

Sapientia christiana: el ideal sapiencial y el origen y sentido de las universidades católicas

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

Director del Instituto de Humanidades CEU Ángel Ayala. Profesor Titular de Historia Medieval, Universidad CEU San Pablo.

Introducción

El papel de los estudiantes y profesores de la Universidad de París en los decisivos acontecimientos de Mayo del 68, en los que un gigantesco retrato de Mao colgó de la fachada de la Sorbona, el edificio universitario más antiguo y venerable de Europa, inició una profunda reflexión sobre el origen y el sentido de la Universidad en la historiografía europea. En efecto, a partir de ese momento en Europa comienza una reflexión sobre el papel social de la Universidad,alzada en ese momento en el verdadero epicentro de la vida pública, y se constata que el estudio histórico de la institución universitaria es inseparable de las teorías sobre su identidad, su herencia, su misión y, sobre todo, su futuro¹.

De este modo, la historia de las Universidades ha renacido brillantemente en el mundo académico al compás de una nueva percepción de su utilidad social. De hecho, este retorno al estudio de los orígenes medievales de nuestra educación superior debería formar parte de una búsqueda de la auténtica esencia de la Universidad, lo que sucede por desgracia raramente fuera de los departamentos de Humanidades.

En el actual contexto de crisis moral de Occidente al que ahora se ha sumado el ambiente casi apocalíptico de la terrible pandemia del coronavirus, llama la atención la carencia de sentido de la Universidad contemporánea, una institución que debería liderar la búsqueda de respuestas y que, en cambio, está tan desconcertada y desorientada como el que más. Cabe ahora más

¹ Cf. P. TAMBURRI, «Treinta años de historiografía francesa sobre la cultura universitaria medieval (1968-1998)», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 3 (2000), 262. Entre estas obras cabe destacar dos estudios de J. VERGER (*Les Universités au Moyen Age*, París 1973 y *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Age*, París 1997) y uno de J. LE GOFF (*Les intellectuels au Moyen Age*, Editions Du Seuil, París 1957).

que nunca preguntarse por el auténtico origen y esencia de la Universidad, por sus raíces más profundas, de cara a comprender mejor qué es lo que echamos realmente de menos hoy en nuestros campus.

Hace ya más de ocho siglos nacieron las primeras universidades en el Occidente medieval, París, Salerno y Bolonia. Estamos hablando, por tanto, de una institución milenaria. En palabras de Sir Richard Southern, «a pesar del desprecio generalizado con que se la miró a partir del Renacimiento debería reconocerse que la enseñanza de las universidades medievales ha influido poderosamente en el pensamiento y la conducta de la mayoría de los habitantes de Europa occidental hasta el siglo XX»².

Hay que recordar que actualmente en Europa existen 85 instituciones cuya existencia podemos rastrear en tiempos anteriores al Renacimiento. De ellas, nada menos que setenta son universidades. En sus aulas ya no encontramos solo clérigos, frailes y médicos como en el siglo XIII. Sus planes de estudio ya no se basan en el *Trivium* y el *Quadrivium* como sucedió hasta el siglo XVIII.

Sin embargo, más allá de los muchos cambios sufridos, y ciertamente no todos positivos, algunas de nuestras universidades son todavía perfectamente reconocibles como descendientes directas de aquellas que nacieron hace mil años. Pero solo algunas. Aquellas que han conservado ciertas características hoy en vías de extinción, tales como, por ejemplo, tener facultades de todas las grandes ramas del saber y ofrecer una formación humanística al conjunto de los estudiantes.

El éxito aparente de esta institución es de tal calibre, tiene tan pocos precedentes, que conviene tenerlo siempre en cuenta cuando algún ignorante o malintencionado alude al oscurantismo de la Iglesia o a las tinieblas medievales. Posiblemente, la mezcla de tres elementos de clara matriz evangélica en las primeras universidades sea la clave del triunfo rotundo de esta institución en la historia de Occidente: amor a la Verdad (*ego sum viam, veritas et vita*: Jn 14,6), difusión de esta Verdad (*euntes ergo docete omnes gentes*; Mt 28,19) y gratuidad de esta Verdad (*quod gratis accepistis gratis date*; Mt 10,8). De estos tres principios viene la yuxtaposición típica de tres ámbitos respectivos en la Universidad: investigación, docencia y obra social.

En efecto, las comunidades universitarias originarias, algo caóticas en ocasiones, pero siempre muy libres, no eran amalgamas de funcionarios del saber o de docentes-burócratas. Eran complejas comunidades espirituales

² R. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Blackwell, Oxford 2001, 1.

basadas en la *sapientia* y la *caritas* donde, si bien había arribistas y giróvagos, el tono general lo marcaban sin duda los sabios y los santos.

Para entender bien la esencia y misión de la Universidad resulta imprescindible a nuestro juicio bucear en sus orígenes. Y sus orígenes solo pueden ser comprendidos desde dos momentos históricos: la Atenas de Sócrates y la Europa de las catedrales. El primer momento fue el inicio de una forma de entender y vivir la educación. El segundo fue el nacimiento de la Universidad como institución única e irrepetible en la historia universal.

1. La *paideia* socrática y el origen del humanismo clásico

La exigencia ateniense de una *areté* (excelencia) fundada en el conocimiento ya había dado lugar en el siglo V a.C. al movimiento educador más importante del mundo antiguo, la sofística, que tendría «una importancia incalculable para la posteridad»³.

Los sofistas griegos enseñaban, a cambio de dinero, además de la oratoria y la dialéctica, un gran elenco de saberes prácticos, pero no educaban para la virtud en su dimensión ética, ya que consideraban que ‘lo bueno’, το αγάθόν, era todo aquello que significaba poder, belleza, riqueza o heroísmo, mientras que ‘lo malo’ era la pobreza, la debilidad o la fealdad. La dimensión ética de una bondad apoyada en la debilidad o la humildad no había hecho aún aparición en la Antigua Grecia. Su enseñanza, imbuida de un cínico pragmatismo y de un cierto humanismo relativista, era completamente amoral.

Con esta enseñanza mercantilizada y pragmática rompió la figura gigantesca de Sócrates, «una de las figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos»⁴. Su muerte en defensa de sus convicciones hizo que la posteridad medieval y renacentista le tributara la corona de mártir precristiano (*anima naturaliter christiana*) en tanto que primer apóstol de la virtud. De hecho, las figuras de Sócrates y Cristo han sido comparadas por no pocos filósofos debido a la similitud en la forma heroica en que ambos murieron *in testimonium veritatis*⁵.

³ W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid 1957, 263.

⁴ W. JAEGER, *Paideia*, 389.

⁵ Entre ellos, sin duda, Erasmo de Rotterdam es el más importante. Entre los filósofos españoles que han hecho esta comparación cabe destacar a Salvador de Madariaga, quien en su discurso al recibir el Premio Carlomagno (año 1973) proclamó a Europa hija de ambos: «Sócrates enseñó a Europa la libertad de pensamiento; Jesucristo, el respeto a la persona humana».

Por citar solo un nombre, Joseph Ratzinger, pocos meses antes de ser elevado al solio pontificio, planteaba el papel fundante de Sócrates para el *logos* cristiano en un importante discurso ante el Senado Italiano (27 de octubre de 2004):

Hay dos cosas que debemos defender como gran herencia europea. La primera es la racionalidad, que es un don de Europa al mundo, también querida por el Cristianismo. Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de que los *semina verbi* no eran las religiones, sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates⁶.

Sócrates se enfrentó a los sofistas con la palabra y con su propia forma de vida marcada por la ejemplaridad, la austeridad, la sencillez y la entrega desinteresada a educar a todo aquel que lo pidiera. Ciertamente, la educación sofística para formar en una *techné*, en una técnica para ejercer una profesión, no podía compararse con la educación total en espíritu y cuerpo postulada por Sócrates y sus continuadores, fundada en una concepción universalista del Hombre.

Ni su linaje, ni su clase social, ni su aspecto exterior, predestinaban a este hombre feo a congregar en torno suyo a los jóvenes de una Atenas hedonista entonces obsesionada con la belleza juvenil de los atletas y con la excelencia aristocrática. Por si ello fuera poco, Sócrates era un ser humano paradójico. Antiguo combatiente distinguido en el campo de batalla parecía aborrecer la violencia; hombre del pueblo, parecía ser adversario de la democracia ateniense; amigo de los hombres más ricos de la Ciudad, vivía en la pobreza manteniendo a duras a penas a su familia; gran orador, rehuía las grandes asambleas y los tribunales de justicia, prefiriendo la conversación dialogada en grupos reducidos.

A pesar de ello, lo más escogido de la juventud ateniense, entre los que se cuentan nombres tan famosos como Alcibiades, Platón o Jenofonte, terminó abandonando los gimnasios para congregarse a su alrededor, fascinada con su carismática figura. Al final de su vida era tan famoso en Atenas como Pericles.

Pero corremos aquí el peligro de enfocar su figura a través del medio que nosotros llamamos *filosofía*. Lo que él llamaba φιλοσοφία iba mucho más allá de un método o un cuerpo de doctrinas: era toda una forma de vida.

⁶ *Il Foglio*, 27 Ottobre, 2004. Cf. P. BLANCO SARTO, «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 14 (2006), 80.

Como sucede con los profetas, no es posible separar la doctrina socrática de la propia vida de Sócrates⁷.

Ante la asamblea de Atenas que le condenó a muerte, Sócrates hizo una auténtica profesión de fe filosófica: «Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar». ¿Y qué era *filosofar* para Sócrates? Filosofar consistía en buscar, enseñar y practicar la virtud, la *areté*. No se trataba de hacer dinero enseñando a los ricos como hacían los sofistas o indagar oscuras doctrinas como hacían entonces otras escuelas filosóficas. Se trataba, en definitiva, de convertir a la sabiduría en una forma de vida virtuosa y no en un intelectualismo.

Leemos en la *Apología de Sócrates*: Sabed que así me lo ha ordenado Dios: «todos mis desvelos se reducen a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y a viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma»⁸.

En este sentido, se ha señalado que la grandeza de Sócrates no puede medirse con las pautas de los pensadores teóricos, en realidad parece que fue «un maestro de virtud» que creó una nueva actitud vital que podemos llamar *humanismo*, una voluntad ética inquebrantable de hacer el bien de forma desinteresada y a cualquier precio, hasta dar la vida si fuera necesario, y alcanzar así la *αυταρκεια*, el dominio sobre uno mismo.

Esta misión educadora, este ‘cuidado de las almas’ como él lo llamaba, de aquellos a los que formaba en la virtud no era otra cosa para Sócrates que «un servicio a Dios (*Theos*)»⁹ que le hablaba a través de un *daimon*, una voz interior, genio o espíritu divino¹⁰. No en vano, uno de sus discípulos, Jenofonte, le describe como «un mensajero de la divinidad»¹¹.

Además de ser percibido por su círculo como un ‘mensajero de la divinidad’, Sócrates no llevaba la vida acomodada de un pedagogo asalariado o de un sofista, muy al contrario, su austeridad y pobreza voluntarias eran

⁷ Cf. W. JAEGER, *Paideia*, 413.

⁸ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 30a, ed. E. Lledó, *Diálogos de Platón*, Gredos, Madrid 1985; cf. W. JAEGER, *Paideia*, 415.

⁹ W. JAEGER habla aquí de ‘servicio a Dios’ con mayúscula intuyendo un henoteísmo filosófico en el pensamiento socrático (*Paideia*, 416). No en vano, a ojos de Jaeger Sócrates es el auténtico padre de la metafísica occidental (*Ibid.*, 402). A diferencia de Platón, Jenofonte utiliza en sus *Recuerdos de Sócrates* la expresión neutra ‘la divinidad’ (*to daimonion*) en lugar del masculino ‘el dios’ (*ho daimon*) para denotar la procedencia de las señales a las que obedecía Sócrates.

¹⁰ Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 40a.

¹¹ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 5, ed. J. Zaragoza, Gredos, Madrid 1993, 20.

las propias de un asceta o un profeta oriental. En efecto, según Jenofonte Sócrates era

un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida [...] nunca fomentaba la codicia en sus discípulos, pues además de liberarles de otras apetencias no intentó cobrar dinero a los que deseaban su compañía. Rodeándose de esta abstención pensaba que aseguraba su libertad. En cambio, a los que aceptaban un salario por su conversación les acusaba de venderse como esclavos, porque se obligaban a conversar con aquellos de quienes recibían dinero. Se sorprendía de que hiciera dinero uno que predicaba la virtud, en vez de pensar que la mayor ganancia era adquirir un buen amigo¹².

En la *Apología* debida a la pluma de Platón, Sócrates también hace suyo este ideal de pobreza ascética que parece ser parte esencial de su misión pedagógica:

Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco diálogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas [...] ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa, los negocios, la hacienda familiar...?¹³

Esta forma de vida ascética le merecía el desprecio de los sofistas. Uno de ellos, Antifonte, se lo reprocha en una diatriba que reproduce Jenofonte:

Sócrates, yo creía que los que se dedican a la filosofía llegan a ser más felices, pero lo que me parece es que tú has conseguido de la filosofía el fruto contrario. Al menos estás viviendo de una manera que ni un esclavo le aguantaría a su amo un régimen como éste: comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no solo es miserable, sino que te sirve lo mismo para invierno que para el verano, no llevas calzado ni usas túnica¹⁴.

En definitiva, estamos ante un personaje con un perfil marcadamente espiritual o religioso, antes que ante un intelectual 'secular'. Como destaca Jaeger, el concepto griego de 'servicio divino' (το θεω υπηρεσία) es similar

¹² JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 2-7, ed. cit., 25-26.

¹³ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 33a-33b y 36b-36c.

¹⁴ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 2-3, 53.

al *deos colere* latino y tiene implicaciones cúllicas, lo que significa que a fin de cuentas Sócrates «consideraba su acción de educador como una especie de culto»¹⁵. Yendo aún más allá, Jaeger concluye que «el discurso de Sócrates en que dice que se debe obedecer a Dios más que al Hombre encierra, indudablemente una nueva religión»¹⁶.

¿En qué consistiría esta nueva ‘religión’ socrática, si es que podemos llamarla así? Parece plausible afirmar que estamos ante una ética espiritual marcada por la compasión y el rechazo de la violencia. La piedad socrática, marcada por la filantropía y la renuncia a toda venganza, tienen mucho en común con el legado moral de los profetas del Antiguo Israel. De hecho, lo que Gregory Vlastos ha catalogado como ‘piedad socrática’ (*Socratic piety*)¹⁷ supone el comienzo en Occidente de una moral de la compasión que, a través de las escuelas estoica y cínica, desembocaría en el Cristianismo, donde se fusionaría con la tradición de la misericordia bíblica (*hesed*).

El Cristianismo, no obstante, superó el legado socrático debido a su universalidad. La ética socrática y platónica rechazaba al bárbaro y al esclavo como ‘otra humanidad’ y se centraba exclusivamente en la *polis*. En palabras de Werner Jaeger «solo bajo el Cristianismo se logró lo que el Sócrates platónico había predicado en balde a los griegos. No fue el estado antiguo, ni fue tampoco la idea nacional helénica del siglo IV, sino la comunidad de fe de una religión universal, de ámbito extensivo a todos los pueblos, la que sentó las bases que hicieron posible realizar en parte los postulados de Sócrates y Platón»¹⁸.

2. El ideal sapiencial cristiano

En su *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea, el primer historiador cristiano, describía de esta algo sorprendente forma los primeros tiempos de la predicación de los Apóstoles: «Efectivamente, muchos de los discípulos de entonces, heridos en sus almas por la Palabra divina con un amor muy fuerte a la filosofía primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo

¹⁵ W. JAEGER, *Paideia*, 416, n. 64.

¹⁶ W. JAEGER, *Paideia*, 457: Dios con mayúscula en la edición original.

¹⁷ Cf. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 157-178.

¹⁸ W. JAEGER, *Paideia*, 655.

entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas»¹⁹.

Ciertamente, resultará cuanto menos chocante al lector avisado esta mención de «un fuerte amor a la filosofía» como aquello que habría *berido* las almas de los Apóstoles. Desde luego, Eusebio de Cesarea no era un hereje gnóstico. Por tanto, cabe preguntarse si realmente en la tradición paleocristiana encajaría esta afirmación implícita de Eusebio: Jesucristo en tanto que *Logos* habría inculcado el amor a la filosofía entre sus discípulos, traducándose este filosofar en la asistencia a los necesitados propia de la *caritas* y en la labor evangelizadora propia de la *veritas*.

Obviamente, si tomáramos esta afirmación en el sentido de un *filosofar* de corte aristotélico y no socrático, sin duda chocaría con la realidad sociológica del Colegio Apostólico, formado en su mayoría por gente sencilla, cuando no pescadores analfabetos (*agrammatot*). Sin embargo, lo cierto es que Eusebio de Cesarea estaba bebiendo en fuentes genuinamente bíblicas y patrísticas a la hora de elaborar esta extraña construcción de unos Apóstoles-filósofos.

En realidad, la compleja concepción cristiana de la Sabiduría, tal y como quedó definida en la Patrística latina, integraba plenamente, *more socratico*, una forma de vida marcada por la compasión, la humildad y la pobreza, junto con una doctrina ética y espiritual. Y es que era deudora de dos fecundas tradiciones culturales que se fusionaron: por una parte, el ideal didáctico antropocéntrico de la Antigüedad Clásica, resumido en el lema *nosce te ipsum*: «conócete a ti mismo», y, por la otra, el espíritu humanista de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, que combinaban una ética de la compasión con una rotunda fundamentación teocéntrica. Tal y como escribió un Padre de la Iglesia, San Justino Mártir, Moisés y Platón se daban la mano en este ideario sapiencial, aportando uno la *hebraica veritas* de los profetas y el otro la *graeca veritas* de los filósofos. De hecho, San Justino no dudó en proclamar a Platón «el Moisés del Ática» (*Moyses attikon*).

Charles Cochrane, en este sentido, llegó a calificar como «la primera filosofía católica» el pensamiento idealista de Platón²⁰. En efecto, la Iglesia habría construido un hogar duradero para el espíritu y la filosofía ante el fracaso del neoplatonismo a la hora de edificar para el Imperio tardorromano una religión mística apoyada en el paganismo helénico. De esta matriz a un tiempo platónica y bíblica, que alcanzó su cenit en la obra de la Escolástica

¹⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, III, 37, 2, ed. A. Velasco-Delgado, BAC, Madrid 2001, 187.

²⁰ Cf. C.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, FCE, México 1982, 352.

del siglo XII (antes de que la recepción del Aristóteles latino modificara el enfoque de la cuestión), nacería el primer humanismo cristiano, muy anterior al de Renacimiento italiano.

Lo cierto es que poco el papel de los obispos cristianos, líderes del mundo romano de la Antigüedad Tardía ante el derrumbamiento progresivo del Imperio, fue el de una auténtica aristocracia intelectual, cabezas de una sociedad espiritual de custodios de la Verdad que encajaría a la perfección en el esquema de la *República* platónica, donde se habla de «los filósofos guardianes del Estado». No en vano, las escuelas episcopales y claustrales fueron las únicas que resistieron el hundimiento del sistema educativo romano tras las Invasiones bárbaras y los concilios eclesiásticos funcionaron en ocasiones como auténticos «parlamentos de sabios» que, en medio de un mundo en ruinas, custodiaban e interpretaban la sabiduría filosófica, ética y teológica²¹.

No andaba errado el profesor Piganiol cuando calificó de forma gráfica como «el triunfo de Platón» la fundación del Imperio Cristiano por Constantino el Grande, ya que «su metafísica alegorizadora, su moralidad clerical, su arte litúrgico [...] y su instrucción por medio de un Catecismo, rasgos todos ellos que anunciaban el acercamiento de los gloriosos siglos de la Edad Media»²² suponían en su conjunto aspectos con los que el filósofo ateniense hubiera comulgado sin reservas²³.

Ahora bien, como veíamos anteriormente, este Ideal sapiencial cristiano no solo era socrático-platónico. De hecho, podemos decir que tuvo su principal punto de apoyo en los llamados *libros sapienciales* del Antiguo Testamento, gestados en el seno de la comunidad judía de Alejandría, fuertemente helenizada.

Por consiguiente, cuando en la Edad Media un Boecio, un Casiodoro, un Alcuino o un Dante combinarán en su defensa de un humanismo cristiano los libros sapienciales de la Sagrada Escritura con pasajes de los diálogos socráticos de Platón o las obras de Cicerón y Séneca, en realidad lo que hacían no era sino reunir de nuevo lo que la historia ya había unido anteriormente en la Alejandría helenística: la Razón filosófica griega y la Fe revelada hebrea.

Sin duda, el más importante de estos libros sapienciales fue el *Libro de los Proverbios* (en hebreo *Mesbâlim*), una colección de máximas en verso (*mâshâl*) parte de las cuales fueron atribuidas por la tradición al rey Salomón, si bien esta atribución resulta ser genérica. En la primera parte del

²¹ Cf. C.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, 191.

²² A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien*, PUF, Paris 1947, 401.

²³ Cf. F.W. WALBANK, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano de Occidente*, Alianza, Madrid 1978, 137.

Libro de los Proverbios (I-IX), presentada como exhortaciones al saber de Salomón a su hijo, aparece la alegoría sapiencial más importante para la historia del pensamiento judeocristiano. En efecto, en su interior encontramos las palabras de una Sabiduría *hipostática*, esto es, revestida del carácter de *ser personal*, individualizada en una suerte de personificación de carácter femenino de la Divinidad²⁴.

En los *Proverbios*, la Sabiduría hipostática (*Hokhmá* en hebreo) proclama que Dios la engendró al principio de todas las cosas para que detentara un principado eterno y dispusiera la Creación junto a Él:

El Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes de que crease cosa alguna. Desde la eternidad tengo yo el principado, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la Tierra. Todavía no existían los abismos y yo había nacido; aún no habían brotado las fuentes de las aguas, no estaba asentada la grandiosa mole de los montes, ni aún había collados, cuando yo había nacido [...] Con Él estaba yo disponiendo todas las cosas (Pr 8,22-30)²⁵.

Fundamental para el pensamiento medieval iba a ser otro pasaje de esta primera parte de los *Proverbios*:

Yo, la Sabiduría, habito en el consejo y en las cavilaciones de los eruditos. Detesto la soberbia, la arrogancia, el camino de la iniquidad y toda doblez en el hablar. A mí me pertenece el consejo, y la equidad; mía es la prudencia, mía la fortaleza. Por mí reinan los reyes, y los magistrados administran justicia. Por mí los príncipes imperan y los poderosos disciernen lo que es justo. Yo amo a los que me aman; y los que me buscan me encuentran (Pr 8,14-18)²⁶.

¿En qué consistía la sabiduría humana *con minúsculas* que concedía como un don la Sabiduría divina *con mayúsculas*? No debe pasarse aquí

²⁴ *Hokhmá* en hebreo pertenece al género femenino de igual modo que la *Hagia Sophia* griega, o la *Sancta Sapientia* latina.

²⁵ «Dominus possedit me in initio viarum suarum. Antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. Necdum fontes aquarum eruperant; necdum montes gravi mole constiterant; ante colles ego parturiebar... Cum eo eram, cuncta componens». Utilizamos para este pasaje y todos los siguientes la edición de la *Biblia Vulgata* de A. Colunga, O.P., y L. Turrado (*Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*, BAC, Madrid 1999¹⁰).

²⁶ «Ego Sapientia, habito in consilio, et eruditus intersum cogitationibus. Timor Domini odit malum. Arrogantia et superbiam, et viam pravam, et os bilingue detestor. Meum est consilium et aequitas, mea prudentia, mea est fortitudo; per me reges regnant et conditores legum iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam».

por alto que hay un saber entendido como virtud moral del hombre (la *prudentia* latina, la *phronesis* griega o la *tushiyah* hebrea), un saber que es un conocimiento intelectual entendido como erudición (la *scientia* latina o la *episteme* griega), y un saber técnico y profesional, la *techné*.

Pero todas estas acepciones no agotan el significado último de la sabiduría bíblica que las incluye todas, pero las supera. Cuando en el *Libro de la Sabiduría* (8,17) se afirma que en «la unión con la sabiduría reside la inmortalidad» no se está refiriendo a un saber concreto sino a una forma de vida *sabia*, que Sócrates y Platón llamaron *filosofía* y los judíos ‘rectitud’ (*sedaka*). Esta forma de vida conducía a una comunión espiritual con la Sabiduría en tanto que persona divina, es decir, con Dios. Si se tiene en cuenta que el Verbo de Dios, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, será identificado por San Pablo tanto con el *Logos* platónico como con esa Sabiduría divina cocreadora del Cosmos de los Proverbios, se entiende perfectamente que, para la tradición cristiana, es la misma comunión con Cristo lo que se está denotando aquí.

No en vano, se aseguraba en los mismos *Proverbios* (2,6) que «la Sabiduría la da Dios, y de Su boca procede la prudencia y la ciencia» (*Quia Dominus dat sapientiam, et ex ore eius prudentia et scientia*). Por consiguiente, el hombre sabio, como ocurriera con Salomón, podía ser presentado como «amado por el Señor», lo cual era una forma segura de contarse entre los justos de Israel.

¿Mera retórica bíblica? Si se tiene en cuenta que la Biblia Vulgata fue tenida con reverencia por la civilización cristiana de la Antigüedad Tardía y la Edad Media como *Verbum Domini*, se será muy cuidadoso a la hora de minusvalorar la gigantesca influencia que estos libros sapienciales que divinizaban a la Sabiduría tuvieron en el surgimiento en Occidente del humanismo cristiano. El que en el Occidente medieval, que rechazó de plano el racionalismo, el conocimiento intelectual ‘moralizado’ llegara en cambio a ser tan valorado como la *pietas* o la propia *caritas*, principios más obviamente cristianos, se debió en buena parte precisamente a la autoridad de la Biblia, que vino en apoyo de los filósofos grecorromanos.

3. El renacimiento del siglo XII, el verdadero Renacimiento

Sin duda, la Edad Media fue una Edad de la Fe, una época teocéntrica dominada por el sentimiento religioso. A pesar de que este hecho en sí mismo no tiene porqué merecernos un juicio desfavorable, más bien al contrario, lo cierto es que esta definición no hace del todo justicia al Medievo. La civi-

lización del Occidente medieval produjo una conciliación entre fe religiosa y cultura como ninguna otra antes o después.

Esto fue particularmente cierto durante los llamados *renacimientos medievales*, breves pero intensos fogonazos de ciencia y cultura a la luz de la fe cristiana. Numerosos estudios han demostrado cómo la *renovatio* de la perdida cultura clásica animó estos renacimientos medievales, siendo una tendencia de fondo del conjunto del periodo 800-1300, antes que fenómenos históricos localizados y aislados²⁷. En concreto, el último de estos renacimientos, el del siglo XII, hizo posible no solo la recuperación de los clásicos latinos también posibilitó la definitiva *translatio studii* del saber científico del Islam al Occidente latino y la consiguiente hegemonía planetaria de la Europa posterior.

En el siglo XII se produjo un nuevo contexto social que hizo posible un despegue intelectual sin precedentes desde la Atenas de la Academia, el Liceo y la Stoa. Este nuevo contexto social fue el resurgimiento de las ciudades europeas tras siglos de profunda ruralización y economía de subsistencia en Occidente, un resurgimiento que trajo consigo no solo una nueva prosperidad sino también la eclosión de las instituciones educativas urbanas. Fue solo entonces cuando las escuelas catedralicias asumieron el liderazgo frente a las escuelas claustrales, centros de la vida intelectual europea desde el siglo VII.

Fue en estas ciudades resucitadas del siglo XII, nacidas de entre las ruinas de las antiguas *civitates* romanas, donde surgieron dos figuras nuevas que habrían de cambiar la historia de Europa: el intelectual escolástico y la Universidad. La escuela claustral, el *scriptorium* y el monje copista, tipos propios de una sociedad feudal de castillos y aldeas, fueron sustituidos por los maestros universitarios, creadores de una red con nexos en todo el Continente, una auténtica comunidad internacional de sabios escribiendo y debatiendo en la misma lengua, el latín. Fueron ellos, los intelectuales escolásticos, los verdaderos protagonistas de un renacimiento que unificó culturalmente a Europa y la puso de nuevo a la cabeza del orbe en ciencia y técnica tras siglos de estar a la zaga del Islam.

²⁷ En torno a los renacimientos medievales, cf. W. TREADGOLD, ed., *Renaissances before the Renaissance. Cultural revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford University Press, Stanford 1986; A. SAPORI, «Moyen Age et Renaissance vus d'Italie: por un remaniement des périodes historiques», *Annales E. S. C.* 11 (1956), 434-457; y F. HEER, «Die Renaissance Ideologie im frühen Mittelalter», *Mitteilungen des Institut für Osterreichische Geschichtsforschung* 57/1-2 (1949), 23-81. En estos trabajos se comprueba cómo los renacimientos medievales fueron una tendencia de fondo del periodo antes que fenómenos históricos localizados y aislados.

Sin embargo, este nuevo contexto social y económico no explica por sí solo el renacimiento del siglo XII y el subsiguiente florecimiento de las universidades, que habrían de multiplicarse a lo largo y ancho de Europa durante los siglos posteriores. La clave hay que buscarla tanto en el vigoroso movimiento asociativo de tipo corporativo que caracterizó todo el periodo²⁸ como en una actitud intelectual muy particular: el amor a la sabiduría propio del humanismo escolástico y la clara voluntad de difundirla a todos los bautizados.

En efecto, la sed de aprender, una urgencia de conocimiento *per se*, ha sido presentada como la auténtica «fuerza motriz» de este renacimiento²⁹. Registrar, conservar y transmitir la tradición cultural y espiritual precedente, era una exigencia para el hombre medieval. Por ello la función de difundir altruistamente los saberes, en tanto que *donum Dei*, es propia del sabio cristiano. Este imperativo de difundir el conocimiento atesorado por los sabios de la Antigüedad fue el verdadero espíritu de este renacimiento del siglo XII, un espíritu sapiencial abierto y nada dogmático, previo a la posterior burocratización universitaria propia de la Edad Moderna³⁰.

Un espíritu que fue sintetizado brillantemente en la famosa sentencia del maestro francés Bernardo de Chartres (m. 1130), quien afirmó en relación a la labor gigantesca de recuperación del saber de la Antigüedad que estaban realizando en esa época sus contemporáneos: «los modernos son enanos que caminan a hombros de gigantes. De esta manera vemos más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda sino porque ellos nos sostienen en el aire y nos elevan con toda su altura gigantesca»³¹.

Fue entonces precisamente, por paradojas de la historia, cuando se acuñó la expresión *moderni* para designar a los escolásticos del siglo XII cuando hoy día se suele considerar que no hay nada menos moderno y más medieval que la Escolástica. Con todo, los escolásticos del siglo XII fueron conscientes de su ‘modernidad’ al tiempo que buscaron protagonizar una *renovatio christiana*, otra más, de la sabiduría perdida de la Antigüedad. Por su in-

²⁸ Cf. D. GERHARD, *La vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea*, Alianza, Madrid 1991, 49.

²⁹ Cf. D. GERHARD, *La vieja Europa*, 49-50.

³⁰ D. GERHARD, *La vieja Europa*, 50.

³¹ «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea» (JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4).

fluencia social más allá de los claustros y las aulas fueron, según ha señalado Jacques Le Goff, los primeros verdaderos *intelectuales* de Occidente³².

A estos intelectuales del siglo XII, los *moderni*, se les identificaba por su amor a los clásicos de la Antigüedad, un amor que compartieron con los renacentistas del *Quattrocento* de los que son directos antecesores. Pedro de Blois escribía, en este sentido: «no se pasa de las tinieblas de la ignorancia a la luz de la ciencia si no se releen con amor cada vez más vivo las obras de los antiguos. ¡Que ladren los perros y que gruñan los cerdos! No por eso dejaré de dedicar todos mis cuidados a los antiguos y cada día el amanecer me encontrará estudiándolos».

Por su parte, el obispo inglés Juan de Salisbury, estudiante en París y gran escolástico, aconsejaba a los estudiantes que estudiaran «atentamente a Virgilio y a Lucano, cualquiera que sea la filosofía que profeses, comprobarás que puedes acomodarla a ellos. En esta acomodación consiste la capacidad del maestro y la habilidad y celo del alumno, de forma que se obtenga el mayor provecho de la lectura de los autores antiguos».

Pero esta lectura de los Clásicos latinos no cayó nunca en la imitación, ya que el renacimiento del siglo XII se distingue del Renacimiento italiano en que rehuyó siempre el servilismo hacia la Antigüedad grecorromana, combinando siempre el legado de San Agustín con el de Cicerón y el de Virgilio con el Eclesiastés. Y es que, cuando los escolásticos pensaban en los *antiguos*, esos 'gigantes' a los que aludía Bernardo de Chartres, incluían entre ellos a los Profetas de Israel y a los Santos Padres de la Iglesia.

La Escolástica, paradójicamente, bajo su apariencia tradicionalista y dogmática, fue un momento de tremenda renovación cultural e innovación intelectual. Si bien los pensadores del siglo XII practicaron el recurso a la *auctoritas*, fingiendo siempre no haber inventado nada, en realidad fueron muy creativos y audaces a la hora de dar un paso más allá de los antiguos. Su fidelidad a la tradición nunca supuso inmovilismo.

De este modo, en el siglo XII asistimos, en expresión ya consagrada de Charles Homer Haskins³³, a un verdadero *renacimiento* del Occidente cristiano alimentado por el amor a la sabiduría de algunos y el amor a Dios de casi todos. En todos los rincones de Europa surgen bellas catedrales, se organizan ferias mercantiles y se fundan las primeras universidades (un legado del Medioevo cristiano a nuestra época). Nacía entonces un espacio cultural europeo sin fronteras en torno al humanismo cristiano y articulado en torno

³² Cf. J. LE GOFF, *Los Intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 1996.

³³ Cf. C.H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Harvard, Ma. 1927.

a una lengua (el latín), un sistema escolar homogéneo (la *licentia ubique docendi* permitía aprender y enseñar en cualquier lugar de la Cristiandad) y una floreciente comunidad académica cuyos miembros intercambiaban ideas y escritos desde París a Toledo, de Oxford a Bolonia.

Frutos destacados de este extraordinario impulso fueron la recuperación del Derecho Romano, las traducciones del *corpus* aristotélico y los tratados de la ciencia árabe (el álgebra y el número cero entraban entonces en Europa) y el impresionante edificio filosófico que fue la Escolástica, llevado a su culmen por el Tomismo. Pero la ciencia así obtenida no constituía un saber puramente especulativo, sino que conducía a la práctica de virtudes morales, necesarias a la vida del hombre. La sabiduría era no solo un atributo de la inteligencia, sobre todo era una virtud moral.

Este Ideal sapiencial lo podemos ver plasmado en las vívidas descripciones del ambiente de la primera y más grande de las universidades medievales: París. Juan de Salisbury nos ha dejado un vívido retrato de cómo era la atmósfera parisina en el año 1164: «me he dado una vuelta por París. Cuando vi la abundancia de los víveres, la alegría de las gentes, la consideración de que gozan los escolásticos, la majestad y gloria de toda la Iglesia, las diversas actividades de los filósofos, me pareció ver, lleno de admiración, la escala de Jacob cuyo extremo superior llegaba al cielo y era recorrida por ángeles que subían y bajaban por ella».

La misma impresión causó en el abad cisterciense Felipe de Harvengt: «empujado por el amor a la ciencia he venido a París y encontrado esa nueva Jerusalén que tantos desean. Esta es la morada de David y del sabio Salomón. Hay una muchedumbre tal de escolásticos y clérigos que éstos están a punto de sobrepasar en número a la población laica. ¡Feliz ciudad en la que los santos libros se leen con tanto celo, en la que sus complicados misterios son resueltos gracias a los dones del Espíritu Santo, en la que hay tantos profesores eminentes!»

Este Ideal sapiencial cristiano que animó el renacimiento del siglo XII no solo abrió un nuevo capítulo en la historia de Occidente al convertir la transmisión institucionalizada del conocimiento «en una parte fundamental de la civilización europea»³⁴. También dio lugar a una verdadera edad de oro que no terminó hasta la crisis del siglo XIV, una «época radiante» entre períodos más oscuros que Jacques Le Goff ha calificado como «la hermosa Edad Media».

Ciertamente, la afortunada expresión de Le Goff, la *hermosa Edad Media*, hace más justicia a una de las épocas más luminosas de la historia, una

³⁴ D. GERHARD, *La vieja Europa*, 49.

época de incomparable eclosión artística e intelectual, una época de unidad espiritual y cultural que configuró Europa. En cierto sentido, según llega a afirmar Jacques Le Goff, la hermosa Edad Media fue «la prefiguración de la salvación en la Tierra»³⁵. No se nos ocurre mejor forma de rendir tributo a una *Edad de Oro* que, más allá de las miserias humanas propias de todo tiempo y lugar, fue católica en el fondo y la forma.

4. Los orígenes de la Universidad en la Europa del siglo XII

Para comprender el sentido de esta afirmación debemos bucear en los orígenes de la Universidad y hacer un viaje en el tiempo al siglo XII. Lo primero es preguntarse ¿por qué nació la Universidad? La respuesta a esta pregunta resulta compleja, pero creo que podemos comenzar a contestarla enunciando otra pregunta: ¿cuándo y por qué nacieron los *intelectuales*?

Porque, sin duda, no hay Universidad sin intelectuales. A pesar de que una de las definiciones más bellas de las universidades medievales es aquella que las define como *las catedrales de la sabiduría*, lo cierto es que no hubo universidades en el sentido físico y arquitectónico de la palabra hasta finales de la Edad Media cuando la Universidad llevaba funcionando ya dos siglos³⁶. Y los primeros edificios universitarios propiamente dichos no fueron edificios de aularios ('facultades' diríamos hoy) sino lo que hoy llamaríamos "colegios mayores", instituciones benéficas fundadas para alojar estudiantes sin recursos, siendo el creado por Robert de Sorbon, el Colegio de la Sorbona de París, el más antiguo de los hoy supervivientes. Resulta significativo, en este sentido, que con el tiempo diera nombre al conjunto de la Universidad de París.

Hay que recordar que el hecho de identificar el aulario con las facultades y, en general, con la Universidad, es algo muy reciente, fruto de la organización napoleónica de la Universidad. En el modelo pre-revolucionario se daba mucha más importancia a los *colleges* que a las *faculties*, dentro de una dinámica que ponía más el acento en la relación personal entre profesor y alumno, es decir el vínculo sapiencial maestro-discípulo, que en el armazón institucional impersonal.

Con todo, no hay que idealizar en exceso el mundo universitario medieval. Las actuales tensiones entre la genuina vocación filosófica de amor al saber y la más prosaica obtención de un título que ofrezca ventajas profe-

³⁵ J. LE GOFF, *Una larga Edad Media*, Paidós, Barcelona 2004, 47.

³⁶ Cf. J.-P. GENET, *La Mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident Chrétien (XI^e siècle-milieu du XV^e siècle)*, Seli Arslan, Paris 1999.

sionales, ya se dieron en la universidad medieval. En una frase que se haría célebre de su *Historia Calamitatum*, el primer gran maestro universitario de París, Pedro Abelardo, expresaba su primer móvil: el afán de lucro y la ambición de fama (*pecunia et laudis cupiditas*). Ciertamente, junto a casos como el suyo, que terminó por cierto con su conversión y profesión monástica, hubo también muchos genuinos buscadores de la verdad, *amatores sapientiae*. El arribista, el sabio y el goliardo (el estudiante pendenciero y vago), son tres figuras universitarias actuales que ya nos encontramos en el siglo XII. Al que no vemos por ningún sitio es al burócrata académico, figura de tardía aparición.

Hemos abordado el papel de los maestros y de los espacios de conocimiento en la universidad medieval. Pero aún falta un tercer pilar del renacimiento del siglo XII que hizo posible el nacimiento de la institución universitaria: el universalismo de los saberes, un universalismo sapiencial y humanístico apoyado en un determinado concepto de la sabiduría. La idea de universalidad del saber no era nueva, ciertamente. Procedía directamente de la tradición sapiencial cristiana construida por la Patrística a partir de la síntesis del legado de la *paideia* grecorromana y la Biblia judeocristiana.

En efecto, las obras de Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca, junto con los libros sapienciales del Antiguo Testamento, transmitieron a la Edad Media cristiana el ideal enciclopédico de raigambre socrática de acumular todo el saber del cielo y de la tierra, del macrocosmos y el microcosmos, en el corazón y la mente del sabio³⁷.

El renacimiento del siglo XII completaría este enciclopedismo de una manera más creativa y fecunda. Sir Richard Southern acuñó en este sentido el concepto de *humanismo escolástico* para describir la enriquecedora perspectiva humanística de las nacientes universidades que pusieron en valor tanto el bien, la verdad y la belleza de la Creación a través del redescubrimiento de la naturaleza como la propia dignidad de la persona humana³⁸.

En este sentido, la progresiva reivindicación por los maestros universitarios de la razón humana como complemento de la fe cristiana iba a encontrar en el devenir de los siglos XII y XIII uno de sus periodos más fecundos y emblemáticos. Mucho tuvo que ver en ello la recuperación de la lógica aristotélica y del humanismo platónico por parte de dos genios medievales, Pedro Abelardo y Bernardo Silvestre, junto con la recuperación por los tra-

³⁷ Cf. P. GRIMAL, «Encyclopédies antiques», *Cahiers d'Histoire Mondiale* 9/3 (1966), 459-483.

³⁸ Cf. R. SOUTHERN, *Scholastic Humanism*, 18-21.

ductores de Palermo y Toledo de la ciencia griega a través de las traducciones de los autores árabes (que la habían incluso superado en muchos aspectos).

Al genio de Pedro Abelardo, una figura icónica de su tiempo, se debe también la maduración definitiva del denominado método escolástico, esto es, la clase magistral diurna en torno a un texto de un autor clásico (la llamada *lectio*), seguida de un estudio vespertino mediante *quaestiones*, para terminar con un debate entre maestro y alumnos en torno a la cuestión (*disputatio*)³⁹.

Guillermo de Conches, en el primer capítulo de su influyente *Philosophia Mundi* (año 1141), exponía del siguiente modo el *ordo discendi*, el orden del aprendizaje:

Ya que toda enseñanza utiliza la elocuencia, primero debemos ser instruidos en la elocuencia. Pero hay tres partes en ella: escribir correctamente y pronunciar correctamente lo que se ha escrito; probar lo que necesita ser probado, lo cual se enseña en la dialéctica; adornar palabras y frases, y esto lo enseña la retórica. Por lo tanto, se nos debe enseñar primero la gramática, después la dialéctica, y después la retórica. Armados con éstas, debemos proceder al estudio de la filosofía. El orden que ha de ser seguido aquí es tal que primero debemos ser instruidos en el *Quadrivium*, y, en él, primero en aritmética, en segundo lugar, en música, tercero, en geometría, y finalmente, en astronomía, y entonces en Sagrada Escritura de tal forma que podamos, desde el conocimiento de las criaturas, llegar al conocimiento del Creador.

Javier Vergara ha señalado, a propósito de esto, que el *ordo discendi* escolástico hizo posible

una teoría gnoseológica de vocación enciclopédica y abiertamente convergente; una teoría gnoseológica que, a la vez que entendía la naturaleza como reflejo de la voluntad divina, también la entendía como realidad entitativa y singular que por su propia potencialidad colaboraba en la explicación y sentido de la existencia. Fe y razón, teología y ciencia se presentaban ahora como elementos complementarios de un entendimiento que seguía teniendo como fin último la sabiduría o contemplación divina⁴⁰.

En otro orden de cosas, resulta preciso comprender que las primeras universidades no se crearon merced a un acto jurídico, sino que simplemente ‘surgieron’ por un proceso de lenta institucionalización tras un largo

³⁹ J. VILLA PRIETO, «La enseñanza en la universidad medieval. Centros, métodos, lecturas», *Tiempo y sociedad* 26 (2017), 67.

⁴⁰ J. VERGARA, «El sentido del saber en la escolástica medieval», *Espacio, Tiempo y Forma* 13 (2000), 423.

periodo de actividad intelectual en una escuela determinada, una actividad las más de las veces espontánea y no controlada por autoridad política o eclesiástica alguna. La fundación ‘oficial’ de las universidades, fueran estas pontificias como París o imperiales como Bolonia, podría generar la equívoca idea de un comienzo reglado y puntual de éstas. Las más de las veces esto no es exacto.

En efecto, las cartas fundacionales de Bolonia y París, concedidas respectivamente por el emperador Federico Barbarroja (año 1155) y el papa Alejandro III (año 1179), en realidad no hicieron más que reconocer una tradición escolástica pre-existente, que en el caso de la primera nos llevaría a las enseñanzas de Pepo e Irnerio desde hacía medio siglo y en el de la segunda al magisterio de Pedro Abelardo setenta años antes⁴¹.

En general, los documentos a los cuales se suele atribuir la “fundación” de una universidad son, en realidad, los instrumentos por los cuales se conceden los privilegios específicos (*libertates e immunitates*) de que gozarían las corporaciones ya existentes de maestros y estudiantes. Unos privilegios que, sobre todo, tenían que ver con la concesión de una particular protección jurídica frente a las autoridades municipales y con la llamada *licentia ubique docendi*, es decir la validez universal de los grados obtenidos.

En realidad, la corporación universitaria era, desde mucho tiempo antes del documento oficial de erección canónica o civil, una entidad asociativa plenamente autónoma en tanto que *societas* o *universitas*. Solo los privilegios legales de sus miembros y la *licentia ubique docendi* requerían de un otorgamiento por parte de la autoridad pública de emperadores, pontífices y reyes⁴².

En los siglos XII y XIII se aludía indistintamente a la Universidad en ciertos con las expresiones *universitas scholarium* y *studium generalis*. Sin embargo, no son términos intercambiables. El término *studium* indicaba la institución docente en sí misma, un espacio (no físico, sino simbólico-jurídico) habitado por una comunidad humana unida por lazos fraternos y consagrada al estudio.

En cambio, términos como *universitas magistrorum* o *universitas scholarium* designaban al conjunto de maestros y estudiantes, el ente corporativo que daba vida al *studium*. De hecho, la palabra ‘Universidad’ viene

⁴¹ Cf. J. VERGER, *L'essor des Universités au XIII^e siècle*, Cerf, París 1997.

⁴² Cf. P. DELHAYE, «L'organisation scolaire au XII^e siècle», *Traditio* 5 (1947), 211-268; y G. POST, «Alexander III, the *Licentia Docendi* and the Rise of Universities», *C.H. Haskins Anniversary. Essays in Medieval History*, ed. C. H. Taylor y J. L. Lamonte, Boston 1929, 255-277.

de *universitas scholarum* (corporación de académicos) y no de *universal*, como algunos piensan. Esta *universitas* se superponía al *studium* y constituía el elemento esencial de la vida universitaria, y es que, como es evidente, sin profesores y estudiantes no hay universidad más allá de edificios, decretos fundacionales y entramados jurídicos⁴³.

Por decirlo en un lenguaje medieval, la Universidad consistía entonces en *almas* y no en *piedras*, en maestros y no en aularios. En realidad, durante los siglos XII y XIII la Universidad estaba allí donde residían y enseñaban sus profesores y ese lugar variaba según la época del año, pudiendo ser un claustro catedralicio, una abadía o simplemente una plaza al aire libre. *Ubi scholastici ibi Universitas*, se decía entonces.

En definitiva, durante los dos primeros siglos de vida de la Universidad no había Universidad física propiamente hablando. De forma que una universidad era un cuerpo imaginario (*corpus fictum*), una ficción jurídica intemporal y no un aulario y mucho menos una empresa. Según la definición del canonista Bartolo de Sassoferrato, una determinada universidad comprendería en tanto que corporación a todos sus estudiantes y profesores desde el momento de su fundación hasta su extinción en lo que representaría una suerte de vinculación *quasi mystica* entre la institución y sus miembros *in aeternum*.

5. El fin del modelo tradicional

Esta tradición, con todas sus luces y sus sombras, fue demolida brutalmente por las drásticas reformas universitarias emprendidas por los ilustrados europeos en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. La justificación, casi la excusa, para ello fue terminar con la tendencia cada vez más endogámica de la Universidad dieciochesca, que por ejemplo había cerrado las puertas de los colegios mayores a los más humildes. Las medidas de presunta modernización de la Universidad supusieron la supresión de los colegios mayores y de casi todas las universidades dependientes de la Iglesia, imponiendo en Francia y España una centralización administrativa absoluta que implicaba el control férreo desde París y Madrid de actividades docentes y programas de enseñanza, así como el inicio de un proceso de profunda secularización⁴⁴.

⁴³ Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, J. Vrin, París 1970.

⁴⁴ Cf. J.M. HERNÁNDEZ DÍAZ, «La Universidad en España del Antiguo Régimen a la LRU (1983). Hitos y cuestiones destacadas», *Aula* 9 (1997), 22.

Más allá de las reformas universitarias previas de los ilustrados al servicio de los Borbones a ambos lados de los Pirineos, sería el nuevo clima ideológico que había creado la Revolución Francesa el factor más decisivo a la hora de establecer en Francia y España un sistema nacional centralizado de educación universitaria cuya finalidad última no era otra que la formación de buenos ciudadanos. El adoctrinamiento estatal sustituía así a la dimensión teológica propia de las universidades eclesiásticas.

En julio de 1793 la Convención Nacional revolucionaria había suprimido las veintidós universidades de Francia, todas de origen medieval y eclesiástico, entre ellas la Sorbona. En su lugar se erigieron cuatro escuelas centrales (Normal Superior, Politécnica, Artes y Oficios, y Lenguas y Civilizaciones), además del sistema de Liceos. El último paso en este proceso lo dará en 1806 Napoleón cuando funde la Universidad Imperial de París, primera universidad estatista que será modelo de muchas universidades públicas europeas del siglo XIX.

Mientras tanto, en clara imitación de Francia, se produjo en 1798 la disolución de todos los Colegios Mayores de los reinos de España por decreto de Carlos IV, dentro de la mal llamada *Desamortización de Godoy* (ejecutada en realidad por Urquijo). Los siete que aún sobrevivían (cuatro en Salamanca, uno en Alcalá de Henares, uno en Valladolid, y uno en Granada) fueron clausurados y sus venerables edificios y bienes desamortizados. El sistema colegial, base de la Universidad medieval, era suprimido en España de raíz, no siendo recuperado (aunque solo a medias) hasta después de la Guerra Civil. Inglaterra mantuvo el sistema colegial en Oxford y Cambridge y, a la vista del prestigio de ambas y el inmenso número de premios Nobel obtenido, parece que el vetusto modelo medieval del *college* universitario no era tan deficiente como pensaban ilustrados y revolucionarios.

En España sucesivas reformas fallidas en la primera mitad del siglo XIX (muy singularmente *el Plan Caballero* del año 1807) intentarán socavar los últimos restos del Antiguo Régimen en el ámbito universitario hasta que, finalmente, el Plan General de Estudios del año 1845 (conocido como *el Plan Pidal*) termine por darle el golpe de gracia. Había muerto la gran Universidad medieval y renacentista hispánica, que tanto había aportado a la historia intelectual de Occidente.

6. A modo de conclusión: algunos apuntes sobre la situación actual

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), Pablo VI denunció que «la ruptura entre Evangelio y cultura es sin

duda alguna el drama de nuestro tiempo». Esta ruptura resulta particularmente llamativa y por ello, dolorosa, en las universidades católicas de todo el mundo, que se cuentan por millares. Esta “crisis de sentido” de la misión universitaria de la *academia* católica en parte tiene su explicación en dinámicas internas propias de la Iglesia postconciliar, pero por otro lado también entroncan con una problemática general de las universidades postmodernas en general.

Creemos que esta reflexión de Pablo VI se puede conectar con lo que hemos venido analizando sobre el origen y la esencia de la Universidad y el humanismo. Hoy día muchas instituciones e incluso algunos estados perviven realizando todo tipo de tareas sin preguntarse cuál es su razón de ser. Incluso podríamos afirmar que su continuidad tiene que ver con la no formulación de esa pregunta. Los que ahora quieren hacer de la Universidad una mera ‘factoría del conocimiento’ en el marco de la sociedad de la información, esta sociedad *noocrática* en la que *knowledge is money*, olvidan que esta institución milenaria no puede ser transformada en una empresa productora de patentes y títulos profesionales sin que desaparezca. Seguirá quizá llamándose *Universidad* pero, en propiedad, ya no será una Universidad. Será otra cosa.

Tal y como nos advierte Alejandro Llano en una lúcida reflexión que ha pasado demasiado inadvertida:

la Universidad actual se encuentra en el filo de la navaja [...] Aparentemente su posición es más notoria y brillante que nunca, porque estamos cruzando el dintel de la sociedad del conocimiento [...] Mas, de otra parte, las propias instituciones académicas están sufriendo un proceso de vaciamiento interno, ya que en ellas decaen los ideales que las vienen alentando desde hace ocho siglos [...] Lo que en el fondo siempre ha impulsado hacia el descubrimiento de lo inédito es el amor a la verdad, pasión central de los universitarios. Y resulta que, desde hace más de un siglo, la idea misma de *Verdad* se ha visto sometida a una implacable sospecha⁴⁵.

Ciertamente, el estatismo y el nihilismo contemporáneos han impulsado cuando no directamente impuesto a golpe de legislación una progresiva deshumanización de la Universidad, consistente en la paulatina tecnificación, uniformización y burocratización de la inmensa mayoría de las universidades⁴⁶. Esta fría burocratización uniformiza Dora ha supuesto la progresiva extinción de la educación clásica propia de la tradición occidental centrada en la figura de un *maestro* y consistente en educar la voluntad, el enten-

⁴⁵ A. LLANO, «Repensar la Universidad», *Humanitas* 33 (2004), 33.

⁴⁶ D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2004, 131.

dimiento y la memoria, para así desarrollar el carácter y personalidad del alumno.

En parte debido al acceso de las masas a la Universidad, originalmente concebida para miles, no para millones, en parte debido a las nuevas necesidades de una sociedad post-industrial, pero, sobre todo, debido a la profunda crisis cultural que supuso Mayo del 68, la *educación* humanística ha sido sustituida en Occidente a lo largo del último medio siglo por la *docencia*, una docencia de tinte 'industrial' en aulas masificadas, con lo que ha retrocedido la formación del carácter en la Universidad, centrada exclusivamente ahora en el *logos*, en la enseñanza de la razón.

Además, hay que subrayar que este *logos* no es humanístico, ya que no se apoya en una sabiduría (*sophia*), un saber universal, sino que es más bien una *techné*, es decir, es una razón técnica y especializada, un saber fragmentario. Es una instrucción pública para la profesionalización, en el contexto de la transformación de la cultura *cualitativa* tradicional en una cultura *cuantitativa* de masas propia de una sociedad de consumo⁴⁷.

La crisis del tradicional vínculo de *auctoritas* sapiencial entre maestros y alumnos en las universidades actuales, convertidas en muchos casos en factorías sin alma de titulados, está directamente relacionada con la herencia de la universidad medieval hoy perdida. Y es que hoy día nos encontramos con una notable ausencia de verdaderos maestros en la Universidad.

Entiéndaseme bien, cuando hablo de 'maestros' hablo de *maestros* en el pleno sentido de la palabra. No hablo de probos y esforzados funcionarios docentes ni de eruditos investigadores. Hablo de personas con la capacidad y el entusiasmo necesarios para proponer a los estudiantes un amor a su rama del conocimiento, la rama que sea, detrás del que se encierra una opción de vida, una manera de vivir como buscadores de la Verdad al estilo de los antiguos filósofos griegos. Personas que no se limitan a transmitir información, sino que comunican virtudes, valores, ideales.

Josef Pieper llamó la atención en su día sobre el hecho de que toda actividad profesional vivida con rigor, vocación y entusiasmo encierra una dimensión filosófica, sin la cual pierde su capacidad creativa y se ve abocada a la mera rutina⁴⁸. En efecto, la rutina ha invadido no pocos de los actuales campus universitarios que en ocasiones no solo parecen polígonos industriales, sino que además lo son en cierto sentido.

⁴⁷ D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, 131.

⁴⁸ Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998.

Pero esta paulatina e imparable transformación (o más bien, *degeneración*) de una universidad humanística educadora en una universidad burocrática docente, está siendo ahora también revisada y removida desde sus cimientos. Desgraciadamente no para regresar a los orígenes, lo cual sería revolucionario en el sentido prístino de la palabra *revolutio*: “volver al comienzo”. No. Más bien al contrario.

La nueva sociedad del conocimiento y el auge de internet y las redes sociales están produciendo un cataclismo que la pandemia que sufrimos ha acelerado al proporcionar cobertura legitimadora a una nueva reinención de la Universidad. Y es que en toda universidad hay burócratas más pendientes de ser *agentes del cambio social* que de la misión educadora de la institución.

Ahora bien, cuando se dice ‘agentes del cambio social’ lo que se está en realidad diciendo es que la Universidad debería sumarse, integrándolas en su seno, aunque eso suponga violentar su esencia, todas las modas, tendencias y dinámicas ya presentes en la sociedad, impulsándolas y legitimándolas. Estos agentes del cambio ven a la Universidad como una institución que debe inculcar en los alumnos aquellos valores que el consenso social asume: la ven como un instrumento de la *instrucción pública*. Esta herencia de la Revolución Francesa, la Universidad como adoctrinadora o como altavoz de la *communis opinio*, no es el espíritu que animó a las universidades desde su fundación.

De hecho, la Universidad nació para ser la vanguardia intelectual en la búsqueda de la Verdad y del sentido de la vida, para enseñar y guiar luego a la sociedad dándole criterios. Unos criterios que eran comúnmente aceptados debido a lo que entonces era una indiscutible superioridad moral e intelectual de los universitarios sobre el conjunto de la sociedad. La Universidad no nació para ir a rebufo de la coyuntura, y menos aún de las ideologías que el Estado, la clase política o las masas abrazan en cada momento.

El que la sociedad o el mismo Estado puedan ir en un determinado momento en una dirección ‘equivocada’, el que la Universidad, imbuida de su misión fundacional, pueda tener algo que decir al respecto, es decir, ir contracorriente, algunos universitarios actuales ni se lo plantean. Aunque sea caer en la *reductio ad hitlerum*, no puedo evitar invocar el precedente de la universidad nacionalsocialista o la universidad soviética, donde tantos premios Nobel y eminentes científicos y profesores incurrieron en la más abyecta de las sumisiones a regímenes totalitarios, avalando con su *auctoritas* académica todo tipo de doctrinas aberrantes. La servidumbre

voluntaria al pensamiento único de nuestras universidades no por ello deja de ser servidumbre.

No se le oculta a ningún universitario que esta servidumbre tiene consecuencias de todo orden. Por desgracia, la nueva *sociedad del conocimiento* no parece que sea una sociedad de la sabiduría, ni siquiera una sociedad de la ciencia, más bien todos los indicios apuntan a que, en realidad, es una *sociedad de la información* liderada por una auténtica *noocracia* de empresarios de la comunicación, editores, ‘intelectuales’, periodistas, opinadores, *influencers* y artistas mediáticos, la mayor parte de los cuales no encajaría en la definición más laxa de *humanista*. Esta influyente noocracia marca la pauta: para ellos, la información es poder, el conocimiento sobra («ya está todo en la web»), la ética y los valores apestan a ‘prejuicios’, y la sabiduría es un ‘arcaísmo moralizante’ con olor a naftalina.

Todo esto está provocando ante nuestros ojos una mutación de gran importancia. Al igual que anteriormente, en los años 60 y 70, se sustituyó la *educación* por la *docencia*, ahora se está sustituyendo la *docencia* por la *información*. En efecto, el docente burócrata de los años 70 se transforma ahora en un *guía* digital, en un experto que orienta al alumno a la hora de identificar e interpretar, en el auténtico *maremágnum* que es el actual océano digital de datos, los fragmentos de información valiosos de cara a obtener una *expertise* que le permita ser competitivo en el mercado de trabajo.

Por supuesto, como ha señalado Dalmacio Negro, «los fragmentos de información nada tienen que ver con la cultura»⁴⁹. Bien es cierto que algunos de estos guías digitales, acometiendo una empresa con ciertos ribetes de heroísmo académico, intentarán darle *un sentido* a ese filtrado e interpretación de piezas de información, unificando así ese saber fragmentario. Con todo, nos parece dudoso que la actual pedagogía imperante, todavía anclada en los presupuestos antropológicamente erróneos del *yo fragmentado* y cada vez más adaptada al deshumanizador medio digital, permita conseguir grandes resultados.

A esto hay que añadir una última consideración: el cansancio del profesor. Si el entonces Cardenal Ratzinger hablaba en 2002 de una “Iglesia cansada” en el ámbito de “zonas culturales enteras”⁵⁰, cabría hacerlo ahora de una “Universidad cansada”. Cansada de no poder ser lo que debería de

⁴⁹ D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, 131.

⁵⁰ Cf. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 342-343.

ser. Cansada, hastiada, por la ausencia de sentido de sus tareas diarias. Su silencio no debe interpretarse como aquiescencia. *Cum tacent clamant.*