



E. MICHAEL GERLI¹

University of Virginia - gerli@virginia.edu

Artículo recibido: 18/12/2017 - aceptado: 7/01/2018

“MESTER ES SEN PECADO”: *LIBERTAS INQUIRIENDI/VITIUM CURIOSITATIS* EN EL *LIBRO DE ALEXANDRE*

RESUMEN

En el *Libro de Alexandre*, la Natura denuncia al emperador macedonio ante Dios por haberse atrevido a invadir su reino y escudriñar sus secretos. Agraviado por esta transgresión, Dios emite su juicio y tacha a Alejandro de “lunático” (2329). El uso de la voz “lunático” marca su primer testimonio en castellano. Ésta surgió en un ámbito léxico especializado—el de la medicina—para designar una forma de locura atribuible a la influencia de los astros. Dichas con énfasis, ironía y displicencia, las palabras de Dios subrayan el desprecio del Todopoderoso por Alejandro, un hombre cuyas miras no traspasan el universo empírico y una Natura autosuficiente (*natura naturans*). Dios castiga a Alejandro por su soberbia y lo condena a muerte. Todo apunta a una distinción en el *Libro* que marca la tensión entre la emergente filosofía natural aristotélica en el siglo XIII y la teología, justamente en el momento en que la eficacia y utilidad de éstas se debatían por los escolásticos en las universidades y los *studia generalia* a lo largo de la cristiandad.

PALABRAS CLAVE: *Libro de Alexandre*—Castigo de Alejandro—Filosofía Natural—Aristotelismo racionalista—Ciencia—Teología—Herejía—Pecado.

ABSTRACT

In the Castilian *Libro de Alexandre* Nature denounces the Macedonian emperor before God for having dared to invade her kingdom and scrutinized her secrets. Agrieved by the transgression, God pronounces judgment on Alexander and brands him a “lunatic” (2329). This is the first recorded testimonial in Castilian for the use of the term lunatic. The word developed in a

¹ **E. Michael Gerli** is Commonwealth Professor of Hispanic Studies at the University of Virginia. He is a medievalist and early modernist whose basic interest lies in Western Mediterranean intellectual and cultural history on all sides of the confessional divide. He is the author of over 200 professional publications in leading journals and presses on both sides of the Atlantic.

highly specialized lexical environment—medicine—to designate a form of human madness attributable to the influence of the heavens upon individual constitutions. God’s emphatic words, spoken with irony and displeasure, underscore the Almighty’s contempt for Alexander, a man whose sights fail to transcend the empirical universe and the notion of a self-sufficient Nature (*natura naturans*). God punishes Alexander for his pride (*superbia*) and condemns him to death. All of which points to a crucial conceptual distinction in the *Libro*: one which marks the existing tension between emerging Aristotelian natural philosophy in the thirteenth century and Christian theology, precisely at the moment when the efficacy and utility of both were being debated by the Scholastics in the universities and the *studia generalia* across all Christendom.

KEYWORDS: *Libro de Alexandre*—Alexander’s punishment—Natural philosophy—Aristotelian rationalism—Science—Theology—Heresy—Sin

La famosa declaración del *Libro de Alexandre* que su mester es *sen pecado* constituye mucho más que un alarde de perfección formal. Es una declaración de la justicia y la moralidad de la obra en que se reconoce el valor de la sabiduría y el deber del intelectual a compartir generosamente de su conocimiento: “deve de lo que sabe omne largo seer, / si non, podrié en culpa e en riebro caer” (1c-d).² Desde el principio, pues, el poeta subraya la importancia del saber en la obra y el papel preeminente que hará en ella. Por cierto, nada pudiera ser más relevante a los horizontes culturales del *Libro de Alexandre* que la idea de que se debe cultivar y compartir el conocimiento. A primera vista, con esto se sitúa el conocimiento dentro de un patrón ético acomodaticio que parece redimirlo de su antiguo estigma moral—su legado de vergüenza y pecado—que lo tacha desde los tiempos de Génesis y los Padres de la Iglesia. Desubicados de su contexto moral y escatológico, y considerados incondicionalmente, estos dos versos parecen indicar una verdad universal y un paso gigantesco hacia la modernidad. Sin embargo, sería ocioso pensar que el saber de por sí fuera enteramente lícito en el *Libro*. La sabiduría y el conocimiento autosuficientes en sí no logran legitimizarse o aceptarse sin la virtud y el temor a Dios, especialmente en el sentido en que éstos pueden aplicarse a la conducta humana.

Desde el inicio del *Libro* queda claro que el poeta se considera a sí mismo como parte de una élite intelectual, consciente de una deuda y obligación morales de compartir el saber, y que al no hacerlo caería en culpa mereciendo la reprehensión por su falta y omisión (*en riebro caer*). Sin embargo, el conocimiento y el estudio, movidos únicamente por la curiosidad y el deseo de saber no gozan de una libertad absoluta e incondicional en el mundo del *Alexandre*. Se hacen problemáticos al vincularlos al poder político, la ambición imperial, la teología, y la ideología seglar. El resultado es la necesidad de un

² *Libro de Alexandre*. Ed. Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2000. Se cita exclusivamente por esta edición.

refreno y disciplina que se recuerdan e invocan. El saber según el *Libro* debe sujetarse a una ética mesurada por los principios morales partiendo del tenue estatus de la curiosidad y el conocimiento desde Génesis y los Padres de la Iglesia, lo cual refleja el gran tema que se discutía en el contexto escolástico de la emergente filosofía natural aristotélica y el debate en torno a la investigación empírica a finales del siglo XII, principios del XIII. En su forma más extrema, la nueva ciencia aristotélica descontaba la autoridad de la escritura sagrada y la existencia de un Providencia Divina involucrada en la Naturaleza, postulando a su vez un mundo regido exclusivamente por una Naturaleza autónoma, cuyos secretos se podían revelar por medio de la observación sistemática sometida al pensamiento dialéctico. Visto desde un amplio contexto europeo, el *Libro de Alexandre* cabe perfectamente dentro de esta corriente polémica y se engancha con dos de las preocupaciones principales de la historia cultural del siglo XIII, que son 1) el lugar y la validez del conocimiento en el mundo, y 2) su relación al nascente poder imperial en Europa, sobre todo en relación a la investigación científica y sus límites, lo cual desentonó un conflicto entre la iglesia, el estado, la teología, la ética, y la filosofía.

Ahora bien, el poeta del *Alexandre* se consideraba a sí mismo un intelectual tanto como un moralista, un clérigo erudito, así como un hombre pío de la iglesia, un individuo que consideraba que la obra que había creado constituía una admonición y un ejercicio auto-reflexivo sobre los límites del poder seglar y el uso responsable del saber humano. El conocimiento del mundo antiguo y la relevancia de los ejemplos que ofrece al debate en torno a la utilidad, pero sobre todo la legitimidad, del saber y la curiosidad desenfrenados al servicio del poder, aplicado aquí específicamente a la política, le sirven para templar las emergentes ambiciones imperiales en Castilla, y las metas seculares de su familia real, especialmente las aspiraciones de Alfonso VIII y la frustrada búsqueda de la corona imperial de Alfonso X durante la segunda mitad del siglo XIII.

El consenso crítico al respecto de la ruina de Alejandro desde los estudios de Ian Michael lo resume Ivy Corfis, quien observa que “The overreacher is brought down by God in the end: man must pay for his sin of pride, for thinking he could act as God himself. Natura, the divine agent, takes Alexander to task for his *desmesura* (2329c) and metes out his punishment and death” (482). El deseo de Alejandro de “conquerir las secretas naturas” (2325d), apunta hacia su afán de conocer los misterios inescrutables del mundo natural, lo cual lleva al narrador a observar que “nin mares nin tierra non lo podién caber” (2672b). La curiosidad y el deseo de revelar los secretos de la naturaleza se transforman en el acicate de la soberbia del héroe y producirán un ejemplo admonitorio para todos los que buscan el conocimiento arcano, especialmente para los aspirantes a la distinción imperial quienes no tiemplan la persecución del poder y el saber con la sabiduría, la mesura, y el temor a Dios.

A pesar de este consenso crítico, poco se ha hecho para ubicar esta representación de Alejandro en el *Libro* dentro de su espacioso contexto cultural e intelectual europeos y exponer los amplios fundamentos éticos y escatológicos de esta postura, su clarísima ilación con la política seglar de Castilla, y sus vínculos con la Nueva Ciencia aristotélica de los escolásticos de los siglos XII y XIII. Es decir, para conectar la obra con el ambiente de las universidades emergentes, la política de la iglesia frente al imperio, y el clima académico de la Península Ibérica del siglo XIII. En lo que sigue, quiero exponer el trasfondo de esta relación y explorar la quisquillosa asociación entre el el saber, el poder, la curiosidad, y la ambición política en el *Libro*, destacando a la vez su fuerte conexión con el entorno cultural llamado por los historiadores contemporáneos “scholastic humanism of the long thirteenth century” (c. 1150-c. 1350).³ Cuando se sitúa el *Libro* dentro de una dilatada perspectiva europea, es evidente que refleja una ansiedad respecto a la naturaleza del conocimiento, la investigación y el poder, además de una conciencia de las polémicas que se manifestaban en las escuelas antes, durante, y después del momento de su composición. De esta manera, el *Libro de Alexandre* enfrenta a su público castellano con una problemática ética y política que señala sus vínculos con el mundo cosmopolita de las universidades y la política europeas, más los asuntos de la corte castellano-leonesa, que ya desarrollaba sus ambiciones imperiales en lengua vernácula. Anclado en el momento histórico que coincide con el auge de las ambiciones imperiales castellano-leonesas, la misma política del imperio y su relación al papel del conocimiento y el poder en correspondencia con la política—o sea la misma dialéctica que estructuraba el debate en torno a la nueva ciencia aristotélica en los círculos eruditos europeos— el *Libro* pone sobre el tablero los límites de la razón humana en ilación a la revelación divina, y el ejercicio desmesurado de la soberanía imperial.

Al contrario de su fuente más inmediata, la *Alexandreis* de Gualter de Châtillon (compuesta en latín ca.1170, y uno de los textos escolares más difundidos),⁴ el *Alexandre*

³ Francisco Rico aboga por un “imprescindible enfoque panrománico” en el estudio del *mester de clerecía* (1985, 5, n. 9). Con pocas excepciones esa tarea todavía necesita emprenderse y ampliarse para incluir una perspectiva cultural pan-europea. Charles Homer Haskins’ *The Rise of Universities*. Ithaca: Cornell UP, 1923, y su fundamental *The Renaissance of the Twelfth Century*. New York: New American Library, 1976, más el estudio igualmente notable de R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vols. New York: John Wiley, 1997-2000, sirven como puntos de partida obligatorios para conectar el *mester de clerecía*, y particularmente el *Alexandre*, a un universo intelectual y político cosmopolita. El libro de Southern trata de las escuelas catedrales y las universidades de los siglos XI y XII, y apunta hacia la fascinación de los eruditos medievales por la naturaleza humana, especialmente por el poder de la razón humana para descubrir la naturaleza y la disposición de la voluntad divina. Southern propone que esta combinación constituye la fuerza cultural que franqueó las fronteras políticas y lingüísticas para unificar Europa por primera vez. “The schools,” escribe, “not only laid down the foundations of one of the most remarkable intellectual structures in European history, but also laid down the rules of life and government which have had a continuing influence until the present day” (II, 5).

⁴ Walter of Châtillon. *Alexandreis*, edición de Marvin L. Colker, Padua, Antenore, 1978.

castellano (ca. 1236), destaca, según la observación de Ian Michael, el papel histórico de Aristóteles como tutor del joven macedonio (42). La obra enfatiza que Alejandro adquirió su curiosidad por las cosas del mundo y la naturaleza directamente del filósofo, y que de allí surge su deseo de explorarlas y aprender lo que se puede saber de ellas. El amor por el conocimiento, y el talento alejandrino por adquirirlo, además son destacados por el poeta castellano en un pasaje sobre la juventud del emperador tomado directamente del *Roman d'Alexandre* francés (Willis 1935: 6-12). Diferenciándose notablemente de la *Alexandreis*, en representar a Alejandro como un prodigio del conocimiento académico-escolástico del siglo XIII el poeta del *Alexandre* refleja los temas eruditos dominantes de su propio entorno cultural:

Aprendí de las artes	cada dia liçión
de todas cada día	fazié disputaçión
tant' avia buen engeño	e sutil coraçón
que vençió los maestros	a poca de sazón. (17)

Desde la más temprana edad Alejandro compite exitosamente con todos, menos su maestro Aristóteles, en la búsqueda del conocimiento y la sabiduría. Su dominio y persecución de la erudición son movidos por una curiosidad que en el transcurso de la obra el poeta transformará en *cupiditas scientiae*, la cual le llevará a Alejandro a ambicionar saber los secretos del universo entero, hasta los más arcanos e inviolables de la Divina Providencia. El joven subraya su anhelo por la conquista y el poder además de jactarse de su dominio de la *clerecía*, impulsos que Aristóteles intenta mitigar con argumentos éticos, la invocación del temor a Dios, y la moral Cristiana estructurada en torno a los Siete Pecados Mortales. El Filósofo, sobre todo, le aconseja evitar toda forma de codicia:

Si quisieres por fuerça	tod'el mundo vençer,
Non te prenda cobdiçia	de condesar aver;
Quanto que Dios te diere	pártelo volenter;
Quando dar non pudieres	non lexes prometer. (62)

La tensión entre el conocimiento, la curiosidad, la ambición, el poder, y la ética que estructura el resto de la obra se prefigura así en un nivel teórico durante el encuentro entre Alexandre y su maestro al inicio del libro.

Mientras estudia bajo la tutela de Aristóteles, Alejandro se enfoca en trascender los logros de todos los demás en la persecución del conocimiento y la excelencia personal. Para lograr esta meta, recibe dos principios básicos de su maestro: uno, que el poder sólo se convierte en bien cuando se ejerce para el bien; y dos, que el conocimiento, que es el fin principal de la vida humana y el fundamento indisputable de la virtud, se debe compartir libremente (“pártelo volenter”). Alejandro aprende que cuestionar la utilidad

de la razón y el conocimiento es una imprudencia, y que en su forma más pura los dos ejercidos con moderación logran la meta máxima de la vida humana. Esta pauta pone en marcha su deseo de saber del mundo y dominar todos sus secretos. De Aristóteles Alejandro también se entera que el conocimiento racional templado por la medida es lo que produce la sabiduría (lo que los griegos llaman *phronesis*), la virtud más deseable y ponderosa (McEvelley 209). El ejercicio del intelecto sin la sabiduría lleva a la falsa percepción del universo y a un orgullo desenfrenado. El poeta retrata así las conquistas de Alejandro como unas de la persecución del conocimiento seglar tanto como político aprendidos de Aristóteles, a la vez que sitúa a su protagonista al centro del debate que surgió en torno al aristotelismo naturalista entre filósofos y teólogos durante los siglos XII y XIII.

Hay varios momentos claves en el *Alexandre* que lo vinculan estrechamente con el escolasticismo del siglo XIII y las polémicas alrededor de la ciencia aristotélica y la Filosofía Natural. Al jactarse de su maestría de las Siete Artes Liberales, Alejandro hace un cambio crucial en la constitución de esas artes que nos lleva a esta conclusión: sustituye las matemáticas y la ley por la medicina y la filosofía natural (43-45). Se reconfiguran pues los componentes tradicionales del curriculum para destacar las disciplinas que enfatizan la importancia de la observación detallada de la humanidad y el interés metódico por el mundo empírico. Todo esto de acuerdo con los propagadores de la Filosofía Natural aristotélica y la Nueva Ciencia, quienes eran acérrimos defensores de las ciencias naturales, de las cuales la medicina, estudiada en conjunto con las influencias de los astros, era fundamental.⁵ Al reemplazar y privilegiar las disciplinas menores con la medicina y la filosofía, a la vez que se suprime enteramente la presencia de la teología del elenco de las Siete Artes, el emperador subraya su maestría de la Nueva Lógica, o *logica nova*, basada en los textos aristotélicos recuperados durante la segunda mitad del siglo XII, es decir la *Analytica Priora y Posteriora*, *Topica*, y *De Sophisticis Elenchis*.

Bien sé los argumentos	de lógica formar,
los dobles silogismos	bien los sé yo falsar,
bien sé a la parada	mi contrario levar. (41a-c)

El *Libro de Alexandre* se desvía de su fuente, la *Alexandreis*, aún otra vez al incorporar dos episodios claves que también lo vinculan a la Nueva Ciencia Natural, en esta instancia éstos son derivados de la *Historia Alexandri Magni de preliis*. Éstos hacen alarde de la curiosidad de Alejandro, su predilección por el escrutinio científico, y su domi-

⁵ Véase Aleksander Birkenmajer, “Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d’Aristote au xii^e et xiii^e siècles,” en *Études d’histoire des sciences et de philosophie au Moyen Âge*. Wrocław, Warszawa, Krakow: Wydawnictwo Polkiej Akademii Nauk. [1930] 1970, pp. 73-87.

nio de la tecnología, de nuevo ligándole estrechamente con el racionalismo, la Filosofía Natural, y su fin de conquistar y comprender el mundo empírico. El primero de estos episodios comprende la subida de Alejandro al empíreo llevado en vuelo en una canasta propulsada por unos grifones metódicamente controlados. El segundo lo constituye el legendario descenso del emperador al fondo del Mar Rojo, movido por la curiosidad de investigar la vida submarina de los peces.⁶ El más significativo de estos lances, sin embargo, ocurre cuando Alejandro logra subir al empíreo y desde lo alto percibe la tierra en forma de hombre. Aunque la imagen constituye un *topos* desde la antigüedad clásica, se le da un nuevo propósito aquí ya que evoca otro *topos* medieval ampliamente difundido, el de *Imago Dei*, que insiste en la relación simbólica entre Dios y la humanidad. En el momento que Alejandro percibe la tierra desde el cielo, no hace sino apropiarse la privilegiada perspectiva de Dios sobre el mundo, el cual lo había creado en su propia imagen (Génesis I, 27).

Por cierto, esta estampa en el contexto de las dos expediciones de Alejandro al cielo y al fondo del mar desata la indignación e ira de la Natura, quien recurre ante el Creador para denunciar al emperador por invadir su reino. Sintiendo Dios profundamente agraviado al oír la denuncia de la Natura, también registra su ira ante el traspaso del emperador:

Pesó al Criador	que crió la Natura,
Ovo de Alexandre	saña e grant rencura,
Dixo: “Este lunático	que non cata mesura,
Yol tornaré el gozo	todo en amargura”. (2329)

La palabra “lunático” en la condena de Alejandro es sumamente llamativa aquí. Como indica Corominas, es el primer testimonio de la voz en castellano (Corominas y Pascual 713). Derivada del término *lunaticus* en latín, pertenecía al ámbito léxico especializado de la medicina, y se utilizaba para describir a las víctimas de la epilepsia, la locura, y otros morbos psicológicos atribuibles a la influencia de los astros, en este caso la luna. Tanto Aristóteles como Plinio el Viejo creían que la prolongada observación de la luna afectaba a ciertos individuos directamente y era la causa eficiente de su locura.⁷ Dichas con énfasis y profundo sarcasmo, las palabras del Todopoderoso subrayan su desprecio por la ciencia y Alejandro, un hombre cuyas miras no traspasan la creencia en una Natura exclusivamente seglar y autosuficiente (*natura naturans*), e ignora la grandeza del universo creado por la mano de Dios. Al volverse

⁶ Sobre la incorporación de estos episodios y sus fuentes, véase Willis, *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*, 49-51.

⁷ Véase Mark Harrison, “From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-lunar and Planetary Theories of Disease.” *The British Journal for the History of Science* 33 (2000): 25-48; Niall McCrae. *The Moon and Madness*. Exeter, U.K.: Academic Press, 2011.

Alejandro de espaldas al universo metafísico y a un mundo regido por una *Natura naturata*, Dios lo castiga por su soberbia y lo condena a muerte a manos de la misma Naturaleza. Al concederse licencia para tramar la muerte del emperador de acuerdo con sus leyes, antes de implementar la pena la Natura viaja al infierno para aconsejarse con Lucifer.

La consulta de la Natura primero con Dios y después con Lucifer, los máximos protagonistas del mundo del más allá, ubica el destino de Alejandro dentro de un marco metafísico y escatológico que falta en la *Alexandreis*, la fuente principal de la obra. Se subraya así la existencia de una Providencia Divina involucrada en los acontecimientos humanos, una deidad que ejerce su poder por encima de la Naturaleza, quien es apenas un intendente de Dios. Por cierto, al enredarse Lucifer en el asunto, se establece una clara simetría moral entre el Ángel Caído y Alejandro, ya que según la doctrina cristiana fue Lucifer que en los tiempos antes de la Creación se convirtió en la primera víctima de la curiosidad y el orgullo al probar, como lo hace Alejandro, la paciencia del Todopoderoso. San Bernardo de Clairvaux entendió esto bien cuando decía que Lucifer fue el primero en someter a prueba la tolerancia divina sin ver las consecuencias inevitables de sus actos. La curiosidad primordial de Lucifer se considera, así como el pecado de los pecados, nacido antes del tiempo y antes de Adán y Eva, y en la imaginación ortodoxa de los siglos XII y XIII continuaba provocando el desvío de la humanidad del camino de la virtud. La conclusión de San Bernardo al respecto es succincta: Lucifer cayó de los cielos impulsado por la curiosidad, y por haber sometido a prueba algo que arrogantemente deseaba (“spectavit curiose – affectavit illicite – speravit praesumptuose”).⁸ Como en el caso del mismo Lucifer, el poeta del *Libro* nos hace ver que, cegado por la curiosidad y la ilusión de su omnipotencia, Alejandro también sobrestimó la paciencia de Dios.

De esta manera, la petición de la Natura ante el Creador marca un importante desvío ideológico de su fuente, la *Alexandreis*, así como afirma rotundamente el sometimiento total de la Natura al Todopoderoso quien la creó (“Pesó al Criador que crió la Natura”). O sea, en términos filosófico-teológicos se demuestra la existencia de una *natura naturata* que opera únicamente bajo el dominio de Dios frente a una autosuficiente *natura naturans*. Todo lo cual existe para contradecir explícitamente el principio aristotélico que el mundo se regía por las fuerzas de una Natura autónoma. El episodio apunta así a una condena del aristotelismo científico como la del emperador basándose en la excesiva curiosidad, la presunción, y el orgullo suyo, cuya falta de humildad lo lleva a escudriñar los misterios de Dios. El poeta avala así la condena divina de Alejandro por su soberbia y su falta de autoconocimiento, sentenciando al emperador a sufrir el mismo juicio que

⁸ “Totius disputatiunculae haec summa sit: quod per curiositatem a veritate ceciderit, quia prius spectavit curiose quod affectavit illicite, speravit praesumptuose.” *De gradibus humilitatis et superbiae* X, 38, PL 182: 0963A.

Alejandro había pronunciado sobre los peces en sus descenso al Mar Rojo (2329-30). Al censurarse la soberbia de Alejandro de esta manera, no cabe duda que el desvío de la *Alexandreis* como fuente constituye un castigo de la arrogancia del emperador como consecuencia de su deseo de penetrar, investigar, y dominar los arcanos secretos de Dios.

Aunque todos estos eventos se han interpretado correctamente como gestos que afilian al *Alexandre* con la ortodoxia Cristiana, ya que constituyen la esencia y causa de la caída del emperador, *mutatis mutandis*, es más que significativo que la infracción de Alejandro se represente en términos de la violación de la Naturaleza y los misterios de Dios por medio de la curiosidad, y la investigación empírica, todo lo cual apunta a la polémica en torno a la Filosofía Natural aristotélica y los límites éticos de la razón humana. En resumen, el retrato intelectual que se pinta de Alejandro en el *Libro* es uno que resalta su espíritu inquisitivo, su curiosidad por la naturaleza, y su afición a la investigación científica, la antítesis de la ortodoxia cristiana, que censuraba el espíritu investigador racionalista que era la esencia del aristotelismo naturalista y la Nueva Ciencia en los círculos académicos más progresistas del siglo XIII.

Todo lo anterior apunta, pues, a una distinción ideológica clave en el *Libro de Alexandre* que marca la tensión entre la emergente filosofía natural aristotélica del siglo XIII y la teología, justamente en el momento en que los conflictos entre ellas se debatían por los escolásticos en las aulas de las universidades y los *studia generalia* a lo largo de la cristiandad. Así se desvela una de las bases culturales fundamentales del ideario del *Libro de Alexandre* que refleja su íntimo contacto con el mundo de la academia transpirenaica.

Las interpolaciones del poeta derivadas de fuentes distintas a Gualtier de Châtillon son, pues, notables ya que sirven para identificar a Alejandro no sólo como un célebre discípulo de Aristóteles, sino también como un celoso partidario y practicante del aristotelismo y la Nueva Ciencia, justamente en el momento en que el pensamiento aristotélico se disputaba en las aulas escolásticas, y cuando sus ideas comenzaban a amenazar la teología y a alarmar suficientemente a los teólogos más tradicionales para culminar en acusaciones de herejía y su prohibición a lo largo del siglo XIII. El creciente mundo de las universidades produjo cambios radicales que involucraban acérrimas defensas de ideas que inquietaban a las autoridades eclesiásticas, quienes condenaron formalmente a filósofos y pensadores cuyos fines eran la persecución del conocimiento racional. El 7 de marzo de 1277 el Obispo de París, Etienne Tempier, prohibió y condenó la enseñanza de estos filósofos naturales. Enfrentándose con la presencia del aristotelismo y el averroísmo en la Universidad de París, Tempier promulgó una lista de trece tesis que se denunciaban como heréticas.⁹

⁹ Véase Etienne Tempier, *La condamnation Parisienne de 1277*. Edición, traducción, y comentario del texto latino de David Piché. Paris: J. Vrin, 1999.

Para avalar su preeminencia, en el siglo XIII la verdad revelada tuvo que subordinar los reclamos de la filosofía, una disciplina que dependía enteramente de la razón humana, y que era, según la iglesia, mera sirvienta de la teología, la reina de las ciencias. Según la teología ortodoxa, la investigación racional, base de la Filosofía Natural, no ofrecía ninguna solución viable para entender ni los principios ni los misterios de la Creación. La premisa básica prevaeciente dictaba que era tanto imposible como imprudente escudriñar, y mucho menos tratar de entender, el carácter divino de la Creación por medio de la observación, el raciocinio, y el cálculo. Lo que pudiera parecer o inevitable o contradictorio desde el punto de vista humano no lo era necesariamente desde la perspectiva omnipotente de Dios. Por lo tanto, la posición ortodoxa mantenía que la deducción filosófica era inútil y podía caer fácilmente en el pecado de la soberbia, al menos que estuviera enteramente sometida a la doctrina revelada. Mientras que la dialéctica y la filosofía podrían ayudar de alguna manera en la intelección del mundo, las doctrinas de la fe no podían ser sometidas a ellas. Por esta razón se decía que la herejía era la hija de la filosofía ya que, en el caso del aristotelismo y averroísmo, sobre todo, ésta dependía de los métodos, teorías, y conceptos asociados con las escuelas y las universidades en cuyas aulas algunos buscaban un mejor entendimiento de la verdad por medio de la deducción y la razón humanas. En vista de estas polémicas en las escuelas, se deduce que los desvíos de su fuente principal, la *Alexandreis* de Gualter, y la incorporación de otros episodios sacados del *Roman d'Alexandre* y la *Historia Alexandri Magni de preliis*, las elecciones del poeta del *Alexandre* no fueron ociosas. Se llevaron a cabo para resaltar el conflicto entre la ciencia y la fe en la obra. Como observa Willis, el *Libro* es mucho más que una traducción servil de su fuente principal, ya que “the author made his selections from the *Alexandreis* intelligently, and added material from sources of widely divergent character with a view to attaining a homogeneous and coherent narrative” (1934: 79). Sin lugar a dudas, el poeta del *Alexandre* escogió con gran deliberación el material que incorporó a su obra para enfatizar los aspectos más importantes del carácter ideológico del héroe; principalmente aquéllos que destacaban los límites de la Filosofía Natural, la curiosidad, y la investigación empírica frente a la autoridad, sabiduría, y omnisciencia de Dios. Así pudo afirmar desde una perspectiva ortodoxa cristiana que su mester era “sen pecado”.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Anónimo. *Libro de Alexandre*, ed. Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2000.
- Bernardo de Clairvaux. *De gradibus humilitatis et superbiae* X, 38, PL 182: 0963A.
- Birkenmajer, Aleksander. “Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d’Aristote au xii^e et xiii^e siècles”, en, *Études d’histoire des sciences et de philosophie au Moyen Âge*. Wrocław, Warszawa, Krakow: Wydawnictwo Polkiej Akademii Nauk, [1930] 1970. pp. 73-87.
- Corfís, Ivy. “*Libro de Alexandre*: Fantastic Didacticism.” HR 62 (1994): 477-86.
- Corominas, Joan, y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológica de la lengua castellana*. 6 vols. Madrid: Gredos 1980-199.
- Harrison, Mark. “From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-lunar and Planetary Theories of Disease.” *The British Journal for the History of Science* 33 (2000): 25–48
- Haskins, Charles Homer. *The Rise of the Universities*. Ithaca: Cornell UP, 1923.
- *The Renaissance of the Twelfth Century*. New York: New American Library, 1976.
- McCrae, Niall. *The Moon and Madness*. Exeter, U.K.: Academic Press, 2011.
- McEvelley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth Press, 2002.
- Michael, Ian. *The Treatment of Classical Material in the Libro de Alexandre*, Manchester, Manchester UP, 1970.
- Rico, Francisco. “La clerecía del mester.” *Hispanic Review* 53 (1985): 1-23, 127-50.
- Southern, Richard W. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 2 vols. New York: John Wiley, 1997-2001.
- Tempier, Etienne. *La condamnation Parisienne de 1277*. Edición, traducción, y comentario del texto latino de David Piché. Paris: J. Vrin, 1999.
- Walter of Châtillon. *Alexandreis*. Ed. Marvin L. Colker, Thesaurus Mundi, 17. Padua: Antenore, 1978.
- Willis, Raymond, *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*. Elliott Monographs, 31. Princeton: Princeton UP, 1934.
- *The Debt of the Spanish Libro de Alexandre to the French Roman d’Alexandre*. Elliott Monographs, 33. Princeton: Princeton UP, 1935.
- “Mester de Clerecía. A Definition of the *Libro de Alexandre*.” *Romance Philology* 10 (1956-1957): 212-24.