



La concepción aristotélica de la vida contemplativa en algunos *magistri artium* del siglo XIII

Violeta Cervera Novo

Resumen

Algunas tesis del *syllabus* redactado por Tempier en 1277 condenaban la idea, de inspiración aristotélica, de que el filósofo vivía en el mejor estado posible al hombre. En este trabajo nos proponemos: 1) establecer en qué medida dicha idea fue sostenida por los *magistri artium*, 2) dar cuenta de la complejidad del debate historiográfico establecido en torno a esta idea y 3) mostrar que tal concepción no debe reducirse a una mera reelaboración del ideal aristotélico, pues constituye la expresión del espíritu *particular* de los maestros de artes del siglo XIII.

Durante el siglo XIII, el reingreso progresivo de las obras filosóficas y científicas de Aristóteles y de sus comentaristas árabes al mundo cristiano generó diversas consecuencias. Uno de los fenómenos asociados al reingreso de la filosofía peripatética a Occidente es el desarrollo de la corriente de pensamiento conocida por muchos como “averroísmo latino” o “aristotelismo radical”. Aunque se discute acerca de la mayor o menor difusión de las ideas de este grupo de maestros en el ámbito de la facultad de artes, lo cierto es que el florecimiento de las ideas aristotélicas y árabes recibidas por los *magistri* fue afectado por numerosos actos de censura, que culminaron, finalmente, en la gran condena emitida en 1277 por Esteban Tempier, obispo de París, quien redactó un *syllabus* que enumeraba 219 errores en los que los *magistri artium* habrían incurrido. La condena mencionaba errores doctrinales de todo tipo, muchos de los cuales en realidad no parecen haber sido sostenidos nunca por los maestros.

Sin embargo, existe un grupo de proposiciones cuyo contenido sí puede fundamentarse en al menos algunos de los textos de los maestros de artes del siglo XIII; son las referidas a la superioridad de la vida filosófica, de entre las cuales consideraremos las siguientes: “*Quod non est excellentior status quam vacare philosophie*” (40), “*Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus*” (170), “*quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*” (152)¹. Estas tres proposiciones reflejan, en mayor o menor medida, lo que algunos de los *magistri* habían sostenido efectivamente en sus tratados. De ellas nos ocuparemos aquí según un triple aspecto. En primer lugar, analizaremos en qué medida fueron estas tesis, de inspiración aristotélica, sostenidas en algunos textos del aristotelismo radical del s. XIII. En segundo lugar, daremos cuenta de la diversidad de las interpretaciones que el contenido de estas tesis ha recibido y por último intentaremos mostrar que, si bien la concepción de la vida filosófica sostenida por los maestros es de origen aristotélico, no

¹ Citamos aquí las proposiciones de acuerdo con la numeración establecida por David Piché en *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition, traduction, introduction, et commentaire* (avec la collaboration de C. Lafleur), París, 1999. Las proposiciones correspondientes a la edición de Hissette son la 1 (40), la 183 (152) y la 207 (170). Cf. Hissette, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, 1977.

se debe limitar el análisis a este único aspecto, pues la reelaboración del ideal aristotélico expresa la identidad intelectual de los *magistri artium*.

(1)

Dedicaremos el primer apartado a mostrar brevemente cómo algunos de los *magistri* sostuvieron, efectivamente, las tres tesis a las que hemos de referirnos.

La primera proposición en cuestión, que afirma que “no hay mejor estado que vacar de la filosofía” (40), tiene, como es evidente, una relación directa con el ideal ético fuertemente aristocrático propiciado por algunos de los *magistri*. La afirmación de la superioridad de la vida filosófica frente a otras formas de vida fue sostenida por varios maestros de la facultad de artes, y debe leerse a la luz de la concepción de la felicidad que los *artista*e sostuvieron con posterioridad a la recepción completa de la *Ética a Nicómaco*. Tal concepción, en aparente oposición con la cristiana, pretendía conocer a Dios antes que amarlo² y proponía que semejante conocimiento se podía alcanzar dentro de los límites de la vida terrenal del hombre. Para ello, bastaba la razón humana. En la vida presente, entonces, no había mejor estado que gozar de este conocimiento mediante la actualización plena de la potencia intelectual.

Boecio de Dacia ha sido a menudo señalado como el exponente más claro de esta doctrina. Su pequeña obra *De summo bono* constituye una exaltación de la vida dedicada a los placeres de la contemplación intelectual y la virtud moral, y sitúa al filósofo en lo más alto de la comunidad³. Boecio llega al extremo de identificar al filósofo con el único que puede ser llamado “hombre” en sentido propio, pues es el único que, desdeñando otras formas de vida, se dedica por entero a actualizar plenamente su capacidad más elevada, la intelectual. El filósofo, en efecto, “vive así como el hombre ha nacido para vivir, a saber, de acuerdo con el orden natural”⁴, mientras que el resto de los hombres vive una vida puramente animal. Cuando todas las potencias humanas se ordenan a la contemplación filosófica, el hombre:

“... obra *naturalmente*, en función del sumo bien, *para el cual ha nacido*, y cuando obra así, está bien *ordenado*, porque entonces se ordena hacia su *último y óptimo fin*.”⁵

Este singular estado sólo puede ser alcanzado por unos pocos, como se ocupan de hacer notar varios *magistri*. En efecto, en el *Comentario del Vaticano*, atribuido a Radulfo Brito, leemos que:

“Son pocos los que quieren permanecer siempre en la filosofía y habituarse a tal condición, y más aún respecto de la filosofía primera”⁶

² Cf. Gauthier, René Antoine. "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomacque", en : *AHLDMA*, XVI, (1947-48), p. 290 de pp. 187-336.

³ Cf. Bianchi, Luca. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 a l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990. p.157.

⁴ “Sic philosophus vivit Sicut homo natus est vivere et secundum ordinem naturalem” (Boecio de Dacia, *De summo bono sive vita philosophi*, p.211,11-13, en: M. Grabmann, "Die opuscula De Summo bono sive vita philosophi und de sompniis des Boethius von Dacien", en *AHLDMA*, VI, 1931, pp.200-224)

⁵ “...quia propter summum bonum, ad quod innatus est, et cum operatur sic, bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem” (*De summo bono*, p.212, 4-6)

⁶ “Pauci sunt qui in philosophia et maxime in philosophia prima volunt permanere diu et se ibi habitare” (*Comentario anónimo del Vaticano*, Vat. Lat. 2172, quaestio 170, fol. 52 ra. Se toma

La mayoría de los hombres prefiere un estado más vil que el filosófico, y se dedica ya a los bienes de la fortuna, ya a los placeres sensibles. Pero los únicos que se hallan en el estado óptimo son, según Boecio:

“... los filósofos, que dedican su vida al estudio de la sabiduría. [...] todos los otros hombres [...] no se ordenan naturalmente y pecan contra el orden natural”⁷

Pero el danés llega aún más lejos, y puede incluso ser señalado como el autor de la proposición 170, que afirma que “los sabios del mundo son los filósofos”. Boecio no afirma esto en relación con la mayoría de los hombres del pueblo, como en el *De summo bono*, sino contra un interlocutor imaginario que algunos identifican con el propio Tempier⁸. En su tratado *De aeternitate mundi* Boecio increpa así a su interlocutor:

“¿Por qué, entonces, murmuras contra el filósofo, cuando, con él, admites las mismas cosas? No creas que el filósofo, que puso su vida en el estudio de la sabiduría, contradujo en algo a la verdad de la fe; antes bien, ya que tienes, respecto de los filósofos, *que fueron y son los sabios del mundo*, un modesto intelecto, estudia más para que puedas inteligir sus palabras.”⁹

Esta fuerte reacción defensiva de Boecio contra su interlocutor es retomada, probablemente con posterioridad a la condena (aunque esto no es seguro), en el prólogo de un comentario a la *Ética Nicomaquea* escrito en París por un *magister artium*, posiblemente Jacobo de Douai. Allí, el maestro lamenta amargamente las falsas acusaciones que pesan sobre los filósofos:

“..Es creído por muchos -dice- que los hombres dados al estudio y a la contemplación filosófica son hombres malos, incrédulos y no obedientes de la ley, y que a causa de esto deben ser arrojados de la comunidad...”¹⁰

El comentario muestra además la preocupación por las consecuencias que tal difamación pudiera traer para el conocimiento de la verdad; en efecto, la reacción contra los filósofos, de acuerdo con nuestro maestro, podría llevar a muchos a alejarse del estudio de la filosofía, indispensable para el conocimiento de cualquier verdad, especialmente de la verdad de la teología. Tal consideración puede suponerse bastante adecuada si pensamos que, según se cree, con posterioridad a la gran

el texto latino de Gauthier, René Antoine. "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque", en : *AHLDMA*, XVI, 1947-48, pp. 187-336, p.293, n.2)

⁷ “Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientie. (...)Omnes autem alii homines, qui vivunt secundum virtutes inferiores (...) innaturaliter ordinati sunt, et peccant contra ordinem naturalem.” (*De summo bono*, p.213, 19-24)

⁸ Cf. Van Steenberghe, Fernand. *La philosophie au XIII siècle*, Louvain- Paris, 1966. p. 409.

⁹ “Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum” (Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, en *Boethii Daci Opera*, Copenhagen, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II, pp. 365-366, l. 826-860, de pp. 333-366). Cursivas nuestras.

¹⁰ “Immo creditur a multis quod viri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophicae sint pravi viri increduli et non obedientes legis, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophicae sunt diffamati et suspecti” (Anónimo, B.N. Lat. 14 6988, fol 130ra – 130rb. Se toma el texto latino de Gauthier, René Antoine, *op. cit.*, pp. 226-227. En adelante se sigue el texto latino establecido por Gauthier.)

condena de 1277 Boecio de Dacia (cuyo opúsculo el autor del comentario sin dudas conocía) tuvo que abandonar la enseñanza y el estudio de la filosofía.

Las acusaciones lanzadas contra los filósofos son, sin embargo, falsas, y el maestro afirma que, contrariamente a lo que se cree, los filósofos “son naturalmente virtuosos, castos y temperados, justos, fuertes y liberales, mansos y magnánimos, nobles, obedientes de las leyes y no dados a las delectaciones”¹¹. El filósofo es útil a la comunidad, y no debe ser expulsado de ella, sino honrado por el resto de los ciudadanos.

La última de las proposiciones que aquí consideraremos, “*Que el que carece de bienes materiales no puede actuar bien en el dominio moral*” (170), también puede encontrarse en algunos de los comentarios de los *magistri*; éstos, sin duda, se inspiran en el libro I de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Allí, el Estagirita dice:

“...es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos”¹²

Este pasaje fue retomado ampliamente por los *magistri*, que destacaban la necesidad de contar con ciertas condiciones sin las cuales no se podía ejercer la contemplación filosófica. El filósofo no podía ser pobre, si bien, con seguridad, no debía dedicar su vida a los bienes de la fortuna. Egidio de Orleáns afirmaba que

“...las riquezas son, de algún modo, necesarias para la felicidad, ciertamente según aquellas cosas necesarias para la vida, como la comida, la bebida y la salud, y otras cosas de esta naturaleza...”¹³

No puede dedicarse a vacar de la filosofía aquél a quien la necesidad material apremia¹⁴. ¿Quién podría contemplar la verdad en semejante estado? Es por ello que el filósofo, dedicado, como hemos visto más arriba, a permanecer en el estado óptimo, necesita de la colaboración de otros y de la vida en comunidad¹⁵. La ciudad parece

¹¹ “...viri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter virtuosus, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obedientes et delectationes non prosequentes” (Anónimo, B.N. Lat. 14 6988, fol 130ra – 130rb. Ver *supra*, n.10)

¹² “Videtur tamen et forum que exterius sunt bonorum indigens, quemadmodum diximus. Impossibile enim vel non facile bona operari, inpotentem tribuere existentem”. (*Et. Nich.*, I, 8, 1099b. Cfr. *Aristoteles Latinus*, I, XII, 99b)

¹³ “...unde divicie aliquo modo ad felicitatem sunt necessarie, secundum scilicet quod sunt ad vitam necessarie, ad cibum et potum et sanitatem et huiusmodi, et sic cum ad utramque felicitatem divicie sunt necessarie, tamen ad felicitatem practicam magis sunt necessarie” (Cf. Egidio de Orleáns, Q. *in Ethicorum.*, X, 22, manuscrito de París, *Nat. Lat.* 16089, ff.232vb-233ra. Texto latino tomado de Bianchi, *op. cit.*, p. 187, nota 82)

¹⁴ “Ulterius notandum est quod non solum cives et illi qui sunt in civitate vivunt civiliter immo etiam omnes religiosi et viri contemplativi indigent communitate. Si autem sint aliqui ominies silvestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens. Unde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremitae. Tamen per Philosophum vita istorum non esset bona vita.” (Comentario anónimo- Vat. Lat. 2172 quaestio 26, fol. 9 rb. Texto latino tomado de Gauthier, *op. cit.*, p. 293, n.3)

¹⁵ Jacobo de Pistoia afirma además : “Unde Aristoteles dicit decimo *Ethicorum*, cum conclusit quod felicitas consistit in speculari, dicit quod ‘natura non est per se sufficiens ad specularandum, sed oportet et corpus sanum esse, et cibum et reliquum famulatum existere’, non tamen oportet ipsum esse dominum terrae et maris.” (*Quaestio disputata de felicitate*, líneas 196-199, en Zavattero, Irene, “La *Quaestio disputata de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en *La felicità nel medioevo* (ed.

estar entonces ordenada, en su conjunto, a la actualización de la potencia intelectual, llevada a su término por el filósofo. Por ello Boecio de Dacia afirma que el arte militar, que mantiene la paz en la *civitas*, lo hace únicamente con el fin de permitir al filósofo contemplar sin estorbos:

“Por ello el arte militar está ordenado en la ciudad por el legislador a fin de que, expulsados los enemigos, los ciudadanos puedan dedicarse a las virtudes intelectuales, contemplando lo verdadero y a las virtudes morales obrando lo bueno y viviendo una vida feliz”¹⁶

A través de este pasaje, podemos hacernos la idea de una ciudad en la que los distintos componentes se subordinan al cumplimiento del último fin del hombre, que es actualizado sólo por unos pocos.

(2)

La censura de 1277 nos sitúa más allá de la correspondencia textual entre los textos del aristotelismo radical y el del *syllabus*. En efecto, nos traslada al plano de las intenciones que animaron al propio Tempier, intenciones que han sido interpretadas de modo diverso ¿Por qué fue éste ideal aristotélico retomado por los filósofos del siglo XIII? ¿Por qué fue condenado por los teólogos? Nos ocuparemos aquí de la gran variedad de lecturas hecha por los historiadores, no siempre concordantes.

Al emprender el estudio de la condena de 1277 y sus consecuencias, se corre a menudo el riesgo (en el que algunos historiadores han caído) de identificar fácilmente el contenido de las tesis condenadas con el auténtico pensamiento de los condenados, o bien con las consecuencias lógicas de este pensamiento. Este error aparecía sobretodo en los primeros estudios acerca del aristotelismo y, afortunadamente, se ha vuelto menos frecuente. Las proposiciones que aquí estudiamos pueden ser atribuidas a los *magistri* pues, como hemos visto, han sido sostenidas por ellos al menos en cierta medida. El problema del historiador no es ya entonces el de descubrir si los personajes en cuestión sostuvieron o no determinado pensamiento, sino descubrir por qué tal pensamiento fue sostenido y, desde luego, por qué razón fue condenado.

De ello se han ocupado algunos estudiosos con diferentes resultados que, si bien no del todo concordantes, resultan útiles para comprender la interpretación medieval de algunas ideas heredadas de la antigüedad.

Muy conocida es la interpretación de Jacques Le Goff. Las tres proposiciones de que aquí nos ocupamos no pueden comprenderse, a la luz de su texto *Los intelectuales en la Edad Media*, sino entendiéndolo al *magister* en relación con sus condiciones materiales de vida, es decir: viendo en él, siempre y antes que nada, al miembro de una corporación o gremio que, por sus características, no se distingue demasiado de las demás corporaciones urbanas. Tal corporación aparece desde luego comprometida en una lucha por el poder y por la protección de sus propios intereses, especialmente frente al poder eclesiástico¹⁷.

de M. Bettetini e F. D. Paparella) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 355-410.)

¹⁶ "Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam" (Boecio de Dacia, *De summo bono*, p.211,11-13)

¹⁷ Cf. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986. p. 72

La reivindicación de las condiciones materiales necesarias para el desarrollo de una vida virtuosa, consagradas como vimos en la proposición 170 (“Que el que carece de bienes materiales no puede actuar bien en el dominio moral”), no puede entenderse, desde la perspectiva propuesta por Le Goff, sino mirando a las reivindicaciones económicas que los *magistri* intentaban llevar adelante apenas hacia mitad del siglo XIII; en efecto, los *magistri*, miembros de una corporación, no eran sino trabajadores, y se enfrentaban, hacia mitad de siglo, a las órdenes mendicantes que, incorporadas a la enseñanza universitaria, renegaban de su condición de trabajadores intelectuales; predicando la pobreza, oponiéndose al pago de salarios y rompiendo la huelga, atentaban contra la esencia misma de la corporación universitaria. La proposición 170 no parece evocar, para Le Goff, el espíritu aristotélico, sino antes bien la reivindicación de derechos corporativos que, difícilmente ganados, se veían gravemente amenazados.

Pero, en tanto miembros de una más de las corporaciones urbanas, los filósofos pretendían, al mismo tiempo, ciertos privilegios que los distinguían del trabajador manual, tales como los expresados en las proposiciones 40 y 152; en la reivindicación de estas condiciones ve Le Goff el anticipo de una aristocracia intelectual que se convertiría en protagonista de la vida universitaria del siglo XIV, significando al mismo tiempo la decadencia de los ideales que había sostenido.

Alain de Libera, en cambio, presenta una visión del problema que se desliga casi por completo del aspecto socioeconómico. En efecto, en lo que bien puede interpretarse como una crítica a Le Goff, afirma que “No es mirando el telescopio de las condiciones de vida de los maestros parisinos de los años 1260 como veremos nacer a los ‘intelectuales’”¹⁸. Para de Libera, el beneficio al que aspira el *magister artium* no es ya el salario, sino el placer¹⁹. Lo que Tempier condena, al encasillar como un error el pensamiento de que “no hay mejor estado que vacar de la filosofía”, no es la búsqueda de poder o riqueza, sino el deseo de abandonar otros fines en pos de una anhelada “ascesis” intelectual, que entra en competencia directa con la salvación cristiana. El filósofo es condenado no porque su comportamiento se aleje de la rectitud moral, sino porque esta rectitud moral, fundamentada de manera plenamente racional y en virtud de fines puramente naturales, amenaza el monopolio de la teología sobre la vida recta. Al condenar la proposición 40, se condena la “negación’ filosófica de la dimensión propiamente sobrenatural del destino humano”²⁰. El filósofo aparece, a los ojos de Tempier, como el portador de una forma de vida alternativa a la del cristiano²¹. Sin embargo, si la Teología condena al filósofo, o al maestro de artes es porque “en tanto universitarios, unos y otros trabajan de la misma manera”²²; la forma de vida que propone el filósofo tiene, en realidad, las mismas aspiraciones que la del teólogo; si el discurso filosófico es condenado, es porque amenaza con desplazar al discurso teológico.

Pero el aspecto más novedoso de la interpretación de Alain de Libera es, sin duda, el de atribuir a la censura episcopal una función “creadora”²³. La condena de la reivindicación de la filosofía como mejor estado, la negación de que los filósofos son los sabios del mundo, pueden entenderse, antes de como una condena a una situación real, como el intento de “frenar por adelantado cualquier reivindicación social

¹⁸ De Libera, *Pensar en la Edad Media*, (trad. de José M. Ortega y Gonçal Mayos), Barcelona, 2000, p.111.

¹⁹ *Ib.*, p.80

²⁰ De Libera, *op. cit.*, p 80

²¹ *Ib.*, p.80.

²² *Ib.*, p.87

²³ *Ib.*, p. 90.

de la corporación de maestros”²⁴. Si Tempier condena el ideal filosófico de la vida contemplativa es porque, de alguna manera, fue él quien pudo prever la “desprofesionalización” de la filosofía que Dante y Eckhart llevarían a cabo en la centuria siguiente, llevando este ideal más allá del recinto universitario²⁵. Tempier buscaba evitar errores futuros; pero, al denunciarlos, se ha convertido, él mismo, en el vehículo más efectivo para su propagación²⁶. Así, de Libera encuentra el florecimiento del ideal filosófico de la vida contemplativa en el siglo en que Le Goff sitúa, precisamente, su decadencia.

La lectura de Bianchi, si bien reconoce los aspectos relacionados con las condiciones sociales y económicas de la vida de los maestros de artes descritas por Le Goff, se cuida muy bien de tomar el discurso de la censura al pie de la letra. En primer lugar, Bianchi considera a la recepción de la *Ética a Nicómaco* como el fenómeno esencial que está detrás de la condena de muchas de las proposiciones; en segundo lugar, y en referencia a la interpretación de las tres proposiciones que aquí destacamos, hace hincapié en un aspecto novedoso: el discurso del filósofo es un discurso “a la defensiva”. Si para de Libera Tempier se defiende a través de la condena del peligro de que la filosofía se apropie de aquello que había de ser propiamente teológico, aquí es el filósofo el que, mediante la afirmación de las proposiciones en cuestión, se defiende, al tiempo que busca un espacio propio fuera del ámbito de la teología.

Inspirado seguramente por el prólogo del *Comentario de París*, que citamos más arriba, y por la defensa de Boecio en el *De aeternitate mundi*, Bianchi lee, en estas proposiciones, una definición de la profesión filosófica que, elaborada por los propios *magistri*, buscaba, antes que reivindicaciones materiales, el reconocimiento profesional y el respeto a la figura del intelectual, rechazado por la comunidad. Bianchi no se muestra del todo de acuerdo en atribuir a la condena el poder de diseminar las doctrinas que debía combatir; antes bien, destaca incluso que los numerosos actos de censura y represión ideológica (que no se limitaban a las condenas, sino que incluían además presiones individuales, prohibiciones, quemas de libros, etc.) condicionaban el pensamiento y la libertad de expresar y discutir las tesis condenadas²⁷, al punto de haber significado un obstáculo al libre y normal desarrollo de la ciencia y la filosofía²⁸. Los propios *magistri*, señala Bianchi, eran conscientes del perjuicio que la censura causaba a la ciencia, tanto como de la opresión a la que se hallaban sometidos. En este contexto, Jaques de Douai afirmaba:

“ Y aunque la filosofía sea una gran perfección del hombre, sin embargo, en estos días los filósofos son oprimidos...y porque los filósofos son así oprimidos, muchos se alejan de la filosofía.”²⁹

²⁴ *Ib.*, p. 90

²⁵ *Ib.*, p. 70

²⁶ *Ib.*, p. 111

²⁷ Este punto representa un debate aún en discusión entre los historiadores. El debate enfrenta básicamente a quienes sostienen que la censura tuvo efectos nocivos sobre el desarrollo de la ciencia y a los que, por el contrario, afirman que los efectos de la censura fueron muy leves, inexistentes o, incluso, beneficiosos para el desarrollo de la ciencia. Entre los primeros podemos contar a Luca Biachi y a David Piché, y entre los segundos, a Alain de Libera, Pierre Duhem y Alain Boureau. (Ver notas 1, 18, 28, 33)

²⁸ Cf. Bianchi, Luca. “Censure à l’université de Paris au XIIIe siècle”, en *AHDLMA*, 1996, tomo 63, p.82 de pp.45-93.

²⁹ “Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio verumtamen viri philosophici hiis diebus sunt oppressi...unde quod viri philosophici sunt sic oppressi multos retrahit a via philosophica”. Este texto inédito pertenece al MS. Paris, Nat. Lat. 14698. Texto latino tomado de Bianchi, Luca “Censure à l’université de Paris au XIIIe siècle”, p.87.

El contraste entre el retrato que el filósofo hace de sí mismo y su situación real, bastante más desventajosa, lleva a Bianchi a ver en la afirmación de superioridad que proponen las proposiciones 40 y 152 una reacción frente al rechazo social. Bianchi describe, en efecto, el “clima psicológico” generado por los numerosos actos de censura, como un clima “hecho de problemas, de aprehensión y de miedo”³⁰. La orgullosa exaltación de la vida del filósofo, correspondía entonces a un intento por contrarrestar un sentimiento de inferioridad y de indefensión frente a una sociedad que lo excluía y una Iglesia que lo condenaba impidiendo el desarrollo pleno de su profesión de filósofos.

En cuanto a las condiciones materiales de la virtud, de las cuales habla la proposición 170, expresaban más un deseo que una realidad; el *magister artium* se ganaba la vida con dificultad, puesto que, en lugar de dedicarse a un oficio más prestigioso y lucrativo, practicaba una profesión poco valorada y mal pagada.

He aquí el retrato que Bianchi hace de los sentimientos del filósofo. Pero ¿Por qué el teólogo condenaba? La reacción de los teólogos apuntaba a desacreditar un tipo de vida que, arrastrando a la mayoría a una vida bestial, y proponiendo una unión con Dios que, en lugar de amor y devoción necesitaba de un alto grado de especulación intelectual, reservaba la salvación, una salvación de tipo filosófico, a unos pocos³¹. El teólogo rechazaba la idea de una felicidad que, no proviniendo de Dios inmediatamente, dependía de los esfuerzos humanos antes que de la gracia divina.

Mediante la denuncia del ideal meritocrático enunciado en la proposición 40, Tempier procuraba además reafirmar la supremacía de los teólogos frente a los simples maestros de artes³².

Estas tres lecturas aquí presentadas no son las únicas. Numerosos historiadores han aportado lo suyo a este interesante debate, y no se puede evaluar, en este breve trabajo, la pertinencia de cada una de ellas. Nos limitaremos a esbozar algunas críticas que se han hecho o que podrían hacerse a estas lecturas, no sin antes aclarar que, para comprenderlas con profundidad, sería necesaria una evaluación global del problema, que no podemos hacer aquí.

Le Goff tuvo la virtud de colocar al intelectual en relación con su medio, llegando a una comprensión del fenómeno del nacimiento de los intelectuales que no descuida la ligazón de este fenómeno con su entorno y su época. Sin embargo, a menudo confunde muy fácilmente la palabra de Tempier con la realidad; en efecto, vemos a Le Goff presentar al intelectual como un libertino heredero de los goliardos, adecuándose a la visión que del *averroísmo latino* proponían los propios censores, e incluso algunos historiadores, como Pierre Mandonnet.

De Libera, por su parte, ha sostenido una posición que, extremadamente original, resulta también extremadamente polémica. Si bien no identifica el discurso del censor acerca de los maestros de artes con el emitido por éstos últimos, al otorgar a la censura el *status* de “operador histórico” terminará por asimilar, él también, el discurso del censor con un discurso real; pero este discurso no corresponde al presente del censor, como lo muestra Le Goff, sino a un futuro en el que el ideal filosófico propuesto por los *magistri* se haría realidad.

Bianchi, que presenta un panorama bastante equilibrado, fue acusado por Alain Boureau de sostener un “anticlericalismo” merced al cuál exageraría enormemente la eficacia de las condenas; de acuerdo con esto, Bianchi tiende a exagerar los efectos de la censura episcopal, convirtiendo a la Iglesia en un agente dedicado a impedir a

³⁰ *Ib.*, p. 83.

³¹ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*p. 165.

³² *Ib.*, p. 165.

toda costa el progreso científico. Boureau, minimizando los efectos de la censura, llega incluso a sugerir la utilidad de ésta para el progreso del pensamiento³³.

(3)

Sin duda, debe afirmarse que semejante concepción de la vida intelectual no hubiera sido posible sin los elementos teóricos que la recepción del libro X de la *Ética Nicomaquea*, que contenía la doctrina de la felicidad intelectual, aportó a los filósofos, elementos que estuvieron disponibles alrededor de 1245. Anthony Celano³⁴ ha mostrado que, antes de esta fecha, los comentarios sobre la *Ética Nicomaquea* se limitaron a los tres primeros libros, a pesar de que se conocían ya algunos fragmentos de los siete libros restantes. La *Ética Nicomaquea* sin duda proveyó a los filósofos de un útil instrumento y de una idea novedosa sobre la tarea filosófica, idea que chocaba con la concepción cristiana de la *beatitudo*.

La influencia del libro X de la *Ética a Nicómaco* en la concepción aristocrática de la felicidad que hemos visto sostener a los *magistri* es innegable. Es el propio Aristóteles quien afirma que el sabio, al actuar de acuerdo con su intelecto, es el hombre más feliz:

“...todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz”³⁵

Es Aristóteles quien provee a los *magistri* la idea de un intelecto divino, de acuerdo con el cual es posible llevar, en la vida terrenal, una vida casi divina, conociendo mediante la razón a los entes más elevados. Es el propio Aristóteles quien relega a la mayoría de los hombres a una vida subhumana al afirmar que “la generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida bestias”³⁶. Es Aristóteles quien en el libro X afirma que la vida contemplativa “es la más excelente”³⁷.

Sin embargo, el verdadero significado de la exaltación de la vida filosófica no puede explicarse únicamente a partir de la recepción de las obras Grecoárabes. Si el libro X de la *Ética a Nicómaco* es seguido de muy cerca por los aristotélicos radicales, la reelaboración del ideal que éste ofrece debe ponerse en relación directa con las particulares condiciones materiales e intelectuales de los *magistri artium*. Esto es lo que han hecho, en mayor o menor medida, las tres lecturas que hemos presentado en el segundo apartado. No importa aquí decidir sobre la mayor o menor adecuación de estas lecturas con la realidad pasada, sino destacar la inconveniencia de abordar el problema de la recepción de Aristóteles abstrayéndolo de las condiciones particulares de su recepción, y, especialmente, de las características particulares de sus receptores.

³³ Cf. Boureau, Alain. “La censure dans les universités médiévales”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Año 55, nº 2, 2000. pp. 313-323. Bianchi ha respondido las críticas de Boureau en “Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 57, nº3, 2002. pp. 733-743

³⁴ Cf. Celano, Anthony, “The understanding of the concept of *Félicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*”, en *Medioevo*, 12 (1986), pp. 29-30 de pp. 29-54.

³⁵ *EN*, X, 1179 a 30

³⁶ *EN*, I, 1095 b 19-20

³⁷ *EN*, X, 1177 a 20

La interpretación de este ideal aristocrático, recibido a través de la herencia grecoárabe, constituía la expresión de una identidad intelectual que resultaba novedosa. Tal vez no puedan atribuirse a los maestros de artes grandes logros filosóficos; pero bien puede destacarse otro aspecto de su rol en esta historia: el desarrollo de un nuevo espíritu filosófico, espíritu que se resiste a renunciar al ejercicio pleno de la razón. El progreso de los *magistri* no está en una novedosa interpretación de la filosofía aristotélica, sino en pensarse como sucesores de los antiguos filósofos.

La filosofía, revivificada por la influencia grecoárabe, comenzaba a despegarse de la larga servidumbre debida a la teología; cada vez más los maestros concebían la posibilidad de pensarse a sí mismos como profesionales de la filosofía, disciplina que hasta entonces había servido solo como introducción a la carrera teológica. Cuál haya sido el éxito real de los filósofos en aquél desafío, es una cuestión que no discutiremos aquí. Solo pretendemos mostrar que la recurrencia al modelo aristotélico del hombre contemplativo por parte de los filósofos no se agota en la mera repetición, sino que expresa un fenómeno mucho más complejo, revelador, en cierta medida, de la ideología particular del maestro de artes del siglo XIII.