

Dialécticos y teólogos

AMBITOS DE SUFICIENCIA DE LA RAZON EN EL SIGLO XI

J. Antonio GARCÍA JUNCEDA

Para que se comprenda el sentido del tema que nos proponemos estudiar bajo este epígrafe, que respeto por haberse hecho ya clásico, es necesario precisar que el problema al cual alude está incluido en el amplio marco del enfrentamiento del cristianismo con la cultura clásica, cuestión polifacética y de cronología enormemente difusa. Debemos, pues, caracterizar las manifestaciones de ese enfrentamiento en el siglo XI y definir su motivación.

En el siglo XI, ciertamente, la Dialéctica se erigió en la ciencia más importante de las contenidas en el *trivium*, perdurando la Gramática y la Retórica en la categoría de saberes propedéuticos. Y esto porque, en primer lugar, la Dialéctica era la ciencia que representaba más estrictamente las exigencias de la razón, en un momento en que la razón pensante había adquirido conciencia de sí; en segundo lugar, porque en el período histórico que nos ocupa su estudio había alcanzado ya una considerable complejidad: a la llamada *logica vetus* se añadió la *logica nova*, representada por los *Analíticos* aristotélicos, según los comentarios de Boecio en una primera etapa y, más tarde, sustituidos éstos por los textos originales de Aristóteles. Los *Analíticos* abrían a la problemática estudiada en el inicio fecundas perspectivas. Cargada así de valor especulativo, el estudio de la Dialéctica permitió superar el carácter de divertimento o ejercicio preciosista que en un principio tuvo, en aras de las cuestiones gnoseológicas y de los más profundos problemas ontológicos.

Pero la Dialéctica representaba también el fundamento del saber pagano, en virtud del cual se habían construido los grandes edificios teóricos de la filosofía clásica, difícilmente adecuables a la dogmática cristiana. Es por ello que esta ciencia apareció como vicaria de la cultura clásica en la Europa cristiana del siglo XI y, por tanto, sobre

ella cayeron los estigmas con los que esta cultura había sido marcada por los Padres de la Iglesia y por los iniciadores del pensamiento medieval de los siglos VIII y IX.

El estudio de las relaciones entre Cristianismo y cultura clásica ha sido abordado desde todas las perspectivas. Del modo de concebir este enfrentamiento han nacido interpretaciones diversas del pensamiento medieval, en cualquiera de sus manifestaciones. Una más que añadir a las ya citadas es, en el campo de la estética literaria, la de H. H. Glunz en su obra *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters* (Ed. H. Pöppinghaus, Bochum-Lagendreer, 1937). Glunz establece que la estética medieval no es otra cosa que un laborioso esfuerzo por justificar la poesía y el arte dentro de los otros valores espirituales considerados por el medievo como esenciales. Este sometimiento de los valores estéticos, fundamentalmente literarios, a los valores espirituales religiosos sofocó en el medievo la creación poética, que sólo surgió pujante en la Edad Moderna. Sin embargo, Glunz reconoce como un hecho general la defensa y custodia de la cultura clásica en el mundo medieval, así como una lucha constitutiva del hombre medieval entre su vocación clasicista y su exigencia ascética.

A. Viscardi, otro importante historiador de la literatura medieval, se ocupó de criticar la obra de Glunz puntualizando algunos aspectos de las tesis por él mantenidas y generalizando el sentido clásico de la cultura medieval, que sólo se vio coartado por actitudes concretas (cfr. *Le origini*, obra escrita para la *Storia letteraria d'Italia*, editada por Vallardi, 1939). Frente a la de Glunz la tesis de Viscardi puede resumirse así, utilizando sus propias palabras: «Toda la historia de la cultura medieval se revela, en el campo puramente especulativo, como un laborioso trabajo de discusiones sobre la legitimidad de los estudios profanos y los límites dentro de los cuales estos estudios pueden ser necesarios o útiles o tolerados; pero revela también que, en la práctica, siempre y en todo lugar en el medievo se ha confiado fervorosamente en ellos; tanto que la escuela medieval aparece, sin lugar a duda, heredera y continuadora fidelísima de la tradición escolástica clásica. De las escuelas de la época imperial, las escuelas episcopales y cenobíticas del medievo han aceptado y utilizado todo: programas, métodos, ordenaciones, instrumentos de estudio. La misma noción de los estudios literarios que no son fin en sí mismos, sino que representan el adiestramiento, la preparación para disciplinas más elevadas es, como se ha visto bien en Ozanam, propia de la tradición escolástica imperial, infundida por la didáctica sofista, en la cual los estudios literarios se seguían sólo como preparación para acceder a estudios superiores, al estudio de la jurisprudencia. El mundo cris-

tiano sustituye la ciencia eclesiástica por la jurídica, pero no ha sido descubierta ni afirmada, por su cuenta, la función puramente propedéutica de los estudios literarios» (*La scuola medievale e la tradizione scolastica*; en: «*Studi medievali*» (1938), vol. II, pp. 167-168).

Y añade, refiriéndose al tema que le importa: «La cualidad, por tanto, la naturaleza de los estudios gramaticales requirieron imperiosamente la presencia de los *auctores* en el cuadro de la cultura medieval: todas las disquisiciones y meditaciones de los Padres sobre la legitimidad del estudio de la literatura clásica permanece en el campo de la pura especulación. En la práctica, cuando se quería enseñar el latín, parecía bien volverse al estudio de la literatura pagana. Y precisamente el programa de las escuelas medievales consiste esencialmente en la propagación del conocimiento del latín, como afirman todos los tratadistas desde Agustín a Isidoro, a Alcuino, a Honorio de Autun, los cuales ponen la gramática, esto es, precisamente el conocimiento del latín, como origen y fundamento de toda ciencia. Sin el latín no se puede llegar de ninguna manera al estudio de los libros revelados ni de los Padres. Y el medieval tampoco ha intentado elegir un método de enseñanza del latín distinto del transmitido por las escuelas imperiales. También en este campo particular aquélla que es tendencia general de la tradición escolástica, el tenaz conservadurismo, se manifiesta y se afirma plenamente» (art. c., p. 169).

En tanto en cuanto la Dialéctica permaneció, como los otros dos saberes del *trivium*, en la categoría de ciencia propedéutica, no inquietó al hombre medieval más que cualquiera otra de las manifestaciones culturales de origen pagano. Pero en el siglo XI se inicia su independencia, su estructuración como saber autónomo. Ya no representa el clasicismo lingüístico, sino el pensamiento de linaje pagano. Se constituye en el fundamento de una sabiduría racional que puede llegar a enfrentarse con la sabiduría divina, con el saber basado en la autoridad de los libros revelados y de los Padres. Es esto lo que despertó temores en aquellos que vigilaban la pureza religiosa de los valores espirituales.

Ahora bien, el auge de la Dialéctica, que tenía ya su historia en esta época, fue un hecho vario y multiforme. Por ello fue igualmente vario y multiforme el movimiento reaccionario. Para enfrentar el problema dentro de límites justos es preciso saber quiénes eran y contra qué reaccionaron los llamados teólogos.

Podemos decir, en principio, que no se trató, hablando con propiedad, de una disputa, es decir, no hubo en general enfrentamiento de autores; lo que se enfrentaron fueron distintas concepciones del saber y recordemos que poco ha hemos dicho que en el siglo XI se produce, dentro del seno de la sabiduría como amor a Dios, una des-

homogeneización provocada, fundamentalmente, por la pujanza alcanzada por las escuelas catedralicias y la decadencia experimentada por las escuelas monacales. Trataremos de concretar aún más esta problemática.

A) DIALÉCTICOS

Michele Losacco comenzó el artículo que citamos en la bibliografía, primero de una serie que dejó inconclusa, afirmando: «El papel que correspondía a la dialéctica en la edad de la Escolástica debía ser el de aplicarse a eliminar, con sutiles distinciones, los elementos contradictorios que parecían esconderse en los dogmas, los cuales, estando ya fijados y presupuestos, imponían ciertamente límites al pensamiento, incluso en vista de los intereses prácticos de la Iglesia» (p. 425). Y añade: «Las célebres discusiones sostenidas en los siglos IX y X en torno a la predestinación, a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, a la Trinidad, coincidieron (nota De Wulf) con el advenimiento de una falta dialéctica, la cual alcanza su apogeo en el siglo XI y parece un movimiento parasitario de la filosofía» (ídem).

Esa coincidencia a que aludía Losacco es, indudablemente, una de las características del cultivo de la Dialéctica en el siglo XI. Debe considerarse este fenómeno, y así lo reconocía el investigador, como una inevitable consecuencia del afán que despertó su estudio y que llevó a alguno de sus estudiosos a un vano formalismo, tan exagerado que hizo «pasar a segundo plano el interés por los dogmas, provocando así el desprecio y hostilidad de los espíritus fervorosos, como Pedro Damiano» (art. c., p. 426).

Pero tampoco debe extrañarnos demasiado esto, ya que la lógica tuvo siempre, desde sus orígenes (cfr. J. A. G. Junceda, *La división de la lógica y la silogística de Aristóteles*, en «Crisis», núm. 53 (1967), páginas 13-71), una doble vertiente, a saber, ha sido considerada, por una parte, como arte de la discusión y por otra como ciencia de la verdad. Esta división fue usual en el Bajo Imperio y la heredaron los compiladores premedievales, como Boecio y Capella. En el siglo XI ambas vertientes aparecen claramente definidas y delimitan también la varia finalidad con que fue emprendido su estudio.

Hay, por una parte, todo un sector de «dialécticos» que responden a un nuevo impulso, característico de este siglo: al convencimiento de que «la ilustración», por superficial que fuere, podía abrir en aquella sociedad en evolución las puertas de las iglesias y de los palacios. Endres, en la obra que citamos en la bibliografía, identifica el movimiento dialéctico de este siglo con el habido en el V a. de C. en

Grecia, encontrando una perfecta analogía con el movimiento sofista, tanto en lo que se refiere al propósito y espíritu de los maestros como en lo que dice relación a las aspiraciones de los discípulos. Schnürer indicó como causas del desarrollo de la Dialéctica el de los estudios jurídicos y las discusiones promovidas por éstos. Tesis que mantuvo también Grabmann y antes Prantl en su *Geschichte der Logik im Abendland* (t. II, pp. 69 y ss.).

Independientemente de cómo se interprete este movimiento cultural, que se da, por otra parte, en todas las culturas en un determinado momento de su desarrollo, a él se debió la aparición de un tipo de maestro de Dialéctica, representado en su mayor parte por seglares que buscaban el aplauso y el dinero, que vendían al corro de sus oyentes la posibilidad de ser en pocas lecciones «ilustrados». Fueron llamados *dialectici*, *philosophi*, *sophistae peripatetici* y recorrieron Europa entera, como maestros trashumantes, siguiendo las nuevas rutas del comercio. Las anécdotas que nos los describen son muy numerosas y pintorescas y muestran hasta qué punto su mérito radicaba únicamente en asombrar, con formalismos verbales, a auditorios más o menos ingenuos.

Juan de Salisbury se encargó de caracterizar este tipo de dialécticos, a los que llamaba «cornificiensis», es decir, aquellos a los que les había nacido el cuerno de una nueva ciencia: «En su escuela de filosofía se discutía entonces esta cuestión: si el cerdo conducido al mercado era tenido por el hombre o por la cuerda. Otra cuestión: si ha comprado también el capuchón quien ha comprado la capa entera» (*Metalogicus*, I, 3; ed. Webb, p. 10).

Ahora bien, no puede identificarse el movimiento dialéctico del siglo XI con esta manifestación popular. En la mayoría de los casos se trató de un quehacer serio y consciente, animado de una viva preocupación científica. Es en estos espíritus en los que surge la nueva filosofía y la nueva ciencia. Sin embargo, su actitud fue también criticada por los teólogos, en la medida en que, en algunos casos, la Dialéctica trató de irrumpir en la interpretación del dogma, discutiéndose en su nombre las verdades de fe.

Precisamente porque no todos los maestros de Dialéctica pueden ser juzgados con el mismo criterio, es necesario que distingamos y analicemos cada una de sus manifestaciones.

1. *Los sofistas*

Sería absurdo suponer que entre los llamados sofistas no se encontraran también hombres de valía. Como luego diremos, Lanfranco, en su juventud, fue uno de ellos. Ahora bien, entre los que pueden representar el personaje con más pureza, tanto en lo que se refiere

al sofista puro como al dialéctico de raíz jurídica, están Anselmo de Parma y Papiás el Vocabulista.

a) *Anselmo de Parma o Besate, el Peripatético*.—Nació en Besate, cerca de Pavía, y estudió en Parma con el maestro Drocón. Perteneció a la primera mitad del siglo XI y viajó por toda Europa discutiendo y argumentando en las ciudades en las que se detenía. Su poema *Rhetorimachia (Anselmus Peripatetici Artis rhetoricae lihritres)*, editado por Dümmler en o.c. en bibliografía, puede servir para comprender el valor de esta Dialéctica.

La estirpe italiana de Anselmo justifica su tendencia. Italia fue uno de los pocos países en donde perduró la enseñanza laica y donde menos se discutió el valor de las ciencias profanas. La enseñanza de la Gramática y de la Retórica perduraron en Rávena, en Pavía, en Bolonia y en otras muchas ciudades. «Pero nada demuestra tan bien la tendencia de la enseñanza profana como la aventura del gramático Vilgardo, referida por Radulfo Glaber. Vilgardo tenía escuela en Rávena, durante el siglo XI, el cual enseñaba gramática con la pasión que los italianos tuvieron siempre por estos estudios. Ahora bien, como el orgullo de su saber le llevara hasta el delirio, acaeció que una noche los demonios tomaron la figura de los poetas Virgilio, Horacio y Juvenal y se le aparecieron, dándole gracias por el ardor con que estudiaba sus libros y propagaba su autoridad. A cambio de sus esfuerzos le prometieron asociarle a su gloria. Seducido por esta argucia del infierno, el gramático se puso a enseñar muchos puntos contrarios a la fe, y afirmaba que se debía creer en todo y por todo las palabras de los poetas. Al cabo, fue convicto de herejía y condenado por el arzobispo Pedro. Se encontraron en Italia muchos otros espíritus infectados de las mismas opiniones» (A. F. OZANAM, *De las escuelas y de la instrucción pública en Italia durante los tiempos bárbaros*, trad. esp. como apéndice en *Orígenes de la civilización cristiana*, ed. c., p. 545).

El mismo Anselmo nos cuenta el carácter peripatético de su enseñanza en la *Epistola ad Droconem Magistrum et condiscipulos de logica disputatione in Gallia habita*, excursus incluido en su *Rhetorimachia*, al hilo de las noticias que envía a su maestro: «Pues cuando por vuestras disciplinas liberales me incorporé a la capilla del emperador y cuando desde el ocio de vuestra filosofía me dediqué al negocio secular, la obra que junto a vos edité la llevo conmigo, como mandásteis, y por todas las ciudades que recorrimos en nuestro camino confirmamos la estimación de vuestras letras. Los estudios de éste, que se deben conocer, son unánimemente aceptados por toda la Galia, la Burgundia, la Sajonia y también la bárbara Francia» (o.c., p. 57).

También cuenta en su *Epistola ad Droconem* una anécdota que nos da clara idea de la temática de sus enseñanzas. En la ciudad de Maguncia permanecieron indiferentes sus oyentes ante los razonamientos que exponía y, molesto por ello, para hacerles reaccionar, mantuvo el siguiente diálogo: «Es molesto haber tenido que soporiar en nuestro trabajo, hasta ahora, vuestro extraño silencio. El cual,

si agrada, es no soportarlo más. Ya que es necesario alabar o censurar. No alabaré ni censuraré, dijo, haciendo algo intermedio, que no es ni alabanza ni censura. Así pues, es posible no hacer ni lo uno ni lo otro cuando se puede llegar a algo medio. Si hiciéreis algo intermedio, como decís, haréis lo uno y lo otro. Pues es claro que lo intermedio es ambas cosas, como el rojo es a partir del blanco y el negro, y por ello es medio. Y así, haciendo algo neutro, hacéis ambas cosas. Luego es necesario hacer una de las dos cosas, puesto que no es posible no hacer una de las dos en uno de los dos o en ambos. Algo intermedio, dijo, no es a partir de ambos, como dices, sino que se realiza a partir de la negación de ambos, ya que no porque sea blanco y negro es lo rojo, sino que porque es neutro decimos que aquello es rojo, y así todas las cosas intermedias. Luego no es necesario hacer una de las dos cosas, porque en mi neutro no es posible una de las dos cosas o ambas. Si a partir de la negación de ambas se formó el medio, el cual, como decís, es neutro, no es neutro más de ambas cosas que de todas las cosas. Porque nada ha sido considerado profundamente. Pues el rojo no se realiza a partir de la negación del blanco y del negro más que a partir de la negación del cielo y de la tierra y de todas las demás cosas. Porque así como es verdad que, porque no es ni blanco ni negro existe lo rojo, así, porque no es ni cielo ni tierra ni otras cosas, no discrepa de la verdad que aquello sea rojo. Sin embargo, porque negadas todas las cosas ninguna de ellas es, es imposible que aquello sea predicado como cosa. Pero la cosa, porque no es aquélla, consecuentemente es necesario que nada sea. Y así, haciendo algo no hacéis nada. Luego es necesario hacer una de las dos cosas, pues ambas cosas o lo neutro es imposible o nada» (o.c. p. 57). Me he esforzado en dar al texto castellano el aire de galimatías que tiene el original.

La nota característica de estos hombres era la pedantería. En la *Rhetorimachia*, durante una discusión que tienen los bienaventurados con las musas, hace decir a la Retórica y a la Gramática que él, Anselmo, fue enviado a la tierra para enseñar a los hombres elocuencia.

Indudablemente, este modo de producirse está muy cerca del ambiente de las escuelas de Derecho, que comenzaron entonces a alcanzar importancia. Así, la de Pavía, que ya existía desde el siglo X, y la de Rávena, que se inicia en el XI, o la de Bolonia.

El Derecho, desde el siglo IX, fue incluido entre las ciencias del *trivium* y perduró por largo tiempo unido estrechamente a la Gramática. Así lo consideraba ya Remigio de Auxerre, por ejemplo.

Por otra parte, es muy difícil determinar cuándo comenzó a existir una escuela de Derecho en Pavía —primera que parece vislumbrarse—, con independencia de la escuela catedralicia y, por tanto, de las artes liberales tradicionales, y de la corporación de jueces y notarios del *Palatium*, sede del tri-

bunal supremo desde la época longobarda. Sin embargo, con muy pocas reservas puede afirmarse que en Pavía se encuentra el origen de la escuela de Bolonia, que tipificó las escuelas de Derecho del alto medioevo. El insigne especialista U. GUALAZZINI establecía las siguientes conclusiones, después de una seria investigación: «El positivo testimonio citado más arriba de que en el siglo X existía en Pavía un *ordo* de juristas hace nacer también la hipótesis de que pueda relacionarse ese hecho con las *series* de hombres de leyes de que habla Pablo Diácono. Si se tiene en cuenta la información de las fuentes jurídicas del alto medioevo, como las *Adnotationes codicum domini Iustiniani*, la *Lex romana canonica compta*, la *Lombarda*, etc., la hipótesis no debe descartarse, porque el espíritu corporativo no nace nunca en el mundo de los juristas a no ser por el hecho de que la necesidad de disciplinar la acción a los fines de la justicia y de su administración fue siempre observada por quien presidía la cosa pública. Es cierto que serían necesarias pruebas más contundentes para establecer tal continuidad, que ha resistido a profundos trabajos históricos.

En cuanto al carácter estatal que se pretende atribuir a la escuela pavesa, sobre el cual tanto han insistido Mengozzi y Solmi en los trabajos citados, después de las reconsideraciones que deben hacerse a su tesis en cuanto a la existencia, a la vitalidad y a la institucionalidad de aquella escuela jurídica del alto medioevo, debe precisarse que si el *aula regia ticinensis* representaba un mundo cultural compuesto, en el cual gramáticos, literatos y juristas ejercían particulares funciones, todavía el nexo que debemos encontrar entre maestros y discípulos para la enseñanza autónoma del derecho no ha sido posible ponerlo de relieve. Por mucho tiempo las fuentes deben ser sustituidas por conjeturas, no estando suficientemente fundadas las afirmaciones en base a los autores modernos, por insignes que éstos hayan sido, y son, sin duda, demasiado modestas y fragmentarias las pruebas seguras que al respecto han conservado las fuentes históricas» (cfr. U. GUALAZZINI, *La scuola pavese*, en «Atti del 4 Congreso Internazionale di Studi Sull'Alto Medioevo», Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1969, pp. 35-37, pp. 72-73).

b) *Papías, el Vocabulista*.—Nació en Lombardía y fue contemporáneo de Anselmo. Estuvo más estrechamente relacionado que él con las escuelas italianas de Derecho. Fue autor de una obra enormemente leída en la Edad Media, como lo prueba el número de manuscritos que han llegado hasta nosotros, que llevó el título de *Elementarium doctrinae erudimentum*, conocida también por los nombres de *De significationis*, *De significatione*, *Mater verborum*, etc. Se trata de un diccionario que incluye el significado de palabras legales, lógicas y filosóficas. Sus fuentes más importantes son Boecio y San Isidoro (Papías, *Vocabularium*, Venetis, 1491; ristampa anastatica. Ed. Bottega d'Erasmus, Torino, 1966).

La misión de este tipo de obras fue, indudablemente, vulgarizar la cultura. Se trataba, como decíamos hace un momento, de posibilitar el acceso a la «clerecía» con el menor esfuerzo. Intención semejante tenían quienes escribían obras literarias o históricas en lengua romance, en este mismo siglo.

El gramático Papías floreció alrededor del año 1050, según aparece en el manuscrito de la Crónica de Alberico; por el contrario, según escribe erróneamente Tritemio en el libro *De scriptoribus ecclesiasticis*, no antes del año 1200; las palabras de Alberico son: «En el año 1053, año decimotercero del (reinado del) emperador Henrico, hijo de Conrado, Papías editó su libro, es decir, *Elementarium doctrinae Erudimentum*; esto se prueba por el número de años que enumera, allí donde habla de las edades del siglo en su primera carta, y enumerando llega hasta el siglo citado» (...) «Estas cosas (las recuerda) Carolus de Fresne, señor de Cange, en los lugares citados. También recuerda al gramático Papías, Cornelio de Beughem, en el opúsculo *De incunabulis typographiae*, palabra *Papias*, p. 103, y dice que su *Vocabulario* fue impreso en Milán, en 1476, y en Venecia, en 1487, 1491 y 1496. Le llamó lombardo por la nación, gramático por el arte; erróneamente escribe con Tritemio que floreció hacia el año 1200 de Cristo» (cfr. *La Notitia* publicada en Migne que citamos en la bibliografía).

El extenso *Vocabulario* de Papías es, por muchas razones, enormemente interesante (cfr. Goetz, *Papias und seine Quellen*, en «Sitzungsberichte der philosophischphilologischen u. der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München», 1903; ídem, *De glossarium origini et fati*, Ed. Teubner, Lipsiae, 1923). Sólo esto puede justificar el que la obra fuera editada por Domenico de Vespolate en 1476 y se reeditara en Venecia en 1485, 1491 y 1496.

La definición de cualquiera de las palabras incluidas en el mismo podría ilustrarnos sobre el talante de la obra y su carácter de «moderna» Enciclopedia, pero quiero elegir algunas que sirvan también de orientación sobre su valor filosófico, así:

«*Aristóteles*, de la primera y tercera declinación, como Demóstenes o Eurípides y otros muchos. Fue un filósofo, a los de cuya secta se les llama aristotélicos» (ed. c., p. 29).

«*Platón*, filósofo, que superó en elocuencia a todos los filósofos. Pues, ateniéndonos a éstos hubo dos géneros de filósofos griegos: uno itálico, por ejemplo, el famoso Pitágoras. Otro jónico, del cual el más imortante fue Tales milésico, uno de aquellos siete que fueron llamados sabios. De estos griegos la sucesión de discipulado fue así: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arcelao, Sócrates, Platón ateniense...» (p. 253).

De la palabra *Substantia* da cuatro definiciones: una identificándola con el término griego «usia» y aclara que «radica en aquello que subsiste»; en la segunda, la califica como lo que no es por otro sino que «consiste en su propia virtud»; en tercer lugar, la considera como «substantia de la cosa» y «es todo aquello por lo cual la cosa es», esta acepción encuentra su mayor mérito en la aplicación a las cosas de la fe para explicar la Trinidad; en cuarto lugar, la define como «la cosa misma» en cuanto que «la naturaleza y la razón designan por ella que consta la subsistencia de la persona». Para completar estos

sentidos define amplia y prolijamente el concepto de «subsistencia», que es aquello que subyace a los accidentes o es sujeto de éstos (p. 338).

Como podrá verse nada tiene que ver el *Vocabulario* de Papiás con los «Florilegios». Estos, que sirvieron durante la Edad Media de fuente de erudición al servicio de la «auctoritas», tienen caracteres temáticos e históricos radicalmente distintos. (Cfr. J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, París, 1927; H. M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin. Le "Liber Scintillarum"*, dans «Revue Bénédictine», t. 63 (1958), pp. 246-291; B. L. Ullman, *The origin and development of humanistic script*, Roma, 1960).

No todos los maestros de artes liberales del siglo XI italiano, como es fácil de comprender, son comparables a Anselmo, ni tenían la pretensión, como Papiás, de vulgarizar la cultura. Buena prueba de ello es que en este siglo se produce la época dorada de la escuela de Montecassino, con su abad Desiderio. Grandes maestros de Gramática y de Retórica enseñaron en ella, entre los que podemos destacar a Alberico Casinense, que floreció en la segunda mitad del siglo XI y fue autor de una importante serie de obras, muchas de las cuales no han llegado hasta nosotros, sobre Gramática y Retórica, así, *Breviarium de dictamine*, *Flores rhetorici*, *Rationes dictandi*, etc. (cfr. A. Lentini, *Note su Alberico Cassinese maestro di retorica*, en «Studi Medievali», vol. XVIII, I (1952), pp. 121-137).

2. Los herejes

Nada de extraño tiene que la confianza alcanzada en la razón llevara a algunos autores a intentar esclarecer el misterio con su ayuda. Entre los grandes dialécticos de este período, que es tanto como decir entre los grandes filósofos, algunos cayeron, en su intento de esclarecimiento, en la herejía, lo cual no debe llevarnos a juzgar a estos hombres como si hubiera en su actitud y en su labor torvos propósitos preconcebidos. La herejía es, en estos autores, un accidente en el curso de la investigación; en el peor de los casos, un exceso de amor a sus propias convicciones, a los esclarecimientos alcanzados.

Ya hemos hecho mención alguna vez al sentido que puede concederse al calificativo «hereje» en la Edad Media, pero es necesario precisarlo en estos momentos para no malentender a los hombres que se ponían voluntariamente fuera de la creencia usual. En las palabras que transcribimos de M. D. CHENU puede encontrarse el sentido de ese término: «Herejía, ortodoxia, se emplearán, por tanto, en su sentido propio en el dominio de la religión, más expresamente con relación a una *fe*. Con esto decimos que tales categorías tienen aplicación y pleno sentido en el asentimiento a un dato —que supone comunión con la Divinidad—, dato que, de suyo, es superracional, misterioso. Es ortodoxo el que otorga su consentimiento al conjunto de verdades recibidas,

en un clima de franqueza totalmente leal y confiado en el diálogo con Dios. Es hereje aquel que, por motivos y mediante una impugnación que hemos de examinar psicológicamente y sociológicamente, separa, por su «elección», tal o cual elemento de este contenido del misterio. Herejía es, por tanto, verdad, pero verdad parcial, en cuanto se considera a sí misma como verdad total, muy pronto exclusivista de otras verdades primitivamente conexas.

Herejía, ortodoxia, surgen, por tanto, en profundidad y plenitud, de las estructuras y del dinamismo de la fe. Pues la fe, al menos en su estructura normal y explícita, encierra dos elementos estrechamente coherentes, a pesar de una tensión de delicado equilibrio, práctica y teóricamente: adhesión interior del espíritu a la Divinidad con la que se encuentra en comunión con su misterio, y esto sucede, secundariamente, en el seno de una comunidad, cuya íntima ligazón la constituye precisamente una adhesión de cada uno de los participantes. Pues la fe, estrictamente personal, no halla sin embargo su madurez, digamos mejor su equilibrio, más que por y en el seno de una comunidad de creyentes. Caso eminente de la dialéctica de la persona y de la comunidad» (*Ortodoxia y herejía*, en *La fe en la inteligencia*, Ed. Estela, Barcelona, 1966, p. 64).

a) *Berengario de Tours* (c. 1000-1088).—La personalidad de Berengario es radicalmente diversa a la de los autores tratados en el apartado anterior. Anida en él una honda preocupación científica, aunque, como decíamos hace un momento, su excesivo apego a las conclusiones alcanzadas le situó en la herejía.

Berengario fue un clérigo que realizó sus primeros estudios con su tío Gautier, tesorero de San Martín, y muy joven, hacia el año 1020, acude como discípulo a la escuela de Chartres, que ya dirigía Fulberto. Deja Chartres hacia el año 1030 para trasladarse a Angers, donde inicia sus funciones de arcediano hacia el año 1040. Poco tiempo después dirige la vieja escuela de Tours, ciudad en la que nació, sin dejar su cargo de arcediano, pues el obispo de Angers, Eusebio Bruno le mantuvo en esa dignidad. Fue en este momento cuando comenzó a extenderse su fama, hasta el punto de que Drogo, arcediano de París, acudió a visitarle a su escuela. A partir de 1046 inicia su dogmatización sobre la Eucaristía, que provocará la reacción de sus antiguos condiscípulos y de otros maestros de la época, como Lanfranco, convirtiendo su doctrina en la disputa del siglo.

Fue tan importante la trascendencia de esta opinión que perduró, después de dos siglos, en el recuerdo de Santo Tomás, que no fue muy aficionado a dar referencias históricas: «Algunos, que no prestaron demasiada atención a estas cosas, afirmaron que el Cuerpo y la Sangre de Cristo no estaba en este Sacramento sino como signo. Lo cual debe ser rechazado como herético, porque es contrario a las palabras de Cristo. Por ello, Berengario, que fue el iniciador de este error, fue obligado más tarde a retractarse de él y a confesar la verdad de la fe» (S. TOMÁS, *S. Th.*, III, q. 75, a. 1, c.a.).

La figura del maestro Berengario tiene grandes valores y un indudable atractivo. Fue un escritor elegante, poseyó una extraordinaria

erudición y tuvo cualidades de gran poeta, como lo prueba su *Oración a Jesús*. Vivió entre el aplauso y la crítica acerba de sus contemporáneos, pero a la hora de su muerte la agitación debió remitir, ya que gran parte de sus antiguos condiscípulos y de sus alumnos honraron su tumba y le dedicaron sentidos epitafios.

Fue, indudablemente, hijo de su tiempo. Se vio arrastrado en su pensamiento por los dos excesos más característicos de esa época: la veneración por la Dialéctica y el ansia de novedad. Si hemos de creer a Guitmondo, arzobispo de Averta, fue un espíritu orgulloso, que despreciaba los consejos de los demás; celoso del prestigio de Lanfranco y, sobre todo, despreciativo con la tradición y ávido de novedades (cfr. *De corporis et sanguinis Christi veritate*, ed. Migne, P. L., t. CXLIX).

Lanfranco le reprochó su consagración a la Dialéctica: «Tú, abandonadas las autoridades sagradas, recurras a la dialéctica. Y, ciertamente, sobre el misterio de la fe, yo que me dispongo a escuchar y a responder qué cosas deben pertenecer a ella, preferiría escuchar y responder con autoridades sagradas, mejor que con razonamientos dialécticos» (*De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, c. VII; ed. Migne, P. L., t. CL, coll. 416D). Pero el propio Berengario nos declara en su *De Sacra Caena* (cfr. *Berengarii Turonensis Opera*, ed. A. F. y F. Th. Vischer, Berlín, 1834), escrita contra Lanfranco, que es necesario anteponer la razón a la autoridad, pues sólo quien no es capaz de alcanzar la verdad con la razón se conforma con esta última. Precisamente esta doctrina era la que inquietaba a Lanfranco.

En la discusión entre ambos autores fue Berengario quien tomó la iniciativa. Hacia el año 1050, porque sabía que el maestro de Bec sostenía opiniones contrarias a las suyas y en favor de la doctrina de Pascasio, que se había establecido como la ortodoxa, escribió contra él una dura carta (Migne la editó entre las de Lanfranco, P. L., t. CL, coll. 73C). Fue esta carta la que sirvió a Lanfranco para establecer en Roma la primera acusación de herejía contra el de Tours, ante León IX (1050). Veinte años más tarde escribió Lanfranco su obra contra Berengario, que hace un momento hemos citado, a la cual replicó éste con su *De Sacra Caena*.

Podemos, pues, concluir que Berengario fue un racionalista, lo que significa en el contexto de su época que fue un dialéctico. La Dialéctica se presenta como el ámbito de la verdad: querer estar en ella, en la verdad, exige poseer el espíritu y la letra de aquel arte: «Evidentemente, es propio de un corazón nobilísimo el recurrir a la dialéctica, porque recurrir a ella es recurrir a la razón» (*De Sacra Caena*, ed. c., pág. 101). Ahora bien, esto no supone un enfrentamiento de la Dialéctica con la revelación, sino que el sentido de las palabras de Berengario está comprendido en el área de la revelación, es decir, en

cuanto que la Dialéctica es el arte de la razón y la razón es lo que hace al hombre semejante a Dios. Por ello deben tenerse en cuenta las palabras que terminan el texto antes citado: «quien no recurre a ella, puesto que ha sido hecho según la razón e imagen de Dios, prescinde de su dignidad y no puede renovarse, día a día, hacia la imagen de Dios».

La Dialéctica es el ámbito en el cual la verdad se da. Según Berengario es el ámbito en el cual se da la verdad, incluso, la verdad de Dios. Puede ser un medio, pero un medio en el cual la verdad revelada, la Verdad, con mayúscula, encuentra el mejor terreno para fructificar: «Expresar con palabras dialécticas la manifestación de la verdad no era hacer un refugio para la dialéctica, aunque, si se interpretase el refugio, no me arrepentiría de haber recurrido a la dialéctica, de la cual veo que mínimamente repugna a la misma sabiduría de Dios y a la virtud de Dios, sino que con este arte se vence a sus enemigos» (*De Sacra Caena*, ed. c., p. 101).

El germen de su doctrina se incubó en sus años de discipulado en Chartres. Y esta escuela fue también el escenario de sus más duras controversias. Desde el primer momento fue consciente de las dificultades de su doctrina y de las reservas con las que es acogida. En una carta escrita a su amigo Drogo, hacia el año 1050, le habla de los problemas de conciencia que le suscita su pensamiento sobre la Eucaristía, que, según sus antiguos condiscípulos de Chartres, parecía ser herético (edita esta carta Sudendorf, *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe*, Hamburg und Gotha, 1850, pp. 210-211). Pero, quizá, el convencimiento de que era necesario repensar el tema le hizo continuar por el camino iniciado.

Ciertamente, Berengario es el iniciador de la interpretación del *signo* sacramental. Así lo reconoce un moderno tratadista del tema: «La teología sacramentaria comienza principalmente su desarrollo con ocasión de las enseñanzas y errores de Berengario de Tours. Berengario, partiendo de la idea de sacramento, que es *signo*, defendía que en la Eucaristía había un signo del cuerpo de Cristo, y que allí estaba Cristo en cuanto nosotros lo *entendemos* y *pensamos*, pero negando la presencia substancial y la transubstanciación. La reacción de los teólogos y del pueblo, que veían en estas teorías algo contra la fe, hizo aquilatar y urgir el concepto de *signo sacramental*, que, además de signo, es signo *eficaz* y hace y pone aquello que significa» (M. Nicolau, *Teología del signo sacramental*, Ed. B. A. C., Madrid, 1969; p. 172). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, como antecedente importantísimo del tema, están, en el siglo IX, las obras de Pascasio y Ratramnio de Corbie. De aquéllas, la de Ratramnio era atribuida en este momento histórico a Juan Escoto Erígena y su doctrina era considerada no ortodoxa; por el contrario, la de Pascasio se había

convertido en la formulación idónea del misterio eucarístico. En su momento establecimos nuestra opinión sobre el tema.

En el texto que acabamos de transcribir de la obra de Nicolau se afirma que Berengario niega la transubstanciación, lo cual no es exacto, ya que la palabra la escribe por primera vez Esteban de Baugé (†1139), como traducción de la palabra griega. Pero sí es cierto que esta palabra y su concepto fueron precisándose al compás de las discusiones provocadas por Berengario.

Para el texto de Esteban de Baugé confróntese Migne, P. L., t. CLXXII, coll. 1291. El término lo acuñó Hidelberto de Lavardin, discípulo de Berengario de Tours, y aparece por primera vez de modo oficial en 1215, en la definición «Firmiter credimus» del IV Concilio de Letrán.

La obra de Berengario se apoyó en la misma convicción que la de Ratramnio: en un sentido sensualista no se da en la Eucaristía la presencia del cuerpo de Cristo; no es el cuerpo de Cristo el que masticamos en la forma: el cuerpo y la sangre de Cristo no pueden encontrarse en las especies de pan y vino, porque, si permanecen los accidentes, permanece aquello que los sostiene: si los accidentes no cambian la substancia tampoco: «Diré: el pan, a partir de pan, esto es, a partir de aquello que antes había sido algo común se hace aquello que no había sido nunca antes de la Consagración, el santísimo cuerpo de Cristo; pero no porque el pan mismo, por corrupción, deje de ser pan, ni porque el cuerpo de Cristo, por generación, comience a ser por sí mismo, ya que, al ser antes de todos los tiempos con una santa inmortalidad, de ningún modo su cuerpo puede comenzar a ser ahora» (*De Sacra Caena*, ed. c., págs. 97-98).

La substancia y los accidentes son objeto de los sentidos, y aquello que no puede ser tocado o visto no existe: «Todo compuesto de materia y forma es una cosa en aquello que es y otra en aquello que es algo; si sucediera que en sí mismo no es, tampoco podría ser algo, esto es, lo que no sea según el sujeto (substancia), tampoco puede ser según el accidente» (*De Sacra Caena*, pág. 211). No puede cambiar la substancia si los accidentes no cambian, y el hecho de que los accidentes permanezcan nos garantiza que permanece la substancia.

Hay en estas afirmaciones, en primer lugar, una decidida entrega a la evidencia racional, en detrimento del misterio, poco apropiada, como pensó Lanfranco, para abordar los problemas dogmáticos. Pero, en segundo lugar, y esto es lo que más nos importa, subyace a esta concepción una interpretación de la substancia de aire aristotélico, que le lleva a rechazar la versión popular del misterio eucarístico vigente en Occidente desde el siglo VIII.

De la lectura de las *Categorías* aristotélicas sacó Berengario la idea de que la substancia es, fundamentalmente, el todo, el individuo

subsistente, en el cual no podemos separar —y aquí ha interpretado a Boecio— los accidentes de aquello que les permita subsistir, y de que estos accidentes son los que nos dan noticia inmediata de la substancia que les soporta. La substancia es una realidad física y fue captada por Berengario a nivel físico, es decir, por los sentidos. La Eucaristía es un misterio que debe ser interpretado con el pensamiento, pero para interpretarle de acuerdo con él es preciso buscar otro camino.

El sentido de la presencia real de Cristo en la Eucaristía lo encontró Berengario en unas palabras de San Agustín en las *Quaestiones in Heptateuchum*, según las cuales la gracia invisible de Dios se hace visible en los sacramentos; es, pues, la forma visible de la gracia invisible de Dios. De esta forma, por la gracia de Dios, lo visible, que son las especies de pan y vino, se hace, por la consagración, forma de lo invisible, es decir, del cuerpo y la sangre de Cristo.

Las doctrinas de Berengario sufrieron diversas condenaciones. Las más importantes fueron las dictadas por Gregorio VII en 1078 y 1079 (cfr. M. Matronola, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio romano del 1079*, Vita e Pensiero, Milano, 1936; obra muy importante para aclarar la disputa sobre la heterodoxia de Berengario a la luz de los documentos).

Como consecuencia de las cuales suscribió una fórmula de fe, que luego no mantuvo. En razón de ello fue juzgado nuevamente por el Concilio de Bordeaux de 1080, ante el cual su arrepentimiento parece que fue sincero. Más tarde se retiró a la isla de San Cosme, próxima a Tours, y en ella murió.

Más que las condenaciones conciliares nos interesa conocer las opiniones que despertaron entre sus contemporáneos las doctrinas expuestas. La mayoría de los autores que escribieron en contra de ellas fueron sus antiguos condiscípulos de Chartres. El primero de ellos Hugo, canónigo de Chartres, y después obispo de Langres, en el año 1031, que escribió *De corpore et sanguine Domini contra Berengarium* (Migne, P. L., t. CXLII, coll. 1325 y ss.). Arnoldo, canónigo de Chartres, e igualmente discípulo de Fulberto, y su amigo y compañero Guillermo, que fue preboste de la catedral durante cincuenta años, se destacaron también en la oposición a las doctrinas de Berengario. Entre los discípulos del famoso obispo deben citarse, como destacados en la controversia eucarística, Ascelino, el Bretón, y Adelmán de Lieja.

Este último, después de sus años de formación en Chartres, fue escolástico de Lieja y maestro de su escuela catedralicia, más tarde se retiró a Alemania y fue nombrado obispo de Brescia, donde murió, alrededor del año 1061. En su retiro de Alemania escribió *De Eucharistiae Sacramento ad Berengarium epistola* (ed. en Migne, P. L.,

t. CXLII, coll. 1289A-1296A), que, además de poseer una gran belleza literaria, está inspirada por el afecto al antiguo condiscípulo, con quien tenía en común entrañables recuerdos y de quien se teme esté descarriado. Le habla de los rumores que corren por Alemania sobre su doctrina y del peligro que supone separarse de la creencia comúnmente mantenida por la Iglesia. Utiliza la argumentación de que la fe tiene por objeto aquella que no se ve, empleando casi los mismos términos con los que se expresó Manegoldo de Lautenbach.

Te llamé mi preferido después de aquella dulcísima intimidad que alegremente adquirí contigo, cuando tú eras adolescente y yo ya mayor, en la Academia de Chartres, bajo aquel venerable maestro Sócrates, de cuya convivencia es más digno que nos felicitemos nosotros que se felicitaba Platón, dando gracias a la naturaleza, por cuanto que en los días de su Sócrates se engendró como hombre y no como bestia... Que el Señor aleje de ti, santo hermano, tales caminos y vuelva tus pasos hacia sus testimonios; y demuestre a los embusteros que intentan manchar tu fama con tan cruel deshonra, que esparcen por todas partes, puesto que llenan no sólo los oídos latinos, sino también los teutónicos, entre los cuales he peregrinado hace poco, como si te separases de la unidad de la santa madre Iglesia y opinaras sobre el cuerpo y la sangre del Señor, que a diario es inmolado en toda la tierra sobre el Santo Altar, otra cosa que la que sostiene la fe católica: esto es, por utilizar las palabras de los que sobre ti opinan, que no es verdadero cuerpo ni verdadera sangre de Cristo, sino una cierta figura y semejanza... Hay, pues, muchas cosas que captamos solamente con el sentido del cuerpo, como oír y ver; y la mayoría hay que se elaboran en el sentido junto con el entendimiento, como leer y escribir. Pero hay otras, a las que nadie, en absoluto, puede llegar por el sentido, como las razones de los números, las proporciones de los sonidos, las nociones de las cosas incorpóreas, es decir, todas aquellas cosas que cualquier entendimiento, puro y perfeccionado por el ejercicio, merece percibir... Intentemos, pues, con la ayuda de la gracia divina, demostrar que ninguna facultad humana, que plenamente y en sí misma es por la generosidad divina, sin embargo ninguna será suficiente para comprender la altura de los sacramentos en los cuales somos iniciados y perfeccionados para la salvación eterna, que está en nuestro señor Jesucristo (Ed. c., coll. 1289A, 1290A, 1294C-D).

Capítulo especial merecen Guitmondo, arzobispo de Aversa, discípulo de Lanfranco en Bec, que desarrolló una gran labor literaria en contra de Berengario (cfr. obras en Migne, P. L., t. CXLII, coll. 1450 y ss.) y que fue uno de sus más duros críticos, y Alger de Lieja, nacido en esta ciudad y educado en su escuela catedralicia, que se hizo monje en Cluny el año 1121 y muere c. el año 1130. Como afirma Grabmann, Alger escribió el más sólido tratado sobre el tema eucarístico contra Berengario, *De sacramentis corporis et sanguinis Domini* (cfr. obras en Migne, P. L., t. CLXXX, coll. 739-972), del cual se hizo amplio eco Erasmo.

Pero la obra de Berengario no provocó entre sus contemporáneos sólo diatribas; podemos citar ejemplos de hombres que sintieron por

él una gran veneración. Así, Frolando, obispo de Senlis, la pequeña e histórica ciudad francesa, que murió hacia 1071. En una carta escrita a Berengario (*Epistola ad Berengarium*, Migne, P. L., t. CXLII, coll. 1369A-1372A) puso de manifiesto su amor y admiración por el filósofo.

En esta carta, creo que el único testimonio que se conserva de la obra de Frolando, el obispo de Senlis muestra su deferencia por Berengario desde la salutación, colocando el nombre de éste antes que el suyo propio. El texto de la carta dice así: «Impedido por una y otra enfermedad, no puedo llegar a ti como había dispuesto y te lo había confiado; pero te ruego que reces por mí, y con toda dedicación, para que sea liberado de esta aflicción que mata mi alma: y no sé si en este momento podré ver más claramente que tú, carísimo señor. Pero procura que en otro momento merezca verte con tranquilidad. Y también, si finalmente Dios me conserva la vida con su protección, jamás eludiría el tener la oportunidad de acercarme a ti y no evitaría el deseo, concebido desde hace mucho tiempo, de llegar a ti; porque no me atrevo a decir que tú te pidieras dignar a acercarte a nosotros, para orar, ni siquiera en esta Cuadragésima. Pero si fuera invadido por tan gran desgracia, que ni yo pudiera ir a ti ni tú pudieras venir a mí, y fuera arrebatado por la muerte, te encomiendo mi alma. Ruega a la curia celestial por ella, ruega a los príncipes de los arcángeles y de los apóstoles, y a los demás centuriones de aquella aula, que a tan gran rey rodean más familiarmente, para que se dignen sugerirle hasta qué punto se debe preocupar de liberar mi alma pecadora de la cárcel de la muerte; al mismo tiempo, fortificado tú por la oración, dirígete con frecuencia en favor mío al más piadoso y benigno Rey, como sueles hacer por otros; y a través tuyo, confiadamente, ruega con fervor para que se dignen a mirar por mí. Saluda en mi nombre al señor R., abad, y a los demás señores y hermanos, a los cuales me consiguió tu amor, y pídeles que me recuerden en sus oraciones. Todo lo que te plazca, pídemelo. Quiero que tu fraternidad sepa de nuevo esto: que adquirí para ti con más firmeza la gracia de mi Señor Rey. Adiós, y aunque no tengas necesidad de un consejero, estate dispuesto a acordarte de mí» (Ed. c.).

En este mismo sentido es preciso recordar a Eusebio Bruno, obispo de Angers desde 1047, cuya relación de amistad ya hemos mencionado, aunque ello no fue óbice para que le escribiera una *Epistola ad Berengarium magistrum* (Migne, P. L., t. CXLVII, coll. 1201D-1261C), en la que eludía mediar en la disputa entre él y Lanfranco, ateniéndose, al pie de la letra, a las palabras evangélicas y asegurándole que no admitiría discusión, ni formación de juicio de clase alguna en su diócesis en torno al tema de la Eucaristía.

Me escribiste que os había llegado Gaufrido con un relato de testigos dignos de fe, con el gran apoyo de Martín, y que proclamaba públicamente las necesidades y las extravagancias de Lanfranco, y entre otras cosas me gaste que yo hiciera que fuérais oídos en juicio vos y él, en torno al libro *De sacramentis*, de San Ambrosio. Sobre lo que respondí, o cuál es mi consejo sobre lo que consideré, paciente y ecuánimemente, presta atención. No sé, Dios lo sabe, si esta cuestión, nacida y movida para afirmar la verdad o para

buscar la fama, después de que recorrió casi la mayor parte del orbe romano, finalmente nos zarandó violentísimamente con la infame réplica de los extraños y de los prójimos. Contra esto, con mi humilde y débil consejo, pero también con el consejo de los doctos y de los mejores que yo, he elegido tal clase de respuesta, que no se desviara del camino de la verdad por ningún vericuetto de error, y movidas sobre esto las personas más sublimes de la Iglesia universal, por la dignidad y la erudición, juzgo que de ningún modo debería lanzarse el escándalo de la ofensa contra el derecho, porque se debe, inevitablemente, llegar con la fe a los más simples y no sería lícito pasar directamente, con soberbia, a los más eruditos. Porque, ciertamente, prescindiendo de los arroyuelos turbulentos de las disputas, rebosando la abundancia natural de la fuente misma de la verdad y con la extraordinaria singularidad de la salvación, consideramos necesario para nosotros mismos exponer y proponer a todos aquellos que están de acuerdo con nosotros esto: Nuestro Señor Jesucristo, el día antes de su pasión, tomando el pan en sus santas y venerables manos, elevados los ojos al cielo, lo bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomad y comed todos de esto, pues esto es mi cuerpo. De modo semejante, tomando en sus manos el cáliz luminoso, igualmente dando gracias, lo bendijo y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomad y bebed todos de él, pues éste es el cáliz de mi sangre; misterio de fe del Nuevo y del Antiguo Testamento, que en favor de otros muchos se derramará para el perdón de los pecadores. Cuantas veces hagáis esto, lo haréis en memoria mía (Ed. c., coll. 1201D-1203A).

En la disputa contra Berengario, paradójicamente, la concepción tradicional de la interpretación del dogma eucarístico se afianzó y progresó en su esclarecimiento. En los años de su enseñanza, incluso en las diócesis que no fueron escenario de ella, fue normal que se exigiera el repudiar formalmente su doctrina. Un ejemplo claro de esto que afirmamos lo tenemos en la profesión de fe de Maurilio, arzobispo de Rouen, ante el Concilio de Normandía de 1063.

Conviene también, casísimos hermanos, que sea recordada otra vez vuestra fe sobre el cuerpo y la sangre del Señor, la cual, estando presente Maurilio en esta santa silla, de venerable memoria, definísteis de común acuerdo en contra de las muy inmundas palabras de Berengario y sus sucesores. Creemos con el corazón y confesamos con la boca que el pan colocado en la mesa del Señor es solamente pan de la Consagración, por la potencia inefable de la Divinidad, la naturaleza y la substancia de pan se convierten en naturaleza y substancia de carne; pero no de una carne cualquiera, sino de aquella que fue concebida a partir del Espíritu Santo y nacida de María Virgen; aquella que por nosotros y por nuestra salvación fue golpeada por el látigo y colgada en una cruz, y yació en el sepulcro y al tercer día resucitó de entre los muertos y está sentado a la diestra de Dios Padre. Que, igualmente, el vino que se pone mezclado con agua en el cáliz para que sea santificado, verdadera y esencialmente se convierte en aquella sangre que por la lanza del soldado manó abundantemente de la herida del costado del Señor, por redención del mundo. Pero anatematizamos a los que opinan en contra de esta santa y apostólica fe de manera soberbia y herética, y a los que hablan con impía temeridad (cfr. *Vita Beati Maurilii*, Migne, P. L., t. CXLIII, coll. 1375D y ss.; c. 11, coll. 1382D-1383A).

b) *Roscelino* (c. 1050-1120).—Lo que Berengario fue, desde la Dialéctica, al misterio eucarístico, lo fue Roscelino al dogma trinitario. La misma estructura de pensamiento produjo una y otra herejía. Quizá, también, las motivaciones psicológicas de ambos filósofos sean susceptibles de paralelismo. Pero como la razón de mayor peso para que Roscelino haya pasado a la Historia de la Filosofía se encuentra en que fue el fundador del nominalismo, entraremos en el estudio de su doctrina en otro apartado de este mismo trabajo.

3. *Los científicos*

En la enumeración de las diversas formas que adoptó la dedicación a la Dialéctica en el siglo XI es preciso incluir la de aquellos que se dedicaron a ella como tarea científica.

Estos dialécticos, a los que llamaremos científicos, prescindieron de la dimensión diagonal de la Dialéctica, para ocuparse de ella como normatividad de la razón pensante, fundando lo que con propiedad debe llamarse la «Lógica medieval», cuya identificación con la silogística aristotélica hay que poner entre paréntesis.

Pero es preciso considerar también dialécticos científicos a aquellos que aplicaron la normatividad lógica a otras disciplinas. Tan importante es esta dimensión de la dedicación a la Dialéctica que dio lugar a la formación de la ciencia medieval y al nacimiento de la Teología.

Estudiaré varios nombres importantes en este oficio.

a) *Garlandus Compotista*.—Nació en Lieja hacia el año 1015; fue maestro de Dialéctica en Inglaterra, durante el reinado de Haroldo (1036-1040), volviendo más tarde al Continente. Hacia 1066 fue *magister scholarum* y canónigo de Besançon; murió entre 1084 y 1102.

Escribió varios tratados para la enseñanza del *trivium* y del *quadrivium*, así su *Compotus*, obra de astronomía para establecer las fiestas movibles, al cual debe su sobrenombre, y su *Tabulae astronomicae*; el *Tractatus de abaco*, sobre aritmética; su *De fistulis* y *De nolis*, sobre música; se le atribuyen fragmentos de una *Grammatica* y sobre lógica escribió una *Dialectica*, la obra que más nos importa ahora, y que podemos manejar hoy en una cuidada edición (L. M. de Rijk, *Garlandus Composita. Dialectica*, First Edition of the Manuscripts, with an Introduction on the Life and Works of the Author and on the contents of the present Work, Ed. Van Gorcum and Comp., Assen (Pays-Bas), 1959).

Aunque Garlandus partió de la doctrina de la doble finalidad de la Dialéctica, hizo de ella la norma del pensamiento verdadero. Es el proceso mental, como él lo entendió, el que se realiza y el que se

pretende someter a normas que le constituyan en instrumento eficaz del saber.

La obra tiene una indudable motivación pedagógica, por lo cual sigue el orden de exposición de los libros que componían tal enseñanza, ya desde Gerberto. Trata, así, primero de los términos —predicables y predicamentos—; segundo, de las proposiciones simples y múltiples; tercero, de las diferencias tópicas; cuarto, de los silogismos categóricos, y, finalmente, de los silogismos hipotéticos. Con todo lo cual no hace sino contribuir al establecimiento del esquema de la lógica, que perdurará hasta nuestros días.

Pero no se trata únicamente de una cuestión pedagógica. Hay en este esquema algo más profundo, a saber, toda una concepción del proceso mental, que se inicia con la formación del concepto y culmina en el razonamiento deductivo. El silogismo, según la tradición que recogía Garlandus, encierra y utiliza todos los elementos del proceso mental y los estructura para alcanzar el conocimiento verdadero. Es esta concepción la que imprime carácter a la lógica medieval, que alcanzó ya un grado importante de formalización con la enseñanza de Gerberto, por citar un nombre clave, que se ratificó en el siglo XI con la obra de Garlandus, entre otras, y que alcanzará carta definitiva de naturaleza con Pedro Abelardo.

Aunque parezca reiterativo, deseo remarcar que la Dialéctica así entendida es un estudio normativo del proceso mental y que el proceso mental se constituye en aquello que es normalizado. Es el método escolar o escolástico que se perfila como el método real de la razón pensante, instrumento del saber.

Ahora bien, el conocimiento verdadero, el saber, la ciencia se constituye en el silogismo, entendido como estructura formal, sin que todavía se hubiese alcanzado la noción más general de *argumentatio*, *consequentia*, *propositio*, etc., que designaron en la lógica medieval toda forma de articulación de *antecedente*, *consequente* e *illatio*. Pero se dibuja ya el encauzamiento de todo el proceso mental al establecimiento de las relaciones mediatas del sujeto con sus predicados.

Por otra parte, porque la lógica medieval partió de las *Categorías* aristotélicas y de la *Isagoge* de Porfirio, que le confirieron un carácter eminentemente esencialista, al borde mismo de los problemas lógicos se encontraban los problemas metafísicos, es decir, la problemática en torno a los universales. Así, Garlandus se ve obligado a enfrentarse en su obra con este problema y su solución se acerca a un realismo moderado, preludio del de Abelardo, semejante al que estudiaremos en otros autores de este mismo período.

Podemos considerar esta obra como prototipo de la enseñanza de la Dialéctica en el siglo XI y del nivel que la temática lógica alcanzó en él.

b) *Hermann Contractus*.—Es este monje un buen ejemplo del estudioso de este siglo. Destacado polígrafo, incrementó las fuentes del *quadrivium* con traducciones y adaptaciones de obras árabes, procedentes de España, las cuales sirvieron para el desarrollo de los estudios matemáticos y astronómicos.

«No fue menos piadoso que sabio —dice François en su semblanza— y murió en 1054, a la edad de cuarenta y un años solamente. Se nos presenta como un filósofo, un orador, un astrónomo, un músico y un teólogo célebre, que ha escrito sobre casi todas las materias» (*Bibliothèque Générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoît*, París, 1777-1778, 4 vols., reproducción anastática Louvain-Hérverté, 1961, vol. I, pág. 478).

Oriundo de Suabia, nació en el año 1013 en el seno de una familia noble; uno entre quince hermanos, fue ofrecido a muy corta edad a la abadía de San Gall y, más tarde, profesó en la de Reichenau. Utilizó la debilidad y deformidad de su cuerpo para entregarse al estudio, consiguiendo un dominio apreciable del latín, del griego, del árabe y del hebreo, lo que le sirvió para incorporar a la ya famosa escuela de su monasterio los conocimientos importados de las culturas árabe y judía.

Sobre la parálisis de Hermann han existido diversas leyendas, tanto en cuanto a su origen como a la interpretación de la voluntad divina que la provocó o la permitió (cfr. H. DESCH, *Die Krankheit des Hermannus Contractus*, en «Ciba-Symposium», núm. 4, 1956). Su discípulo Bertholdo nos dice en su *Elogio*: «Así pues, había sufrido una paralización en todas las articulaciones de su cuerpo, con tal fuerza que no podía trasladarse a ningún otro sitio del lugar en el cual había sido dejado, sin alguien que le ayudara a moverse; pero colocado en una silla por un ayudante suyo, apenas podía estar sentado encorvado para hacer cualquier cosa. Y en ella, aquel aprovechado discípulo del trabajo santo, aunque con la boca, la lengua y los labios paralizados lograba apenas formar poco a poco sonidos de palabras balbucientes y casi ininteligibles, resultaba, sin embargo, elocuente a sus oyentes y maestro celoso, festivo con toda alegría y rápido en la disputa; y respondiendo complaciente a las preguntas de aquéllos, raramente dejó de prestar su concurso: ya escribía algo nuevo con sus dedos también casi totalmente paralizados, ya leía para sí o para otros, y siempre se ocupó intensamente en trabajos de utilidad o de justa necesidad (*Vita seu elogium a Bertholdo ejus discipulo scripta*, Migne, P. L., t. c., coll. 25C-30D, coll. 26C-27A).

Como nos decía François, fue un historiador importante, autor de un *Chronicon* (cfr. ed. Migne, P. L., t. CXLII, coll. 31A-380B, incluyendo la *Introducción* y el *Chronicon Peterssusannum*; ed. M. G. H., *Scriptores*, t. V, 1844, nueva ed. 1963), que arranca del nacimiento de Cristo y llega hasta el año 1054. Esta *Crónica* sirvió de base a su discípulo Bertholdo y a Bernoldo, del que hablaremos después.

Como músico, no sólo enriqueció la teoría musical, sino que también fue un compositor popular de melodías, que alcanzaron fama dentro del repertorio gregoriano (cfr. *Opuscula Musica*, ed. Migne, P. L., T. c., coll. 413A-444C).

Es notable su independencia de juicio frente a Boecio y al autor de «*Musica Enchiriadis*»; también en contra de lo que se atribuía a Ptolomeo. Para Hermann el estudio de la Música tiene un carácter racional. Sin embargo, no se trata aquí del pitagorismo de las músicas mundana y humana, o el de la especulación matemática de las relaciones entre los sonidos, sino que en este autor las notas del verdadero músico quedan reducidas a reunir las tres facultades de componer razonablemente, juzgar con criterio y modular convenientemente, todas ellas referidas por tanto a la actividad puramente artística (F. J. LEÓN TELLO, *Estudios de historia de la teoría musical*, Ed. C.S.I.C., Madrid, 1962; p. 65).

Su conocimiento del árabe le permitió alcanzar un criterio fundamentado en cuestiones astronómicas, como se pone de manifiesto, entre otros, en sus opúsculos *De mensura Astrolabii* y *De utilitatibus Astrolabii* (cfr. ed. c., coll. 379C-412D). Como matemático escribió *De quadratura circuli*, un tratado de cómputo, etc.; varios de esos tratados permanecen inéditos.

Fue un poeta delicado, como lo hace patente su *Carmen de conflictu ovis et lini* (cfr. ed. c., coll. 445A-458C) y sus himnos a María (cfr. J. M. Canal, *Hermannus Contractus eiusque Mariana Carmina*, en «*Sacris Erudiri*», X (1958), págs. 183-185). Pero nos importa destacar aquí su poema *De contemptu mundi* (ed. de Dümmler en «*Zeitschrift für deutsches Alterthum*», XIII (1867), págs. 385-434, con el título *Incipit opusculum Herimanni diverso metro compositum ad amículas suas quasdam sanctimoniales feminas*. El poema tiene 1.722 versos y desde el verso 493 al 1.666 lleva el título *Musae Carmen exortatorium ad sorores de contemptu mundi*, de acuerdo con el manuscrito Munich 14.689, fols. 25-37, del siglo XII), compuesto entre 1044 y 1046, que constituye la primera parte de un opúsculo en forma de diálogo, que comprende un prólogo, el poema en cuestión, una segunda parte y, según Manitius, una conclusión.

Sólo conservamos el prólogo y la primera parte, es decir, el poema *De Contemptu mundi*, que su discípulo Bertholdo designa con el nombre de *Libellus de octo vitiis principalibus*. La segunda parte, que aparece perfectamente determinada en los últimos versos del prólogo, o se ha perdido o, quizá, no fue escrita nunca. En cuanto a la conclusión, no pasa de ser una conjetura establecida por Manitius (cfr. para la valoración del poema F. J. Raby, *A History of christian latin poetry*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1933, pp. 225-229).

Los versos a los que nos referimos dicen textualmente:

(v. 390) «Canta las alegrías nocivas del mundo vano,
las bagatelas, las muchas futilidades,
la peste, la muerte, los mil trabajos;
di las supremas alegrías del reino eterno,
alaba tan gran gloria,
aconseja tomar tal sendero,
que nos conduzca a esas alegrías.
Enseña a despreciar todo mal,
a vivir santamente, a obrar rectamente,
con limpieza, con pureza, con justicia, con castidad» (v. 399).

Están, pues, claramente perfiladas las dos partes de la obra, a saber, la primera, el menosprecio, el poema *De contemptu mundi*, y la segunda, la alabanza y determinación del camino que nos lleva a la auténtica vida: feliz.

La introducción comienza con una invocación de Hermann a la musa Melpómene, para que hable o predique a las religiosas amigas del poeta, que parecen estar más o menos disipadas en las cosas terrenas. Durante toda la introducción la musa trata de centrar el tema sobre el cual debe versar su prédica, tema que se concreta en los versos ya citados.

Puede sorprender, quizá, esta aparición de la musa en una obra de carácter fundamentalmente religioso. Es éste un punto que quiero destacar. Curtius (cfr. *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. esp. F. C. E., México, 1955, 2 vols.; 1.ª ed. alemana, 1948; vol. 1, pp. 324 y ss), que ha pretendido mostrar la continuidad de la literatura europea y borrar el prejuicio de que la Edad Media supuso una ruptura de esta continuidad, ha estudiado detenidamente cómo las musas tienen, en la literatura medieval, el mismo papel que en la literatura clásica, a saber, sugerir al poeta lo que debe decir. El Bajo Imperio trató de sustituir la inspiración de las musas con la de Zeus o el propio espíritu, lo que apareció también en la patrística sustituyendo Zeus por el Espíritu Santo. Pero desde el renacimiento carolingio vuelve a aparecer el culto a las musas. Es éste, a juicio de Curtius, un signo del «humanismo» de ese renacimiento, y considero que lo es también del «humanismo» de Hermann, que, aunque no fuese una excepción, confirma la posibilidad de convivencia de la simbología clásica y de la cristiana.

El desarrollo del poema es muy duro. Su exposición de la vida terrena, desde los dolores de la infancia a la veleidad de los bienes terrenos, al desconsuelo que produce la contemplación de la vida toda del hombre —sólo enfermedad, tristeza, sufrimiento— que culmina en la muerte, a la cual el hombre está constitutivamente abocado; hasta los placeres carnales, que constituyen el catálogo de los vicios, de entre los cuales los más execrables son el orgullo y la lujuria, es

realmente desoladora. Sin embargo, ni en una sola ocasión aparece menospreciada la dedicación al estudio, la vida intelectual, la utilización de los bienes de la cultura clásica. Y ello porque Hermann, en contra de lo que opina Bultot (cfr. *o.c.* en bibliografía, vol. 2, pp. 24-49), fue un humanista. Como dijo su discípulo Bertholdo, en paráfrasis que desprecia el autor citado: «*Homo revera sine querella nihil humani a se alienum putavit*» (*Vita seu elogium*, ed. c., coll. 27A).

Al final de su estudio la opinión de Bultot parece dulcificarse: «La actitud y la obra de Hermann Contracto son, pues, ambiguas. Forman una mezcla de elementos más o menos humanistas y antihumanistas: favorece la transmisión y el desarrollo de las ciencias y de la teoría musical, pero dentro de un espíritu exclusivamente religioso, por ser extranjero y alguna vez, incluso, hostil a otros valores humanos. El todo se destaca sobre un fondo de pesimismo. «Datos complejos, que es necesario que nadie olvide para trazar la historia de las relaciones entre el cristianismo y el humanismo» (*o.c.*, p. 49).

Consideramos, pues, a Hermann por este poema suyo, en conjunción con el resto de su obra y su actitud humana, un magnífico ejemplo de la valoración de lo que la Dialéctica representó para un sector de hombres de este siglo, a saber, el cultivo de la vocación racional del hombre, en armonía con la vida piadosa más estricta.

c) *Bernoldo de Constanza*.—Dentro de este mismo sentido científico del cultivo de la Dialéctica podemos citar a Bernoldo, también alemán, que vivió la última mitad del siglo XI. Como inmediatamente veremos, puso su saber a disposición de la reforma gregoriana y en escritos polémicos en favor de ella fue forjando un claro antecedente del método de Abelardo.

Bernoldo fue presbítero de la iglesia de Constanza y algunos manuscritos le llaman también Bernaldo o Bernardo, confundiéndole, en este último caso, con un maestro suyo, *magister scholarum* de la misma iglesia, que fue más tarde monje en la abadía de Corvey. Otros, basándose en Eisengrino, le hicieron monje de St. Blasien, aunque el propio Eisengrino distingue entre Bernoldo de Constanza y Bernardo de St. Blasien. Según Tritemio, vivió hacia el año 1060, y puntualiza que fue muy instruido en las disciplinas seculares. Murió en el año 1100.

El nombre de Bernoldo ha estado unido a la continuación de la *Crónica* de Hermann, desde el año 1054 al 1091, importante por las noticias que nos da del emperador Enrique IV de Alemania y de los papas Gregorio VII y Urbano II. Desde que Pertz inició la edición de las crónicas de los reyes sálicos (M. G. H., *Scriptores*, t. V, 1844) se puso de manifiesto que en esa continuación había intervenido también Bertholdo, al menos hasta el año 1080, distinguiéndose así en la

edición ya citada la continuación de Bertholdo y editándose por separado la revisión de Bernoldo (cfr. J. Richter, *Die Chroniken Bertholds und Bernolds*, Köln, 1882).

Fue también un gran conocedor de la liturgia, como lo muestra en su *Micrologus*. E intervino en la discusión de la herejía de Berengario, en un opúsculo que lleva el título *De Berengarii haeresiarchae damnatione multiplici* (ed. Migne, P. L., t. CXLVIII, coll. 1449A-1460A), lo cual, desde nuestra perspectiva, aumenta el significado de la utilización de la Dialéctica en su obra.

Es de destacar de esta obra el carácter histórico con el que trata la problemática herética de Berengario. Como muestra del talante con que la obra está escrita, traducimos este texto del inicio: «Por lo cual, el papa San León IX denunció en el juicio general del sínodo esta herejía de su tiempo, llevada a la Sede Apostólica por una carta del propio Berengario, y así denunciada la condenó en el mismo juicio sinodal. Privó también a Berengario de la comunión de la Iglesia, a la cual él quiso privarla de esta comunión con sus afirmaciones sobre el Cuerpo y la Sangre del Señor. Decidió más tarde que Berengario debía ser oído en el sínodo próximo, que debía celebrarse en Vercellí en el siguiente septiembre. A este sínodo no acudió Berengario, sino algunos partidarios suyos que, afirmando que eran embajadores de él y queriendo defenderle, se marcharon en la primera ocasión. Pero de nuevo el papa condenó en el juicio sinodal la sentencia de Berengario y el libro de Juan Escoto *De corpore Domini* bajo anatema y confirmó la fe que todos los católicos tuvieron hasta ese momento y que aún tienen acerca de la verdad del Cuerpo y Sangre del Señor. En estos y en otros sínodos, Lanfranco, poco después arzobispo de los ingleses, escribiendo contra Berengario, confiesa que estuvo presente: confiesa que él, en el primero de éstos, había sido acusado y vencido, pero que en unos y otros él había estado de acuerdo con la pena del hereje, junto con todos los católicos» (ed. c., coll. 1453B-1454B). La referencia a Juan Escoto Erigena está basada en el error, común en este período, de atribuir la obra de Ratramnio *De corpore sanguini Domini* al autor citado.

Grabmann, en contra de la opinión de Schnitzer (cfr. *Berengar von Tours*, München, 1891, págs. 265 y ss.), afirmaba, refiriéndose a Anselmo el Peripatético y a Berengario de Tours, que la «*rhetorisch-praktische Zug der Dialektik*» no había hecho progresar en absoluto el método escolástico. El movimiento dialéctico que promovió el desarrollo de la escolástica fue el que el propio Grabmann llama científico: «éste (Berengario de Tours) sólo empleaba los procedimientos dialécticos en un sentido exagerado y unilateral. Invirtió totalmente la relación de *auctoritas* y *ratio*, las grandes fuerzas básicas del escolasticismo. La escolástica sana, la que debía limitar esta relación a su correcto entendimiento, no podía orientarse en modo alguno al racionalismo de Berengario. Y, por encima de todo, la escolástica sana, la de la evolución significativa de las ideas, no podía apoyarse sólo en la Dialéctica, sino en un término medio entre ésta y las esen-

cias tradicionales» (*Geschichte der scholastische Methode*, ed. c., vol. I, p. 221). Esta directriz, que culminaría en el siglo XI con Lanfranco y San Anselmo, se refleja, en cierta manera, en Bernoldo.

Y digo en cierta manera porque Bernoldo es uno de los fundadores del método del «sic et non», que él mismo llama de la «concordantia auctoritatum discordantium», que encontró su gran expresión en la obra de Pedro Abelardo; método que no se constituye sólo en una aplicación del rigor del pensamiento normalizado a los temas dogmáticos, sino que exige también precisiones historiográficas. En Bernoldo coincidieron ambas cosas: una clara vocación de historiador y una concepción científica del estudio. Como dice Grabmann, su descubridor en este orden de cosas: «se advierte ya en Bernoldo de Constanza la técnica formal del funcionamiento escolástico, cuyo primer representante era considerado hasta ahora Pedro Abelardo con su *Sic et non*, que más tarde alcanzó tan gran significación para el desarrollo formal del método escolástico. En otras palabras, el gran canonista Bernoldo de Constanza empleó ya la técnica formal de la exposición científica, que se conoce como método del «sic et non» de Abelardo» (*o.c.*, vol. I, p. 235).

El campo temático al cual aplicó Bernoldo este método fue el de las disputas canónicas en torno a la reforma de Gregorio VII, de quien fue un decidido defensor. Algunos de estos opúsculos los publicó Von Thaner en la *M. G. H.*, en el vol. II de «*Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti*» (1892, reimpresión 1957), y Migne en el apéndice III del t. CXLVIII de su *P. L.*, todo él dedicado a Gregorio VII. De algunos de estos opúsculos tomaremos los textos que nos expliquen cuál fue la postura de Bernoldo en relación con el método expositivo dialéctico.

Cuando en su *Tractatus de sacramentis excommunicatorum* (ed. c. coll. 1061B-1068C) se encuentra con una diversidad y aparente contradicción en las sentencias de los Santos Padres sobre la excomunión, trata de salvarla estableciendo lo siguiente: «Pero estas sentencias, aunque diversas, sin embargo nunca se podrá probar que se desvían de la verdad, si son entendidas adecuadamente; así, si las sentencias primeras se refieren al efecto del bautismo, que se afirma verazmente que nunca puede ser fuera de la Iglesia, y las segundas se refieren a la verdad de los sacramentos, los cuales se cree con la misma integridad que ayudan a buenos y malos, entonces, con una sola palabra, los mismos Santos Padres comúnmente nos dijeron: fuera de la Iglesia ni existen ni se imparten los sacramentos con efectividad, esto es, con salvación del alma; sin embargo, no negamos que los mismos existen y se imparten inútilmente, e incluso perniciosamente» (ed. c., coll. 1063C-1063D). Es decir, que la contradicción

observada es sólo aparente y desaparece cuando se estudian los textos adecuadamente.

Pero en otros momentos puntualiza con más detalle cuál debe ser el método que nos haga entender adecuadamente la tradición. Así, en su obra algo más extensa, *De vitanda excommunicatorum communione*, establece: «Así, por tanto, ante las diferencias de otros cánones debemos investigar el sentido adecuado, para que, de este modo, ni por casualidad, podamos rechazar en alguna ocasión, temerariamente, lo diverso como incompatible, lo cual, por otra parte, no ignoramos a partir de la autoridad apostólica promulgada o confirmada. Así pues, diré: procuremos averiguar la razón de la congruencia, para que, de este modo, no interpretemos los estatutos como contrarios a sí mismos en algún lugar. Pues parece que proferimos una gran injuria al mismo Espíritu Santo si no tememos interpretar como contrarias, y por tanto que deben ser despreciadas, aquellas sentencias que a través de los Santos Padres se lee que El mismo ha instituido. Además, no sólo no había considerar las excepciones de las instituciones de los cánones, sino que tampoco desagrade considerar íntegras sus descripciones con atención y compararlas unas con otras, si es que podemos llegar al pleno conocimiento de ellas. Pues cualquier capítulo, considerado en sí mismo, nunca es accesible con suficiente claridad; estos capítulos, considerados por sí, apenas o de ningún modo podrían ser comprendidos apropiadamente. Así, el mismo contexto de la lección suele indicarnos previamente muchas cosas que un capítulo aislado no contiene y sin las cuales no puede ser plenamente comprendido. De igual manera, a veces, la unión de diversos estatutos nos ayuda mucho, porque a menudo uno aclara al otro. También, la consideración de las épocas, de los lugares o de las personas nos procura, a veces, comprensión; así, también, para que no parezca nunca absurda o contraria la diversidad de los estatutos, se halla claramente distribuida entre la diversidad de las épocas, de los lugares o de las personas. Y así, esto suministrará gran comprensión al lector, si, de este modo, no se omite indicar, con especial cuidado, las motivaciones originales de los estatutos. Pues a partir de tal investigación serán accesibles racionalmente muchos estatutos, los cuales, ignorando sus causas, pudieran parecer menos idóneos» (ed. c., coll. 1214D-1215B).

Todo un plan de estudio de las fuentes de la revelación aparece trazado en las anteriores líneas. Tal plan ha nacido de la transposición a la doctrina sagrada de las reglas de las ciencias profanas. Se pretende, en primer lugar, una unidad de investigación y exposición, en cuanto que se propugna el estudio de la revelación como un todo unitario de doctrina; y, como ya hemos dicho antes, no sólo se aplican a ella las leyes lógicas, sino que también se acentúa la necesidad

de las consideraciones históricas. Es preciso, en suma, llegar a esclarecer la motivación de cada una de las sentencias y del uso que de ellas han hecho los Santos Padres.

Por otra parte, incorpora como fuentes de la revelación a las tradicionalmente admitidas —los Evangelios, los Santos Padres y los concilios—, los decretos de los pontífices: «Todos los decretos de los santos pontífices romanos deben ser acogidos con absoluta reverencia, cuya autoridad canonizó los mismos concilios generales, que San Gregorio en su sinódica (L. I, *Epist.* 25) no sólo compara con los Evangelios, sino que incluso anatematiza a todos aquellos que disienten de ellos. También el papa San Adriano anatematiza a los reyes que no vacilan en violar los decretos de la Sede Apostólica. Pero estos mismos decretos exigen un lector sobrio y un entendedor muy circunspecto, que sepa seguir adelante, pacientemente, aunque no entienda plenamente todo a primera vista, ya que se encuentran en ellos muchas cosas diversas, que nunca deben ser consideradas opuestas a la verdad sin ser entendidas adecuadamente» (ed. c., coll. 1265B-1267A). Hay en estas palabras una clara referencia al propósito inicial de toda su investigación, que, como ya dijimos, era la defensa de la posición de Gregorio VII.

4. *Los moderados*

Pero los verdaderos forjadores del «método escolástico», como poco ha recordábamos afirmara Grabmann, fueron aquellos autores que cultivaron la Dialéctica o, más ampliamente, la ciencia profana, haciéndola compatible e incluso inseparable de la creencias religiosa, de la verdad revelada.

Estos autores no introdujeron, propiamente, novedad alguna; no hicieron sino continuar, proseguir el desarrollo de la filosofía cristiana. Si su actitud adquiere caracteres de originalidad, radica en que las circunstancias histórico-culturales coincidentes en este siglo habían provocado la confusión entre ciencia profana y revelación. Es este hecho el que nos obliga a destacar y valorar su enfrentamiento con el problema, para comprobar cómo ensamblaron equilibradamente *auctoritas y ratio*.

Es en la conjunción sumaria de ambas dimensiones donde radica la esencia última de la filosofía medieval, en cuanto posibilidad de la filosofía cristiana, como adivinara San Agustín. Esta esencialidad comienza a encarnarse en este siglo, como venimos viendo, en una estructura formal nacida de la escuela, en la cual se forjó la cultura medieval, cargada de sentido cientifista, que se recoge de la tradición clásica.

Los nombres que vamos a mencionar como representantes típicos de esta actitud aparecen encuadrados con frecuencia en los manuales entre los antidialécticos. Grave error, a nuestro juicio, de perspectiva. No nacieron estos autores de entre las filas de los intransigentes, sino de entre los progresistas, que, por una u otra razón, alcanzaron la plenitud de la fe. Son, por tanto, dialécticos, racionalistas, que moderan su culto a la razón por el reconocimiento prestado a la autoridad. Entendieron, reanudando en puridad la tradición medieval, el amor a la razón, el amor a la sabiduría como amor a Dios.

a) *Lanfranco*.—Nació el año 1005 en la ciudad de Pavía, de una familia ilustre, y fue dedicado por ello al estudio de las leyes, con el propósito de consagrarse a la actividad política. Acudió a la escuela de Bolonia, pero, terminados sus estudios, prescindió de la política para convertirse en maestro trashumante por tierras de Italia y Francia, enseñando el *trivium*.

Se ha pretendido reiteradamente presentar a Lanfranco como un hombre de acción antes que nada, cosa que no considero exacta. Ciertamente, por exigencias de su cargo en Bec, se vio obligado a aceptar el arzobispado de Canterbury y su gestión constituyó un indudable éxito. Pero ello se debió a su formación dialéctica, en el sentido de un Papiás, por ejemplo, que le dio una fuerte personalidad como jurista y político, herencia recibida de la escuela pavesa. En este sentido es interesante el breve trabajo de B. TAMASSIA *Lanfranco arcivescovo di Canterbury e la scuola pavese*, en «*Mélanges Fitting*» (Montpellier), 1908, pp. 191-201.

Las incidencias de uno de sus viajes, según cuenta la anécdota, le hicieron abandonar su trashumancia y recluirse en la abadía de Bec, a la cual se consagró y llegó a ser prior de ella.

La abadía de Bec fue fundada por Herluino, descendiente de normandos, el año 1034. Este guerrero, cansado de su oficio, decidió consagrar su vida a Dios y fundó en el lugar hoy conocido por Bec (en escandinavo, riachuelo) una abadía a la cual llegó Lanfranco, porque en el transcurso de un viaje desde Avranches, ciudad en la que había fundado una escuela, a Rouen fue asaltado por unos ladrones que le dejaron atado a un árbol en pleno descampado. Quiso rezar y no pudo redordar oración alguna. Avergonzado por aquel descubrimiento, prometió, si llegaba a ser salvado, dedicar su vida a Dios: «Señor Dios, dijo, he pasado la vida entregado a la enseñanza y he consumido mi cuerpo y mi alma en el estudio de las letras y hasta ahora no he aprendido cómo deba orarte y cumplir los deberes de alabanza para contigo. Líbrame de esta tribulación y yo, en tu ayuda, procuraré corregir y organizar mi vida de tal manera que pueda y sepa servirte» (MILONE-CRISPINO, monacho et cantore Beccensi, *Vita B. Lanfranci*, c. I; Migne, P. L., t. CL, coll. 29 y ss.; cita coll. 31A. Cfr. también *Chronicon Beccensis Abbatiae*, Migne, P. L., t. CL, coll. 639 y ss.; ref. coll. 643A).

Algún viajero le liberó de su cautiverio y, una vez salvo, le preguntó si existía algún cenobio en las proximidades, señalándole la abadía de Bec, en la cual profesó como novicio.

Lanfranco hizo de la escuela de Bec un centro de fundamental importancia en la enseñanza del *trivium* y de modo destacado de la filosofía. Fueron alumnos de ella, entre otros muchos, Ivo de Chartres, el papa Alejandro II y San Anselmo. Sólo por el hecho de haber sido maestro de este último tiene Lanfranco un puesto en la historia de la filosofía (cfr. C. Dell'Acqua, *Di Lanfranco da Pavia, maestro di S. Anselme*, en «Rivista Storica Benedettina» (1909), pp. 135-164).

En el año 1070 fue nombrado, a causa de las estrechas relaciones que Bec mantenía con Inglaterra, arzobispo de Canterbury, en cuyo desempeño alcanzó la muerte el año 1089.

Tenemos, pues, que Lanfranco fue, inicialmente, un dialéctico; un dialéctico que consagró su cultura a la enseñanza de la verdad cristiana. En ningún momento descubrimos en él una actitud intransigente ante la dedicación a los saberes profanos. Por el contrario, considera que, como pensara San Agustín, nos son imprescindibles para penetrar en la verdad que amamos. La crítica de Lanfranco se centra siempre en el mal uso que algunos autores hacen de la ciencia profana.

Comentando la *I Epístola de San Pablo a los Corintios* (I, 17-25), aclara el sentido en que debe ser entendida la sabiduría que el Santo critica: «La sabiduría, allí dice dialéctica, por la cual la Cruz, esto es, la muerte de Cristo, parece, a los que la conocen superficialmente, sin sentido, porque Dios es inmortal y Cristo es Dios, luego Cristo es inmortal; por tanto, si es inmortal, no puede morir. De igual manera acerca del parto de la Virgen y de algunos otros misterios. Sin embargo, para los que piensan con perspicacia, la Dialéctica no ataca los misterios de Dios, sino que cuando el asunto lo exige, si es bien dirigida, los estructura y confirma» (cfr. *In omnes Pauli Epistolas commentarii*, Migne P. L., t. CL, coll. 101 y ss.; la cita en coll. 157B). Aquí y en otros momentos, como por ejemplo comentando la *Epístola ad Colossenses* (ídem, coll. 323B), lo que hace es afirmar que el texto sagrado no condena el arte de la discusión, sino el mal uso que de ella hacen los hombres.

Su reacción contra Berengario muestra claramente este espíritu de serenidad y de profundo respeto por la «sabiduría». El ataque directo, al que ya nos hemos referido, de Berengario provocó, con veinte años de retraso, la sosegada respuesta de Lanfranco. Al hacer historia en su *De Corpore et Sanguine Domini* (Migne, P. L., t. CL, coll. 407-442, c. IV) adopta un aire entre paternal y comprensivo, que en ningún momento afecta a la ciencia que ejercía Berengario, sino al abuso o mal uso que, a su juicio, hizo de ella.

Cuando se enfrenta en la discusión con Berengario emplea sus mismas armas, esto es, la argumentación dialéctica, haciendo gala de un buen conocimiento del arte y tratando de corregir errores técni-

cos de su adversario. Podríamos aducir múltiples ejemplos; valga este mismo: «No es apropiado que fuera aducida una negación particular para probar este hecho, de la cual nada se deduce sobre la presente cuestión, sino más bien una universal, por la cual se enuncia: ninguna afirmación podrá constar de una parte dañada; haz, pues, que la particular sea tu negación: no toda afirmación podrá constar de una parte dañada; de nuevo tu premisa mayor: el pan y el vino del altar son solamente sacramentos, o el pan y el vino del altar son solamente el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, en ambos casos es afirmación. Con estos dos particulares precedentes ¿acaso no podrás concluir, de acuerdo con las reglas, que estas dos cosas no pueden constar de una parte dañada? ¡Basta! Pues lo cierto es que en ninguna figura de los silogismos se infiere conclusión alguna de modo consecuente a partir de las dos premisas particulares precedentes. Así pues, la colocaste mal» (*De Sacra Caena*, ed. c. m. c. VII, P. L., t. CL, coll. 4178). Poco antes había enunciado el principio general: «Ninguna enunciación puede constar de una parte perdida la otra, digo, predicado y sujeto» (coll. 416D).

Endres, en la obra citada en bibliografía, analiza detenidamente este pasaje de la crítica de Lanfranco contra Berengario, como antes lo hiciera Prantl.

Ahora bien, el alegato de Lanfranco contra Berengario tiene también considerables imprecisiones terminológicas, que quizá en algunos casos supongan imprecisiones de concepto. Por ejemplo, para designar la distinción entre sustancia y accidente emplea los términos *essentiae principalae* y *essentiae secundae*, lo cual nos da, al mismo tiempo, una clara idea de la falta de madurez en que se encontraba todavía la exacta formulación del dogma de la transustanciación. Ciertamente, Lanfranco no inventó esta terminología, sino que la recoge de alguna tradición que permanece aún sin esclarecer.

Tenemos múltiples referencias de la fama alcanzada por la sabiduría de Lanfranco, hasta el punto de que hizo dudar a Anselmo de entrar en Bec, según nos cuenta Eadmero: «Si entro en Cluny o en Bec —hace decir a Anselmo— habré perdido todo el tiempo que he consagrado al estudio, pues en Cluny el rigor de la observancia, en Bec la ciencia excepcional de Lanfranco me llevarán a que o no seré útil a nadie o no seré apreciado» (*Vita Anselmi*, P. L., t. CLVIII, coll. 53A). Sin embargo, disponemos de muy pocos elementos para conocer el tecnicismo y la profundidad de su pensamiento filosófico.

A. PORÉE nos dice: «Hacia apenas tres años que Lanfranco había llegado a Bec y ya el renombre de su ciencia había franqueado los límites del claustro. La oscuridad que había buscado huyó. En esta época, en la cual, según Orderico Vital, los doctores eran raros en Normandía, tal sabio no podía permanecer ignorado. Antes del 1045 Lanfranco había abierto una escuela

claustral, en la que enseñaba a los oblatos y a los jóvenes religiosos las letras y las Sagradas Escrituras. Desde que se extendió la noticia de que el famoso profesor de Avranches reanudaba sus lecciones se ve acudir de todas partes clérigos, hijos de varones normandos, de ricos laicos e, incluso, los más renombrados maestros. Muchos aportaban suntuosos presentes.» Y un poco más adelante nos dice cómo fue obligando a Herluino a realizar obras en el monasterio, para que éste pudiera dar cabida al enorme número de alumnos que a la escuela de Lanfranco acudían. Y más adelante añade: «Aunque la ciencia se vendía en los monasterios, no debe sorprendernos ver importantes señores, cuyos hijos habían sido recibidos en la escuela dirigida por Lanfranco, hacer a la abadía ricas ofrendas e importantes donaciones. El prior de Bec ejercía una auténtica fascinación sobre sus contemporáneos. Escuchemos a Orderico Vital en su elogio exagerado, sin duda alguna, pero que no es otra cosa que el eco de su siglo: «Para conocer el talento y el genio de Lanfranco sería necesario ser Herodio en la gramática, Aristóteles en la dialéctica, Cicerón en la retórica, Agustín, Jerónimo y algunos otros doctores de la ley y de la gracia en las Sagradas Escrituras. Cuando Atenas era floreciente y era famosa por las excelencias de sus instituciones, Lanfranco la hubiera honrado en todo género de elocuencias y de estudios, y hubiera deseado instruirse escuchando sus sabias lecciones.» Y el mismo historiador añade, no sin énfasis: «Su renombre se extendió de tal forma por toda Europa, que para recibir sus enseñanzas, un gran número de auditores acudieron de Francia, Gascuña, Bretaña y Flandes.» En fin, Guillermo de Malmesbury escribió: «El renombre de Lanfranco se extendió por los confines del mundo latino y bajo su dirección Bec llegó a ser una célebre y grande escuela de gramática, *eratque Beccum magnum et famosum litteraturae gymnasium*» (*L'école du Bec et Sant Anselme*, en «Revue de Philosophie», diciembre (1909), páginas 618-638; citas en p. 622 y pp. 623-24).

Independientemente del alegato contra Berengario y de los comentarios ya citados a las Epístolas de San Pablo, sólo sus cartas pueden orientarnos hacia los temas de su dominio. Ahora bien, las cartas que conservamos, tanto las de la edición de los maurinos como las de la de J.-A. Giles (*Bibliotheca patrum ecclesiae Anglicanae. Opera beati Lanfranci*, Oxford, 1844), ambas refundidas en el tomo de Migne ya citado (1854), pertenecen al período de su arzobispado en Canterbury, actividad que ha eclipsado para nosotros —y para sus contemporáneos— casi totalmente su personalidad como científico y maestro. Así, estas cartas tratan en su mayor parte temas pastorales y sólo en alguna ocasión temas dogmáticos. El mismo Lanfranco nos dio la razón de este hecho: «Me enviaste para resolver unas cuestiones de literatura secular; pero al propósito episcopal no le conviene dedicarse al trabajo de estudios de esta índole. En otro tiempo, en mi juventud, ciertamente, en ellos nos debilitamos, pero cuando accedimos al cuidado pastoral decidimos renunciar a ellos» (*Ep. XXXIII. Ad Domnaldum Hiberniae Episcopum*, ed. Migne, t. c., coll. 533D).

Pese a todo, entre las cartas de tema dogmático podemos elegir alguna cuyo texto nos dé una idea aproximada del talante filosófico

del autor. Así, en la *Ep. L*, dirigida a un abad de Padua, probablemente amigo de su juventud, a quien le ruega no acuda a visitarle por lo largo y peligroso del viaje y porque no puede dedicarse a la enseñanza de los saberes profanos como él pretende, encontramos respuesta a una cuestión dogmática que pienso tiene interés filosófico. Se trata de que su comunicante le denuncia una opinión de Berengario sobre la Trinidad, la cual está apoyada en San Hilario. El punto concreto era si Cristo, Dios y hombre, sufrió como hombre dolores humanos.

Lanfranco, después de haber defendido a Hilario, responde con su propia opinión: «Esto, sin descartar la posibilidad de una mejor explicación, que está, a nuestro juicio, de acuerdo con la opinión unánime de los Santos Padres, lo interpretamos de la siguiente manera: el Señor Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios en una misma persona, ciertamente, por su humanidad tuvo hambre, tuvo sed, se sintió fatigado, lloró, al aproximarse la hora de su muerte comenzó a tener miedo y a sentir tedio y entonces empezó a orar diciendo: 'Padre, si es posible que no se detenga este cáliz sobre mí.' Como hombre sintió y experimentó el dolor de las llagas causadas por los latigazos y los cortes de las heridas y afrontó las demás debilidades de la naturaleza humana al aceptar ser hombre, pero sin el pecado. Mas, por su divinidad, por lo que es igual en todo al Padre y al Espíritu Santo, no soportó nada de esto. Este es y ha sido siempre el pensamiento de todos los fieles y la Sagrada Escritura está repleta, en todas sus partes, de documentos de esta índole. Y, sin embargo, por la unidad de la persona, en cuya hechura recurrieron Dios y el hombre, a menudo lo que es del hombre se atribuye a Dios y lo que es sólo de Dios se dice que el hombre también lo tiene, según aquello del Apóstol: 'Pues si lo hubiesen sabido nunca habrían crucificado al Señor de la gloria' (*I Cor.*, II, 8). Ya que realmente, por lo que a él se refiere el Señor de la gloria fue crucificado, si se dice que lo que fue del hombre lo soportó Dios por haberse hecho hombre. Y el mismo Señor dice en el Evangelio: 'Nadie sube al cielo a no ser el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo' (*Luc.*, III, 13). Y, a la inversa, lo que era de Dios se atribuyó al hombre, pues tampoco el hombre que vivía en la tierra podía estar en el cielo. Pero, puesto que el Unigénito del Padre vino al mundo de tal manera que, a pesar de ello, nunca se alejó del regazo paterno al habitar en la tierra, lo que era exclusivamente de Dios lo otorgan al hombre asumido por la unidad de la persona» (ed. Migne, t. c., coll. 544C-545A).

No sé exactamente a qué tema de Berengario puede referirse al abad de Padua, amigo de Lanfranco, y poco o nada tiene que ver con la problemática trinitaria de Roscelino. Sin embargo, sí es posible que estas opiniones de Lanfranco sirvieran a Roscelino para achacarle, con Anselmo, las opinio-

nes heréticas que él mismo profesaba. Lanfranco se refiere en otros puntos al tema trinitario, aunque siempre siguiendo una interpretación forzosa.

En una curiosa recopilación de inéditos que publicó J.-A. Giles, el editor de la obra de Lanfranco (*Anecdota Bedae, Lanfranci et aliorum. Inedited tracts, letters, poems*, ed. Burt Franklin, New York, 1851; reimpresión, 1967), incluyó una carta atribuida a nuestro autor y dirigida a Guido, obispo de Amiens, sobre cuya autenticidad no puedo pronunciarme, ni sé de nadie que se haya pronunciado. Ahora bien, su estilo, pese a los muchos diminutivos utilizados, sí parece corresponder al maestro de Bec y a la época en que ejercía como tal, es decir, antes de ser nombrado arzobispo de Canterbury, ya que su tema es, como él diría, de literatura profana.

La carta se encontró en un manuscrito de Bruselas, junto con el poema de Guido *De Hastingsae proelio*, y pienso que el juicio de Giles, indiscutible buen conocedor de la obra de Lanfranco, puede servirnos como garantía de esta atribución.

La respuesta de Lanfranco viene motivada, según se deduce del comienzo de la carta, por una consulta sobre la inmortalidad del alma, sugerida quizá a su interlocutor por la lectura de San Agustín, con el aire que tuvo esta temática en el siglo IX.

En cualquier caso, el argumento de la respuesta se basa en considerar que las llamadas «partes del alma» se someten a su unidad como las especies al género y no como las partes al todo. El alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional, incluso cuando son separadamente el principio del ser vegetativo, del animal y del hombre reciben la comunidad del término porque son especies de un género, es decir, de algo universal: «Y si consideramos la división del género en parte o del todo en partes, se verá claramente que una cosa son las especies y la otra las partes, pues las especies a menudo son partes, pero nunca las llamamos partes. Sin embargo, las especies difieren una de otra: porque la parte se une con los miembros del todo y la especie divide el todo y lo dispersa, ya que, como se ve claramente, las partes de aquello que integran no reciben el nombre del todo. Aunque todas las cosas que forman algo están unidas, no se les podrá aplicar el vocablo del conjunto. Pero también cada especie recibe el nombre del género, como el hombre animal, lo cual hace que en ellas se pueda descubrir la diferencia, pues las partes, de hecho, se llaman partes del todo y, en cambio, las especies se llaman especies de algo que no es un todo, sino algo universal, es decir, un género. Pero el todo se diferencia del género por cuanto el género es ciertamente universal, pero no el todo, lo cual se prueba de la siguiente manera: si lo que se llama todo, como por ejemplo una casa, fuese universal, las partes recibirían también el nombre del todo y, como

muchos saben, no lo reciben. Por consiguiente, lo que constituye un todo no es universal. El género es obviamente universal porque las formas que de él se derivan reciben su nombre» (ed. c., p. 80).

Por otra parte, el género es anterior a las especies, pero el todo es posterior a las partes: «El género es siempre anterior a las especies, pero el todo aparece como posterior a sus partes, pues, si no fueran partes, no se podrían juntar para formar el todo. Esto hace que, al perecer el género, las especies también desaparezcan y, en cambio, aunque las especies perezcan, el género subsiste. Lo cual es contrario en las partes y en el todo, pues, pereciendo cualquiera de las partes, es preciso que, simultáneamente, perezca el todo, y, en cambio, si se dispersa el todo que juntó las partes, éstas subsistirán. El todo ha sido distribuido. Es lo mismo que si los techos, las paredes y los cimientos de la casa se consideran aisladamente. En este caso no habría ciertamente casa, en razón de que se ha prescindido de la unión, aunque las partes subsistan. Por lo cual es preciso utilizar un tipo de definición correcta, a no ser que a las partes se les asigne el nombre y la naturaleza de su género» (pág. 81).

Como antecedente de esta argumentación muestra el autor un buen conocimiento de la *Isagoge* de Porfirio y de los comentarios de Boecio a ésta y a los predicamentos de Aristóteles, al mismo tiempo que una clara intención aristotélica.

El que designe las *Categorías* de Aristóteles con el solo nombre de «predicamentos» muestra claramente la filiación boeciana de su formación, ya que otros comentaristas aristotélicos vigentes en este momento, como Mario Victorino, empleaban con preferencia el término «categorías» y en muy pocos autores del siglo XI se designa la obra del Estagirita con uno solo de esos términos (cfr. M. BRAVO LOZANO, *Un aspecto de la latinización de la terminología filosófica en Roma: κατηγορία/praedicamentum*, en «*Emérita*», t. XXXIII-2 (1956), pp. 351-380).

Ahora bien, una vez establecido esto entra en una retorcida digresión sobre los «géneros de definición primaria» (*Deffinitionum autem duo genera primaria*), distinguiendo entre la definición de las cosas corpóreas y las incorpóreas: «Se dice que las cosas que son, son corpóreas y que las incorpóreas no existen. No que las que son incorpóreas no existan en absoluto. De ser así, ni siquiera se las definiría, pues la definición es la que explica lo que se está definiendo, a saber, qué es lo que hay de la cosa que no existe en absoluto y no el que pueda haber alguna explicación de su inexistencia. Pero, como el género humano actúa de acuerdo con los sentidos, lo que mejor se toma en consideración es lo que entra por los sentidos. Pues ¿quién no querrá saber primero qué es el hombre, más bien que saber qué es la justicia, o cualquier otra cosa que se comprenda, no por los sentidos, sino por la inteligencia? De donde se deduce que, debido a la eviden-

cia del conocimiento, se ven mejor las cosas que están sujetas a los sentidos que las que se captan por medio de la inteligencia» (p. 81).

En este punto se apoya en la autoridad de Cicerón y, a través de él, indudablemente, hace referencia al *Timeo* de Platón, lo cual no deja de ser interesante si la carta es realmente de Lanfranco.

Esta segunda argumentación expuesta, de intención platónica, está en función de la resolución de la cuestión que le había sido planteada, que ahora parece concretarse no en la inmortalidad del alma humana, sino en la inmortalidad del alma vegetativa y referida exclusivamente a los árboles del Paraíso. Solamente el enunciado de esta cuestión nos hace pensar otra vez en la problemática del alma discutida en el siglo IX, a través de los textos de San Agustín y, concretamente, en Juan Escoto Erígena.

Pero pienso que esta asociación no es suficiente para rechazar la autenticidad de la carta y retrasar su cronología, ya que, por otra parte, el lenguaje utilizado y lo mínimo de la cuestión debatida encaja exactamente en la amplia temática de los dialécticos del siglo.

La carta, de la que quiero destacar que utiliza el término *philosophantes* para designar a los mejores en este orden de actividad pensante (Platón, Aristóteles, Cicerón, Porfirio, Boecio), se resume y concluye en este texto que, repito, tiene aire «cornificiano»: «Lo que preguntamos —dice usando un truco de fingida humildad— se refiere a la tercera de las tres fuerzas del alma, que es la de los árboles, para establecer si es o no inmortal, pues algunos maestros disputan acerca de si el Paraíso es precedero o perpetuo. Unos afirman con argumentos: el Paraíso, plantación de Dios, es tal como se ha escrito: 'el Señor Dios plantó el Paraíso de los placeres, etc.' Si la plantación de Dios es el reposo de los santos, es como el de Elías y el de Enoch y de los demás. Si es reposo de los santos, es perpetuo. Si es perpetuo, por estar poblado de árboles, el alma de los árboles es inmortal. Igualmente, el Paraíso es herencia del hombre, porque éste se hizo cargo de aquél y es preciso que todo lo que existe vuelva a su propio origen. Siendo dos las partes de la herencia, una que se pierde y otra que se adquiere, la herencia del Paraíso es perpetua, ya que si no lo fuera sería un destierro, no una herencia. Puesto que esta herencia está destinada a ser Paraíso del hombre y se halla poblada de árboles, el alma de los árboles es inmortal. Además, el mundo está destinado a la vida como lugar de peregrinación y el Paraíso como lugar para el placer de la vida. Si la concupiscencia del mundo pasa, el placer del Paraíso perdura con alegría. Pero, siendo contrarios el perecer y el permanecer, lo que cuadra con uno no cuadra con el otro y, por tanto, si hay que estar de paso por el mundo, y en cambio permanecer en el Paraíso, éste está poblado de árboles y el alma de los árboles es inmortal. Además: cuando el sol se halla sobre la tierra

es de día y, en la ausencia del sol, es de noche. En esto, naturalmente, el día sigue a la noche; en el Paraíso, ni el día sigue a la noche ni la noche sigue al día, porque en él hay luz continuamente. Por consiguiente, si en él hay luz continuamente y se halla adornado con árboles, el árbol es inmortal. Además: en este mundo la vida es contraria a la muerte, la alegría acompaña a la vida y, por ende, la tristeza acompaña a la muerte. Por tanto, si la vida y la tristeza de la muerte se repelen y la vida de los santos es una continua alegría, el Paraíso es también perpetuo y si se halla plantado de árboles, el alma de los árboles es inmortal» (pp. 82-83).

Considero que cuanto antecede no nos ilustra demasiado sobre el pensamiento filosófico de Lanfranco, pero hemos de conformarnos con ello. Su mayor valor, en el estado actual de la investigación, está en haber sido el maestro de San Anselmo.

b) *San Anselmo*.—La actitud científica de San Anselmo fue mucho más radicalmente filosófica, pero si ello fue así se debió al clima de la escuela abacial de Bec, en la cual se formó, y en la que existió la tensión intelectual necesaria para que los problemas filosóficos prendieran en el espíritu de sus jóvenes estudiantes.

En un artículo de Th. Heitz, que lleva el poco acertado título de *La Philosophie et la Foi chez les Mystiques du XIe siècle* («Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1908), pp. 522-535), en el cual sólo se estudia brevísimamente a Pedro Damiano y más detenidamente a San Anselmo, el autor afirma: «De su maestro, Lanfranco, un jurista convertido que, por escrúpulos religiosos, no osó servirse abiertamente de la dialéctica, Anselmo parece haber heredado el culto a los Padres, en particular a San Agustín» (p. 524). Sin embargo, y de conformidad con otros autores, fue esto y mucho más lo que San Anselmo heredó de Lanfranco.

Aunque San Anselmo haya pasado a la historia casi exclusivamente como un teólogo, sería éste el momento exacto de encuadrarle en la panorámica de su siglo, aunque la extensión de su obra exigiera ocuparse de ella dentro de otros ámbitos temáticos. En cualquier caso, su pensamiento necesitaría de un estudio monográfico, que cae fuera de mi propósito en esta investigación.

B) *TEOLOGOS*

Lo primero que podemos decir del movimiento de los mal llamados teólogos es que se trató de una acción defensiva. De una acción defensiva sin homogeneidad ni cohesión; fueron acciones esporádicas, singularizadas por las condiciones particulares de los individuos que las ejercían. Si algún elemento común pudiéramos destacar entre es-

tos hombres diríamos que, en su mayoría, pertenecieron al ámbito monacal.

Y no se trató de un movimiento homogéneo, precisamente porque fue una acción defensiva. Y eso de lo que se defendían los mal llamados teólogos era del ataque o intromisión de la Dialéctica, de la sabiduría profana en el ámbito de la verdad revelada o de la vida espiritual. Pero las múltiples formas que adoptó el espíritu dialéctico o racionalista exigió una variedad de actitudes defensivas. Se defendió la *verdad* cristiana, que se consideraba amenazada por las *verdades* de la ciencia profana; se defendió la vida de santidad, que parecía relajarse por la dedicación a la ciencia; se trató, en fin, de neutralizar la peligrosidad del espíritu racionalista tratando de encauzarle en provecho del ejercicio y de la consagración al amor de Dios.

La carencia de homogeneidad de este movimiento no quedaría paliada ni siquiera afirmando, como antes nos dijera Leclercq, que se enfrentó la tradición monacal con la enseñanza urbana, porque las excepciones serían tantas como la regla. Sin embargo, en cierto sentido, este enfrentamiento se dio.

Los mal llamados teólogos, a quienes más acertadamente podríamos denominar «tradicionalistas», hincaban sus raíces en la tradición de la *lectio divina*, que tuvo un carácter eminentemente monástico, en la medida en que fue una forma docente nacida en la escuela monacal, que se extendió, después, a otras realizaciones escolares (cfr. J.-A. G.-Junceda, *El inicio del pensamiento medieval*, en «Crisis», vol. XVI, números 63-64 (1969), pp. 299-384).

La *lectio divina* fue la forma más típica de la «filosofía» del alto medioevo y donde el pensar medieval se tipificó, pero ya en este momento histórico la *lectio* se refugiaba únicamente en los centros docentes monacales —y no en todos—, y su misión se centraba en la educación del monje. «Se puede afirmar que en el siglo XI y en los siguientes, los monjes jóvenes, que recibían una formación en el monasterio, la recibían sobre todo desde el punto de vista espiritual y escéptico. Si son formados en la investigación y en la reflexión teológica es, por regla muy general, por haber sido iniciados en este género de teología antes de abrazar la vida monástica: así, Lanfranco y Anselmo de Canterbury. Dom Martène, seguido por uno de los redactores de la historia literaria de Francia, por Migne y por M. Philippe Delhaye, ha hecho conocer un verdadero programa de formación teológica debido a un monje anónimo de finales del siglo XI y destinado a aquellos que estaban comprometidos en la profesión monástica. Los candidatos a la vida monástica, dice en substancia este escrito, o habían recibido una buena formación en las letras humanas y cristianas, o recibían una formación mediocre en estas materias, o adquirirían solamente rudimentos de gramática. Si, pues, se supone

una cierta formación escolar anterior a la entrada en religión, se puede suponer también que ésta haya sido insuficiente. Para cubrir esta laguna se impuso el estudio de los libros santos y de los escritos de los Padres» (cfr. F. Vandenbroucke, *La lectio divina du XIe au XIVe siècle*, art. c., en bibliografía, pp. 268-269).

Este cambio de sentido de la *lectio divina* se produce como consecuencia de la honda modificación que sufre el concepto de «filosofía». Si, ciertamente, la filosofía fue en los primeros siglos medievales, antes que nada, una forma de vida y su contenido estaba limitado y nutrido por las tesis de San Agustín en su *De doctrina christiana*, en este momento histórico se convirtió en una cuestión «técnica», que exigía una ardua preparación.

Como decía Peñco, la filosofía fue la estructura de la vida monástica y «sólo en pleno medievo, en los siglos XI-XII, tal término devino más difuso entre los escritores occidentales monásticos, sin duda por los renacidos contactos con Oriente y, por consecuencia, por el reavivado interés hacia su espiritualidad. Por otra parte, también la lenta transformación operada en Occidente, al amparo de la atención hacia la filosofía verdadera y propia, favorecerá la adopción de este término en ambientes que, como los monásticos, se continuaba la dirección de la antigua tradición patristica, sintiendo mayor interés por reencontrar las genuinas fuentes de la espiritualidad monástica oriental» (*La vita ascetica come filosofia*, art. c., en bibliografía, pp. 92-93).

Hay, indudablemente, una estrecha relación entre los avatares de la terminología filósofo-teólogo y filosofía-teología y el concepto significado por estos términos.

J. Leclercq (*Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma, 1961; pp. 39-79) puntualizó que los términos *philosophia*, *philosophus* y *philosophans* hacían siempre referencia, en la alta Edad Media, a la vida monástica o eremítica. Pero, ya en el siglo X, y concretamente con Gerberto, se planteó el problema de si los que ejercían la acción de filosofar, es decir, los *philosophantes*, eran aquellos que se sentían atraídos por una actividad intelectual, técnica y caracterizada por el uso de la razón frente a la autoridad.

Gilson se preocupó por el tema porque encontró el término aplicado a los «teólogos» del siglo XIII y del XIV (cfr. *Les «philosophantes»*, en «Archives», t. XIX (1952), pp. 135-140). La cuestión de Gilson se planteaba de la siguiente forma: «hablamos corrientemente de «filósofos» y de «teólogos» en la Edad Media y no dudamos que Tomás de Aquino y Buenaventura son considerados teólogos. Sus contemporáneos no dudaron tampoco y es así como les consideraron. Pero ¿les tenían al mismo tiempo por filósofos? Esta es otra cuestión, que incluso es diferente a la de saber si hoy nosotros tenemos suficientes fundamentos para concederles este título» (p. 135).

Gilson entendió, en Rogerio Marston († 1303), Rogerio Bacon y Mateo de Aquasparta que empleaban el término «filósofo» para designar a los filósofos clásicos e incluso a los árabes; pero designaban a los cristianos como «philosophans Christianus», tomando como ejemplo a Boecio. Pero es que además el término «philosophantes» tiene en ellos un matiz peyorativo, puesto que desde su perspectiva había mezclada en la «teología» demasiada «filosofía», si queremos, los «teólogos» filosofaban en exceso, eran excesivamente «philosophantes».

Algunos años más tarde, G. Post (*Philosophantes and philosophy in Roman and Canon Law*, en «Archives», t. XXI (1954), pp. 135-138) encontró, en el siglo XII y el primer tercio del XIII, el término «philosophantes», equivalente al de «philosophus» en los canonistas y en los comentaristas del *Corpus juris civilis*, pero notando que el término «philosophans» se aplicaba, quizá, al verdadero filósofo, es decir, a quienes interpretaban la ley dentro del campo de la dogmática.

Por su parte, P. Michaud-Quantin y M. Lemon (*Pour le dossier des Philosophantes*, en «Archives», t. XXXV (1968), pp. 17-22) comprobaron que este término aparecía diferenciado de su sentido tradicional en la alta Edad Media, es decir, distinto del sentido monacal al que antes nos hemos referido, ya en el primer cuarto del siglo XII, en Abelardo y Juan de Salisbury, designando a los que se ocupaban de las ciencias profanas, unas veces por oposición a los dialécticos y otras incluyendo a éstos, en cuyo caso adquiriría el término un sentido peyorativo. Reconocen estos autores que el término sufrió en estos momentos una transformación, que encontraron ya realizada en Clarembaldo de Arras, quien designa con él en sus comentarios al *De Trinitate* de Boecio, lo mismo que hacía el autor de la *Isagoge in Theologiam*, a quienes introdujeron en la ciencia sagrada una actividad intelectual, racional o profana.

Finalmente, encontraron una definición del término en Guillermo de Auvergne, quien establecía en su *De Trinitate* tres modos de conocimiento de las cosas divinas, a saber, la revelación profética, la obediencia a la fe y, en tercer lugar, el modo de los «philosophantes», que introducían en este conocimiento la «via probationis et inquisitionis».

No queremos decir con cuanto antecede que el término «philosophantes» tenga una gran vigencia en el siglo XI, pero sí que su aparición, que ha provocado, entre otras, las investigaciones citadas, obedece a una nueva actitud ante los saberes profanos, que no se identifica con el tradicional deseo de mejor interpretar la dogmática, ni con una forma de vida de meditación y santidad, aunque pueda incluir a ambas. Y precisamente el entronque de esta nueva actitud ante los saberes profanos con el estudio del dogma, del cual, como veremos,

nacerá la «Teología» propiamente dicha, hizo que este término y el área de su significación oscilase entre lo laudable y lo peyorativo.

También podemos decir que el área significativa de esta nueva terminología nació, fundamentalmente, en las escuelas urbanas, independizadas ya de las monacales. Es en este sentido en el que antes decíamos se dio cierto enfrentamiento entre esos dos ámbitos culturales. Ahora bien, el recíproco influjo dulcificó el posible antagonismo, al mismo tiempo que sensibilizó al elemento más inmovilista. Esta alerta ante el posible peligro provocó las reacciones que intentaremos agrupar por afinidad de motivaciones.

En el primer grupo, esto es, en los defensores del dogma encontraremos a los hombres que mantuvieron actitudes más rígidas, más intransigentes, haciendo tabla rasa en sus ataques de todas las manifestaciones del espíritu racionalista. En el segundo grupo encontraremos a los defensores de la vida de santidad, cuyos ataques tienen un fundamento ascético-místico. En el último, en fin, nos encontraremos con posiciones semejantes a las sostenidas por aquellos a los que hemos llamado «dialécticos moderados».

1. *Los dogmáticos*

Nos referimos a los defensores de la verdad revelada de las intrusiones de la ciencia profana, que acabamos de decir fueron los reaccionarios más intransigentes. A ellos ha acudido la erudición hostil con pretensiones de ridiculizar la Edad Media, en base al llamado «menosprecio del mundo» —*contemptus mundi*— y de la ciencia.

a) *Gerardo de Czanàd*.—En la doctrina de este teólogo ignorado, como le llamó Morin, se encuentran curiosos antecedentes de actitudes y frases que tuvieron luego un considerable éxito.

Gerardo fue un veneciano, monje de la abadía de San Jorge de Venecia, que vivió junto al Rey Esteban (997-1038) en su madurez la cristianización de Hungría, que su padre, Geysa, iniciara en el 975. Fue obispo de la provincia de Czanàd (1030), de la Hungría oriental, territorio que debía su nombre a un pariente de Esteban, que lo conquistó a los «gyula», magiares rebeldes al cristianismo, en 1002. Gerardo murió lapidado en 1047 por miembros del movimiento magiar anticristiano (cfr. A. L. Gabriel, *The Conversion of Hungary to Christianity*, New York, s. d., 15 págs.).

Este autor, después de D. G. Morin (cfr. *Un Théologien ignoré du XI siècle: l'évêque-Martyr Gérard de Csanád*, O. S. B., en «Revue Bénédictine», vol. XXVII (1910), pp. 515-521), continúa sin haber sido estudiado a fondo. I. de Batthiány, obispo de Transilvania, publicó una de sus obras más extensas, la *Deliberatio* (cfr. *Sancti Gerardi Epis-*

copi canadiensis scripta et acta hactenus inedita, cum serie episcoporum chanadiensium opera et studio, Albo-Carolinae (Kalsburg), 1970), base de los estudios que se han efectuado hasta hoy, como el de Endres (o.c., en bibliografía, pp. 50-64).

La *Deliberatio* es un comentario al himno de la *Profecía de Daniel* (III, 52 y ss.), cuando se inicia la alabanza de la obra divina a su creador: «Benedicte omnia opera Domini Domino... (III, 57). La obra, probablemente, pese a ser muy extensa, la conservamos inacabada o no lo fue por su autor, pues termina con el versículo 65: «Benedicte omne spiritus Dei Domino...» Es farragosa, llena de referencias personales de tipo biográfico y de excursos más o menos incoherentes. Pero lo que nos importa destacar es la actitud que a lo largo de ella mantiene respecto a la filosofía pagana, de la que tiene amplios conocimientos adquiridos en sus viajes, así como respecto de aquellos que admiraban y trataban de seguir los caminos de las artes o ciencias profanas en su tiempo. Sobre todo Italia estaba, según él, en aquella época amenazada de herejías: «Italia no acostumbró a alimentar herejías; en estos momentos se oye que abunda en fomento de herejías en ciertas partes. Por el contrario, es feliz la Galia, que se aparta presurosa de ellas. Grecia es infeliz, porque nunca quiso vivir sin ellas. Verona, la más ilustre de las ciudades de Italia, se torna plena de éstas. ¡Ilustre Rávena y santa Venecia, que jamás sufrieron el soportar a los enemigos de Dios!» (*Deliberatio*, ed. c., p. 99).

Si la sabiduría consiste en reconocer que Dios es el creador de todas las cosas y que todas las cosas deben alabar a su creador, porque de El se desprende toda sabiduría y todo bien, es claro que quien no alcanzó este reconocimiento es *stultus*. «Dios es sabiduría, lo mismo que El es, de manera natural, no sólo sabio, sino más bien supersabio; por lo cual, a partir de El es toda sabiduría, esto es, que toda sabiduría se somete a la sabiduría divina» (p. 55).

«Todos los que son discípulos de Cristo no necesitan doctrinas extrañas» (p. 278). Ciertamente, la verdad cristiana deberá revestirse de formas dignas, pero eso no empuja para que su valor sea infinitamente superior a los razonamientos dialécticos: «Tenemos, se dice, este tesoro en vasos de barro. Y nosotros no contemplamos las cosas que se ven, sino las que no se ven» (p. 27). Pero un tesoro de este tipo no pueden tenerlo «ni los estoicos, ni los platónicos, ni los académicos, que opinan que todas las cosas son dudosas, ni los peripatéticos, que dicen que cierta parte del alma es precedera y otra eterna, ni los epicúreos, que coexisten con el propio Epicuro, que fue llamado puerco por los sabios estúpidos porque afirmaba que el mundo constaba de átomos y que no existiría después de la muerte» (p. 96).

A los pensadores antiguos les faltó la ayuda de la revelación, exigida por el pensar verdadero: «Sin embargo, los filósofos, desnudos

y sin la piel de la filosofía inmortal, hablaron de física, de ética y de lógica, pero ignoraron la física verdadera, no supieron la ética admirable, no conocieron la inestimable lógica» (p. 286). La verdadera física es el Padre Infinito, la verdadera ética procede del Hijo, la verdadera lógica del Padre y del Hijo, de los cuales procede el Espíritu Santo.

Ahora bien, de esa ignorancia no tuvieron la culpa los sabios griegos o sus continuadores los latinos. Por ello no podemos despreciar, por la razón aducida, la sabiduría profana; es preciso, incluso, alabarla: «Así, pues, debemos alabar, incluso de derecho, el ingenio de los antiguos, pero para una verdadera alabanza de aquél que sin cesar ha de ser alabado» (p. 79). Realmente lo que alabamos es el esfuerzo de aquellos hombres por encontrar la verdad; esfuerzo perdido porque, como decimos, les faltó la brújula de la revelación, única que puede orientar la sabiduría.

En un momento determinado, nos dice: «Contempla el milagro de la dialéctica; pero una vez visto, enrojece ante la filosofía del pescador y aprende que es mejor saber a partir del rústico pescador que a partir del hábil Aristarco» (pág. 278). Es decir, en el contraste entre el saber profano y el saber místico es éste siempre el triunfador. No atacemos al primero, vendría a decirnos, pero no discutamos en aras suyas las verdades de la fe: «La suma demencia consiste en discutir, en contubernio con las esclavas, sobre aquel al que hay que cantar salmos en presencia de los ángeles» (pág. 32). Es la primera vez que nos encontramos con la designación *ancillae* referida a las artes liberales, en general, a la ciencia profana.

Pero esta ciencia profana, el conjunto de las artes liberales, además de colmar una exigencia nacida de lo más profundo del hombre, puede ayudarnos a conocer a Dios. Así nos dice: «Luego, aunque ninguno de los iniciados dijera: 'no sé por qué fui creado ignorante de las letras', todos se entregaron al estudio, a fin de que, con estas hermosas disciplinas, toda creatura conociera a su Creador: al cielo por la gramática, a la tierra por la retórica, al sol y a la luna y a las estrellas por la dialéctica y a las demás cosas por las restantes» (p. 156).

Anida en este deseo natural de sabiduría una forma obediencial del amor a Dios. Dios manda que volvamos hacia él las capacidades que él mismo nos ofreció; es por ello que el saber no tiene su fin en sí mismo, sino que sólo es verdadero saber cuando nos lleva a la alabanza de Dios; o, quizá mejor, cuando el amor a Dios nos lleve a afanar por el saber, alcanzaremos el saber verdadero.

Y el saber nos lleva a alabar a Dios, porque hay entre nuestra capacidad de conocer y el objeto último de conocimiento una infinita desproporción; el profundo conocimiento de esta desproporción hace

más profunda nuestra alabanza: «Así, pues, quiso que todos se volvieran filósofos a partir del conocimiento tan óptimo y admirable cuanto sea posible. Por tanto, si alguno quiere averiguar de qué modo o cuánto sea Dios espléndido, mire al sol, el cual hizo. Pero, a partir de esto mismo, aprenda que cuanto él resplandezca así, ciertamente, debe considerarle inefable y a partir de esto mismo considere la luz intolerable, puesto que es El el único que administra el esplendor del sol. Sólo si le asombra cuán grande sea y no puede concebirle, pues de ningún modo es posible, toque el cielo y la tierra, elementos inmensos, y si no puede medirles mediante algún ingenio, entonces considere inestimable la inmensidad de su Hacedor» (p. 155).

Podemos resumir con Endres: «Gerardo de Czanàd merece una atención indiscutible en el desarrollo de la vida espiritual medieval. Es uno de los primeros escritores que induce a la incipiente reforma de la Iglesia a adaptar una actitud enemiga frente a la literatura y a la filosofía paganas. Su repugnancia hacia las materias del *trivium* apunta especialmente, según se ve, contra la Retórica, que por aquel entonces gozaba de gran favor en Italia. Sólo cuando, después de mediados del siglo XI, la Dialéctica alcanza un lugar más destacado, poniéndose al servicio de un racionalismo enemigo de la fe, es cuando ésta se convierte en el blanco del ataque de los hombres agrupados en favor de la reforma de la Iglesia» (o.c., p. 63).

b) *Pedro Damiano*.—Es uno más, en principio, de los italianos universales de este siglo. Nació en Rávena en el año 1007 y, después de una desoladora infancia, gracias al interés de su hermano Damián, inicia sus estudios en su ciudad natal, ampliándolos en Firenze y Parma.

Su nombre era Pedro, pero en agradecimiento a los cuidados de su hermano unió al suyo el de éste como patronímico. Sin embargo, en cuanto al adjetivo de «desoladora» atribuida a su infancia, según sus propias referencias biográficas, aparece un tanto dulcificado después que A. WILMART (cfr. *Une lettre de St. Pierre Damien à l'imperatrice Agnes*, en «Revue Bénédictine», vol. XLIV (1932), pp. 125-146) descubrió en un códice de Chigiano del siglo XII, en la biblioteca Vaticana, una carta escrita en la primavera del 1067 en la que se exponen algunas noticias biográficas y, fundamentalmente, el recuerdo de una hermana mayor, que fue para él como una madre, según sus propias palabras.

Fue vocacionalmente un maestro. Comenzó como tal a los veintidós años en Parma y más tarde en Rávena, hasta que su afán de perfección espiritual le hizo ingresar en el monasterio de Fonte Aveliana, en la Umbría, del cual fue prior a los treinta y seis años. En el monasterio, de regla rigurosa, puso en práctica su afán penitenciaro.

El monasterio de Fonte Aveliana había sido fundado por San Romualdo de Rávena († 1027) hacia el año 1012. San Romualdo, como veremos, fue el fundador de la orden camaldulense, de inspiración eremítica.

De él salió para influir ante el papado en favor de una reforma del clero. Su amistad con Esteban IX (1057-1058), procedente de Montecasino, le obligó a aceptar el obispado de Ostia. Pidió más tarde su retiro al monasterio de Fonte Aveliana, del cual sólo salió para el cumplimiento, en contadas ocasiones, de alguna misión que le fuera encomendada por Roma. Murió el año 1072.

Es el más importante reformador, en su tiempo, del monacato, llevando su empeño a la práctica en diversas fundaciones en Parma, Rimini, etc.

Migne dedicó a la recopilación de sus escritos los tomos CXLIV y CXLV de su P. L. En el primero de ellos están incluidas sus cartas, sermones y vidas de santos, entre las cuales hay que destacar la que dedicó a San Romualdo (cfr. ed. críticas: *S. Petri Damiani, Vita Beati Romualdi*, A cura di G. Tabacco, Fonti per la Storia d'Italia, Istituto Storico Italiano, 1957). En el segundo, sus opúsculos y poemas.

Su doctrina como reformador quedó expuesta en las obras *De perfectione monachorum* y *De ordine eremitarum* (opúsculos XIII y XIV de la ed. Migne), a las cuales deben añadirse, aunque correspondan más estrictamente a la ascética, *De vita eremitica* y *De laude flagellorum* (opúsc. LI y XLIII). En esta última exclama al hablar del castigo corporal: «¡Oh, qué encantador, qué extraordinario espectáculo! ¡Siempre que el Juez Supremo mira desde el cielo y el hombre se arroja a sí mismo en las cosas inferiores a consecuencia de sus delitos!» (ed. c., t. CXLV, coll. 686).

De sus ideas político-religiosas hablaremos en su momento.

Pedro Damiano ha sido un autor al cual han acudido los historiadores, con pretensiones de desprestigiar la Edad Media, para entresacar de sus escritos una serie de citas, que se han convertido en tópicos, sobre el desprecio del cuerpo, del mundo y de la ciencia.

Ahora bien, ya hace algunos años que una serie de obras de autores eminentes han tratado de reivindicarle. Así, la obra de J. A. Endres, que citamos en bibliografía; la de J. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, ed. Nauwelaerts, Louvain, 1956; la de J. Leclercq *Saint Pierre Damien, eremite et homme d'Eglise*, coll. Uomini e Doctrini, Roma, 1960, y la de Robert Bultot, que también citamos en bibliografía. En la segunda edición de los *Studi su S. Pier Damiano in onore del Cardinale Amleto Giovanni Cicognani* (ed. Seminario Vescovile Pio XII, Faenza, 1970) se recogen las obras aparecidas entre 1950 y 1970, que integran más de cien títulos. Interesante, por nueva y porque da una visión sumaria del siglo XI, es la obra de

V. Poletti *Pier Damiani e il secolo decimoprimo* (ed. Lega, Faenza, 1972).

Para comprender a este autor es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que Pedro Damiano proyectó una forma de vida monacal, que quiere resucitar los ideales originarios del monacato, es decir, que éste fuera el ámbito en el cual pudieran realizarse ciertos valores que no son posibles en la totalidad del grupo social. Y, en segundo lugar, que la mayoría de sus escritos iban dirigidos de manera especial a determinados lectores, lo que nos obliga a leerlos con los ojos de aquellos a quienes iban dirigidos. Desde esta perspectiva, obras como su *Apologeticum de contemptu saeculi* y *De divina omnipotencia* (opúsc. XII y XXXVI), tan discutidas y aprovechadas, adquieren un nuevo significado.

En la colección de estudios antes citada en honor del Cardenal Cicognani aparece un documentado trabajo de G. LUCCHESI, con el título *Clavis S. Petri Damiani* (pp. 1-215), que establece una detallada referencia de toda la obra de Pedro Damiano, de sus ediciones e incluso publica algunas cartas y opúsculos.

Pedro Damiano fue un escritor extraordinariamente preocupado por su estilo y por su erudición. Un hombre de exquisita sensibilidad, que se trasluce en su obra poética. Así, su *Hymnus de Gloria Paradisi*, escrito en sus tiempos de obispo de Ostia, y sus múltiples poemas y oraciones.

De su preocupación estilista y de la alta valoración que concedía a la erudición da buena cuenta este texto: «Como tengo costumbre de escribir sobre las cosas que valen la pena, me rodeo de una biblioteca con múltiples y diversos códices, para tener en la memoria las obras de los grandes autores antiguos y, si es necesario, servirme de sus ejemplos. Hoy, sin embargo, encaramado sobre la cima nevada de una escarpada montaña, a donde me ha conducido la inquietud de una construcción monástica, me veo lejos de las páginas de mis libros; estoy aquí reducido a mis solos recursos y soy incapaz de, incluso, servirme de ellos en medio del ensordecedor ruido de los albañiles y los picapedreros. Por ello tengo miedo de escribiros dejando mi estilo abrupto y sin que aparezca ninguna cita ¿no frunciréis las cejas, no arrugaréis la frente y os burlaréis de mis propósitos, como de la charlatanería incoherente de un soñador y los comadreos ineptos de una vieja?» (Epíst. XIII del L. V., ed. c., coll. 359A).

Sin embargo, esto no dulcifica su postura antidialéctica, si se quiere, antifilosófica. Esta postura está tratada temáticamente en varios de sus opúsculos. Así, en los titulados *Dominus Vobiscum*, *De sancta simplicitate*, *De vera felicitate ac sapientia*, *De divina omnipotentia* (núms. XI, XLV, LVIII, XXXVI de la ed. c.), etc.

Pedro Damiano denuncia una situación de hecho de la época en que vive, que le atemoriza. Y le atemoriza porque él mismo se siente

arrastrado por ella; su conciencia le reprocha la atracción que sobre él ejerce el racionalismo, el afán de erudición, el resplandor de la elegancia retórica. Gonsette ha visto esto con perfecto claridad y lo expresa acertadamente en estas palabras: «Se comprenderá todavía mejor la razón de su actitud cuando nos hayamos dado cuenta de la fuerza de atracción ejercida por la cultura profana sobre los corazones de sus contemporáneos y, sobre todo, sobre el de Pedro Damiano» (*o.c.*, p. 15).

Y es por esto que, queriendo arrancar el mal desde su raíz, trata de desprestigiar los valores de esa sabiduría. Este es, a nuestro juicio, el sentido que debe darse al tan repetido texto del *Dominus Vobiscum*: «A Platón, que escruta los secretos latentes de la naturaleza, le rechazo; a Pitágoras, que delimita el orbe de los planetas, que asigna al curso de los astros números fijos y distingue con el compás de las zonas del globo, no le hago ningún caso; a Nicómaco, con sus dedos gastados por las hojas de sus cálculos, le rechazo; a Euclides, inclinado sobre la complejidad de sus figuras geométricas, le recuso también; a todos y a cada uno de los retóricos con sus silogismos y sus cavilaciones sofísticas, les declaro indignos de decidir en estas cuestiones. Que respecto de la sabiduría los gimnastas tiemblan por su desnudez; que los peripatéticos buscan en el fondo de su pozo la verdad... ¿Para qué las invenciones fabulosas de los poetas insensatos? ¿Qué importan los dramas efervescentes encoturnados de los trágicos? Que la turba de los autores cómicos se abstenga de proclamar a voz en grito los venenos de las pasiones; que la canalla de los satíricos cese de llenar de alimentos amargos los platos de su maledicencia equívoca; que los oradores a lo Cicerón no retuerzan más para mí los vocablos escogidos de una refinada cortesía; que los oradores a lo Demóstenes no usen más de su capcioso talento de persuasión para fabricarme argumentos vanos; que entren en sus tinieblas todos aquellos que se encenagan en las inmundicias de la sabiduría terrestre; no quiero nada prestado de aquellos que les ciega el brillo sulfuroso de una doctrina vaporosa. Que la simplicidad de Cristo me enseñe y que la verdadera sabiduría de los humildes venga en mi ayuda (*o.c.*, c. I; ed. c., coll. 232B-233A).

No es necesario buscar la sabiduría humana porque el hombre no la necesita para resolver su problema fundamental, el único que en la vida debe importarle, a saber, su salvación. ¿Para qué nos sirve una luciérnaga cuando luce el sol? Si la filosofía hubiera sido precisa para el hombre Dios la hubiera creado, nos dice en el *De sancta simplicitate*.

Hasta aquí su doctrina está dentro de los límites y se apoya en la misma argumentación que la de Gerardo de Czanàd, por no citar otro autor. Pero quiso llegar más lejos; quiso demostrar la incapaci-

dad de la Dialéctica para tratar de aquellas cosas que no pueden dejar de ser lo que son. La Dialéctica nace de la experiencia, del trato con las cosas naturales, y las cosas naturales están sometidas a la voluntad de Dios, quien puede reducir a polvo su punto de partida. Es en el tratado *De divina omnipotentia* donde discute, sin nombrarles, a los dialécticos de su tiempo, como Berengario de Tours, sus intromisiones en el campo de las verdades eternas, que es el de las cosas de Dios.

La exaltación de la sabiduría divina en sus dos dimensiones, a saber, como capacidad infinita en Dios y como posibilidad de vislumbre en el hombre, que Pedro Damiano realiza en el *De divina omnipotentia*, le lleva a una fórmula de equiparación entre dicha sabiduría y la profana que hizo gran fortuna en la Edad Media desde múltiples interpretaciones. Me refiero al comentario del pasaje de *Deuteronomio* (XXI, 10-13), que describe el trato que el judío daba a la bella cautiva con la cual quería casarse: de igual forma el cristiano debe considerar a la Dialéctica, ese feliz descubrimiento humano, a saber, como «la esclava está a las órdenes de la señora, con cierta deferente obediencia» (ed. c., coll. 603). Hay en este pasaje un indudable paralelismo con el anteriormente citado de la *Deliberatio* de Gerardo de Czanad.

Pero también es preciso entender dentro de sus justos límites el alcance de sus palabras en esta tan comentada obra. Si, efectivamente, su propósito es invalidar todo saber que no tenga su origen en Dios, principio y fundamento de toda verdad, hay en su argumentación un fondo platonizante que no debe escapársenos.

En el perfecto resumen que hacía P. Brezzi (*S. Pier Damiani De divina omnipotentia e altri opuscoli*, Florencia, 1943; esta obra incluye una edición crítica de este opúsculo y de algunos otros) se nos ofrece el primer aspecto señalado: «Pedro Damiano no reconoce una ordenación unitaria y estable de la naturaleza y, por tanto, no cree tampoco en la posibilidad de las ciencias que estudian su comportamiento y fijan sus leyes; en su opinión, la voluntad divina ordena con una absoluta libertad y establece, una y otra vez, lo que le place. Si llega, así, a consecuencias paradójicas no se espanta, con tal de salvar la visión teocéntrica que desea. De sus afirmaciones se debe deducir que las disciplinas que conciernen a la naturaleza o son superfluas o sirven solamente bajo la relación y el orden lógico de las palabras (*quantum ad ordinem disserendi*), jamás para conocer la esencia de las cosas, y que la lógica tiene su orden de verdad en la medida en que sigue la consecuencia de las palabras como tales (*dum exteriorum verborum sequitur consequentias*), pero que difiere del orden de la verdad teológica cuando no se opone a él» (pp. 36-37).

Sin embargo, hay en Pedro Damiano una teoría compensatoria de la anterior, muy cerca de una mística agustiniana. Gilson vio esto con gran claridad, pues, como él afirma (cfr. *La servant de la théolo-*

gie, en «Etudes de Philosophie médiévale», publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fac. 3, 1921, pp. 30-50), nuestro autor consideró la ciencia profana inútil para la conquista de las almas y para la salvación de la propia, único problema real del hombre, pero ello no supone un renunciamiento a la sabiduría, sino el establecimiento de un orden entre fe y razón, del cual nace para él el sentido de la calificación de sierva de la Teología, a saber, que la razón no podrá nunca ni bajo ninguna circunstancia arrogarse el control de la verdad. Pero cuando el hombre ha elegido la fe, que es tanto como haber elegido el bien y renunciado al mal, «Dios Todopoderoso, dispensador de los méritos, puede conferir a su espíritu una sutileza, una perspicacia y una agilidad que son como adelantos de la recompensa futura. ¿No hay, por tanto, en esta penetración nueva de nuestro pensamiento una compensación por aquella ciencia a la cual hemos renunciado por amor de Dios? Se puede creer con absoluta seguridad que hay más en la fe que en la ciencia y que quien abraza la una en lugar de la otra posee verdaderamente todo; no ha renunciado realmente a nada. Las letras nacen del sentido; no es el sentido el que surge de las letras, y las letras son inútiles para aquel que posee el sentido. Un conocimiento más completo y más profundo se abre así ante el espíritu que sabe reconocerse; adquiere por ello mismo una santa ignorancia, más luminosa que todas las ciencias profanas. No hacemos el ridículo de alumbrar con una linterna para mejor ver el sol» (o.c., pág. 37).

La figura de Pedro Damiano no queda suficientemente perfilada si no se tiene en cuenta lo que representó para los «humanistas» del inicio del Renacimiento. Para Dante, por ejemplo, encarnó la idea pura del cristianismo, y como representante de esta idea le cita en el canto 21 del Paraíso. Petrarca tuvo gran interés en presentarle como modelo en su *De vita solitaria*, en la cual le dedica, independientemente de otras referencias, un capítulo (cfr. F. Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, Milano-Napoli, 1955; 1, II) y le califica de «sanctitate ac scientia vir insignis».

A este propósito escribió un interesante trabajo A. Zini (cfr. *La fortuna di S. Pier Damiani nel Petrarca e nel Boccaccio*, en «In onore del Cardinale Cicognani» ya citado, pp. 357-389), quien, para documentarlo, publica una carta de Boccaccio a Petrarca y la vida de Pedro Damiano que el primero escribió a petición del segundo.

El motivo de la carta de Boccaccio es hacerle, respondiendo a una petición de Petrarca, algunas aclaraciones y precisiones a propósito de la vida y la obra del santo, por las que mostraba gran interés, hasta el punto de querer conocer una biografía suya y poseer sus obras. Para complacerle, Boccaccio, que se encontraba en Rávena, buscó las obras perdidas y alguna biografía y encontró, por casuali-

dad, la de Juan de Lodi (1040-1109). Pero considerándola excesivamente farragosa decidió hacer una versión de la misma con la esperanza de agradar a Petrarca.

Y es así como Boccaccio, en un bello latín, redactó su biografía.

Pedro Damiano fue una personalidad extraordinariamente compleja, místico y ermitaño, erudito y sensible, humilde y gentil, fiero e irónico. Su acción, como veremos, fue tan importante como su teoría y como Derecho y sabiduría sagrada son difíciles de separar en estos momentos, deberemos ocuparnos nuevamente de él al estudiar la reforma de Gregorio VII.

2. *Los espiritualistas*

Un tipo especial de reacción contra la Dialéctica y, en general, contra los saberes profanos se produce entre los maestros de espiritualidad.

Esta reacción, si se puede llamar con propiedad así a la doctrina de los espiritualistas, tiene caracteres muy acusados, que la individualizan.

En primer lugar, los escritos de enseñanza o experiencia sobre la vida espiritual son escasos en la temprana Edad Media, cosa que no puede dejarnos de extrañar dada la importancia y extensión de la vida cenobítica.

Hay que tener en cuenta sobre este punto que las escuelas monacales enseñaban las siete artes liberales, pero no dedicaban espacio alguno a la enseñanza de la vida espiritual. Esta enseñanza era labor personal del abad, que la realizaba individualmente. Puede ser ésta una clara explicación de por qué la literatura espiritualista es tardía, ya que fue preciso que lentamente se desgajase de la *vida monástica* y se convirtiese en disciplina previa.

En segundo lugar, son escritos que, como es lógico, están dirigidos a los monjes de una manera especial y la problemática que plantean se refiere, casi exclusivamente, a los hombres que viven en el cenobio. Comprobaremos esto en dos preclaros ejemplos:

a) *Jean de Fécamp*.—Este monje ha sido un autor olvidado: olvidado de sus inmediatos sucesores, pues apenas si aparece citado su nombre en las crónicas del siglo XI, y olvidado de la erudición posterior, pues sus obras andaban anónimas o atribuidas a otros autores y nunca revisadas. Fue Dom Wilmart (cfr. A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París, 1932) quien le ha revalorado y quien ha establecido la autenticidad de sus obras.

Nació en un lugar desconocido de la región de Rávena, hacia el año 990. Era sobrino de Guillermo de Volpiano, el gran abad reformador, y del que fue discípulo preferido.

Guillermo de Volpiano (961-1031) fue abad de San Benigno de Dijón, abadía cluniacense, y reformador de la vida monástica en el norte de Italia, en Borgoña, Normandía, etc. Cfr. Raúl GLABER, *Vita Guillelmi*, Migne, P. L., t. CXLII, coll. 697 y ss. (obras en Migne, P. L., t. CXLI, coll. 835 y ss.).

Siguió a su tío y maestro por distintos monasterios, hasta que en el año 1017 fue enviado como prior al cenobio de la Trinidad de Fécamp, en el norte de Francia. Posteriormente fue elevado a abad del mismo en el 1028. En este monasterio pasó calladamente su vida, que termina el 22 de febrero de 1078.

Fue un hombre extraordinariamente humilde, hasta el punto de usar su nombre en diminutivo, en consonancia con su pequeña talla.

Sus obras más importantes son *Confessio theologica*, escrita en los primeros años de prior en la Trinidad; *Libellus de scripturis et verbis patrum*, escrita siendo ya abad (ed. Migne, P. L., t. CXLVII, coll. 443 y ss., con algunas cartas); *Confessio fidei*, que fue publicada por Migne (P. L., t. CI, coll. 1027-1098) entre las obras de Alcuino; se le atribuye, finalmente, *Meditationes ad Patrem*. No entramos en el análisis de su obra; para conocer ésta y la edición de la *Confessio theologica* nos remitimos a la obra de Leclercq y Bonnes que citamos en bibliografía.

Digamos, en primer lugar, que «Juanito» de Fécamp es un agustiniano, y también de tendencia mística, y que como su maestro buscó la sabiduría y quiso encontrarla en la iluminación divina. En su concepción no hay lugar para el saber profano. Ni lugar ni ocasión: todo cuanto el monje debe hacer, meditar, rezar, leer, etc., está orientado a la contemplación de Dios: «Así pues, hay muchas clases de contemplaciones con las que se deleita y progresa el alma consagrada a ti, Cristo. Pero en ninguna de ellas goza tanto mi espíritu como en aquella que, una vez apartadas todas las cosas, lleva hacia ti, único Dios, la mirada inocente del corazón puro. Qué paz, qué tranquilidad, qué alegría disfruta entonces el alma que está vuelta hacia ti. Y he aquí que, mientras mi espíritu desea ardientemente la contemplación de Dios y bien dispuesto, *según su capacidad*, medita y habla, Señor, acerca de tu gloria, el peso de la carne es menos molesto, cesa el tumultuoso pensamiento, el peso de la mortalidad y de las miserias no entorpece de la manera habitual, todo *permanece en silencio*, todo está en calma. El corazón se abrasa, el alma se alegra, la memoria ejercita su poder, el intelecto brilla y el espíritu todo, excitado por el deseo de la visión de tu belleza, anhela *ser arrastrado al amor de las cosas espirituales*» (Leclercq et Bonnes, *o.c.* en bibliografía, p. 182: *Confessio theologica*, *tertia pars*, *Recapitulatio*, 1259-1271).

Lo que antecede debe inducirnos a pensar, como así es en realidad, que la palabra *teología* tiene en Juan de Fécamp una significa-

ción totalmente alejada del concepto de ciencia. Efectivamente, teología es para el monje italiano «un canto en el cual se habla a Dios de El bajo su inspiración», como definen los autores citados anteriormente. Este concepto de teología enlaza con la tradición patrística griega y denuncia la novedad del concepto que aparecerá en el siglo XII y que en éste van a anunciar autores como San Anselmo.

A Juan de Fécamp le interesaba únicamente destacar cuál es el sentido de la vida de perfección espiritual, porque nadie puede tener al mismo tiempo Dios y mundo, sin que ello suponga detrimento para las ciencias profanas en sí mismas: «Así pues, es verdad que nadie tiene Dios y mundo, porque nadie puede tener al mismo tiempo virtudes y riquezas. Si alguien ama el mundo, el objeto de su caridad, que es nos enseñó con su palabra y su ejemplo a huir de la confusa multitud del mundo y a desear las dulces soledades en favor de un descanso oportuno para ti. Aquel que no necesita ningún beneficio de la soledad, al que la conversación humana no puede hacer ningún daño, éste, retirándose al desierto y a lugares más remotos incluso, y pasando la noche a solas en oración, nos instruye de forma evidente con su ejemplo que nosotros, míseros y más frágiles, debemos hacer esto mismo para esquivar el pecado» (*Conf. Theol.*, secunda pars, XI, 486-496, ed. c., pp. 136-137).

b) *Othlo de San Emmeram* (1010-1070).—Nace en Frisia, en los primeros años del siglo XI, educándose en los cenobios de Tegernseen y Herfelden. Hacia 1032 ingresó como monje en el cenobio de San Emmeram de Ratisbona (Regensburg), del que era abad Burchardo. En 1055 fue nombrado decano del mismo y en 1062 tuvo que abandonar el monasterio, víctima de ciertas intrigas, y refugiarse en la abadía de Fulda. Cuatro años más tarde es invitado al cenobio de Amerbacen y hacia 1067 regresa a Ratisbona, al cenobio de San Emmeram, y pasa allí los últimos años de su vida.

Después de 1032, en San Emmeram, escribió un poema en hexámetros con el título *De spiritali doctrina*, una vida de San Nicolás, otra de San Wolkfango, el *De tribus quaestionibus* y la primera parte de su *De tentatione*, que llevaba el título *De confessione actuum meorum*. En los cuatro años que residió en Fulda escribió una vida de San Bonifacio, el *Liber de admonitione clericorum et laicorum* y un libro de proverbios; en Amerbacen una serie de sermones que llevan el título general de *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*, y, finalmente, a su regreso a San Emmeram escribe *De cursu spiritali*, su *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis* y algunas cartas (edición de sus obras en Migne, P. L., t. CXLVI, coll. 10 y ss.).

Othlo es un autor extraordinariamente interesante, de una compleja personalidad, que inaugura un nuevo estilo literario en la Edad Media: la autobiografía.

El hombre medieval no sintió, como el moderno, la imperiosa necesidad de la autoría. Las grandes catedrales, las obras escultóricas, como las pictóricas de las pequeñas ermitas son obras anónimas; el nombre del autor en las obras escritas es siempre un problema secundario, el poeta medieval no es un lírico. Lo que importa es la obra hecha, el resultado, y toda creación se incluye en un acervo común (cfr. P. Klopsch, *Anonymität und Selbstnennung mittelalterlicher Autoren*, «Mittelalterliches Jahrbuch», 4 (1967), pp. 9-25).

Othlo presenta su obra como la confesión de otro: «Era un clérigo dado a toda clase de vicios que después de ser amonestado muchas veces por el Señor a que se enmendara, al fin, convertido, hizo la profesión monástica sin que lo supiera ninguno de sus amigos» (inicio del *Libellus de suis tentationibus*, ed. c., coll. 29A). Para evitar sus tentaciones se dedicó al estudio de las Sagradas Escrituras, aunque, ciertamente, no se libró de ellas: «Empezó a imitar únicamente a los que veía poner interés en la lectura divina, pero cuanto más frecuentaba este tipo de lectura, tanto más sentía acrecentarse en él las molestias de las tentaciones» (ídem). Y creyendo que podría servir de ejemplo su padecimiento: «empezó a escribir así acerca de sus tentaciones» (ídem B).

Su piadosa lectura no consiguió librarle del ataque diabólico por el cual: «era empujado a dudar totalmente de la ciencia de la Sagrada Escritura y de la existencia de Dios mismo» (ídem, coll. 32A).

En la segunda parte, continuando con las confesiones del mismo clérigo, narra Othlo las tentaciones sufridas por éste, ejemplares «para enseñar a aquellos que quieren leer la Sagrada Escritura en el principio de su conversión cómo reconocer y prevenir la inmensa astucia del engaño del diablo, con la cual suele atacar a los que leen la Escritura, y también enseñarles cómo deben reconocer e invocar la gracia de la inspiración divina» (ídem, coll. 51A).

Da cuenta Othlo en esta segunda parte de su azarosa vida por distintos cenobios y de su vuelta a San Emmeram, en donde parece encontró la paz: «Pues, después de que entré a la vida religiosa en el monasterio de San Emmeram, en seguida, impulsado por el rezo de ciertas cosas, se apoderaba de mí un afán tan grande de escribir de nuevo que rara vez, a no ser en días festivos o en otros momentos inconvenientes, interrumpía esta ocupación. Entre tanto llegó otro trabajo. En efecto, por eso de que con frecuencia se me veía leer o escribir o dictar, me fue confiado el cuidado de los escolares: y por todos éstos, ciertamente, estaba ocupado por gracia de Dios de tal manera que a menudo no podía dar al cuerpo el descanso necesario.

Y a pesar de que tenía afán de escribir, muy frecuentemente no tuve tiempo para ello, a no ser en los días de fiesta o por las noches, es decir, me veía forzado a enseñar por el cuidado de los niños y forzado a escribir por petición de aquéllos, para quienes empecé a hacerlo» (idem, coll. 578-C).

Pero no es ésta su única obra autobiográfica; también su *Liber visionum tum suarum, tum aliorum* es ejemplo de su lirismo, e incluso el *De tribus quaestionibus* se monta sobre una anécdota íntima: «Pides, Enrique, mi íntimo amigo, que aquel pobre razonamiento de una conversación nuestra que tuvimos un día acerca de la piedad divina y de otras cosas, la exponga por escrito según el tenor del diálogo sostenido entre nosotros. Y me afano en satisfacer esta petición, por un lado por complacerte y por otro, en contra de mi voluntad: por complacerte, sin duda, porque deseo ardientemente satisfacer tu afecto más que el de muchos mortales. Pero contra mi voluntad, porque, tal como de mí oíste y tú mismo leyendo apreciaste, he querido presentar este mismo razonamiento sin recompensa, sin mención del autor, de manera que si por casualidad alguien cogido por la peste de la envidia o de la difamación, al leer las cosas dichas de este modo, con la frente arrugada, como suele ser, con torva mirada va allí no sabiendo a quien perseguir como autor de esta obra, se ponga furioso envidiando o difamando de manera más libre» (ed. c., coll. 59A).

Realmente, su pretensión como maestro de espiritualidad fue encauzar la vida intelectual monacal e incluso la laica hacia el estudio de las Sagradas Escrituras, ya que veía en la ciencia profana una aliada del diablo. A este fin se encaminan sus obras *Liber de admonitione clericorum et laicorum* y su *Liber de cursu spirituali*, del que hizo dos redacciones, como ya hemos señalado.

En esta última obra afirma: «Luego, con la ayuda de Dios verdadero, conviene revelar cuál ha de ser el rumbo general de todos los hombres y mujeres, tanto laicos como clérigos, que deseen llegar a la patria celestial. De donde creo que se ha de decir principalmente aquello que, también principalmente, ha de favorecer a todos, que aprendan a creer en Dios sin duda: la fe, en efecto, es el fundamento de toda buena obra, el origen de toda religión divina. De fe, también, si se le unen la esperanza y la caridad, es la escala por la cual se sube al cielo. Por esto, todos los que quieren alcanzar los goces celestiales deben tener un rumbo principal y común: ejercitarse en estas tres virtudes antes nombradas, es decir, creyendo y esperando en Dios y amándole. Pues de otro modo no podemos llegar al conocimiento de la Suma y Santa Trinidad, que es Dios, si antes no nos afanamos, como en una escuela, en aprender de todos modos; conociendo la trinidad de estas tres virtudes, de la misma forma llenemos el conocimiento de aquélla en la medida en que, con conceptos adecuados, lo permite la fragilidad humana. Pues, como en la Suma Trinidad toda obra es indivisible de las tres personas, así también en

la fe, esperanza y caridad se trata de una sola operación. Ya que nadie puede creer en Dios firmemente a no ser que espere de él que le dé algún premio, y nadie espera en Dios con toda seguridad a no ser que crea en él como reinando en todas partes, estando presente en todas partes, conteniendo todas las cosas, gobernando todas las cosas. Y tampoco puede amarle perfectamente si no tiene continuamente en su corazón la totalidad dicha arriba de fe y esperanza. Por lo tanto, puesto que la fe y la esperanza nunca pueden ser buenas la una sin la otra, y sin las dos Dios no puede ser amado, con razón la fe y la esperanza, como el Padre y el Hijo en las personas, van delante. En cuanto a la caridad, así como el Espíritu Santo es procedente del Padre y del Hijo, así procede también de la fe y la esperanza pura» (ed. c., coll. 236B-D). Como vemos, no puede negar Othlo la filiación agustiniana de su pensamiento.

Ahora bien, no despreció nuestro autor las ciencias profanas, sino que, por el contrario, se sirvió de ellas, como lo demuestra el aprovechamiento de las concepciones pitagóricas, tan en boga en este siglo, para la explicación del misterio de la Santísima Trinidad.

La música del románico tiene dos tipos de cultivadores. Uno de ellos el que pudiéramos llamar filósofo de la música. Es el heredero de una tradición, originariamente pitagórica, que enlaza con San Agustín y Boecio. E. DE BRUYNE (*Etudes d'Esthétique médiévale*, ed. de Tempel, Brugge, 1946, 3 vols.; trad. esp., Ed. Gredos, Madrid, 1958) destaca este aspecto trascendental de lo musical: «Esta idea central de la estética agustiniana concuerda perfectamente con la tradición de Boecio y con la doctrina de los escolios de la *Musica Enchiridis* en que Rodolfo de Saint-Trond (1070-1132), discípulo de la escuela de Lieja, se inspira: es platónica y caracterizará toda la filosofía de la escuela de Chartres después de haber animado la de Othlo de San Emmerano» (vol. 2, págs. 116/117). Los tratados de música de este siglo son muy numerosos y, todos ellos pueden servirnos de ejemplo de este aspecto de la estética musical: Guillermo, abad de Hirsau; el de Aribio; el de Juan Cotto, etc. (todos ellos publicados en el T. CL de Migne). La otra corriente, el otro cultivador de la música del románico es el maestro de canto, que se enfrenta al músico especulativo. Su representante más típico sería Guido de Arezzo, pese a que despreciaba a quien creaba música (*operari*) sirviéndose de la voz o de los instrumentos, pero sin conocer la teoría especulativa.

En el *De tribus quaestionibus* afirma: «Siendo, pues, el número el más grande revelador de la ciencia divina al hacernos ver por sí mismo de qué manera Dios tiene todo bajo su peso y medida y en un orden determinado, cuanto más firmemente expresó todo, tanto más excelentes nos mostró los misterios. De los cuales yo, quizá ignorante, deseo vivamente exponer algunos para aquellos que, instruidos en esa ciencia distinta, se ejercitan única y literalmente en la multiplicación y división del número y consideran que han hecho algo grande si superan a cualquiera en la sola habilidad de contar; quisiera,

pues, u ofrecerle estímulo de su ejercicio espiritual o quitarles la excusa de la negligencia. Para mí, ciertamente, que recibí de manera muy vulgar un pequeño conocimiento de esta arte escolástica, sería mi ignorancia, creo, un magnífico refugio para excusarme, incluso si no intentara obtener de su estudio ningún ardor espiritual. Por lo cual, si yo tan ignorante, muestro algo edificante acerca del misterio del número será por un don de la gracia divina, tanto más evidente cuanto que apenas recibí de hombre alguno enseñanza de esta clase» (ed. c., coll. 103C-D).

Pero pese a esta vertiente sacra de los saberes profanos, aparecen éstos como teñidos, en su nudo ejercicio, de cierta malignidad. En el *Liber de cursu spirituali* afirma: «Y por esto a los que se les dio el libre albedrío de correr por donde quisieran, se les dio también un lugar espacioso en el cual pudieran correr... Por ello, para que todo hombre tuviera abundancia de cada una de las dos cosas, Dios permitió que existieran muchísimos hombres de índole diversa, esto es, amantes de la sabiduría secular y amantes de la sabiduría espiritual, ricos y pobres, soberbios y humildes... Pero cuando sean colocados a un lado los amantes de la sabiduría espiritual, los pobres, los humildes, los enfermos, y al otro lado los opuestos a éstos, no quedará ninguno, al menos de los que han llegado al uso de la razón, que, al ser juzgado por el opuesto a él, no sea coronado o condenado» (ed. c., coll. 2408-C).

c) *Las abadías de Pomposa y Moissac*.—No quiero abandonar este punto sin hacer referencia a estas dos abadías, aunque sea tan sólo porque le sirven de ejemplo a J. Leclercq en su obra *Témoins de la spiritualité occidentale*, segunda parte de *Aux sources de la spiritualité occidentale* (cfr. ed. c. en bibliografía), para testimoniar el carácter de la «filosofía» monacal del siglo XI.

La importancia del autor y de la obra me obligan a excusarme, al menos, de mi desacuerdo con el planteamiento que hace del significado de la crisis del monaquismo en el siglo XI, que el autor alarga e involucra con los acontecimientos del XII. Para Leclercq, la crisis del monaquismo es interna y sus motivaciones tienen igual raíz que las que aquejan a la Iglesia en todo este siglo: relajamiento de las costumbres, exceso de riquezas, abandono del espíritu eremítico, sustitución de la espiritualidad por la curiosidad científica, etc. Y esto sobre una clasificación del monaquismo en rural y urbano, poco ajustada al desarrollo económico-social de este período, que anula prácticamente, como ya hemos visto, esa interna distinción en relación con la problemática sociológica de la cristiandad toda. Sin embargo, en la primera parte de su obra (ed. c., pp. 204 y ss.) utiliza la crítica

de Pedro Damiano y Juan de Fécamp para caracterizar la crisis del monacato del siglo XI, crítica que ya hemos expuesto.

Pero en la segunda parte, en los *Témoins* (ed. c., págs. 175 y ss.), caracteriza la cultura monástica a base de las dos abadías del epígrafe. Refiriéndose a la primera afirma: «Uno de los monumentos que dan a la abadía benedictina de Pomposa una significación excepcional en la historia de la Iglesia y del monaquismo en los siglos XI y XII es el catálogo de su biblioteca. Este documento es testigo a la vez de la vitalidad de este monasterio y de su influencia. Más aún, explica una y otra. Supone la prosperidad y la prudente administración que había permitido la terminación de los edificios que todavía admiramos y que hizo posible la adquisición y la fabricación de una vasta colección de libros. Indica sobre todo el interés continuo que, en ese medio, se dio a los trabajos culturales, ya fueran de arquitectura o de literatura» (p. 176).

Utilizando el minucioso catálogo redactado a finales del siglo por un monje llamado Enrique (cfr. G. Mercanti, *Il catalogo della biblioteca di Pomposa*, en «Opera minori» 1 (Studi e testi, 76), Città del Vaticano, 1937, pp. 358-388), Leclercq trata de caracterizar el concepto de *philosophia* válido en el monaquismo, en algún monaquismo, diría yo, de esta época: «Aquí conserva la significación que tenía en la antigüedad: en los pensadores de la latinidad profana, en los padres de la Iglesia, en el monaquismo antiguo y medieval, se trata, no de ese conocimiento especulativo, abstracto, al cual se ha reservado en épocas más recientes el nombre de filosofía, sino de esa sabiduría vivida, experimental, que no excluye la ciencia, pero que la sobrepasa, y que era la *philosophia*. Para los cristianos, se trataba de «amar» una «sabiduría» que venía de más lejos que de sí mismos, bajada de Dios hasta los hombres, derramada en sus corazones por el Espíritu que había enviado el Verbo encarnado, sacrificado, resucitado y glorificado. Este don concedido por el cielo debía volver a conducir a él a los que lo recibían; era una sabiduría de lo alto: a Esteban, el clérigo Enrique desea este beneficio que es rectitud y luz: *caelestis sapientiae illustrationem*. Tal era, para los monjes, desde siempre, la «filosofía celeste» (pp. 177-178).

El abad (desde 1079) Jerónimo de Pomposa fue el realizador de esa biblioteca, que pretendía sirviera a ese concepto de sabiduría, que quería ser fuente de una filosofía a lo divino. La importancia mayor de todo ello radica, para nuestro autor, en el gran papel que desempeñó la abadía de Pomposa en la reforma de la Iglesia y el significado que alcanzó la cultura en ella desarrollada: «Contra la ignorancia extendida entre los clérigos y los laicos, se valorizaba el estudio, la instrucción cristiana, lo que San Agustín había llamado la *doctrina christiana*. Ahora bien, la práctica de la *lectio* había sido siem-

pre esencial en el monaquismo; el fin de la biblioteca de Pomposa ¿no era, según el redactor del catálogo, hacer presente la *divina pagina* en el reposo del claustro? Finalmente, el ejemplo de la vida contemplativa, en la que el culto ocupaba un lugar preponderante, era de los más necesarios a la Iglesia en un tiempo de renovación. Todas las reformas de la Iglesia han sido acompañadas de una renovación litúrgica; fue en tiempo de Gregorio VII cuando la liturgia acabó de extenderse por todas partes; Pío V completó la obra de Trento, y, en nuestros días, es hermoso que un concilio reformador haya empezado por reformar el culto, por dirigir su atención a la actitud de los cristianos en presencia de Dios» (p. 194).

Respecto a la abadía de Moissac, la tomó Leclercq como ejemplo creador de espiritualidad. Y ello porque, como él dice, de ninguna otra comunidad monástica conocemos tan profundamente como de ésta la intimidad de sus relaciones con Dios (L. Delisle inició el estudio y publicación de los manuscritos de Moissac pertenecientes a los siglos XI y XII: *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, París, 1868, pp. 518-524. Cfr. también J. Dufour, *La bibliothèque de le scriptorium de Moissac*, en *Ecole nationale des chartes. Positions des thèses*, París, 1963, pp. 51-54; L. Gjerlow, *Adoratio Crucis*, Oslo, 1961, pp. 148-152; J. Leclercq, *Les méditations d'un moine de Moissac au XIe siècle*, en «R. A. M.» (1964), núm. 40, pp. 197-210; L. d'Alauzier, *Un martyrologe et un obituaire de l'abbaye de Moissac*, en «Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne» (1959), núm. 85, pp. 8-14).

Dejando aparte el contenido de la biblioteca de Moissac, que se constituye a base de su *scriptorium* por impulso de dos de sus más importantes abades, Durand de Bredon y Hunaud de Gavaret, a lo largo del siglo XI, lo que nos importa es el sentido que adquiere el uso de esta biblioteca, que es, por otra parte, lo que ha preocupado a Leclercq: «La lectura es inseparable de la oración, a la que conduce. Comporta ya un encuentro con Dios que habla en las Escrituras, y el alma actúa a su vez, responde, admira, consiente, da gracias, pide que se le dé siempre más luz para ver el fin. Entre tanto, ama. Esta oración de aceptación, de acción de gracias y de súplica, en sus momentos privilegiados, está hecha de silencio. Pero tiene necesidad también, aun en estos momentos, de ir precedida y seguida de fórmulas que la preparan, la sostienen y hacen que se prolongue; se necesitan libros de oración, y Moissac no ha dejado de tenerlos. He ahí primeramente los que se encuentran en todo monasterio, como ese sacramentario que viene sin duda de Figeac, o esa colección de prosas y de tropos para cantar durante los oficios, que son «modernas» en comparación con las oraciones y los prefacios que el primero recibió de la antigüedad. Pero de una parte y de otra se halla esa perfec-

ta alianza de los temas bíblicos, patrísticos y litúrgicos a la que debe su profunda cohesión la cultura monástica de entonces» (pp. 203-204).

Estos ejemplos de espiritualismo colectivo no hacen sino confirmar cuanto llevamos dicho y no debe inducir al lector a pensar en una vigencia absoluta de esta actitud, sino que, como antes dije, se trata de algo que correspondió, en algunos casos, al ámbito íntimo del monacato.

3. *Los moderados*

No se piense que porque encuadramos bajo este epígrafe a algunos otros autores que reaccionaron moderadamente contra los dialécticos, su postura es equiparable a la de los dialécticos moderados. Es obvio que la perspectiva de unos y otros es exactamente la contraria. De aquí que estos reaccionarios moderados, pese a ser tales, lleven su ataque a las ciencias profanas a casi los mismos límites que los encuadrados en los anteriores apartados, pero concediéndoles cierta beligerancia.

a) *Manegoldo de Lautenbach* (c. 1035-c. 1103).—Se trató de un clérigo alsaciano, que ejerció el oficio de maestro trashumante, recorriendo como tal Germania y Francia. Hacia el año 1060 fue maestro de la escuela catedralicia de París y tuvo allí por discípulo a Guillermo de Champeaux. Hacia 1084, cuando tenía unos cuarenta y cinco años, ingresó en el monasterio de Lautenbach, cerca de Guedwiller.

En el documentado estudio de M. D. CHENU «Les magistri. La «science Théologique»» (cfr. *La Théologie au douzième siècle*, ed. J. Vrin, París, 1957, 2.^a partie, chap. XV, pp. 323-351), afirma: «El primero de estos *magistri*, en estilo nuevo, ancestral *magister magistrorum*, al menos aquel a quien esta calificación es atribuida públicamente, parece ser Manegoldo de Lautenbach: «Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum», dice el anónimo de *Meik* (*De scrip. eccl.*, 105; P. L., 313, 981)» (p. 325).

El monasterio de Lautenbach fue destruido por los partidarios de Enrique IV y Manegoldo tuvo que refugiarse en Baviera. Regresó a Alsacia hacia el 1090 acompañado por un caballero llamado Burchard y fundó, cerca de Colmar, el monasterio de Marbach de canónigos regulares, del cual fue preósito hacia 1094.

Fue autor de varias *Glosas*: sobre los Salmos, Isaías, Mateo, Pablo, etc. Y en el monasterio de Marbach escribió sus dos obras más importantes, su *Contra Epistolam Wenerici*—que se refiere a la obra de un escolarca de Tréveris, que había adquirido una gran popularidad en Alemania y que trataba de defender la posición del Emperador— y su *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*.

El comentario de Manegoldo sobre la Sagrada Cena en San Pablo (incluido en el florilegio del manuscrito de Oxford Bodl. Laud. Misc. 216) ha sido considerado por O. LOTTIN (*Manegold de Lautenbach, source d'Anselme de Laon*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», t. XIV (1947), páginas 218-223) como fuente de Anselmo de Laon, que a su vez lo es de la célebre «Carta» de San Anselmo de Canterbury.

La primera de las obras citadas la dedicó a Gebehardo, arzobispo de Salzburgo, y atacaba violentamente en ella las costumbres y la conducta de aquellos que se oponían a la reforma gregoriana. Para sostener su tesis trató de establecer la naturaleza del Estado, estudiando su origen y la función y límites de la autoridad, en base a una teoría contractualista.

En su *Opusculum* (ed. Migne, P. L., t. CLV, coll. 149A y ss.) encontramos su actitud ante los saberes profanos. La ocasión del tema la describe así en el prólogo: «Reunidos hace algún tiempo en los jardines de Lautenbach y, según la costumbre de los escolares de las Sagradas Escrituras que entonces teníamos entre manos, empecé un discurso contra ti y después de mucho hablar cortamos, por así decirlo, cierto nudo y empezamos a tirar de la cuerda de la discusión, de manera que tú sostuvieras haber dicho que a ti te habían desagradado pocas cosas en los filósofos y en el «De somnio Scipionis» de Macrobio, sobre el cual se hablaba entonces. Yo, por el contrario, defendía que había hallado en los mismos gran número de cosas perjudiciales a nuestra fe y salvación; y la lucha de palabras fue a parar a un punto tal, que fácilmente podía verse claro que tú o eras poco docto en los escritos divinos y, con una innata fiereza y afición a contradecir, no sabías lo que querías defender, o, si sentías tal como decías, claramente te apartabas de los razonamientos de buena fe» (ed. c., coll. 149A-150A).

Estas palabras ya apuntan cuál era la postura de este autor respecto a los filósofos. Su reacción se basa en que Wolfelmo creía ver en la obra de Macrobio grandes similitudes con la doctrina cristiana.

E. GARIN, en su obra *Studi sul platonismo medievale* (ed. c., en bibliografía), considera que Manegoldo, en su *Opusculum*, trató de atacar el platonismo pitagorizante de este periodo porque vio en él, como filosofía autónoma, un peligro para la reforma gregoriana: «El opúsculo de Manegoldo es significativo, más aún que de un modo de pensar, de una situación, a saber, de la autoridad de Platón y de la importancia capital de ciertos textos, como Macrobio, tenían en la cultura filosófica. Si se atiende al hecho de que el fondo del contenido especulativo del célebre libro no era más que un comentario neoplatónico al *Timeo*, se comprenderá hasta qué punto, en admirable convergencia con Calcidio y con ciertas páginas de Boecio, de estos temas se venían alimentando una corriente plena de tonos neoplatónicos, en una continua oscilación entre misticismo matemático e intereses empíricos» (pp. 28-29).

Sin embargo, al comienzo del capítulo I advertimos su moderación: «En primer lugar queremos advertir al buen juicio de los lectores que nosotros, en modo alguno, hemos admitido lo dicho acerca de los filósofos: que consideramos responsables todas sus opiniones, de las cuales unas, a causa de su sutileza, apenas somos capaces de penetrar, pero otras, admitidas por santos varones, no ignoramos. Pero no persistas en querer tu temeridad, tú que confías en sus sagacidades, de tal modo que no prestes atención a los variados errores encubiertos en aquellas ficciones» (ed. c., coll. 152C).

La filosofía es, en definitiva, una invención del diablo: «Tales son, en efecto, las semillas de aquel que por soberbia trató de ser semejante a su Dios, al cual, cuando atacó las mentes de los gentiles, abandonadas a él en cierto momento, prometió cosas sublimes, les elevó a lo alto y preparó su caída. Y los corazones de los mortales no pudieron ser capaces de guardarse de sus engaños y de sus mil habilidades para hacer daño, porque, a veces, induciendo a la impiedad, representan la esperanza de piedad, ensancha los poderes del Imperio, para que sus partidarios, en una parte, se reanimen para la virtud, en otra parte insta a que estén sometidos a él en su habitual fealdad y, por algún tiempo, infecta como suya la bondad de ellos y debe lamentarse el trato fastuoso y extraño con el cual encubre la vileza de su desorden» (coll. 147D-158A).

Una clara muestra de la intervención del diablo en la creación del pensamiento clásico es la multiplicidad de doctrinas: «Por esto los socráticos, los pitagóricos, los platónicos y otras innumerables doctrinas se alejaron por caminos diversos y aumentaron los errores con ingeniosas invenciones. Al progresar y robustecerse el semillero del diablo vinieron después una gran cantidad de poetas, los cuales, acudiendo a las bodas de la idolatría como bufones, se divertieron con representaciones y con elogios inmodestos a las almas de aquellos que persiguen cosas vanas» (coll. 158B).

Indudablemente, esta obra está estrechamente relacionada con su incondicional apoyo a la reforma gregoriana e, incluso, con su ataque a Wenric, pues, según un texto de la misma, puede decirse que Wolfelmo apoyó o difundió aquel escrito: «Nos pareció, en verdad, que en modo alguno había de pasarse por alto aquello que vuestra maldad inventó acerca de cierta carta, escrita a San Gregorio, para pervertir a los poco inteligentes, para persuadir y para imponer vuestro crimen a las mentes de los más sencillos, como si lo que hacéis procediera del amor al espíritu de justicia y no del embuste del diablo, distribuido por varios sitios del reino, para que los hombres simples, que no reflexionan si es como se dice, sino que creen que tal como es así se escribe, secunden vuestras sectas e impresionados por el horror de las mentiras que lanzáis, consideren excusable vuestra inau-

dita crueldad. (...) Por eso, a pesar de que vuestros escritos todavía circulan por la tierra, bendice (el Papa Gregorio) al Señor, quien glorificó su propia misericordia en la ciudad construida en lo alto, esto es, Jerusalén, a la cual no pueden llegar vuestras necedades y maldicciones, porque allí reina la verdad del Padre, la cual expulsa de su santo lugar a todos los que hablan con engaño; en cambio a los que luchan para defender la equidad y a los defensores de su cristianismo les exhorta a tener confianza, porque El mismo venció al mundo. Ya que, incluso, cuando es difamado no les abandona, sino que, con su presencia, comunica continuamente el auxilio de su omnipotencia a aquellos a quienes dijo: «He aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos» (coll. 174C-176C).

Fue grande la influencia de la obra de Manegoldo, tanto en su aspecto filosófico negativo como en lo que de apoyo de la reforma gregoriana tuvo. En este último aspecto es preciso considerarle un clásico de la filosofía política.

b) *Guiberto de Nogent*.—Procedía de la diócesis de Beauvais e ingresó en la abadía de Saint Germain de Floy. Fue enviado más tarde a Bec, en donde continuó sus estudios como discípulo y amigo de San Anselmo, permaneciendo en aquel monasterio hasta 1104. En esta fecha fue nombrado abad de Notre Dame de Nogent, abadía que gobernó durante veinte años, dejando en ella fama de sabio y de santo. En 1119 asistió al concilio de Beauvais y murió en 1124.

En 1651 Dom Luc d'Hachéry, de la congregación de Saint Maur, hizo una edición de sus obras, en la que incluyó una serie de comentarios al Génesis, a Jeremías, a Oseas y Amós, etc.; una serie de tratados sobre la Encarnación, la Virginitad y una importante obra histórica que lleva el título de *Gesta Dei per francos*, que trata de la primera cruzada de los franceses. Escribió también una obra autobiográfica, *De vita sua*, en la que toma por modelo las *Confesiones* de San Agustín.

Por esta deliciosa obra autobiográfica (cfr. además de la ed. Migne la de C. BOURGIN, *Guibert de Nogent, histoire de sa vie* (1053-1124), París, 1907) podemos conocer las dificultades que podía llegar a encontrar un joven para dedicarse al estudio en un claustro de fines del siglo XI, que, por otra parte, poseía una gran biblioteca (cfr. B. MONOD, *La pédagogie et l'éducation au moyen âge d'après les souvenirs d'un moine du XIIIe siècle*, en «Revue Universitaire», núm. 1 (1904), pp. 25-36). Y también conocer en detalle cómo su espíritu fue tentado por los poetas clásicos, Ovidio y Virgilio, y por los saberes profanos.

Fue San Anselmo, según nos cuenta, quien le indujo, con su amistad y comprensión, a encontrar gusto y satisfacción en el estudio filosófico de las Sagradas Escrituras, del que luego se sirvió en sus predicaciones.

Puede servirnos como ejemplo de teólogo moderado, porque en todas sus obras hizo uso de una extraordinaria erudición y una cuidada formación dialéctica, pero además, y ello es mucho más importante, porque en su obra *Liber quo ordini sermo fieri debeat* estructuró la predicación sagrada desde la dialéctica y la retórica.

En uno de sus múltiples sermones, que alcanzó gran éxito, sobre la sentencia bíblica *Sapientia vincit malum*, acuñó su fórmula piadosa: oración y estudio, en cuya virtud, según Guiberto, se le hace posible al hombre evitar la tentación.

Migne reeditó estas obras en su P. L., t. CLVI.

4. *Continuación de esta actitud*

La intransigencia ante la sabiduría profana no acabó con el siglo XI. Los monasterios cistercienses y camaldulenses, incluso la escuela de San Víctor, continuaron esta actitud reaccionaria. No sólo en los albores del siglo XII, sino también a todo lo largo de él se sucedieron los nombres de teólogos más o menos intransigentes. Citemos entre ellos a Bruno de Segni († 1123), Ruperto de Deutz († 1130), Gerhoh († 1169) y Arnón († 1175) de Reichersberg, Gualterio de San Víctor († 1180), Pedro de Celles († 1187), Felipe de Harvengt († 1182), Pedro de Blois († 1200), Esteban de Tournai († Absalón de Springkirchbach († 1203), Conrado de Hirsau († c. 1500), etc., etc.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

DIALECTICOS Y TEOLOGOS:

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

- P. ABELSON: *The seven liberal arts. A study in mediaeval culture*. Nueva York, 1906 (reimpresión anastática Bernard M. Rosenthal, Inc. Nueva York, 1965).
- J. A. ENDRES: «Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie», *Beiträge*, xvii, 2-3, Münster i. Westfalia, 1915.
- M. LOSACCO: «Dialettici ed anti-dialettici nei secoli IX, X e XI», en *Sophia*, núms. 3-4 (1933), pp. 425-429.
- J. LECLERCO: «L'humanisme bénédictine du VIII^e au XII^e siècle», en *Analecta monastica* (Cittá del Vaticano), t. I (1948), pp. 1-20.
- J. KOCH: *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden, 1959.
- J. LECLERCO: «Théologie traditionnelle et théologie monastique», en *Irénikon*, núm. 37 (1964), pp. 50-74.
- F. VANDENBROUCKE: *La morale monastique du X^e au XVI^e siècle*, Ed. Nauwelaerts, *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, Louvain, 1966 (Estudio más amplio que el objeto de esta bibliografía, pero que aporta a ella interesantes trabajos sobre San Romualdo, Pedro Damiano, Juan de Fécamp, Lanfranco, etc.)

- P. MICHAUD-QUANTIN: «L'emploi des termes «logica» et «dialectica» au Moyen Age», en Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale, *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Ed. J. Vrin, Paris, 1969, pp. 855-862. (Todo el tema del Congreso es importante para este punto, pero el Symposium III: «Les arts libéraux au XI^e et XII^e siècles», pp. 120-157, lo es especialmente.)

A) DIALÉCTICOS

- M. D. CHENU: «Les 'Philosophes' dans le philosophie chrétienne médiévale», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1937, pp. 27-40.
- F. VANSTEENBERGHEN: «L'organisation des études au Moyen Age et ses répercussions sur le mouvement philosophique», en *Revue Philosophique de Louvain*, 1954, pp. 572-592.
- F. MASAI: «Libre pensée et pensée serve au moyen âge», en *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1959-60, pp. 326-346.
- H. LIEBESCHÜTZ: *Mediaeval humanisms in the life and writings of John of Salisbury*, Ed. Warburg Institute London Studies, London, 1950 (reimpresión anastática «With an epilogue»: *John of Salisbury and the School of Chartres*, London, 1966).

1) Los sofistas

- G. GIESEBRECHT: *De Litteratum studiis apud italos primis mediæ aevi saeculis*, Berlín, 1845.
- A. DRESDNER: *Kultur und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10 und 11 Jahrhundert*, Breslau, 1890 (reimpresión anastática, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968).
- E. DÜMLER: *Anselm der peripatetiker. Nebst andern Beiträge zur Literatur geschichte italiens im Elften Jahrhundert*, Halle, 1872.
- PAPIAS, *Notitia*, Migne P. L., t. CXXI, coll. 1437D-1440D.
- M. GRABMANN: *Geschichte der scholastischen Methode*, Ed. Herder, Freiburg im Breisgau, 1909 (ed. fotostática GRAZ, 1957), vol. I, Vierter Abschnitt, Zweites Kapitel, 1: *Auctoritas und ratio im Kampffe zwischen Dialektikern und Antidialektikern und imberengarischen Abendmahlsstreit*, pp. 215-224.

2) Los herejes

- I. SCHNITZER: *Berenger von Tours und seine Lehre*, Stuttgart, 1890 (reimpresión anastática en Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969).
- R. JOLIVET: *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des temps d'Aristote à nos jours*, Paris, 1929.
- A. J. MACDONALD: *Berenguer and the Reform of Sacramental doctrine*, Ed. Milford, London, 1930.
- G. MORIN: «Bérenger contre Bérenger», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1932, pp. 109-133.
- L. RAMÍREZ: *La controversia eucarística del siglo XI: Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos*, Bogotá, 1940.

3) Los científicos

- C. PRANTL: *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1861-70 (reimpresión GRAZ, 1955), trad. italiana del II vol. *Storia della logica in Occidente. I. Età medioevale, fino al secolo XII*, Ed. Limentani, Firenze, 1937, Garlandus Compotista, p.

- H. HANSJAKOB: *Herimann, der Lahme von der Reichenau. Sein Leben und seine Wissenschaft*, Mayance, 1875.
 STRELAU: *Leben und Werk des Mönches Bernold von St. Blasien*, Jena, 1889.
 M. GRABMANN: *Geichchte der scholastischen Methode*, ed. c.; vol. I, ídem, ídem, 3: *Abálarðs Sic-et-non-Methode bei Bernold von Konstanz*, pp. 234-246.
 J. R. GEISELMANN: *Bernold von St. Blasien, sein neventdecktes Werk über die Eucharistie*, München, 1936.

4) *Los moderados*

- H. BÖHMER: «Die Falschungen des Erzbischofs Lanfranc von Canterbury», en *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, VIII, 1902.
 A. J. MACDONALD: *Lanfranc. A study of his life, work and writing*, Ed. Milford, London, 1926, 2.ª ed., 1944.
 E. HORA: «Zur Ehrenrettung Lanfrancs», en *Theologie Quartalschrift*, 1930, pp. 288-319.
 R. W. SOUTHERN: «Lanfranc of Bec and Berengar of Tours», en *Studies in medieval history presented to F. M. Powicke*, Oxford, 1948, pp. 27-48.
 N. F. CANTOR: *Church, kingship and lay investiture in England 1089-1135*, Princeton, N. J., 1958, pp. 29-33.

A) TEÓLOGOS

- A. WILMART: *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París, 1932 (reimpresión anastática Etudes Augustiniennes, 1971).
 G. PENCO: «La vita ascetica come 'filosofia' nell'antica tradizione monastica», en *Studia monastica*, vol. 2-1, 1960, pp. 79-93.
 R. BULTOT: *La doctrine du mépris du monde*, Ed. Nauwelaerts, Louvain; vol. IV, Le XI^e siècle; 1, *Pierre Damien*, 1963; 2, *Jean de Fécamp, Hermann Contrac, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*, 1964.
 R. BULTOT: «Un número de Revue sur la notion de 'mépris du monde'», en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LXI, 1966, pp. 512-528.
 J. LECLERCO: *Espiritualidad Occidental*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, 2 vols. (ed. francesa Editions du Cerf, París, 1964-65).
 R. GREGOIRE: «Introduction à une étude théologique du 'Mépris du monde'», en *Studia monastica*, vol. 8-2, 1966, pp. 321-328.
 F. VANDENBROUCKE: «La lectio divina du XI^e au XIV^e siècles», en *Studia monastica*, vol. 8-2, 1966, pp. 267-293.

1) *Los dogmáticos*

- A. CAPECELATRO: *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo*, Firenze, 1862.
 J. A. ENDRES: «Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft», *Beiträge*, VIII, Münster i. Westfalia, 1910.
 L. KÜHN: «Petrus Damianus uns seine Anschauungen über Staat und Kirche», Karlsruhe, 1913.
 V. POLETTI: *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani* (Saggio filosofico), Faenza, 1953.
 J. LECLERCO: «Saint Gérard de Csanád et le monachisme», en *Studia monastica*, vol. XIII, 1971, pp. 13-30.

2) *Los espiritualistas*

- S. A. HURLBUT: *The picture of the haevenly Jerusalem in the writings of Johannes of Fecamp. De contemplativa vita and in the Elisabethan Hymns*, Washington, 1943.

- J. LECLERCQ et J. P. BONNES: *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Ed. J. Vrin, Paris, 1946.
- H. SCHAUWECKER: *Othlo von St. Emmeran. Ein Beitrag zur Bildungs und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Ed. Abtei S. Bonifaz, München, S. A.

3) *Los moderados*

- J. PAULUS: «Nouvelles études sur Manegold de Lautenbach», en *Revue catholique d'Alsace*, 1896.
- J. ENDRES: «Mangold de Lautenbach modernorum magister magistrorum», en *Historische Jahrbuch*, 1904, pp. 168-176.
- M. T. STEAD: «Manegold of Lautenbach», en *English History Review*, vol. XXIX, 1914, pp. 1-15.
- G. MONOD: *De la méthode historique chez Guibert de Nogent*, Paris, 1904.
- K. GUTZ: «Zurn Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik» (Anmerkungen zu Guibert von Nogent, Vita 1, 17)», en *Rech. Théol. Anc. et Méd.*, 1971, 38, pp. 212-236.

4) *Continuación de esta actitud*

- E. BEITZ: *Rupertus von Deut. Seine Werke und die Bildende Kunst*, Cologne, 1930.
- E. VANSTEENBERGHE: «Deux théoriciens de l'amitié au XII^e siècle: Pierre de Blois et Aelred de Riéval», en *Revue des sciences religieuses*, 12, 1932, pp. 572-588.
- J. LECLERCQ: *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)*, Ed. J. Vrin, Paris, 1946.
- PH. DELHAYE: «Deux adaptations de 'De amicitia' de Cicéron au XII^e siècle», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 15, 1948, pp. 304-331.
- M. MAGRASSI: *Teologie e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959.
- R. BULTOT: *Dialogues de mundi contemptu vel amore. Attribué à Conrad d'Hirsau*, Ed. Nauwelaerts, Analecta Mediaevalia Namurcensia, Louvain, 1966.
- P. BLANCO SOTO: «Petri Compostellani De consolatione rationis», *Beiträge*, VIII, 4, 1912.