126-1198), que comentó todos los trabajos de Aristó-

teles. Averroes preconizaba que había tres vías hacia una única verdad. La revelación conducía a los ignorantes a la verdad. La teología guiaba a los cultos, mientras que la filosofía ayudaba a las mentes altamente instruidas a alcanzar la verdad. La filosofía se consideraba el mejor vehículo para resolver las contradicciones que pudieran surgir mientras se recorrían estas diferentes rutas. En un intento por clarificar lo que Aristóteles planteaba en su *Acerca del alma*, Averroes postuló que lo que es personal en el hombre es su intelecto pasivo. Éste consiste en la potencial disposición del hombre para conocer las cosas y constituye su carácter individual. El intelecto activo, que es una inteligencia celestial aparte, permite que nuestras mentes activen nuestro potencial intelectual. Es un intelecto material o potencial. El intelecto pasivo del hombre muere con él: no hay inmortalidad personal. La única inmortalidad que posee el hombre es una especie de inmortalidad intelectual común a través del intelecto material que es uno para todos los hombres. Obviamente, estas opiniones estaban tan enfrentadas con el islam como con el cristianismo y, por supuesto, con el judaísmo. No es de extrañar que averroístas latinos de París como Siger de Brabant (1240-1284) fueran duramente censurados por pretender que la filosofía se estudiase de forma independiente sin tener en cuenta la teología y por negar la inmortalidad personal del alma. También coincidían con Averroes en proclamar que la materia era eterna y que, por consiguiente, no había sido creada de la nada (*ex nihilo*). El planteamiento del fraile franciscano Bonaventura (1217 [¿1221?]-1274) era profundamente agustiniano, pues subordinaba todo conocimiento a la fe. Bonaventura razonaba sobre Dios en términos de luz. Utilizando términos neoplatónicos postulaba que Dios como luz existe para que los seres humanos le conozcan y para que a través de la intervención de su divina luz conozcan otras cosas. Con Agustín (m. 430), consideraba que los modelos originales de todas las criaturas eran ideas en la mente de Dios. Dios crea individuos estampando estos modelos en materia creada. Cristo, el modelo supremo, funciona como el principio racional de la creación. Bonaventura postulaba que Dios, la luz, era el Bien que encabezaba la Cadena del Ser*, hecha de bienes en orden decreciente según su estatus de existencia. De este modo, la creación entera podía interpretarse como un conjunto de pasos que conducen de vuelta a Dios, el bien último.

El planteamiento del dominico Tomás de Aquino (1224/5-1274) era mucho menos contemplativo. Tomás inició sus primeros estudios de filosofía y letras en la nueva Universidad de Nápoles, fundada en 1224 por el emperador Federico II. Tras hacerse dominico, estudió a Aristóteles con

Alberto el Grande (1206/7-1280) en la escuela de su orden en Colonia. Estudió también en París e impartió clases allí durante la última mitad de la década de 1250 y nuevamente entre 1269 y 1272. Compuso su voluminosa *Summa Theologica* («Suma teológica») como nuevo libro de texto teológico para demostrar a los jóvenes estudiantes de filosofía cómo podían asimilarse tranquilamente en el pensamiento cristiano (agustiniano) las ideas de Aristóteles. Al mismo tiempo, respondía a las ideas de Averroes y a la obra del filósofo aristotélico judío, Maimónides (1135-1204), que había huido de la persecución musulmana de España a Egipto y cuya *Guía de perplejos* había sido traducida al latín a mediados de la década de 1220. A diferencia de la causa primera o primer motor inmóvil de Aristóteles, el Dios de Tomás de Aquino es un Dios activamente comprometido con su creación, que él ha creado *ex nihilo*. Utilizando principios aristotélicos junto con conceptos de razón neoplatónicos y estoicos, Tomás argumentaba que la ley natural, que los seres humanos conocen a través de la razón, les enseña cómo esforzarse por conseguir el bien (es decir, la plenitud) y evitar el mal (es decir, la desintegración). Como tales, pueden saber que Dios existe y pueden descubrir muchas cosas acerca de Dios como gran organizador de la creación y pueden también conocer la clase de sociedad que han de constituir para alcanzar su potencial natural. El hombre de Tomás de Aquino es ambas cosas a la vez: social y político. La política pertenece al orden natural de las cosas. Pero, por supuesto, se requiere mucho más para conocer a Dios de lo que los seres humanos conocen sólo a través de la razón. A través de la fe los cristianos saben que Dios es triuno (tres en uno), que se encarnó y así sucesivamente. Pero nada de esto obvia lo que la razón nos enseña acerca de la naturaleza. El hombre es pecador y está en desesperada necesidad de gracia para cumplir los dictados de la razón. Pero la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye. Y, una vez son conocidos a través de la fe los asuntos de la fe cristiana, como la transformación eucarística del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, pueden ya ser explorados de forma efectiva utilizando las herramientas de la razón. En pocas palabras, Tomás de Aquino nos ofrece una notable síntesis de la visión aristotélica completa del mundo con las tradicionales enseñanzas cristianas.

No todos estaban entusiasmados con la innovadora obra de Tomás de Aquino. Había muchos que se sentían profundamente inquietos por el modo en que el pensamiento aristotélico se estaba asimilando al pensamiento cristiano. En 1277 un grupo de estudiosos hizo entrega de una lista de 219 proposiciones al obispo de París para que las condenase. Entre

ellas había trece averroístas que ya habían sido condenadas en 1270 y muchas otras atribuidas a Tomás de Aquino. En 1325, después de la canonización de su amado doctor en 1323, los dominicos partidarios de Aquino consiguieron eliminar de la lista de proposiciones prohibidas declaraciones atribuidas a su maestro. Pero harían falta muchas generaciones más antes de que las enseñanzas tomistas empezasen a ganar la prominencia de la que hoy gozan en el seno de la Iglesia católica.

En los últimos años del siglo XIII, eruditos como Enrique de Gante (c. 1217-1293) adoptaron una aproximación más metafísica al aprendizaje y mostraron un mayor interés por el conocimiento no empírico. El franciscano Juan Duns Escoto (c. 1265-1308), que enseñó en Oxford, Cambridge y París antes de retirarse a Colonia, hizo hincapié en la absoluta libertad de Dios mientras subrayaba las limitaciones de la razón. Sentía que Aquino había sometido a Dios a las leyes naturales que había formulado para el mundo natural. Duns Escoto no creía que el estudio de la creación de Dios pudiese enseñar al hombre sobre Dios más que el hecho de que Él había deseado crear las cosas tal como hizo.

El franciscano de Oxford Guillermo de Ockham (c. 1285-1347) terminó su vida en Alemania bajo la protección del emperador del Sacro Imperio Romano, Luis de Baviera, tras su condena papal en 1328 por el tema de la pobreza apostólica. Él postulaba que, en lo relativo a asuntos teológicos, los seres humanos dependían por completo de la fe. Dios tiene poder absoluto, su esencia supera el análisis humano. La autoridad de la revelación y el don de la gracia permiten a los seres humanos saber que aquello que creen es verdad. La razón desempeña tan sólo el papel de facilitar inferencias lógicas a partir de los datos de la fe. Como empirista radical, Ockham enseñaba que ciertos conocimientos científicos no se extienden más allá de los individuos: no cubren las relaciones entre individuos o las leyes de la naturaleza. El conocimiento científico de estos abstractos tan sólo puede ser probable. «La navaja de Ockham», la máxima de que sólo debería tenerse en cuenta lo que es estrictamente relevante para lo que se está investigando, se refiere al hecho de que, cuando Ockham explicó cómo funcionaban los fenómenos, rechazó la necesidad de analizar su ser, esencia o propósito. Los estudiosos han subrayado el hecho de que Ockham legó posturas harto diversas a sus sucesores. Algunos lo interpretaron como exponente de una forma estricta de fideísmo que eliminaba por completo la razón. Otros concluyeron de sus enseñanzas que no había orden discernible en el mundo natural. Y otros sentían que les había dado licencia para estudiar los fenómenos naturales sin interferencia teológica alguna.