

LECTURA 1

Alcance y sentido de la cultura pedagógica bajomedieval

INTRODUCCIÓN

1. El renacimiento cultural que se produce en los siglos XII y XIII constituye una de las épocas más sugerentes y creativas del acontecer humano occidental¹. El hombre culto del bajo medievo, tras una larga espera, ha decidido hacerse mayor. El acontecer de los nuevos tiempos le ha despertado de la somnolencia racional y secular en que le había sumido el monacato sacral, teológico y fideísta de los siglos VI a XI. Un despertar largo que, sin romper con la tradición teocrática y teleológica, se tornará de un tinte más racional, autónomo, secular y humanista, otorgando al devenir humano un protagonismo desconocido hasta entonces². Tres características definieron y marcaron sobremanera el perfil de esta nueva cultura: la querencia dogmática, moral e intelectual, la apuesta secular y el valor positivo de las artes mecánicas. Veamos a continuación cuál fue el alcance y los límites de cada uno de estos referentes.

¹ El siglo XIII conforma con el siglo XII una unidad cultural que fue definida como el renacimiento cultural más importante de Occidente. Uno de los primeros investigadores que lanzó esta expresión fue HASKINS, CH. H.; *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge Mass., 1927. Poco tiempo después aparecía publicado por PARÉ, G., BRUNET, A., TREMBLAY, P.; *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*. Paris, Publi. de l'Institut d'Etudes médiévales, 1933. Estudios más recientes han ahondado en el significado renacentista de esta época. Especialmente significativo es el estudio de VERGER, J.; *La renaissance du XII siècle*. Paris, CERF, 1996. Un estudio sobre los límites y alcance de este término puede verse en SOTO RABANOS, J. M^a.; "Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII", en *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1999. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 207-243.

² El carácter humanista del renacimiento de los siglos XII y XIII es una cuestión que ha suscitado notables debates historiográficos según se parta de un concepto amplio de humanismo o desde un plano más restringido de carácter criticista. Situándonos en el primero de los casos no cabe duda que los siglos XII y XIII fueron la base y antesala del humanismo renacentista. Véase al respecto VERGARA CIORDIA, J.; "El *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais: un ideal prehumanista en la escolástica medieval" en GONZÁLEZ GARCÍA, M. y otros; *La idea de Europa en el siglo XVI*. Madrid, UNED, 1999, pp. 73-107. La historiografía americana se ha preocupado con profusión de estos temas, uno de los estudios más sugerentes es el de MCCARTHY Joseph M.; *Humanistic emphases in the educational thought of Vincent of Beauvais*. Leiden, E.J. Brill, 1976.

QUERENCIA DOGMÁTICA, MORAL E INTELECTUAL

2. La práctica totalidad de pensadores bajomedievales suscribieron una teoría antropológico-pedagógica jalonada por tres momentos que marcan la historia del devenir humano: creación, caída y restauración. El primer momento tuvo una especial significación: tenía por objeto recrearse en el estado ideal del hombre; un estado de perfección y felicidad, definido por la visión beatífica de Dios y la posesión de tres de sus bienes preternaturales más característicos: inteligencia, integridad e inmunidad. El segundo era menos gratificante, se centraba en los males causados por la caída o pecado original; males que debilitaban el alma y la reducían a simple potencialidad de excelencia o virtud. El tercer momento era el más esperado: se trataba de la restauración del estado primitivo del hombre, mediante la combinación de tres vías esencialmente reparadoras: el entendimiento, la educación de la voluntad y la gracia divina. En el siglo XII, el Pseudo-Hugo sintetizó con fidelidad la sucesibilidad de estos tres momentos al afirmar:

“El alma tiene en sí los principios de acción recibidos por su Creador, por lo cual es perfecta en su género; consiguientemente desde que existe conocería todo lo que el hombre puede conocer, si no existiese la rémora o pesadez de la carne. Esto se puede probar por el primer hombre, desde el punto que existió, tuvo perfectamente la ciencia humana. Pero ahora corrompida la humanidad, el alma desde que se une al cuerpo se corrompe y no puede ejercer su capacidad hasta que, ejercida con el uso, la experiencia y la enseñanza de alguno, empieza a discernir la luz”³.

3. Esta teoría antropológica, que reproduce las ideas agustinianas del *De Trinitate*, XIV, y del libro XXII de la *Civitas Dei*, es extensible a la práctica totalidad de pensadores cristiano-medievales, para quienes la pedagogía tiene su punto de arranque no tanto en la imagen y semejanza divinas como en la restauración de los bienes sobrenaturales y preternaturales debilitados por el pecado original. Esta afirmación supone el inicio de la educación cristiana, y por extensión humana: si el pecado original no se hubiese producido, la educación o pedagogía hubiese resultado innecesaria. Santo Tomás expresaba acertadamente esta idea cuando afirmaba: “Dios creó al hombre recto (*Eccle.* 7,30). En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores a la razón; y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era la causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores”⁴. Pero el pecado original rompió esa armonía, debilitó el alma y dejó una herida difícil de restañar. Una herida que el Aquinate definió como falta de orden para conseguir el fin:

“Esta justicia original desapareció por el pecado original, y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es a lo que llamamos herida de la naturaleza”⁵.

³ (PSEUDO) HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Spiritu et Anima*, XLVIII. Migne, *Patrología Latina*, 40, 815.

⁴ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 95, 1 in c.

⁵ *Ibidem*, I-II, 85, 3 in c.

Esta herida no era irreversible o definitiva. San Agustín se recreó en su explicación y afirmó que la responsabilidad de Dios con el hombre creado, lejos de abandonarlo, se sustentaba en una providencia misericordiosa, que le ayudaba a alcanzar la madurez, y que se dirimía en la aventura de una restauración pedagógica⁶. En la misma línea, Hugo de San Víctor sostenía:

“En efecto, el espíritu adormecido por las pasiones del cuerpo y arrastrado fuera de sí mismo por las formas sensibles, se olvidó de lo que había sido y, pues no recuerda que haya sido ninguna otra cosa, no cree ser nada excepto lo que parece. Pero a través de la formación nos restablecemos, de manera que conocemos nuestra naturaleza y aprendemos a no buscar fuera lo que podemos encontrar en nosotros mismos. Así pues, el máximo consuelo en la vida es el afán por la sabiduría: el que lo encuentra es feliz, y el que lo posee es bienaventurado”⁷.

4. La expresión literaria más acabada de cómo llevar a la práctica ese intento fue el *De eruditione filiorum nobilium*. Obra publicada por Vicente de Beauvais en 1246/47, y que pasa por ser el primer tratado sistemático de educación medieval no dirigido a clérigos sino a laicos⁸. En ella se plantea de forma extensa y explícita todo un tratado de pedagogía en el que puede leerse una de las primeras definiciones de educación formulada por los escolásticos:

“Formar consiste en poner a uno fuera de la rudeza, puesto que el alma del niño, tan pronto como es infundida en el cuerpo, contrae a causa de su corrupción no sólo la oscuridad de la ignorancia en relación al entendimiento, sino también la podredumbre de la concupiscencia en relación a la voluntad, y así se vuelve ruda para entender y para obrar bien. (...) A causa de esta doble rudeza es necesario que el alma del niño reciba una doble formación, es decir, de la doctrina para iluminar el entendimiento y de la disciplina para regir la voluntad”⁹.

Este binomio se completaba con la gracia o necesidad de Dios. El hombre por sus solas fuerzas era y es radicalmente incapaz de pasar de un plano natural a otro sobrenatural, necesita de la ayuda de la gracia. Una fuerza que se adquiere por los sacramentos ganados por Cristo. Ellos elevan por sí mismos el entendimiento y la

⁶ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XXII, 22.

⁷ Hugo DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, I, I, 6. Edición promanuscrito de M.L. Arribas y C. Muñoz Gamero. Madrid, UNED, 2003.

⁸ Es notorio que el *De eruditione Filiorum nobilium* rezuma un fuerte ambiente clerical y moral; pero no se trata de una obra para clérigos, sino para los hijos e hijas de Luis IX y Margarita de Francia, futuros gobernantes de Europa. En la obra se reflexiona sobre la virtualidad de la infancia, de la adolescencia, de la vida social; se habla de las jóvenes, de la mujer, del matrimonio, etc. temas que no casaban plenamente con los *pueri saeculares* o aspirantes a ingresar en una orden religiosa. De hecho, poco después de ser publicada en 1246/47, los Predicadores no la consideraron apta para la educación dominica y encargaron a Gilbert DE Tournai que escribiera para sus novicios *De instructione puerorum* (1264), de sesgo más clerical y religioso. Un estudio sobre la figura y la obra pedagógica de Vicente DE BEAUVAIS puede verse en VERGARA CIORDIA, J.; “El aprendizaje en la Edad Media o la síntesis clásica de un pretomista: Vicente de Beauvais (1190-1264)”, en LASPALAS J. (Ed.) *Historia y teoría de la Educación*. Pamplona, EUNSA, pp. 359-383.

⁹ Vicente DE BEAUVAIS, *De eruditione filiorum nobilium*. Basilea, 1481. Traducción, edición y notas ADEVA, I. y VERGARA CIORDIA, J.; Edición promanuscrito. Madrid, UNED, 2003. Cap. I, 7-8.

voluntad a la intimidad de Dios y añaden al alma la fuerza necesaria que le falta para alcanzar la perfección¹⁰.

a) Querencia intelectual

5. Con la gracia se cerraba la trilogía que conformaba la base de la restauración pedagógica medieval y se abría una aventura que debía culminar con la sabiduría o visión beatífica de Dios. La facultad llamada a cumplir ese fin era el entendimiento, a quien los escolásticos rindieron pleitesía y admiración. En función de su objeto, lo consideraron la facultad más cercana a la naturaleza divina; el principio operativo del cuerpo, aquello que impulsa al hombre al deseo y conocimiento de la verdad¹¹.

Hugo de San Víctor, al tratar el tema del entendimiento lo ligó indefectiblemente a la memoria, y sobre ambas facultades afirmó: “la inteligencia es una fuerza situada de forma natural en el espíritu y que tiene fuerza por sí misma. La memoria es la captación firmísima hecha por el espíritu o la mente de los contenidos, de las palabras, de los pensamientos y de las sensaciones. La inteligencia descubre, la memoria guarda. La inteligencia parte de la naturaleza, se ve ayudada con la práctica, se embota con el esfuerzo desmesurado y se agudiza con el ejercicio moderado”¹². San Agustín, interesado en el origen del conocimiento, concluía: “La mayoría de las veces lo que nos empuja a conocer las doctrinas es la autoridad de quienes las ensalzan y las predicán, y sin embargo si no tuviéramos brevemente impresa en el alma la noción de cualquier doctrina, no arderíamos en deseo alguno de aprenderla”¹³.

Estas y otras referencias hicieron del entendimiento la facultad humana por excelencia, su ornato más bello, su facultad superior. El hombre –dirán los escolásticos–, aunque se autoconquista, madura y se adquiere a sí mismo con la educación moral y el poder de la gracia, se actualiza con la fuerza del entendimiento [*homo in quantum homo solus est intellectus*]. Con él se captan las esencias de las cosas, se trasciende la materialidad de lo creado y se accede a la meta y razón última de la cultura: la búsqueda de la verdad o sabiduría¹⁴.

6. Esta apuesta no era original, los hombres de los siglos XII y XIII fueron fieles deudores de la psicología cognitiva grecorromana, del pensamiento paleocristiano y patrístico –especialmente agustiniano– y de la traducción, a finales del siglo XII, de la *Metafísica* de Aristóteles. Podría decirse que estos referentes casi colmaron por sí solos la sistematización de la gnoseología escolástica; sin embargo, no agotaron todas sus posibilidades. Hugo de San Víctor decía al respecto: “Hemos com-

¹⁰ Ibídem, cap. xxxv, 4.

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 980 a, 22.

¹² HUGO DE SAN VÍCTOR, *De modo dicendi et meditando*, 4. [Migne, *Patrología Latina*, 176].

¹³ SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, x, i, i. [Migne, *Patrología Latina* (M.42)].

¹⁴ BOECIO, en *De consolacione philosophiae*, 3, 10, 1. 37, sostenía: “De entre todas aquellas cosas a las que debemos aspirar, la primera es la sabiduría (*sapientia*), en la que reside la regla del bien perfecto”.

probado que los antiguos dijeron muchas cosas acerca de la naturaleza o ingenio, pero no hasta el punto que parezca que no ha quedado nada por decir”¹⁵. Faltaba una cosa muy importante por afirmar, cuyo honor sí cabe atribuir a la escolástica: sus artífices hicieron la síntesis más lograda y sistemática que hasta entonces se había hecho entre moral, ciencia y teología. Una síntesis que en el plano práctico derivó en un misticismo racionalista del que los escolásticos difícilmente pudieron sustraerse. Hugo de San Víctor, con una vehemencia inusitada, decía al respecto: “En efecto, una cosa es no saber y otra muy diferente no querer saber. No saber es, sencillamente, propio de la debilidad, pero despreciar el conocimiento es propio de una voluntad depravada”¹⁶.

7. La consideración del entendimiento como principio esencial de la cultura no fue empresa fácil. Su devenir representaba el largo despertar de un yo autónomo al que las circunstancias de los tiempos sumieron en una profunda somnolencia. Para entender este largo sueño hay que tener presente que el debilitamiento de la cultura secular occidental, producida en el siglo v por la desaparición del Imperio Romano, y la consolidación de la Iglesia como única fuente de cultura doctrinal y moral redujeron la cultura a una manifestación preferentemente monacal, sacralizada y teocrática. El hombre culto del alto medievo entendió que el devenir humano alcanzaba su sentido más pleno cuando, alejado de las preocupaciones seculares, centraba sus esfuerzos y sus anhelos en el conocimiento y vivencia de las Sagradas Escrituras; un *desideratum* que descansaba sobremanera en el asentimiento por la fe a las verdades reveladas, en el valor ascético de la educación moral y en el carácter propedéutico de las artes liberales.

Esta situación fue progresivamente cambiando a medida que el hombre culto tomaba conciencia de su intimidad racional. Su punto de inflexión hay que situarlo en el renacimiento carolingio del siglo ix y más en concreto con el *Periphyseon* o *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena (c.870), obra en la ya se planteó tímidamente una hermenéutica más autónoma y racional de la cultura. Aunque su primer nacer y desarrollo tuvo lugar a partir del siglo xi, cuando ya empezó a consolidarse una sociedad civil y urbana de la que emergerán valores con un tinte más secular y humanista. Valores que tendrían como denominador común el descubrimiento progresivo de la propia intimidad y de un yo más secular. Un yo que, a lo paulino [Rm. 1,19,20], iba a demandar entender la fe, la existencia y su destino desde las exigencias legítimas de la razón y la conciencia. Personajes de la talla de San Anselmo (1033-1109), Pedro Abelardo (1079-1142), Bernardo de Claraval (1090-1153), los victorinos: Hugo (1096-1141) y Ricardo de San Víctor (†-1173), el llamado “Nuevo Aristóteles”, Alberto Magno (1200-1280), Tomás de Aquino (1225-1274), San Buenaventura (1221-1274), etc. serán los artífices de un nuevo orden que tendrá en la sublimación de una pedagogía más íntima, activa y racional el germen de una naciente y nueva sensibilidad.

¹⁵ Hugo DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, I, X, 18. Edición promanuscrito de M.L. Arribas y C. Muñoz Gamero. Madrid, UNED, 2003.

¹⁶ *Ibidem*, I, I, 4.

b) Querencia moral

8. La apuesta escolástica por el valor del entendimiento, aunque aparentemente rezumaba una fuerte querencia platónica, estaba muy lejos de derivar a un racionalismo ético. Los medievales fueron muy conscientes que el puro hecho de conocer no doblegaba necesariamente la voluntad y la remitía al bien. El entendimiento necesitaba una condición previa que los hombres del saber sustanciaron en la virtualidad de la educación moral [*educatio*]. Concepto que entendieron como la adquisición cuidada de costumbres para regir ordenadamente las facultades del alma y conducir sus afectos y emociones a la práctica de la virtud¹⁷. Con este tema, se adentraban en una de las cuestiones de mayor calado y trascendencia de toda la pedagogía medieval: el control o dominio de las pasiones y afectos del alma. Se trataba de roturar y allanar el camino del aprendizaje o *eruditio* para alejar del mal y practicar el bien, de facilitar el ejercicio al entendimiento y memoria y, muy especialmente, de fortalecer la voluntad para sujetar y corregir lo que los estoicos romanos denominaron con acierto el natural indómito del alma.

9. Este concepto simbolizaba en el mundo medieval y en el escolástico en particular los lastres del pecado original; representaba la parte ruda e indómita del ser humano, la que no está sometida a norma y control, la que responde al apetito inmediato o concupiscible que se agota en su propia satisfacción y no considera el bien como objeto y meta de su acción. Para los medievales, al igual que para los clásicos, esta rudeza aparecía con en el nacimiento y es la primera que se manifestaba en el hombre. San Agustín afirmaba al respecto: al nacer, la parte noble del alma “en modo alguno puede pensarse a sí misma, está como coartada y apetece y rechaza con vehemencia todo aquello que atrae o repele a su carne. No reflexiona sobre su propia intimidad, ni se le puede advertir que lo haga, pues no reconoce aún los signos de la advertencia”¹⁸. Por eso sólo cabe domarla, sujetarla a norma, corregirla. Cuando así se ha hecho y la disciplina se ha incorporado por el ejercicio y habito virtuoso a la *natura*, el alma se muestra expectante, está en estado de vigilia y pronta para obrar y aprender¹⁹.

10. Los pensadores bajomedievales fueron en este aspecto fieles deudores del pensamiento grecorromano. Pensaron que el ejercicio convertido en habito virtuoso afianzaba el alma y le otorgaba una segunda naturaleza, actualizándola de acuerdo con el principio de *consuetudo altera natura*. En cierto modo consideraron este principio una ley física incontrovertible, un cierto determinismo de la voluntad que se doblegaba a la fuerza poderosa del hábito. Muchos escolásticos ilustrarán estas ideas con la recurrencia a poetas y estoicos romanos. Vicente de Beauvais, por ejemplo, dirá con Salustio, en la *Guerra de Yugurta*: “hay muchas cosas que, aunque sean difíciles, sin embargo se tienen en nada por mor de la costumbre”²⁰; y, con el *Arte de Amar* de Ovidio, recalcará: “con el tiempo se someten al arado los indómitos novillos, con el tiempo se acostumbran los caballos a sufrir los lentos frenos, con el uso continuo se desgasta el anillo de hierro, la curva reja del arado se gasta roturando

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, q. 25, a. 1.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, XIV, v. 7. [Migne, *Patrología Latina* (M.42)].

¹⁹ VICENTE DE BEAUVAIS, *De eruditione filiorum nobilium*. cap. v, 35, 5.

²⁰ SALUSTIO, *De Bello Iugurino*, 31, 25. *De eruditione...* cap. xxv.

muchas veces la tierra (...) nada hay mas fuerte que la costumbre; acostúmbrate a lo que soportas mal; lo llevarás bien”²¹. El resultado de todo ello debía ser una *metanoia* progresiva, una nueva índole o imagen virtuosa en la que difícilmente cabía una vuelta atrás, ya que para los escolásticos el obrar sigue al ser, y éste se ha fortalecido y pulido con una segunda naturaleza a través del habito virtuoso. La confianza en este planteamiento era de tal calado que Vicente de Beauvais, aferrado a la impronta estoica, llegó a afirmar:

“Por tanto es despreciable el conocido proverbio que vulgarmente suele decirse, que *de un joven santo sale un viejo diablo*: carece no sólo de bondad sino también de verdad. Porque lo que se dice en un proverbio debe verificarse continua o frecuentemente; esto, en cambio, aunque parezca que ocurre alguna vez, es decir, que un joven que crece en bondad se aparte luego de ella, no obstante no suele suceder en la mayoría de los casos. Y en los que quizá ocurre, más parece que no hubo verdadera bondad, sino más bien fingimiento”²².

11. Este optimismo pedagógico, del que adolecieron muchos representantes del saber bajomedieval, se apoyó en una de las categorías más emblemáticas y simbólicas de la pedagogía escolástica: la disciplina o coerción. Los escolásticos, con máximas vetotestamentarias y el apoyo de Cicerón, Séneca y otros estoicos, se esforzaron en presentar la disciplina como necesidad virtuosa y exigencia natural del espíritu, orientada a formar el carácter y allanar el camino de la sabiduría. “Si estáis fuera de la disciplina, de la cual todos han participado, es que sois bastardos y no legítimos” [Cfr. *Hebreos*, 12, 8]. Séneca, citado con reiteración por los medievales y considerado el más cristiano de los paganos, afirmaba al respecto: “el hombre bueno soportará con ánimo sereno cuanto le sucediere; pues sabrá que eso ha ocurrido por la ley divina, con la que todas las cosas funcionan”²³. Y San Agustín, en la misma línea, sostendrá: “El hombre viene a este mundo ignorante e inclinado al mal”; es un condenado que purga la gravedad de un pecado de especie; pero Dios no abandona a los condenados, pues, movido de su infinita bondad, les brinda el beneficio de la disciplina, de la sujeción a norma²⁴.

Un beneficio que, aunque forme el carácter y lime las pasiones concupiscibles, se mantendrá siempre de acuerdo al principio clásico de que la virtud es dinámica, contraria a la quietud, nunca se tiene en propiedad, no se posee, simplemente se mantiene. Por eso la disciplina es sobremanera un ejercicio dialéctico que debe comenzar en la infancia, intensificarse en la adolescencia y practicarse asidua y constantemente a lo largo de toda la vida para afrontar algo que en el plano práctico es inevitable: la imperfección. Los escolásticos serán inflexibles con esta idea, y con Séneca, en las *Cartas a Lucilio*, sostendrán: “las imperfecciones tienen necesariamente que aparecer”²⁵; e incluso, cuando se superan y dominan, aún debe mantenerse el uso de la disciplina, pues, como afirmaba Horacio, “aunque expulses el natural a golpes de horca, él vol-

²¹ OVIDIO, *Ars amat*. I, 471-474; II, 345, 647.. *De eruditione...* cap. XXV.

²² Cfr. *De eruditione...* cap. XXIII.

²³ SÉNECA, *Epistolae*, 76, 23. 8.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitas Dei*, XXII, 22,1.

²⁵ SÉNECA, *Epistolae*, 71, 35, *De eruditione...* cap. XXIII.

verá siempre”²⁶; forma parte del hombre, se nace con él y con él se muere. Por eso lo único que cabe es domarlo, sujetarlo a norma y corregirlo para aspirar a que las caídas e imperfecciones de la vida sean ocasionales y, si se puede, excepcionales.

c) La función de la fe

12. La virtualidad del entendimiento y de la educación moral, como elementos naturales e insoslayables del aprendizaje o *eruditio*, no se agotaba en la fundamentación gnoseológica griega ni en la impronta moral del estoicismo romano. Para la cultura escolástica, la antropología clásica había hecho del hombre un esclavo de su propia voluntad y un ser sujeto a la autoridad exclusiva y única de la inteligencia. Los medievales renegaron abiertamente de esta posibilidad. Apostar por un planteamiento semejante no sólo suponía limitar la naturaleza ontológica del hombre, sino olvidar el daño místico e insondable del pecado original. Un daño que había debilitado la inteligencia y la voluntad humanas haciéndolas radicalmente incapaces de pasar por sus solas fuerzas de un plano natural a otro sobrenatural; posibilidad que sólo se alcanzaba con la fuerza de la fe. Agustín de Hipona sostenía al respecto que negar esta verdad suponía un acto de idolatría, una manifestación de soberbia, y una desobediencia manifiesta. “El primero y mayor vicio para la perdición del hombre consiste en querer valerse de la propia y exclusiva autoridad”²⁷. Con este planteamiento, la concepción antropológico-pedagógica del medievo se alejaba sustancialmente del narcisismo moral e intelectual grecorromano, que creía en la posibilidad de alcanzar la sabiduría con las solas fuerzas de la naturaleza humana, y se enraizaba en las fuentes vetotestamentarias y paleocristianas que sostenían la incapacidad radical del ser humano de pasar por sus solas fuerzas de un plano natural a otro sobrenatural. La única posibilidad estribaba en el valor pedagógico y restaurador de la gracia.

13. Pseudo Dionisio Areopagita, ya en el siglo v, recalca que el entendimiento era la parte más noble del alma, pero por sí solo no podía desentrañar los misterios insondables de la naturaleza, de la divinidad: necesitaba del fundamento de la fe²⁸. Ayuda que no representaba en el plano ontológico una claudicación del entendimiento como un modo de articulación de la propia fe. Este principio tendrá su expresión más acabada en la dialéctica del siglo xi con San Anselmo de Canterbury (1033-1109) y más en concreto con dos de sus obras mayores: *Monologion* y *Prosologion*. En ellas fe y razón, teología y ciencia, se presentaban como categorías complementarias e insoslayables de un mismo proceso que la cultura de la época resumió en el aforismo escolástico: *Fides quarens intellectum, intellectus quarens fidem* o bien *intelligo ut credam, credo ut intelligam* (pienso para creer, creo para pensar)²⁹ El misticismo racionalista del siglo xii, especialmente Hugo de San Víctor, se recreó en esta idea

²⁶ HORACIO, *Epistolae*, I, 10, 24. *De eruditione...* cap. xxiii.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, VIII, 6, 12. [Migne, *Patrología Latina* (M.34)].

²⁸ (Pseudo) DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis Nominibus*. Véase en *Especulum naturale*, lib. 1º, cap. iv. Edición fotomecánica de la edición duacense de 1624. Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1964.

²⁹ Las obras completas de SAN ANSELMO pueden verse en la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1952, 2 vols.

y sostuvo que la vivencia y experiencia de la fe requieren el apoyo constante de la razón, de la inteligencia, de la ciencia, pero no tanto para demostrar que su conocimiento es verdadero como para mostrarse, desarrollarse y contribuir a la mejora, al perfeccionamiento y a la felicidad del hombre³⁰.

14. La fe alcanzaba desde esta perspectiva un valor complementario, fundamental y necesario en el devenir de la formación humana. Un don divino al que la cultura del bajo medievo ensalzó y sublimó a tal grado que lo presentó como el valor más extraordinario del ser humano; algo incluso más valioso que el propio hombre con su dignidad personal y moral. “El bien de la gracia de uno –llegará a afirmar Tomás de Aquino– es mayor que el bien natural de todo el universo”³¹. Su virtualidad radicaba en elevar al hombre a la intimidad con Dios, en reintegrarlo a la condición de hijo adoptivo. Cualidad que permitía restaurar parcialmente la imagen divina en el hombre y capacitarlo para una restauración completa. Proceso que se iniciaba, consolidaba y crecía con la recepción y frecuencia de los sacramentos, cuyo efecto, según Tomás de Aquino, era triple: hacer que Dios habitara en el alma, elevar el entendimiento y la voluntad a la intimidad de Dios y añadir al alma la fuerza necesaria para alcanzar la perfección sin anular ni disminuir la propia libertad humana, ya que la gracia actúa por la fuerza de Dios que habita en el alma pero también por el mérito y acción del hombre mismo que libérrimamente pone en práctica esa fuerza³².

CARÁCTER SECULAR DE LA CULTURA

15. El segundo de los hechos que marcó la cultura bajomedieval fue su carácter secular. Si hasta los siglos X y XI, las gentes del saber occidental consideraron que para llevar una vida feliz era necesario sustraerse de las realidades seculares y apostar por una cultura preferentemente monacal, fideísta y teológica, las gentes cultas de los siglos XII y XIII, ante el dinamismo imparable de los nuevos tiempos, empezaron a adoptar una visión más amplia, abierta y secular de la cultura. Sin renunciar a la fe, como valor supremo del hombre, y a la visión beatífica de Dios, como su fin último, empezaron a considerar que vivir en el mundo era bueno, aprovecharse de él constituía lo propio de la condición humana, el teatro de operaciones para acceder al conocimiento de la verdad o sabiduría.

16. La razón de este cambio profundo, que fue lento y progresivo, amén de obedecer a circunstancias socioeconómicas importantes, tiene mucho que ver con el concepto de naturaleza que a partir del siglo XII empezará a consolidarse en el occidente cristiano. Si para los antiguos la naturaleza era un concepto difuso y de difícil comprensión³³, para los escolásticos se tornará claro y preciso. Una categoría que ya no será una entelequia incausada y ordenadora del universo –como la llamaba Platón en

³⁰ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fide*, II.

³¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, I-II, 113, 9 ad 2.

³² *Ibidem*, (pp. 109-114).

³³ CICERÓN, *De inventione*. I, 34.

el *Timeo*³⁴, sino una creación divina cuya radicalidad más genuina será reflejar de forma indirecta, en su multiplicidad y singularidad formal, la voluntad, el sentimiento y el ser de Dios. Aunque esta concepción se enraíza en la filosofía paleocristiana, su expresión didáctica más acabada la ofreció Vicente de Beauvais en el prólogo de su *Speculum maius* (1244-1259), que puede considerarse el corolario por excelencia de los espejos medievales:

“Pienso –dirá Vicente– que nadie estimará superflua o inútil la naturaleza misma de las cosas, que yo he descrito lo mejor que pude; nadie, digo, que iluminado por la verdad misma, esté acostumbrado a leer en el propio libro de la creación, puesto ahí para que leamos el poder, la sabiduría y la bondad de Dios, creador, gobernador y conservador de todas las cosas. Pues, como dice el gran Basilio, *Aquellos que entienden la verdad y por las cosas visibles deducen las invisibles, aprecian la obra de nuestro benefactor en la tierra, en el agua, en el aire, en el cielo, y en todo lo que ven. Así, unido estrechamente el Señor a sus sentidos, ni se les da ocasión de pecar, ni se da lugar al enemigo para que sugiera cosas contrarias*³⁵.

17. Esta apuesta por la refracción gnoseológica no era nueva, tenía una rancia tradición³⁶. Fue San Pablo, en la Primera Carta a los corintios, quien de modo explícito formuló la pertinencia didáctica de la refracción indirecta al afirmar: “vemos ahora mediante un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara” (1.Cor.13,12)³⁷. Aunque serán los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia, especialmente San Gregorio de Nisa y San Agustín, los que completarán los principios gnoseológicos del modo de conocer propio de la Alta Edad Media.

La descripción de este proceso la realizó magistralmente San Agustín. En *Soliloquios* (II, 6-10) el sabio de Hipona ya habla de la función del *speculum cogitationis*. El hombre se encuentra con el espejo del mundo exterior y, en la medida que tiene experiencia inductiva de la realidad, descubre, capta, comprende, y contempla la belleza de los elementos de la causa primera reflejados en el *speculum*. Esta *cogitatio* o comprensión no es causada por el mundo exterior. Se produce no tanto por abstracción como por iluminación, por el *speculum mentis* o meditación interior. Son los primeros principios que, impresos en el alma en el momento de su creación, iluminan la verdad refractada, la meditan y finalmente la contemplan trascendiendo a ella³⁸.

³⁴ PLATÓN, *Timeo*, 35 ab.

³⁵ Vincentius BELLOVACENSIS; *Libellus apologeticus*. cap. VI: *apologia de natura rerum & historia temporum*, col. 6, a. Edición fotomecánica de la edición duacense de 1624. Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1964. Un estudio sobre el *Speculum maius* puede verse en VERGARA CIORDIA, J.; “Vicente de Beauvais y el *Speculum maius*, 1244-1259”. En LASPALAS, J. (Ed.); *Docencia y Formación*. Pamplona, EUNSA, pp. 295-323.

³⁶ Cfr. JONSSON, E. M.: “Le sens du titre *Speculum* aux XIIe et XIIIe siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais”, en LOUSIGNAN, S.; *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen-Âge*. Cahiers d'études Médiévales. Cahier Spécial, 4, Paris, J. Vrin, 1990, pp. 11-33. Otro estudio que completa y refrenda las teorías sobre el conocimiento refractario de la realidad medieval es el de GRABES, H.; *Speculum, Mirror und Looking-Glass, Kontinuität und originalität der Spiegelnaetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*. Tübingen, 1973.

³⁷ Sobre la teoría de la refracción como forma de conocimiento en la antigüedad véase HUGEDE, N.; *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel, 1957.

³⁸ SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, xv, 20, 39; xv 24, 44. [Migne, *Patrología Latina* (M.42)].

La comprensión del mundo exterior, el conocimiento del yo y la trascendencia de la realidad no son sólo fruto de la acción refractaria del *speculum cogitationis* y del *speculum mentis*. El sistema gnoseológico del alto medievo cuenta todavía con un espejo que, en el orden de la refracción gradual, constituye la autoridad suprema e incontestable de verdad. Es el *speculum Scripturae*. Al igual que en los casos anteriores, su pertinencia didáctica en el plano gnoseológico es una copia literal del pensamiento agustiniano³⁹. Se trata de las Sagradas Escrituras. Estamos ante un espejo nítido, puro; no elaborado por la experiencia humana, ni sujeto a error o desviación. Es la voluntad de Dios objetivada, aquella que se ha mostrado a lo largo de la historia y ha culminado con Cristo permaneciendo para la eternidad. Su refracción es pura, directa, sin error. Al hombre sólo le queda aprehenderla, hacerla suya.

18. La refracción gnoseológica, a pesar de su importancia, no llegó a constituir un género literario hasta la Baja Edad Media. La serie de los espejos se inició con el *Speculum ecclesiae*, de Honorius Augustodiniensis, escrito a comienzos del siglo XII, y con el *Speculum virginum*, anónimo que, aunque atribuido con frecuencia a Conrado de Hirsau, apareció en el año 1127. Con anterioridad a estas obras, el término *speculum* aparecía aisladamente sin constituir un género literario propio. Habrá que esperar al dinamismo gnoseológico y pedagógico del siglo XII para que la refracción adquiriera carta de naturaleza didáctica con entidad propia y se aplique con profusión a diversas esferas, generando los libros-espejo más diversos. Entre los numerosos títulos, podemos señalar: *Speculum fidei*, de Guillaume de Saint Thierry, 1140-1144; *Speculum regum*, de Godofredo de Viterbo, 1183; *Speculum universale*, de Raoul Ardent, c. 1199; *Speculum futurorum temporum*, de Gébénon de Eberbach, c.1220; *Speculum novitii*, de Etienne de Sally, 1234; *Speculum ecclesiae sive expositio mis-sae*, de Hugo Saint-Cher, 1248, etc.

19. Estas obras constituyeron un fiel exponente de la refracción gnoseológica de los siglos XII y XIII. En ellas se contienen dos de las ideas clave que en mayor medida definieron el concepto de naturaleza escolástica: por un lado, se trataba de una categoría con entidad propia, con sentido por sí misma y con una notable finalidad didáctica: sus formas particulares se presentaban como realidades entitativas y singulares capaces de explicar y dar sentido a la existencia; por otro, su diversidad formal, en tanto que reflejo indirecto de la voluntad y sentimiento de Dios, se presentaba como el contenido óptimo y necesario para el perfeccionamiento y restauración de la naturaleza humana. Ideas que alentaron que el conocimiento (*scientia*) o aprendizaje (*doctrina*) alcanzara un valor escatológico y santificador de máximo reconocimiento. Su misión no era otra que actualizar el ser del hombre, destruir la rudeza intelectual del alma, acabar con la ignorancia causante de la desfiguración de la imagen de Dios en el hombre y sobre todo y especialmente conferir una forma indeleble en la medida que el saber sólo se desvanece en cuanto a la forma e imperfección, pero no en cuanto a su sustancia. Por eso, parafraseando a San Jerónimo, muchos escolásticos dirán: “aprendamos en la tierra la ciencia de aquello que perseverará con nosotros en el cielo”⁴⁰. Máxima que llevará a los victorinos Hugo y Ricardo de San Víctor y a

³⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 15.

⁴⁰ SAN JERÓNIMO, *Epistolae*, LIII, 9.

otros escolásticos como Vicente de Beauvais a afirmar que la restauración espiritual del hombre se operaba por la ciencia o doctrina⁴¹.

20. El misticismo racionalista que se deriva de esta tesis es evidente. Los escolásticos parecían –salvando distancias– sabios griegos redivivos que hacían del conocimiento, del saber y de la inteligencia los valores superiores del hombre. La aparición de las universidades, la emergencia progresiva de escuelas urbanas, el desarrollo de escuelas de gramática, el aumento de las migraciones intelectuales [*Decretal Super Specula*, 1219] y las reformas en pro de una mejor y mayor formación [*IV Concilio de Letrán*, 1215] fueron respuestas a un ambiente intelectual desconocido hasta entonces en Occidente⁴². Todo ello supuso un jaque importante a la cultura tradicional. A partir de ahora, los viejos límites de las artes liberales se presentaban poco menos que insuficientes para explicar la realidad de los nuevos tiempos. Abrir el conocimiento a la realidad de los nuevos saberes y a los métodos inductivos que se oteaban en el horizonte se presentaba como necesidad insoslayable de la que el enciclopedismo bajomedieval dio cumplida respuesta. Varios son los ejemplos que se hicieron eco de ese nuevo sentir, entre los más representativos sobresalen: *De diversis artibus*, del monje Theofilus (1130), *Imago mundi*, de Honorius Augustodiniensis (1130), *Summa de vitiis et virtutibus*, de Raoul Ardent (1192-1193), *De naturis rerum*, de Alejandro de Neckham (1203-1213), *De proprietatibus rerum*, de Bartholomeus Anglicus (1230-1240), *De naturis rerum*, de Tomás de Cantimpré (1244), *Speculum maius* (1244-1259), de Vicente de Beauvais, etc⁴³.

21. El contenido de estos títulos fue un fiel exponente de una evolución cultural que, lejos de resultar uniforme y continúa, reflejó matices, suspicacias y resistencias que, cuando menos, pusieron de manifiesto la pluralidad de sensibilidades que se dieron cita en el bajo medievo. Una pluralidad sintetizada en torno a una aspiración común: la secularización progresiva de la cultura. Concepto que simbolizaba, grosso modo, el devenir de la autonomía humana, el respeto a su libertad y a su intimidad, en definitiva a su humanidad y a su ser.

En la Baja Edad Media, la secularización científica hecho raíces y cimientos. Un basamento no exento de resistencias y luchas que sólo la virtualidad de la verdad fue aminorando y asentando. En el plano de los hechos, cabe citar por su especial significación y trascendencia las ilusiones y resistencias que suscitó en el siglo XII

⁴¹ Vincentius BELLOVACENSIS, *Speculum doctrinale*, lib. I, col. 2. Edición fotomecánica de la edición duacense de 1624. Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1964. “*et quoniam ipsa restitutio sive restauratio per doctrinam efficitur, atque perficitur*”. Esta idea se reflejó literalmente en el *Didascalicon*, VI, 14, de HUGO, y en el *Liber exceptionum*, I, 1, 2 a 5, de Ricardo DE SAN VÍCTOR.

⁴² La historiografía pedagógica se ha hecho eco abundante del nuevo orden educativo que supuso el renacimiento cultural de la Baja Edad Media. A título de síntesis se citan algunos ejemplares de especial significación con el tema: GUILLI, P.; *Former, enseigner, eduquer dans l'Occident medieval 1100-1450*. París, SEDES, 1999, 2 vols. VERGER, J.; *Culture, enseignement et société en Occident aux XII et XIII siècles*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999. GENET, J.Ph.; *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident chrétien (XII siècle-milieu du XV siècle)*. París, Editions Sele Arslan, 1999; *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios medievales*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000.

⁴³ Cfr. MICHAUD-QUANTIN, P.; “Les petites encyclopédies du XIII^e siècle”, en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1966, IX, 3, pp. 580-596.

la posición aristotélica de Abelardo. Sus posiciones dialécticas suponían una forma nueva de afrontar el tema de la verdad; una forma que en no pocas ocasiones llevaba a una discriminación sutil de los argumentos que dejaba en suspenso la afirmación de la verdad y ahondaba en la duda. Situación que llevó al concilio de Sens (1141) a condenar sus posiciones lógicas junto con alguna de sus proposiciones y obras más famosas: *De unitate et Trinitate divina* y el *Sic et non*.

22. En el siglo XIII, sectores rigoristas, espiritualistas, dialécticos, fideístas, etc. volvieron a darse cita ante la recién descubierta filosofía arábigo-aristotélica que, de la mano sobre todo de las paráfrasis de Avicena y de los comentarios de Averroes, proyectó en Occidente, y especialmente en París, el *corpus Aristotelicum*, reivindicando el uso y ejercicio de un razonamiento más inductivo y experimental que, a la vez que abrían nuevos horizontes científicos, allegaba teorías imposibles de conciliar con la teología cristiana. La eternidad del mundo, de la materia, el eterno retorno, el determinismo de los astros,... chocaban frontalmente con un Dios creador y providente, con la redención de la gracia, la libertad individual, el fin del mundo, el perdón, etc. Hechos que llevaron en 1210, 1215 y 1231 a prohibir que en la facultad de Artes parisina se explicasen, mientras no fuesen expurgadas, la *Metafísica* y la filosofía natural de Aristóteles. Circunstancia que no pasó en otros ámbitos universitarios, tal es el caso de Oxford, donde la *logica nova* y los libros naturales del Estagirita fueron recibidos con aplausos y honores.

23. Los enfrentamientos por los nuevos rumbos del saber no fueron privativos del ambiente universitario. Previsiones parecidas se dieron en las órdenes mendicantes, especialmente entre los Predicadores, donde había sectores espiritualistas con tremenda fuerza que, a pesar de la impronta secular de Santo Domingo, renegaban del cultivo de las ciencias profanas. El Capítulo General de 1228, por ejemplo, prohibió el estudio de las ciencias naturales⁴⁴. En el Capítulo General de 1244 se renovó esta prescripción, decretándose, además, que todos los hermanos que cultivasen las nuevas ciencias o tuviesen textos profanos los sometiesen a la consideración del Prior. Una excepción importante se contemplaba en este Capítulo: los Superiores de la Orden y los Capítulos Provinciales tenían autoridad para permitir a miembros individuales estudiar y cultivar las ciencias profanas⁴⁵. Previsiones parecidas se repitieron en el Capítulo General de 1259, advertencias que quizá pudieron suponer un freno al cultivo de disciplinas profanas que hermanos de la talla de Alberto Magno, Tomás de Cantimpré y Vicente de Beauvais habían potenciado y cultivado con brillantez y profundidad. Resulta llamativo, por ejemplo, que en la tercera edición del *Speculum maius* (1256-1259), Vicente de Beauvais se retractara de haberse extendido tanto en el estudio y cultivo de la medicina y filosofía natural⁴⁶.

⁴⁴ *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Romae, Typis Vaticanis, 1893, II, 643.

⁴⁵ *Acta Capitalorum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*. 1239-1302. Toulouse, Imprenta y Librería Edouard Privat, 1894, 486-488.

⁴⁶ Vicente DE BEAUVAIS, *Libellus apologeticus*, cap. XVIII: *retractatio primae partis*, cols. 14-15, op. cit.

RECONSIDERACIÓN DE LAS ARTES MECÁNICAS

24. La consideración del saber más allá de los tradicionales límites de las artes liberales era en los siglos XII y XIII una cuestión problemática pero su exigencia era ya una demanda irreversible. La nueva clasificación del saber, que a partir del siglo XII desarrolló la escuela de San Víctor, consideró superada la tradicional división de la ciencia estoica en física, lógica y ética, y abogó por una nueva diversificación cuatripartita del saber, de sesgo más inductivo, práctico y experimental, que habría de hacer especial hincapié en el valor de los saberes mecánicos.

Esta idea vino alentada, entre otros motivos, por circunstancias sociales ajenas al mundo del saber. A partir del siglo XI, y especialmente en el decurso de los siglos XII y XIII, los nuevos horizontes socioeconómicos y políticos, generados por el dinamismo económico y más en concreto por la aparición y consolidación de la sociedad municipal y urbana, acarrearán nuevos modelos de producción, que tendrán en los artesanos y especialmente en los gremios uno de sus referentes más significativos. A partir de ahora, la sociedad medieval se verá enriquecida con la llamada cultura artesanal o gremial que, impregnada de carácter doméstico, representará no sólo un cauce de socialización económica de primer orden, sino uno de los modelos formales en los que se sustanció de manera efectiva la integración cultural y educativa de la Edad Media.

25. A la consolidación y fortalecimiento de este modelo contribuyeron dos circunstancias de especial significación y trascendencia: por un lado, la aceptación de las artes mecánicas como parte integrante e insoslayable de los saberes enciclopédicos y sociales; por otro, la dimensión funcional y utilitaria de los gremios artesanales como elemento de conservación y dinamización económica de la sociedad urbana. En el primero de los casos puede decirse que la inclusión de las artes mecánicas en el cuadro general de las ciencias fue lento y de desigual aceptación. Hasta bien entrado el siglo XIII, los llamados saberes nobles se venían sustanciando en dos grandes áreas: la especulativa o teórica [*scibilia*] y la práctica o moral [*agibilia*]. Las artes mecánicas o saber productivo [*factibilia*] tenían el rango de saberes inferiores. Eran calificados con expresiones como *minores*, *leviores*, *inferiores*, *serviles*, *exteriores*, etc. Esta devaluación obedecía a una concepción antropológica, heredada sobre todo de San Agustín, que entendía la condición humana en dos grandes dimensiones: el mundo interior y el exterior. El primero era el depositario de la verdad, el destinado a saborear la contemplación, la belleza, la felicidad; las artes liberales eran su instrumento regulador, las destinadas a cultivar el espíritu. El mundo exterior, por el contrario, representaba lo contingente, lo material, lo caduco; a él correspondía la zona de la corporeidad material, regulada por las artes mecánicas, cuyo fin no era otro que satisfacer las necesidades de la vida terrestre⁴⁷.

26. Esta concepción cultural tuvo su momento álgido en la teocracia altomedieval y, en parte, se proyectará, pero ya con notables fisuras, en el renacimiento cultural de los siglos XII y XIII. En esta época, todavía Hugo de San Víctor calificará las artes

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXII, 24.

mecánicas de *scientia mechanica adulterina*⁴⁸. En el siglo XIII, Alberto Magno considerará que se trata de saberes que fuerzan el alma a desertar de ella misma, a exteriorizarse en lo sensible, por eso la materia se adultera, se desvirtúa⁴⁹. Igual consideración mantendrá Tomás de Aquino, para quien los saberes mecánicos serán menos nobles por realizarse sencillamente con las manos⁵⁰. Estas consideraciones pueden resultar equívocas y en cierto modo erróneas si de ellas se derivara una actitud despectiva o beligerante contra las artes mecánicas. Más bien obedecen a un planteamiento o gradación de los saberes que quiere seguir primando la excelencia de las artes del espíritu frente al empuje nada desdeñable de los saberes prácticos.

27. Un empuje que se considerará fundamental y determinante para definir la personalidad cultural de los siglos XII y XIII. Puede decirse que uno de los grandes aciertos de esa cultura fue poner al hombre en relación con la naturaleza; reivindicar su capacidad de imitarla, de dominarla, de transformarla mecánicamente. Al hombre de los siglos XII y XIII no le preocupó únicamente dominar las artes sermonciales para hablar y pensar correctamente; dominar la ética para actuar con rectitud, o incluso dominar la física para tener un conocimiento más eficaz del mundo, le preocupó también el valor práctico, utilitario y pedagógico del saber técnico. La antropología medieval se enriqueció así con la figura del *homo artifex*. Alguien para quien el saber productivo no se reducía a un conocimiento intrínsecamente adulterado –*adulterina vocatur* lo consideraba la tradición–, ni tampoco se reducía a la pura inmediatez, a satisfacer las necesidades externas del hombre. En el marco del misticismo racionalista y secular que supuso el renacimiento cultural de los siglos XII y XIII, las artes mecánicas empezarán a constituir una posibilidad de interiorización del espíritu, una prolongación ética del saber práctico y una forma social y personal de corredimir el alma y tender a la sabiduría⁵¹.

28. Uno de los primeros que planteó sistemáticamente esta posibilidad fue Hugo de San Víctor quien, en el libro segundo de su *Didascalicon de studio legendi* (1130), rompió con la tradicional división tripartita de la ciencia estoica, que hasta el siglo XII había dividido los saberes en física, lógica y ética, y vislumbró una nueva diversificación cuatripartita del saber, de sesgo más inductivo, práctico y experimental, representado por los saberes mecánicos. De esta idea se hace eco, un siglo después, Vicente de Beauvais, quien, en el libro XI de su *Speculum doctrinale* (1246-1253), no sólo se recreará en el valor funcional de los saberes mecánicos, sino en su consideración pedagógica. Para este dominico de primera hora, si la *scibilia* o especulación servía para vencer la ignorancia, causante de la desfiguración de la imagen de Dios en el hombre, y la *agibilia* o ciencia moral combatía la concupiscencia, que instaura el desequilibrio entre el hombre y Dios, la *factibilia* o saber productivo debía colaborar en doblegar la falta de fortaleza o debilidad, que rompe el orden y la armonía del hombre, y contribuir a hacer más llevadera creativa y feliz la existencia secular⁵².

⁴⁸ Hugo de SAN VÍCTOR, *De didascalicon*, L. II, c. XX, 17

⁴⁹ Alberto MAGNO, *De natura et origine animae*, I, 1

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. Quodl.*, VII, 17, c. 5.

⁵¹ Cfr. ALLARD, G. H.; “Les arts mécaniques aux yeux de l’idéologie médiévale” en *Les arts mécaniques au moyen âge. Cahiers d’Etudes Médiévales*, VII, 1982, pp. 13-33.

⁵² Vicente de Beauvais, con mayor amplitud y sistematicidad que Hugo de San Víctor, dividió las artes mecánicas en siete disciplinas: *lanificium* o arte textil; *armatura*, arquitectura civil o militar;

29. Este planteamiento pedagógico, del que se hará especial eco la cultura renacentista, iba a verse especialmente favorecido por la trascendencia económica y social de la llamada sociedad artesanal o gremial. Su aparición tiene lugar a mediados del siglo XI y sobre todo en el decurso de los siglos XII y XIII, cuando el empuje de las municipalidades y del mundo urbano generó uno de los estamentos más dinámicos y representativos del bajo medievo: los artesanos. Bajo esta denominación se englobaba a todos aquellos que con su saber mecánico o productivo [*factibilia*] contribuían tanto al mantenimiento y desarrollo económico de la ciudad como a su pervivencia y consolidación como sociedad urbana. Los artesanos, a diferencia de los mercaderes que tenían negocios volátiles, mercados cambiantes y difícilmente aceptaban jerarquías, permanecían en la ciudad de forma estable y por varias generaciones. Solían desarrollar una vida sedentaria, sin apenas cambios; transmitían los oficios de padres a hijos, apenas viajaban y satisfacían las necesidades mecánicas de un radio de acción que no solía superar los 50 kilómetros, contribuyendo de forma notable a la estabilidad y progreso de la vida urbana⁵³.

30. Esta dimensión profesional, económica y estabilizadora pronto hizo de los artesanos un referente social de primer orden. Un referente al que había que encontrar acomodo en una sociedad capitalizada estamentalmente por la clerecía, la nobleza y el campesinado, y refractaria a sectores de influencia novedosos. Lo propio, lo común en la sociedad medieval era su carácter comunitario. Se trataba de pertenecer a una familia o señor, a una iglesia o vecindad, barrio, cofradía, cuadrilla, etc. Podría decirse que la individualidad –salvo excepciones– no tenía cabida en la Edad Media; se era alguien en la medida que se pertenecía a un grupo con derechos y obligaciones. Los artesanos, conscientes de esta necesidad, buscaron un primer asociacionismo en barrios, parroquias, cofradías, etc., pero en la medida que se fueron consolidando social y profesionalmente, aspiraron a organizarse en corporaciones profesionales con entidad propia. Nacieron así los gremios –menstrales en Cataluña, *confrèries* en Francia, *gildes* en Inglaterra, *scuola* en Venecia, etc.–. Instituciones que adquirían plena confirmación y legitimidad cuando la autoridad regia, municipal o señorial las revestía, mediante cartas, ordenanzas o estatutos, de personalidad jurídica. En el siglo XII, ya vemos estas instituciones en villas de la Bretaña francesa, en la Provenza, en la Marca Hispana. En 1200, Pedro II de Aragón otorgaba a los menestres de su reino las primeras ordenanzas profesionales; en 1298, lo hacía en Valencia Jaime II; y antes, en 1268, Etiènne Boileau redactaba el *Livre des Mètiers*, en el que recogía la legislación sobre las asociaciones profesionales parisinas, cuyos puntos básicos habrían de pervivir hasta la Revolución Francesa⁵⁴.

theatrica, arte del ocio; *navigatio*, arte del comercio fluvial; *venatio* o arte de la caza; agricultura, construcción de instrumentos rústicos; alquimia, tratamiento de minerales. Esta clasificación difiere de la elaborada por Hugo de San Víctor, éste incluye la medicina y Beauvais la sustituye por la alquimia. Véase: VERGARA, J.; “El *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais: un ideal prehumanista en la escolástica medieval”, en GONZÁLEZ, M.; *La idea de Europa en el siglo XVI*. Madrid, UNED, 1999, pp. 73-107.

⁵³ Cfr. ASEÑO GONZÁLEZ, M.; “El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la Corona de Castilla”, en *La vida cotidiana en la Edad Media. VII semana de Estudios Medievales*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 171 y ss.

⁵⁴ Cfr. GALINO, M^a. A.; “Educación de artesanos”, en DELGADO, B.; *Historia de la educación en España y América*. Madrid, Morata, 1992, t.1, pp. 516-525

31. Las ordenanzas o estatutos rara vez recogían aspectos sobre la técnica de los distintos oficios, se centraban sobremanera en regular la vida asociativa, asistencial y religiosa. El gremio era una comunidad de vida, tenía un fuerte sentido doméstico y estaba inspirado en el carácter benéfico asistencial de las cofradías profesionales, que aparecen como sus precedentes inmediatos. En ellas se inspiraron para regular todo lo concerniente a su labor asistencial y religiosa: préstamos económicos, ayudas alimenticias y sanitarias, cuidado de enfermos, de viudas, de huérfanos, entierros gratuitos, misas, oraciones, etc. Podría decirse que todo gremio medieval fue en cierto modo una cofradía, aunque no todas las cofradías fueron gremios por su carácter diverso y variado⁵⁵.

32. Aparte de la labor asistencial y religiosa, la filosofía gremial venía definida por su carácter doméstico-pedagógico. El gremio tenía entidad corporativa y se organizaba con una estructura jerárquica que descansaba en la figuras del maestro-patrono, del oficial y del aprendiz, teniendo como fin primario dominar, a través de un aprendizaje empírico, el arte del oficio en los niveles de maestro y oficial. Por regla general, se ingresaba en el taller del maestro-patrón en torno a la edad de doce-catorce años e incluso antes y se permanecía en él unos cuatro años, aunque los años concretos debían venir fijados en el contrato de aprendizaje. El cometido y la responsabilidad principal de esa etapa recaía en el maestro o dueño del taller, quien se obligaba a enseñar al aprendiz “todos los secretos del oficio sin omitir ninguno”. Igualmente estaba obligado a alimentarlo, a alojarlo, a distribuirle el tiempo de trabajo, de ocio, a corregirle y a velar por su formación moral. En caso de enfermedad, solía romperse la relación doméstica con el aprendiz, a quien se enviaba a su casa para que su familia le atendiese y corriese con los gastos de su convalecencia.

Después del aprendizaje venía la oficialía; era el periodo comprendido entre la superación del aprendizaje y el ingreso en la maestría. Su duración media solía ser de dos años, a lo largo de los cuales se trabajaba estrechamente con el maestro, se podía formar parte del gremio propio de oficiales y preparar el ingreso en la maestría. Este ingreso descansaba sobre todo en la llamada “pieza de examen o pieza de prueba”. Cada gremio tenía su propia pieza de examen, consistente en una prueba práctica y demostrativa de la capacidad del oficial y en un examen oral, cuyas preguntas –las mismas para todos los candidatos– estaban redactadas previamente y depositadas en la casa social. Superado el examen, el oficial debía presentar pruebas de ser cristiano viejo, hombre de buena conducta, pagar los derechos de examen y de otros derechos prefijados y jurar fiel observancia de las ordenanzas del gremio. Con estos requisitos podía entrar en la cofradía de maestros artesanos y poseer su propio taller⁵⁶. Meta última de la pedagogía gremial.

⁵⁵ Cfr. FALCÓN PÉREZ, M. I.; “Las cofradías artesanales de la edad Media”, en *La manufactura urbana i els menestrasl (segles XIII– XVI)*, IX Jornades d’Estudis Històrics Locals (s. XIII–XVI). Palma de Mallorca, Govern Balear, 1991, pp. 193-222. Igualmente significativo es el trabajo de RUMEU DE ARMAS, A.; *Historia de la previsión social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos*. Barcelona, Albir, 1981.

⁵⁶ Cfr. GALINO, M^a. A.; “El aprendiz en los gremios medievales” en *Revista Española de Pedagogía*, CSIC, 78 y 80 (1962), 117-130 y 223-234.

CONCLUSIÓN

33. Todo lo dicho hasta aquí pone de manifiesto que la Baja Edad Media está muy lejos del oscurantismo o de la desconsideración científica y cultural que cierta historiografía ilustrada proyectó en los siglos XIX y XX. Es más, el renacimiento cultural de los siglos XII y XIII representa, como se dijo al principio, una de las etapas más sugerentes y creativas del acontecer humano occidental. Un periodo que, como toda etapa cultural, tiene sus luces y sus sombras, pero que hizo de la búsqueda de la verdad su rasgo de identidad más característico. Un rasgo que alentó, a pesar de las dificultades, una filosofía integradora de la cultura, sirviendo de base y antesala a la eclosión humanista, cultural y científica de los siglos XV y XVI.