

LEER, COPIAR, PENSAR. UNA APROXIMACIÓN A LOS ORÍGENES MEDIEVALES DE LA SUBJETIVIDAD

F. LEÓN FLORIDO

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía

Resumen: La cuestión del origen medieval de la subjetividad puede abordarse desde una doble perspectiva filosófica y cultural. Desde un punto de vista filosófico, en el tránsito del siglo XIII al XIV, tiene lugar la ruptura formalista, que abre definitivamente el camino a la noción del yo autónomo tanto respecto de Dios como de la naturaleza. Por otro lado, a partir de los trabajos de los investigadores anglosajones, se ha demostrado la trascendencia de la distinción entre la oralidad y la escritura como formas culturales antagónicas. Al aplicar esta distinción a los cambios en la enseñanza y la lectura que se producen a lo largo de la edad media, puede observarse una marcada correspondencia entre la tendencia hacia el comunitarismo de la escolástica universitaria clásica y la creación de las condiciones de intimidad necesarias para la eclosión del yo, con la recuperación de la lectura eminentemente visual en la escolástica crítica. La lectura devota, que prefigura el libre examen de la reforma luterana, nos sitúa en un mundo de lectores aislados que deben adoptar una posición personal ante el texto, de modo que el valor de lo sagrado, que se encarnaba en la fides institucional preservada por la autoridad universitaria, retorna al Libro. En conclusión, puede afirmarse que al final de la escolástica hallamos el antecedente de la subjetividad crítica, concebida como un núcleo de ideas originales y como el referente crítico de las doctrinas filosóficas o religiosas, que no se aceptan sin más por la fuerza de la "auctoritas" intelectual o institucional.

Palabras clave: Oralidad, escritura, modelos culturales, enseñanza, lectura íntima, ruptura formalista, comunidad, escolástica universitaria, "auctoritas" institucional, subjetividad crítica.

Abstract: The question of the medieval origins of subjectivity can be discussed from both philosophical and cultural points of view. The thirteenth and fourteenth cen-

turies were the age of Scholastic philosophy and culture, and the end of this period saw a formalist rupture which gave birth to the notion of autonomous subjectivity in relation to God and nature. Anlosaxon research has, moreover, demonstrated the transcendence of the distinction between orality and literacy as opposite cultural patterns. If this distinction is applied to the evolution of learning and reading during the Middle Ages, we find a correlate between the predominance of the community in classical Scholastic learning and the subjectivism of intimist reading in the critical Scholastic learning. At the end of the Middle Ages we find the first form of critical subjectivity, conceived of as the nuclear point of the original mind and as the critical referent of philosophical and religious doctrines which can not be imposed simply on the basis of intellectual or institutional "auctoritas".

Keywords: Orality, literacy, community, cultural patterns, intimist reading, learning, critical subjectivity, formalist rupture, institutional "auctoritas".

La cuestión de los orígenes de la subjetividad es, sin duda, una de las más controvertidas entre los investigadores de la historia del pensamiento y la cultura. Desde una cierta interpretación, se propende a acentuar la escisión entre el mundo medieval, regido por principios comunitarios y el mundo moderno, que sitúa al ser humano individual en el centro de la reflexión filosófica y de las formas de acción política y cultural¹. Desde el punto de

¹ La tendencia a acentuar la trascendencia de la ruptura con el pasado, se inicia ya en los autores renacentistas, que tuvieron una muy elevada opinión de sí mismos en oposición al tiempo inmediatamente anterior que empieza a ser considerado como un periodo intermedio, de transición entre el esplendor de la cultura clásica greco-romana y la recuperación de ese pasado que ellos mismos encarnaban. De este modo se generalizan expresiones como *media aetas*, *medium aevum*, *media tempora* o *media tempestas*, en las que se acentúa el carácter transitorio de este largo periodo de oscuridad, frente a la *renaissance* o *rinascita* de la claridad clásica. Una impresión que se consagra en la edad de la razón ilustrada que describe el medievo como una época en que "fantasías teológicas, imposturas supersticiosas constituyen el único genio de los hombres; la intolerancia religiosa su única moral; y Europa oprimida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar espera en medio de la sangre y de las lágrimas el momento en que nuevas luces le permitan renacer a la libertad, a la humanidad y a las virtudes." (Condorcet, *Bosquejo de un cuadro sobre los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 145). En el humanismo renacentista se afirma la superioridad abstracta del género humano, como elocuentemente proclama el tantas veces citado Manetti: "Nuestras, vale decir humanas, son todas las casas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra... Nuestras las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría... Nuestros, en su número casi infinito, todos los inventos, nuestros todos los géneros de lenguas y literaturas..., nuestros finalmente todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el

vista contrario, se tienden puentes entre una y otra época, poniendo de relieve la trascendencia que tienen los movimientos críticos del final de la escolástica en la creación de la nueva figura del sujeto autónomo que se dispone a iniciar el dominio técnico del mundo². En cualquier caso, parece indudable que durante el largo periodo medieval tienen lugar profundos cambios, que afectan tanto a las doctrinas filosóficas como a la pluralidad de formas que adopta su cultura. Se puede comprobar un cierto isomorfismo estructural en el desarrollo de estos dos ámbitos, pues, a la segmentación en el continuo de la historia del pensamiento medieval se le pueden hacer corresponder ciertas tendencias culturales en relación con los cambios que se producen en el modo de leer y enseñar.

La primera fase del desarrollo del pensamiento medieval está marcada por la figura de San Agustín, que le da un sesgo espiritualista a la filosofía cristiana adaptándola al esquema conceptual neoplatónico. Cuando la escolástica, se hace cargo de la tradición aristotélica, la filosofía teológica alcanza la madurez, al inclinarse hacia el lado del naturalismo. Y, en el tránsito del siglo XIII al XIV, es cuando tiene lugar la ruptura formalista, que abre definitivamente el camino a la noción del yo autónomo tanto respecto de Dios como de la naturaleza. Por otro lado, a partir de los trabajos de los investigadores anglosajones, se ha demostrado el alcance de la distinción entre la oralidad y la escritura como formas culturales antagónicas³. Si aplicamos esta distinción a los cambios en la enseñanza y la lectura que se producen a lo largo de la edad media, puede observarse una marcada corres-

esfuerzo del ingenio humano (o diríase más bien divino) han logrado producir y construir por su singular y extraordinaria industria (De dignitate et excellentia hominis) (1452), cit. en R. Mondolfo, Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento, Barcelona, Icaria, 1980, p. 9. Dos siglos más tarde, en el proyecto ontológico del racionalismo cartesiano, el yo lanza un desafío al poder divino, pues –afirma Descartes– ni siquiera un Dios que se complaciera en engañarnos debilita la certeza subjetiva, y entonces “espontáneamente prorrumpo en estas frases: engañeme quien pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo” (Meditaciones metafísicas, III).

² Cfr. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, Paris, Vrin 1948; P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993.

³ Para un panorama del desarrollo de esta investigación, cfr. J. L. Prieto Pérez, *Oralidad y escritura en la Grecia arcaica*, en *Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica, y helenística*. Actas año VI y VII, Fundación canaria Orotava de historia de la ciencia, pp. 43-70.

pondencia entre la tendencia hacia el comunitarismo de la escolástica universitaria clásica y la creación de las condiciones de intimidad necesarias para la eclosión del yo, con la recuperación de la lectura eminentemente visual en la escolástica crítica.

J. Le Goff aborda el problema del nacimiento de la subjetividad en la enseñanza universitaria medieval, tomando como punto de partida la búsqueda de los orígenes de la figura del intelectual, aplicando en su indagación el esquema de la célebre distinción gramsciana entre el intelectual orgánico y el intelectual crítico. El *magister* universitario sería el fruto de ese “semillero de altos funcionarios” que es la universidad, entendida como una institución rígidamente solidificada en torno a una jerarquía, unos programas y unos métodos. Frente a este “intelectual orgánico”, la vida universitaria, sin embargo, abre las puertas de la libertad desde el momento mismo en que su carácter ciudadano la sitúa en una posición marginal respecto de los poderes eclesiásticos y laicos. De cualquier modo, sólo fuera de la institución universitaria será posible el tránsito hacia la conciencia intelectual de la subjetividad crítica. Así, concluye Le Goff, es necesario que, aparezca un personaje nuevo, el humanista, para sustituir al *magister*, “que no es asesinado, sino que se presta a esa muerte y a esa metamorfosis. Durante los siglos XIV y XV la gran mayoría de los universitarios prepara la desaparición del intelectual medieval al renegar de su condición propia”⁴.

Partiendo de los mismos supuestos, Alain de Libera⁵ pretende ampliar el campo de la investigación más allá del plano político y social, hacia el ámbito de las motivaciones filosóficas y morales que exigieron en un momento determinado la “desprofesionalización de la filosofía”. Ciertos ideales como el alejamiento del orden institucional, la pobreza o el estrechamiento de los lazos entre el conocimiento y el placer, que se encuentran acá y allá en el desarrollo de la vida universitaria, se harían progresivamente más amplios y significativos. Este proceso hará salir el saber del estrecho mundo universitario al aire libre de las ciudades que lo cobijan, y no parece poco significativo que –según Libera– sea el maestro renano Eckhardt, que representa el espiritualismo místico platónico-agustiniano, el prototipo de este nuevo intelectual libre frente al intelectual universitario dominado por el viejo naturalismo aristotélico-tomista.

Frente a una tesis radicalmente ilustrada como es la que defiende Garin, quien resalta al nuevo hombre surgido de la enseñanza humanista que “fren-

⁴ J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 3.ª ed., 1999, p. 116.

⁵ A. De Libera, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000.

te a máquinas capaces de formular sin reposo series interminables de silogismos rigurosos, oponía hombres libres llenos de inspiración”⁶, Le Goff y Libera difuminan la separación entre el maestro escolástico atado a las rígidas convenciones de la institución universitaria y el intelectual de las libres y audaces academias humanistas. Aun así, persiste la oposición entre un pensamiento y una cultura escolásticas cerradas en torno a sus problemas teológicos, a su sumisión a la *auctoritas* y a sus métodos repetitivos –la *lectio*, la *copia*, la *disputatio*– y el pensamiento y la cultura del humanismo, que alumbrarán al yo moderno. Sin embargo, Quentin Skinner al analizar el origen de las teorías políticas modernas, ha mostrado que las ideas que eclosionan en los movimientos reformadores enlazan directamente con la crítica escolástica de Guillermo de Ockham y no precisamente con la cultura humanista. En efecto, los humanistas permanecen indecisos ante la reforma luterana, a la que consideran como un aliado en la diatriba literaria contra la cultura eclesial, sin que eso significara necesariamente compartir su profunda carga teológica⁷.

Tomando como guía el conjunto de referencias que acabamos de esbozar, trataremos de aproximarnos a la determinación de los principales elementos que confluyen en la formación de la noción de subjetividad, a través de las transformaciones filosóficas y culturales que tienen lugar particularmente en los siglos en que la escolástica universitaria alcanza su madurez.

SABER Y PODER EN LA CRISIS DEL PARADIGMA ESCOLÁSTICO

El programa filosófico de la escolástica responde al anhelo de la *fides quaerens intellectum*, la fe que busca racionalizarse filosóficamente, que expresa Anselmo de Canterbury en su célebre *credo ut intelligam*, creo con el fin de comprender⁸. Se formula de este modo un proyecto fundamentalmente escolar que se lleva a cabo gracias a la recepción y traducción de las obras de Aristóteles, a cuya lectura y comentario se dedicará buena parte de

⁶ E. Garín, *La educación en Europa, 1400-1600. Problemas y programas*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 64.

⁷ La principal aportación humanista al género de la sátira contra los vicios eclesiales es *La nave de los locos* de Sebastian Brant, que marca una tendencia que tiene en *El elogio de la locura* de Erasmo su representación más significativa. (Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, México, FCE, 1986, pp. 34 y ss.).

⁸ *Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo quia nisi credidero, non intelligam* (*Proslogion*, 1).

la enseñanza escolástica universitaria. En París, en el siglo XIII, la racionalidad teológica alcanza su cima con Siger de Brabante y Tomás de Aquino, quienes, siguiendo la interpretación averroísta del aristotelismo, tienden a darle igual valor a la sabiduría teológica y a la reflexión filosófica. Siger investiga según la verdad racional sin preocuparse de su concordancia con la fe, mientras que Tomás pugna por sintetizar la filosofía con la revelación. Ambos sufrirán la condena de algunas de sus proposiciones en 1270 y 1277, respectivamente⁹.

Tomás de Aquino, el máximo exponente de la escolástica que puede denominarse “clásica”, entiende el proyecto escolástico como la tarea de integrar el dogma religioso y la obra aristotélica, que él consideraba la expresión definitiva de la razón filosófica, hasta el punto de hacer casi indistinguible si el punto de partida es la fe en busca de la inteligencia o la razón aristotélica que trata de explicar los misterios de la fe. El objetivo principal que se plantea la escolástica tomista es reconstituir la unidad de los elementos que el espiritualismo agustiniano había separado: la razón y la fe, la revelación y la filosofía, Dios y su creación, el cuerpo y el alma, la ciudad celestial y el estado terrenal. Tomás se opone a estas disociaciones espiritualistas, que, bajo la influencia del neoplatonismo, habían tendido a alejar a Dios de las criaturas, en correspondencia con la separación entre la realidad espiritual simple y perfecta y el no-ser por sí de la materia, que requeriría de la luz divina para alcanzar siquiera una realidad disminuida. Para lograr su objetivo, el Aquinate destaca el lado del Amor en Dios, concebido como un Padre que crea todas las cosas y vela por sus criaturas. Es por su intención de renunciar a la explicación alegórica del misticismo agustiniano, por lo que Tomás ha de basarse en el tejido conceptual construido por Aristóteles para hacer comprensible racionalmente el modo en que la naturaleza, ya sea corpórea o espiritual, es homogénea en sus elementos, principios y fines.

El edificio de las *summas* tomistas, en apariencia muy sólidamente trabado, no resistirá los embates de la crítica a que se verá sometido pocas décadas después por una escolástica renovada, que se desviará del camino trazado por el tomismo para definir un nuevo marco conceptual en que, por un lado, la fe recupera su primacía y, por otro, la razón afirma su independencia. Aunque, paradójicamente, doctrinas tan opuestas como el neotomismo conservador y el progresismo humanista coinciden al calificar como “decadente” a esta fase final de la escolástica encarnada por Duns Scoto y Gui-

⁹ Cfr. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, VI, Paris, Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954, pp. 3-122.

ltermo de Ockham, creemos que puede afirmarse con A. de Muralt¹⁰ que estos autores representan un auténtico cambio de paradigma filosófico, que se asienta sobre el formalismo lógico y la sublimación absoluta del poder.

Una de las consecuencias más visibles del cambio de paradigma es el nacimiento de un nuevo sentido de la subjetividad, que se vincula singularmente con las soluciones que proponen los escolásticos críticos a la *quaestio disputata* sobre la relación entre los atributos divinos del saber y el poder. El debate se centra concretamente en el problema sobre el poder que tendría Dios para hacer que lo que ha sucedido nunca hubiera sido. La contradicción parece irresoluble, pues si Dios puede cambiar el pasado, habría que dudar de la omnisciencia divina, ya que su previsión se ha demostrado más débil que su voluntad, dado que nada sucede sin su designio, y ha habido algo que Él deseó que sucediera y ahora desea cambiar. Por el contrario, si Dios no puede hacer que se modifique lo que ya ha sucedido, es su omnipotencia lo que se cuestiona, ya que el intelecto que determinó a la voluntad a desear algo parece más fuerte que el deseo de cambiar este designio. En el trasfondo de este debate estaba la lucha doctrinal cristiana contra el necesitarismo arabizante, que defendía el absoluto dominio de la inteligencia divina, bajo la forma de una naturaleza predeterminada surgiendo por emanación de la esencia divina. De este modo, los escolásticos críticos pueden presentarse como defensores de la fe cristiana que sitúa a Dios sobre la pura necesidad natural, al atribuirle una voluntad absolutamente indeterminada.

A partir de este debate, se abre el problema de la libertad, que afecta tanto a Dios en relación con la naturaleza creada, como al propio ser humano en relación con la providencia divina. La consecuencia que extraen los nominalistas es que la afirmación del poder humano, y, por tanto, del yo contra o independientemente de Dios, sólo puede ser el resultado de la demostración de que la voluntad es un atributo absoluto en Dios y en el propio ser humano. Esta conclusión se expresa en la hipótesis de *potentia Dei absoluta*, que, implícita ya en Duns Scoto, extenderá su influencia a través de Guillermo de Ockham.

El supuesto necesario para entender esta hipótesis es la construcción escotista del concepto de objeto como resultado de la distinción formal¹¹. Sobre el tejido de la compleja teoría medieval de las distinciones, la distin-

¹⁰ Cfr. A. De Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, E. J. Brill 1991.

¹¹ Cfr. T. B. Noone, "La distinction formelle dans l'école scotiste", *Jean Duns Scot et la métaphysique classique*. Extrait de la revue des sciences philosophiques et théologiques, 83, Paris, Vrin 1999, pp. 53-72.

ción formal permite explicar el modo en que se rompen los lazos naturales entre el sujeto y el mundo, y que el conocimiento se considerara la correspondencia de uno y otro. La estructura que determina la distinción formal es ternaria, pues entre el yo y el mundo se sitúa el objeto, como un tercer término necesario para vincularlos. La noción de *objeto* libera al hombre del naturalismo, pues le permite prescindir del mundo, entendido como una realidad preestablecida sobre la que carece de control, y le determina a proyectar su mirada sobre sí mismo, ya que el objeto tiene únicamente un ser objetivo puramente formal, que es un ser pensado a escala humana. Pero, si la distinción formal supone la liberación del hombre respecto de la necesidad natural, permanece aún la determinación que ejerce Dios respecto de sus criaturas, de modo que el hombre no podría afirmar su libertad mientras persistiera la previsión absoluta del futuro humano por Dios. De este modo, la disputa sobre el entendimiento y la voluntad en Dios se traslada al nivel humano en tanto que cuestión de la contingencia del futuro, pues sólo si lo que va a suceder no está determinado será posible hablar de libertad humana.

Así, la disputa escolástica sobre el poder y el saber en Dios encuentra su equivalente antropológico en la cuestión sobre la libertad humana en pugna con la capacidad divina de previsión. Una vez más, nos encontramos aquí ante una compleja red de soluciones que abarcan prácticamente todas las posibilidades doctrinales, que van desde el determinismo extremo hasta el contingentismo radical. La solución tomista se sitúa en la línea de la unidad natural entre Dios y el hombre, afirmando la concurrencia recíproca de líneas causales que se dan en su acción mutua, de tal modo que tanto Dios como el ser humano preservan recíprocamente su autonomía y su poder propios, sin menoscabar la esencia divina o humana. La ponderada solución tomista puede considerarse clásica en la evolución del pensamiento católico, pero fue prontamente contestada por el criticismo nominalista, que defenderá una hipótesis más tarde adoptada por los reformadores protestantes en su radical defensa de la autonomía humana, que tan importante papel tiene en la aparición de la subjetividad moderna.

La hipótesis *de potentia Dei absoluta* nominalista, pone el acento en la determinación de la acción humana por el poder divino, pues la voluntad de Dios no puede estar constreñida por cualquier otro atributo, ni siquiera por el conocimiento o el amor. Esta exaltación del poder hace de Dios una figura arbitraria, cuyos designios son esencialmente inescrutables, ya que la razón humana no cuenta con una lógica análoga a la del Creador, como había supuesto Tomás, sino que está situada ante un objeto infinito que excede la potencia racional de la criatura. Las infinitas posibilidades de decisión de

la voluntad divina hacen del ser humano un ser pasivo al que sólo le cabe escuchar y esperar el designio que la divina providencia ha marcado para él de un modo fatal. No es difícil reconocer tras esta doctrina teológica los elementos esenciales que constituyen el núcleo de las tesis reformadas: la impotencia de las obras para alcanzar la salvación, la negación del papel de la Iglesia y los sacramentos como mediadores entre Dios y el hombre, el papel decisivo de la fe frente a la razón, etc.

La hipótesis del poder absoluto de Dios es, paradójicamente, un elemento básico en el camino que lleva a la afirmación del yo. Pues, el hombre queda, por un lado, sometido a la arbitrariedad divina, sin signos que le indiquen el camino, sin mediadores que le conduzcan hacia la salvación, pues la decisión divina no es racionalmente cognoscible por un ser finito como es el hombre. Pero, por otra parte, esta soledad absoluta hace del hombre un ser mucho más fuerte de lo que lo había sido anteriormente, ya que, en espera de la decisión divina, puede abrir el campo de sus posibilidades de elección con el convencimiento de que nada de lo que haga significará un mérito o un demérito en su camino hacia la Jerusalén celestial. El resultado final de la escolástica crítica es que el mundo humano aparece como un espacio vacío, sin señales, sin vías prefijadas, lo que hace del hombre un ser absolutamente libre, o, por decirlo más adecuadamente, indeterminado, toda vez que el concepto secular de libertad es negado en esta forma originaria de la indeterminación subjetivista. Con ello, los elementos necesarios para que aflore un yo autónomo, liberado de los vínculos del naturalismo teológico están ya dados, a la espera de recibir su expresión definitiva en la ontología gnoseológica moderna.

LA LECTURA MONACAL Y EL ÁMBITO DE LA INTIMIDAD

La perspectiva cultural nos permitirá advertir una evolución paralela a la que hemos seguido desde la perspectiva filosófica. Así, uno de los elementos doctrinales distintivos de la reforma luterana, la *sola scriptura*, significa la recuperación de la lectura visual que se adaptaba al proceso de interiorización de la fe en el agustinismo, como un eslabón imprescindible para la ontología intimista, que es el sello del racionalismo. Precisamente, la pugna entre la cultura oral y comunitaria de la escolástica clásica y la cultura visual intimista, que se origina en las transformaciones propugnadas por la escolástica crítica, nos servirá como hilo conductor para mostrar cómo entre los siglos XIII y XIV se produce una ruptura cultural paralela a la que tiene lugar en el campo de las doctrinas filosóficas.

Una de las cualidades esenciales de la transmisión oral del conocimiento es su carácter comunitario, en oposición a la privacidad propia de la lectura visual. W. J. Ong señala que “cuando un orador se dirige a un público, sus oyentes por lo regular forman una unidad entre sí y con el orador. Si éste le pide al auditorio leer un documento que se les haya entregado, la unión de los presentes se verá destruida al entrar cada lector en su propio mundo privado de lectura, para restablecerse sólo cuando se reanude nuevamente el discurso oral. La escritura y lo impreso aíslan”¹². Al defender la lectura visual del Libro, la *sola scriptura* luterana define una relación individualizada, íntima del hombre con Dios, que hace superfluo el papel mediador de la Iglesia, que sería depositaria de una tradición que se ha ido forjando y se transmite en el ámbito comunitario. La oposición entre los reformadores y los defensores de la tradición eclesial se abrirá, por tanto, en dos vertientes: el modo de leer visual y oral, y la posición ante la autoridad de la tradición. Del primer aspecto de la cuestión se seguirá la eclosión del yo frente a la comunidad, y del segundo el rechazo del papel mediador de la tradición y la institución.

La antigua referencia de la lectura visual hay que buscarla en la cultura monástica, que guardó celosamente en tiempos difíciles los restos del saber clásico. En esta primera época, las figuras de San Agustín y San Benito, se complementan para configurar la imagen característica de la cultura altomedieval. Aunque en las *Confesiones* de San Agustín se ha querido ver el antecedente remoto del yo cartesiano, parece más plausible limitarse a presentir en esta obra el primer intento por profundizar en el ámbito de la intimidad. En su autobiografía espiritual, Agustín deja traslucir un sistema racional de filiación neoplatónica, en que Dios y el hombre, la eternidad y el tiempo, la comunidad celestial y el pueblo histórico, confluyen hacia la Unidad absoluta. Para descubrir al *Deus absconditus* que mora en su interior, el ser humano debe poseer la gracia de la fe, y practicar la contemplación y el silencio: *noli foras ire, intra teipsum reddi*, no desees salir fuera de ti mismo, retorna a tu propio interior. Algo menos de un siglo después, San Benito ofrecerá a la cristiandad una regla para la primera gran reforma monacal, y serán principios agustinianos los que estén a la base de las normas instituidas para la vida común en los monasterios.

En la época de la reforma benedictina, la más oscura de los largos siglos medievales, la cultura es exclusivamente monástica, oculta tras anchos muros, en las celdas, los refectorios y los *scriptoria*, en los que se medita

¹² W. J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987, pp. 77-8.

sobre la palabra de Dios revelada en los Libros sagrados¹³. Los principios de la vida espiritual de los monjes son la intelección pura y la espiritualidad, y sus ejercicios *legere, meditari* y *contemplari*. La lectura es lenta, pues se busca interiorizar el *Verbum* divino expresado en la letra, que, por ello, es sagrada. La meditación consiste en el esfuerzo por digerir –*ruminatio*– las palabras que deben dejar su alimento espiritual en el alma del lector. La lectura es, por tanto, mediación entre la *littera* sagrada y el alma. Siendo la letra portadora de salvación, no es extraño que se la considere como la unidad fonológica básica, en detrimento de la palabra o la frase, por lo que la escritura, como en la tradición antigua, es continua, sin espacios entre las palabras. La *scriptura continua* invita a la lectura en voz alta, pues sólo así es posible la separación de las palabras y las ideas para encontrar el sentido de lo escrito. El espíritu de la lectura antigua obligaba a la declamación pública del texto, como corresponde a una civilización eminentemente social, pero, cuando la finalidad de la lectura es la contemplación interior, el silencio, la *ruminatio* se exterioriza como un musitar para sí, que acompaña a la vista que recorre las líneas escritas¹⁴.

En estas condiciones, la lectura era ante todo gramatical, permaneciendo absolutamente fiel a la *littera*, para que el lector interprete el sentido literal según el ritmo que separa los elementos gramaticales. En esas condiciones, los conflictos de interpretación tenían lugar en unos niveles de extraordinaria sutilidad, como ilustra un episodio sucedido al maestro Lanfranco a su llegada al monasterio de Bec, donde leía un texto durante la comida cotidiana, “y leyendo pronunció una palabra con el acento adecuado, pero de una forma que no le agradó al religioso que presidía, que era iletrado, y le ordenó que pronunciara de otra forma. Entonces aquel hombre docto [Lan-

¹³ Cfr. Malcolm Parkes, “La alta edad media”, en G. Cavallo y R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 137-156.

¹⁴ La lectura interior era motivo de admiración, como nos recuerda un pasaje de las *Confesiones*, cuando refiriéndose a uno sus primeros encuentros con San Ambrosio, Agustín representa al que sería su maestro atareado por multitud de hombres y ocupaciones, de modo que sólo en sus ratos libres “se dedicaba a reparar el cuerpo con el sustento necesario o el alma con la lectura. Cuando leía, sin pronunciar palabra ni mover la lengua, pasaba sus ojos sobre las páginas, y su inteligencia penetraba en su sentido. Todo el mundo podía entrar a verle, ni era su costumbre hacerse avisar, de forma que, cuando yo entraba a menudo a verle, le hallaba leyendo en silencio, pues nunca lo hacía en voz alta, pues ¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan absorto? y pasado un tiempo me marchaba. Sospechaba que no quería que se le distrajera con otro asunto en el poco tiempo de que disponía para reparar su espíritu, alejado del tumulto de los negocios ajenos.” (*Confesiones*, VI, 3). Esta costumbre de musitar provocaba a menudo problemas en las bibliotecas medievales, donde el bisbiseo llegaba a dificultar grandemente el estudio.

franco], sabiendo que se debe mayor obediencia a Cristo que a Donato, renunció a la pronunciación exacta y cometió el error que se le había ordenado. Sabía que variando la cantidad de una sílaba no se cometía pecado mortal; pero no sería una falta leve desobedecer a quien ordena en nombre de una autoridad que le viene de Dios”¹⁵.

La veneración por la *grammatica* antigua viene, pues, a confluir con la *humilitas* que es la condición para la purificación eclesial. La cadencia rítmica del musitar silencioso anuncia la transición hacia las formas culturales institucionales de la escolástica, pero, también, preserva el núcleo de la intimidad que será reivindicado por los reformadores para dar a luz al nuevo sujeto. En el siglo VII, San Isidoro logrará sistematizar los requisitos que debe reunir el lector de estos textos, que necesitan de una lectura previa a fin de familiarizarse con los significados de las palabras, y hacer un análisis gramatical para determinar los límites de las frases y de las ideas, lo que permite captar el sentido de lo que se dice.

LA CULTURA ESCOLÁSTICA ORAL COMUNITARIA: *LECTIO Y COPIA*

Como se sabe, el término “escolástica” comprende tanto una derivación peculiar del pensamiento cristiano hacia el naturalismo aristotélico, que empieza a ser considerado como el paradigma de la racionalidad, como un modo de enseñar, que se desarrolla en la medida en que la cultura abandona el recinto monasterial para difundirse a partir de las universidades urbanas. Hace ya varias décadas, Marshall McLuhan¹⁶ destacó el carácter esencialmente oral de la enseñanza escolástica, en la tradición de la *schola* romana en que los retores declamaban sus discursos para un público más selecto y entendido del que podían solían encontrar en sus discursos políticos abiertos. En la escolástica, la lectura sigue siendo la base de la instrucción, pero, a diferencia de la lectura literal del periodo monacal, al trasladarse la enseñanza a la universidad, se producen una serie de transformaciones, cuyas consecuencias irán haciéndose paulatinamente más significativas.

¹⁵ Vita Lanfrancini, 2 (P-L. 150, 32), en E. Garin, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶ M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, especialmente, pp. 104 y ss. El hecho de que los textos medievales estén hechos para ser leídos en voz alta llamó ya la atención en los estudios de investigadores de las primeras décadas del siglo XX como Josef Balogh, “Voces paginarum”: Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens, *Philologus* 82 (1926), pp. 84-109, o Ruth Crosby, “Oral delivery in the Middle Ages”, *Speculum*, 11 (1936), pp. 88-110.

Los libros eran anteriormente un material precioso del que disponían sólo los grandes señores como de un tesoro o una obra de arte, pero raramente se leían y menos aún eran un útil para la investigación. En cambio, con la relativa masificación de la enseñanza universitaria comienza a proliferar el número de ejemplares, muchos de ellos copiados por los propios estudiantes, de modo que el libro pasa a tener una función eminentemente utilitaria.

La *lectio* universitaria acentúa la importancia del *magister*, que, aun siendo, en principio, un simple lector cuya principal tarea es dictar literalmente, empieza a tener un papel más activo en la organización de los textos¹⁷. La forma en que se establece la relación entre el *magister*-lector y los escolares aún es la *lectio*, pero en la escolástica se lee en voz alta, lo que se evoca la antigua recitación de la cultura oral ante una comunidad de oyentes, que siguen siendo recipientes de la memoria, aunque ahora se materialice en un escrito copiado por el estudiante¹⁸. El *ars dictaminis*, la técnica del dictado, que había sido una instrucción necesaria para la predicación, es en el aula universitaria un método de enseñanza análogo a lo que representaba la lectura silenciosa, pero en un contexto comunitario oral. Así pues, la labor del *magister* consiste, en un principio, exclusivamente en la *lectio litteralis* para la copia, una lectura en voz alta de los libros filosóficos o revelados, dependiendo de si la enseñanza se imparte en una facultad de artes o de teología. Pero, la propia actividad del leer se hace más compleja tratando de extraer el sentido del texto mediante la división de los elementos gramaticales que lo componen. Los recursos "estilísticos"¹⁹ para separar palabras y frases se incorporan al propio texto bajo la forma de signos, de modo que el lector se siente más liberado para efectuar una mínima interpretación del texto, mediante el énfasis en la *pronuntiatio*.

¹⁷ La *lectio* es una sola clase, mientras que la *lectura* es una serie de clases sobre un mismo tema. Además hay que destacar la *prelectio*, explicación del maestro que adquiere más importancia en el sistema escolástico maduro.

¹⁸ En un significativo texto, Santo Tomás identifica la mejor enseñanza con la lección oral frente a la escritura: "Por diversas razones fue conveniente que Cristo no expusiera por escrito su doctrina. Primero, por al dignidad de Él mismo. A más alto doctor corresponde más alta manera de enseñar (*Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debentur*), y a Cristo, como excelentísimo doctor corresponde este modo de enseñar, que consiste en imprimir la doctrina en los corazones de los oyentes. Por esto leemos en San Mateo 'que enseñaba como quien posee autoridad'. Aun entre los filósofos gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron eminentes doctores no escribieron nada (*nihil scribere voluerunt*)" (*Summa theologica*, 3 q. 42 a 4 resp.).

¹⁹ El *stilus* era el punzón con el que los copistas hacían los signos que separan las palabras en el texto. Un elemento perteneciente a la pura materialidad del texto que adquirirá un valor expresivo cuando los signos se inscriben en el texto para orientar la lectura.

En estas condiciones, la rutina académica escolástica comprende exclusivamente el dictado y la copia, de manera que la transmisión de boca a oído, característica de la oralidad, se torna transmisión de boca a mano, haciendo de la copia un sustituto mecánico de la lectura auditiva. No cabe duda de que un factor tan aparentemente prosaico como es el simple hecho de que los estudiantes puedan disponer de libros –un material de estudio tan necesario como costoso– no es ajeno a que el dictado haya perdurado durante mucho tiempo, y que, incluso algunos intentos por hacer evolucionar este método pedagógico hayan encontrado una fuerte oposición por parte de los propios estudiantes. Tal es la fuerza de la copia como método pedagógico que aún el humanista Erasmo la utilizará como procedimiento casi exclusivo en su enseñanza de las fuentes grecolatinas –*copia verbarum et rerum*–, si bien en el humanismo la copia ya había pasado al campo de la cultura visual.

En su periodo clásico, la escolástica tiende a ritualizar la relación escolar, elaborando métodos de lectura y explicación cada vez más complejos. Un paso decisivo en este proceso lo constituye la creciente importancia de la explicación, a medida que los textos se hacen más utilitarios, y las obras completas originales van siendo sustituidas por florilegios y sumas, selecciones de textos que permiten un examen más rápido de la ingente cantidad de material escrito que pueblan el mundo académico universitario. A la íntima vinculación espiritual que se establecía entre el libro sagrado y el creyente le sucede una relación utilitaria en que los escritos tienen la función de contribuir a la rápida adquisición de unos conocimientos que cada vez son más amplios. Las glosas y anotaciones marginales con las que los primeros *magistri* iluminaban los libros como ayuda a su lectura se incorporan paulatinamente al propio texto, de manera que el libro se presenta más fragmentado y organizado, contribuyendo al peculiar carácter ritual de la enseñanza escolástica. Las sentencias, que en un principio sólo eran las partes en que se dividía el texto en la escritura separada para constituir unidades de sentido, pasan a determinar el modo de aproximación a las tesis de los autores, como en las *Sententiae* de Pedro Lombardo, un autor probablemente de segunda fila, que tuvo la virtud de exponer todos los recursos de la nueva forma de enseñar fragmentada y ordenada que requería la cultura universitaria.

Es evidente que una relación educativa basada en la oralidad comunitaria se inclina a hacer del diálogo su instrumento básico, pero la ritualización del dictado y la copia producía un efecto de anquilosamiento en la forma y en el contenido de los cursos. Para abrir el ritual universitario a formas más libres de expresión dialogal nacen la *quaestio*, la *disputatio* y el *quod-*

libet que constituyen la estructura lógica definitiva de la filosofía escolástica²⁰. El maestro escolástico deja de ser un simple *recitator* pasivo que dicta literalmente y se hace un *comentator* cuando plantea activamente *quaestiones* que suscitan objeciones y respuestas. El *magister* ya no se somete puntualmente al *auctor*, sino que lo sustituye, se convierte él mismo en *auctor*, máxime cuando sus comentarios son, a su vez, objeto de lectura y explicación. La *lectio* escolástica es una lectura en común, en que se integran una pluralidad de textos en un diálogo ritualizado de objeciones respuestas. De esta manera la lección magistral recupera el antiguo diálogo comunitario, en que la cultura no se concibe como algo que pueda permanecer en el ámbito de la intimidad, sino como una actividad pública, aunque la lectura ampulosa de la épica oral es sustituida por el dictado y la copia que mecanizan el proceso de la lectura. Pero, precisamente por el carácter oral y comunitario de la enseñanza escolástica clásica, ésta se desvía de la línea de la construcción del yo. Por ello, los nuevos métodos de enseñanza tendentes a primar al subjetividad, deberán vincularse de nuevo con la lectura monástica íntima del libro sagrado.

LA AUCTORITAS INSTITUCIONAL EN LA UNIVERSIDAD MEDIEVAL

Si la lectura oral comunitaria es el procedimiento característico de la enseñanza escolástica, el tejido que da unidad a su cultura es la noción naturalista de la *auctoritas*²¹. Así, por influencia del naturalismo aristo-

²⁰ Cfr. J. Le Goff, *op. cit.*, 92-5. Particularmente, la disputa quodlibetal rompe con el prejuicio de la rigidez del rito escolar universitario, como lo subraya Mandonnet en este texto citado por Le Goff: "En las disputas ordinarias, el maestro anuncia de antemano los temas que serán tratados, reflexiona sobre ellos y los tiene preparados. En la disputa quodlibetica, cualquiera puede plantear cualquier problema y aquí reside el gran problema para el maestro. Las cuestiones o las objeciones pueden proceder de todas partes, pueden ser hostiles o curiosas o malignas" (p. 94).

²¹ La noción analógica de autoridad del tomismo, se orienta en el sentido de una jerarquía recíproca que se corresponde con la estructura naturalista. La relación de autoridad que constituye el primer término en la analogía es la que se establece entre Dios y sus criaturas, que no es la que existe entre el señor despótico y sus súbditos sino la que se da entre el padre y sus hijos. Tomás se esfuerza por hacer comprensible que sea posible que un Dios perfectísimo pueda depender, en cierto modo, de sus criaturas, como éstas dependen absolutamente de Él. Un caso paradigmático es la solución que propone al problema, antes mencionado, de la conciliación entre la providencia divina y la libertad humana, en que Dios y el hombre concurren como partes de una misma causa total en la ejecución de las acciones,

télico, la autoridad escolástica se estructura según una relación jerárquica recíproca que deriva hacia la forma institucional universitaria. En todos los niveles de la institución universitaria está presente esta forma peculiar de jerarquía: entre el autor de los textos y el simple lector, en la relación entre el *magister* y los *scholares*, y, sobre todo, en el papel determinante de la organización universitaria a la hora de conceder el sello de su *auctoritas*.

El Libro era un objeto digno de reverencia por la autoridad de la palabra sagrada, que ahora es sustituida en la cultura universitaria escolástica por la *auctoritas* del *magister*, que, como hemos señalado, deja de ser un simple *recitator* que dicta para la copia, para pasar a ser un *comentator* que plantea *quaestiones* polémicas y trata de resolverlas. La pérdida del carácter sagrado del libro tiene su correlato en la transferencia de la *auctoritas* desde el *Verbum* que se expresa en la letra revelada hacia la interpretación del maestro que lee y explica los textos fragmentarios de las autoridades universitarias. En estas condiciones, es cada vez más importante el papel que cumple la propia institución universitaria en el establecimiento de las autoridades de referencia, en un ambiente académico en que la proliferación de libros e interpretaciones dificultan su determinación incontestable.

Un aspecto de la interpretación de Eugenio Garin del tránsito desde los *studia generalis* medievales a los *studia humanitatis* como una transformación radical, se refiere a la noción de la *auctoritas*. Según Garin en la escolástica “el maestro es siempre un lector, nunca un autor”, pues, “los *auctores* son los que enuncian afirmaciones propias, originales”, mientras que los

lo que impide tanto el determinismo teológico como el indeterminismo que dejaría al ser humano privado del amor de Dios. Esta misma relación de reciprocidad se traslada analógicamente a la que se da entre el soberano y sus súbditos, que deben concurrir en la acción social que tiene como fin el bien común, lo que abre, incluso, la posibilidad –que rechazarán la teoría política modernas– del derecho de resistencia y deposición del soberano injusto. A partir de estos supuestos, se entiende mejor qué clase de autoridad es la que tendría la Iglesia en relación con los fieles, que estaría incluida en la unidad analógica del cuerpo místico, que, como sucede en el cuerpo físico, se ordena jerárquicamente de un modo orgánico y funcional, de manera que las partes realizan funciones diferentes en vistas al bien del todo. Al margen de las circunstancias históricas concretas, que, como se sabe bien, raramente se aproximaron a este ideal, la doctrina tomista constituirá el referente común de la Iglesia católica, que defenderá el papel de la institución, entendida como la forma perfecta que guía a los elementos comunitariamente hacia el fin de la salvación, lo que sería imposible desde el aislamiento de las partes. Por ello el catolicismo defiende el mantenimiento de la jerarquía recíproca de la Iglesia respecto de los fieles y del Papa respecto del concilio, lo que constituirá el punto cardinal de fricción con los reformadores.

maestros son simples lectores “que exponen e ilustran las sentencias de los autores”²². Ahora bien, quizá, habría que hacer ciertas matizaciones a esta interpretación, a partir del funcionamiento práctico de la institución universitaria. M. D. Chenu²³ ha mostrado que el concepto de *auctoritas* designa sucesivamente: la cualidad que acredita a un hombre como magistrado, sacerdote, etc., luego, metonímicamente se traslada a su propia persona que ostenta la autoridad, y finalmente esta cualidad se transmite a los textos de los que es autor. El *magister* obtenía la *licentia docendi* tras haber superado una prueba en que debía solucionar la cuestión que se le planteaba mediante una *determinatio*. A partir de ese momento, el maestro se inviste de la *auctoritas* para impartir dicta *magistralia* en los cursos universitarios, aunque a diferencia de lo que sucedía con la autoridad sagrada monástica, que era incontrovertible, sus tesis son susceptibles de ocasionar controversias públicas. En la universidad escolástica, la autoridad reside en el texto de la lección magistral, impartida por quien ha sido investido para realizar esta función por la propia institución. De este modo, la *auctoritas* es un carácter recibido de la institución universitaria que concede el título de *magister* y determina que el texto magistral expresa lo que la propia universidad admite como *fides*, como fe o doctrina verdadera, que sigue siendo la piedra de toque que permanece al margen de la discusión.

Como la institución determina la autoridad, no es necesario que el texto final editado por la universidad para uso de los alumnos reproduzca el pensamiento del maestro, lo que podría no suceder en el caso de que no se ajustara a la *fides* universitaria. En este sentido, la función de la comisión de los *petiarii*²⁴ será atestiguar la correspondencia del contenido del libro con la *fides*, para más tarde comprobar la correspondencia de las copias que serán distribuidas con el *exemplar* aprobado. Hay, por tanto, una doble significación de la autoridad universitaria, que la institución otorga al pensamiento transcrito en el libro *exemplar* y a las copias que lo reproducen. La trascendencia de las actividades de la comisión de los *petiarii* se debe en gran medida a la proliferación de apuntes heterogéneos elaborados por los propios escolares, las *reportationes*, que ya no están sometidos al rígido régimen del dictado y la copia literales. Esto hace que aumente el interés

²² E. Garin, *op. cit.*, p. 59.

²³ *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957. Cit. en E. Fink-Erretera, “La produzione dei libri dei testo nelle università medievali”, en *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica*, a cura de G. Cavallo, Roma-Bar, Editori Latterza, pp. 160-65.

²⁴ E. Fink-Erretera, *op. cit.*, pp. 131-165.

por determinar el texto base, el *exemplar*, que es el modelo autorizado por el maestro.

Este sistema, tan aparentemente rígido, permite, sin embargo, la posibilidad del debate y la crítica de las ideas, que se hará patente en el método de la *disputatio*. Pues, a diferencia de la cultura monacal donde *fides* y *auctoritas* estaban unidas en el texto sagrado, en la cultura escolástica, la *fides* es un ideario general, pero la autoridad pertenece al maestro, en su enseñanza y en sus textos, que se moldean al calor de la evolución de la vida universitaria.

EL FORMALISMO DE LOS *MODERNI* Y LA NUEVA IMAGEN DEL SER HUMANO

La dialéctica entre lo antiguo y lo moderno conoce dos momentos especialmente significativos en la cultura medieval. Los defensores del pensamiento patrístico a partir del que se había generado la cultura localizada en las escuelas monacales denominaban, con un cierto tono despectivo, *moderni* a los primeros escolásticos que pretendían racionalizar la fe, y que acabarían por trasladar el saber a las aulas universitarias. El segundo momento es ya plenamente académico y remite a la oposición entre la *via antiqua*, representada por los tomistas y la *via moderna*, que propugnan los escolásticos críticos escotistas y ockhamistas. Esta pugna va a marcar la vida universitaria, pero también la vida social, política y religiosa europea hasta las mismas puertas de la modernidad. El problema del nacimiento de la subjetividad alcanza aquí un punto álgido, cuando las tendencias que ya apuntaban en los movimientos renovadores surgidos a raíz de la polémica ockhamista contra el poder papal, se aglutinan en la triunfante reforma protestante luterana.

La consecuencia del principio dogmático de la *sola scriptura*, la revelación directa de Dios al alma del hombre a través de los libros sagrados, es la consideración de la Iglesia como *congregatio fidelium*, como un todo que equivale a la suma de sus miembros, de modo que la existencia misma del pueblo de los fieles hace innecesaria la presencia de la jerarquía eclesial. En estas fórmulas no sólo se resume el reformismo teológico y político, sino que se concentran también los planteamientos críticos contra las concepciones defendidas por la institución universitaria escolástica sobre la lectura y la autoridad. Trataremos de mostrar el modo en que, al final del periodo escolástico, confluyen las doctrinas filosóficas que realizan la crítica del naturalismo tomista con las tendencias culturales que forjan un nue-

vo modo de leer, de enseñar y, en definitiva, de pensar, que marcarán el rumbo futuro en la concepción del yo.

Recordemos que el plano de los puros conceptos filosóficos, el elemento conceptual determinante del periodo tardo escolástico es la *distinctio formalis* de Duns Scoto, que define la posibilidad de que los elementos que el pensamiento distingue como objetos ideales se den también separados en la realidad. La consecuencia que tendrá esta clase de distinción es la quiebra de la causalidad concurrente o recíproca que caracteriza al naturalismo tomista, por influencia del aristotelismo. Aunque, tanto Scoto como Guillermo de Ockham, los máximos exponentes de esta escolástica tardía, aleguen su fidelidad a un Aristóteles más originario que el adoptado por el tomismo, poniendo en un primer plano la singularidad y la contingencia de los seres, lo cierto es que en sus doctrinas se difumina el comunitarismo naturalista que Tomás había tomado del Filósofo. La distinción formal rompe la homogeneidad de lo real, que la escolástica clásica definía a partir de los conceptos de "naturaleza", "bien común" o "ley natural", en torno a los que se organizaban los elementos metafísicos, cosmológicos, éticos o políticos. Una visión del mundo dominada por la unidad natural, la búsqueda del conocimiento verdadero y el amor, se transforma en un pensamiento que prescindía de la naturaleza, de la verdad y el amor, para sustituirlos por la formalidad lógica, la axiomática científica y el poder absoluto. Bajo estas transformaciones se adivina el nuevo hombre, que se constituye como un yo que puede prescindir de Dios –apartado al campo de la pura fe–, que es capaz de dominar científicamente y técnicamente la naturaleza, y que está preparado para experimentar nuevas formas de relación social y política.

El universo de la escolástica crítica se compone de elementos separados, formalmente distintos *ex natura rei*, que para ser unificados precisan de la acción de una fuerza o un poder exterior a ellos. Este poder más universal es diverso: es Dios que unifica el universo, son la voluntad y el deseo del hombre que dan sentido a las acciones humanas, o también el poder del soberano que dota de forma a la caótica masa de sus súbditos. Bajo estos supuestos filosóficos, el yo adquiere carta de naturaleza como un *tertium quid* exterior a los elementos que trata de unificar. El yo aparece entonces como un núcleo de fuerza y poder que da sentido a todos los acontecimientos del mundo, que, en principio, aparecen como hechos aislados. La imagen del hombre que surge de la crítica escolástica nominalista es la de un ser abandonado, en la más radical soledad, como consecuencia de la ruptura teológica propiciada por la distinción formal, que rompe los vínculos racionales del ser humano con la naturaleza y con Dios. Un hombre que ya no puede pretender alcanzar la seguridad de que sigue el camino adecuado de la

verdad y del bien, porque en su mente no se encuentra la semilla de la verdad, y porque en su alma no anida la potencia de la salvación que ha de ser actualizada por sus obras meritorias. El pensamiento tardoescolástico parece responder, así, a una nueva situación en que la realidad aparece fragmentada como consecuencia de la crisis de los valores universalistas de la gran síntesis de la escolástica clásica.

La doctrina filosófica que afirma la ausencia de mediaciones entre Dios y el hombre, y entre los mismos seres humanos que son individuos aislados sin un fundamento común natural, tiene, como es lógico, notables consecuencias en el plano de la oposición al concepto institucional de la *auctoritas*. La crítica nominalista toma como blanco la jerarquía de la Iglesia, la estructura piramidal del feudalismo y al magisterio moral de la enseñanza eclesial. Y, evidentemente, la institución universitaria y sus métodos de enseñanza no son inmunes a estas transformaciones, en correspondencia con los fenómenos que se derivan de la fragmentación característica de la distinción formal, lo que se traduce en la aparición de nuevos métodos de enseñanza y lectura.

UN NUEVO MODO DE LEER. EL NACIMIENTO DEL YO CRÍTICO

La inclinación hacia el formalismo lógico, que caracteriza a las doctrinas filosóficas a partir del escotismo, tiene como consecuencia en la enseñanza universitaria la notable complicación de las argumentaciones, lo que exige una mayor implicación del *magister* en la aclaración de los numerosos puntos oscuros. El apelativo con que se conocía a Duns Scoto, *Doctor Subtilis*, no se refiere sólo a la idiosincrasia particular del monje franciscano, sino también a un carácter general de la especulación de esta época, que destaca por lo intrincado de sus recursos especulativos. Los libros son ahora un material imprescindible para la comprensión, por lo que no es extraño que en una imagen de la época se represente a Scoto explicando mientras sus alumnos sostienen en sus manos los libros que examinan al mismo tiempo que escuchan las explicaciones²⁵.

En la lectura visual, que se va imponiendo a medida que la actividad universitaria pierde su condición comunitaria oral y memorística, el lector tiene que situarse como núcleo de comprensión de un texto en el que se han ido eliminando los elementos que enfatizaban uno u otro aspecto para orien-

²⁵ P. Saenger. La lectura en los últimos siglos de la edad media, en *Historia de la lectura...*, cit., p. 208 n.

tarle. La antigua *pronuntiatio* monástica, que modulaba el ritmo de la lectura, y la *recitatio* escolástica, que se limitaba a suministrar el modelo para la copia, son sustituidas por la *explicatio*, cuyo fin es ayudar a penetrar en las argumentaciones que se siguen mediante una lectura visual. Para comprender los textos de los autores nominalistas, al lector le es preciso pensar por sí mismo, rehaciendo el camino de la argumentación.

Aparecen, así, ya los primeros síntomas del tránsito hacia una cultura de la lectura visual. Los elementos básicos de la anterior *lectio* oral de la escolástica clásica nos situaban ante un espacio comunitario, compartido, en jerarquía recíproca, por los *magistri* y los *scholares*, cuyo trabajo intelectual se integraba en el ámbito orgánico de la *auctoritas* institucional universitaria. La *lectio*, la *copia* y la *disputatio* construían un mundo de experiencias y creencias compartidas, donde las ideas propias entraban a formar parte inmediatamente del acervo común. En estas circunstancias, el dictado y la copia son actividades públicas, ya se realicen en el aula universitaria o en la celda del monasterio.

En cambio, la tendencia hacia la fragmentación que caracteriza el uso metodológico de la distinción formal escotista, encuentra un campo privilegiado de aplicación en la nueva situación de la enseñanza universitaria. En el nominalismo, el maestro y el estudiante no comparten ya la actividad común del dictado y la copia a través de la corriente de oralidad, sino que cada uno de ellos tiende a aislarse. El *magister* especula presentando su propia interpretación del texto y respondiendo originalmente a las dificultades que suscita. Unas dificultades que son ahora el objeto mismo de la explicación, en lugar de la *littera* del texto originario, que queda escondido en la profundidad de las sucesivas capas de interpretaciones. Por su parte, el *scholar* ya no puede limitarse a copiar literalmente, sino que debe esforzarse por comprender las argumentaciones, pensando por sí mismo los razonamientos con la ayuda de la explicación del maestro, pero, sobre todo, de la lectura de los libros que recogen esas explicaciones. Estos nuevos libros que constituyen el material básico que se utiliza en el aula son las *reportationes*, que no se limitan a ser simples transcripciones literales como resultado de la copia. Las *reportationes* recogen el debate que antes se circunscribía a la *disputatio* oral, que ahora se hace *scriptura*, en la que se plantean los problemas y se dan las soluciones. Ante esta nueva situación, la institución precisa hacer su intervención más estricta, pues la pluralidad de *reportationes* haría imposible determinar la *fides* universitaria, de modo que los *petiarii* tienen como misión fundamental establecer el *exemplar* autorizado. La institución universitaria escolástica mantiene el carácter homogéneo de la cultura medieval, aunque adaptándose a los cambios, y no será apar-

tada hasta que la crisis de la institución eclesial, promovida por los movimientos reformistas religiosos, la arrastre con ella.

Al final de la escolástica hallamos el antecedente de la subjetividad crítica, concebida como un núcleo de ideas originales y como el referente crítico de las doctrinas filosóficas o religiosas, que no se aceptan sin más por la fuerza de la *auctoritas* intelectual o institucional. En un texto atribuido a Occam, se encuentra una crítica explícita de la cultura oral y memorística, representada por los *recitatores* y luego por el uso de las citas de las autoridades sin comprender su sentido, que confían en la memoria y en el ritmo sin comprensión. La lectura visual nominalista implica una comprensión propia de los argumentos, por parte de un yo lector que adopta una posición exterior a la *reportatio* o a la *ordinatio*, un escrito, este último, ya no dictado, sino manuscrito por el propio autor²⁶.

La lectura devota²⁷ que prefigura el libre examen de los reformadores, nos sitúa en un mundo de lectores aislados que deben adoptar una posición personal ante el texto. El valor de lo sagrado, que se encarnaba en la *fides* institucional preservada por la autoridad universitaria, retorna al Libro. El lector ya no requiere de la mediación de la tradición oral, encarnada en la institución, para extraer la verdad de lo escrito, sino que busca una comunicación inmediata de su intelecto con la *littera* en la lectura silenciosa visual.

Podríamos concluir, con P. Saenger, afirmando que “en vísperas de la reforma protestante, el mecanismo de difusión de las ideas se había revolucionado hasta el punto de que los laicos, al igual que los eruditos de las universidades, podían formular opiniones discrepantes en privado y comunicarlas en secreto. (...) La imprenta desempeñaría un importante papel en el triunfo definitivo del protestantismo, pero la formulación de las ideas religiosas y políticas reformistas y la receptividad de la élite europea a la formulación de juicios privados sobre problemas de conciencia debe mucho a

²⁶ *Ibid.*, p. 167.

²⁷ La *devotio* moderna constituye, sin duda, un capítulo trascendental en este proceso. Tomás de Kempis, su representante más conocido, rechaza la palabra que exterioriza para retornar a la intimidad: “Que muchas veces vanamente y sin fruto: porque esta exterior consolación gran detrimento es de la interior y divina. Por eso velemos y oremos, no se nos vaya el tiempo en balde. Si conviene hablar sea cosa que edifique. La costumbre de el hablar y la negligencia de aprovechar sueltan la guarda de nuestra lengua. Aprovecha empero y no poco para nuestro espiritual aprovechamiento la devota habla de cosas espirituales, especialmente cuando muchas cosas de un mismo espíritu y corazón se ayuntan en Dios”. (*Imitación de Cristo*, Madrid, Debate 2000, traducción de Fray Luis de Granada, pp. 69-70).

una larga evolución en la manera de leer y escribir, que comenzó a finales del siglo X y culminó en el XV²⁸. Se cerraría así el círculo que va desde la lectura espiritual monástica hasta la lectura visual de la enseñanza escolástica crítica; desde la ontología y la teología intimistas agustinianas a la ontología basada en la distinción formal entre el sujeto y el mundo del escotismo; desde la concepción sacralizada de la autoridad del Libro en la *meditatio interior* hasta la lectura crítica que *extrae* comprensivamente las verdades contenidas en la letra de la *scriptura quodlibetal* de los nominalistas²⁹.

²⁸ P. Sacnger, *op. cit.*, pp. 229-30.

²⁹ Este proceso se puede considerar efectivo ya hacia 1320, cuando la disputa de los temas polémicos ya no se hacía en un quodlibet público, sino por medio de escritos, que, como los de Ockham circulaban en opúsculos privados (*Ibid.*, p. 214 n.).