

“La formación de un paradigma eclesial de la violencia intelectual en el Occidente latino en los siglos XI y XII”

p. 57-68

Dominique Iogna-Prat

Iglesia y sociedad en la Edad Media

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

78 p.

Diagrama

(Serie Historia General 26)

ISBN 978-607-02-1216-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/518/iglesia_sociedad.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LA FORMACIÓN DE UN PARADIGMA ECLESIAL DE LA VIOLENCIA INTELECTUAL EN EL OCCIDENTE LATINO EN LOS SIGLOS XI Y XII

De forma rigurosa, el historiador no debería hablar de “violencia intelectual” mas que con la emergencia de la figura del “intelectual” en el siglo XIII, es decir, en el momento del nacimiento de la Universidad y de un tercer poder, el *Studium*, que se sitúa al lado de las dos funciones tradicionales de regulación de la sociedad: los clérigos (*Sacerdocium*) y los laicos detentadores del poder del Estado (*Regnum, Imperium*).¹ Se tratará de determinar en qué medida la gran reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII —calificada comúnmente de “gregoriana”—, el enfrentamiento entre el sacerdocio y el imperio, y la formación de una “sociedad de persecución”, definen el perímetro de la pertenencia —por su capacidad de excluir toda figura extranjera— a la comunidad sacramental (herejes, judíos, paganos) marcando un hito en la retórica del enfrentamiento verbal.² Sobre la base del legado secular de la controversia inherente a la génesis dogmática del cristianismo (exceso verbal, rodeos, ardidés y “economía” del discurso), buscaré evaluar el rol, en sentido amplio, de los clérigos reformadores en un combate de palabras llamado a hacer escuela por medio del dominio de las artes del lenguaje y de los escritos universitarios.

¹ Un clásico y un gran libro reciente para orientarse útilmente en la materia: Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Le Seuil, 1957; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XII siècle*, París, Belles Lettres, 2007.

² Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987; Robert Ian Moore, “Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform”, en S. L. Waugh y P. D. Diehek (eds.), *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19-46.

*La violencia de los monoteísmos y la constitución
de un campo propio de los clérigos*

La confusión clérigo/intelectual ha marcado durante mucho tiempo la historia occidental; pensemos, por ejemplo, a la “traición de los clérigos” —es decir, de los intelectuales “comprometidos” como los que aparecen en la época del *Affaire Dreyfus*— denunciada en el célebre requisitorio “antimoderno” de Julien Benda.³ El arte del apóstrofe y de la vituperación de estos clérigos intelectuales se inscribe, de hecho, en una larga tradición que, a través de la intermediación de la institución eclesiástica, enraiza en el marco antiguo de las violencias constitutivas de los monoteísmos. En un ensayo ampliamente discutido, Jan Assmann ha insistido en el “precio” a largo plazo del monoteísmo: la distinción mosaica entre verdadera y falsa religión que ha generado una “hermenéutica de la diferencia”, una verdadera “contra-religión” generadora de odio llamado a “derramarse sobre los pueblos del mundo”.⁴ Como lo explica Assmann, la noción de “contra-religión” no supone simplemente la exclusión ritual, sino también una imposible “traducibilidad” de otros sistemas religiosos; de donde se desprende una violencia discursiva bajo la forma de aquello que Françoise Desbordes ha calificado, para el monoteísmo cristiano, de “controversias monológicas” en las cuales el *imprecator* “triumfa sin pena sobre un adversario ausente”.⁵ Es esta lógica “contra-religiosa” la que anima al cristianismo, cuya forma agonal de *militia Christi* es claramente definida a partir de la enseñanza de los Evangelios y de las Epístolas de san Pablo. Es una “economía” de la salvación que supone integrar la comunión sacramental de los discípulos de Cristo⁶; el “*compelle in-*

³ Julien Benda, *La trahison des clercs*, París, Gallimard, 1927; Antoin Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, París, Gallimard, 2005 (Bibliothèque des Idées), p. 214-217.

⁴ Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, París, Aubier, 2007, quien cita (p. 37) la definición que el tratado talmúdico babilónico 89^a ofrece de “Sinai”: “montaña desde la cual el odio (*sin’ah*) se derrama sobre el mundo”.

⁵ Françoise Desbordes, “La place de l’Autre: remarques sur quelques emplois de *controversia* dans la rhétorique latine”, en Alain Le Boulluce (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, París, Le Cerf, 1995 (Patrimoines, Religions du Livre), p. 29-46 y 405-406.

⁶ Sobre la polisemia del término “economía”, que significa, entre otras cosas “astucia”, estrategia en el arte del discurso, véase: Marie-Jose Mondzain, *Image, icône, économie*, París, Le Seuil, 1998, p. 78.

trare” del Evangelio de Lucas (14, 21-24), rápidamente reinterpretado como una invitación urgente a incorporarse al cuerpo de la Iglesia, el cual tendrá una gran fortuna en la tradición occidental hasta convertirse en la paradójica inducción a ser libre en la comunidad contractual de Rousseau.⁷ “Entrar”, “unirse”, es colocarse contra aquellos que no lo son, es decir, los disidentes y los herejes; entre aquellos que no contribuyen a la construcción de la economía de la salud comunitaria. “Conviene que haya herejes” (*oportet hereses esse*, I Cor. 11, 19) declaró san Pablo, abriendo sin saber la vía a la constitución del dogma y del magisterio como ortodoxia, alimentándose del rechazo de las disidencias debidamente catalogadas desde los tiempos de Irineo de Lyon (siglo II). Por tanto, la puerta agonal de esta “contra-religión” varía según las figuraciones históricas y las capacidades del cristianismo para regular la sociedad. En resumen, subrayemos la importancia del movimiento de inclusión que acompaña la constitución de la Iglesia en tanto institución a lo largo de la alta Edad Media. Esta evolución tiende a confundir la autoridad espiritual y el poder temporal con la instauración, alrededor de los años 800, de una monarquía espiritual revestida de una forma protoestatal y de un sistema propiamente jerárquico que define (idealmente al menos) una única cabeza en la cúspide de la sociedad cristiana. Al término de dicha evolución puede decirse que los términos “Iglesia” y “sociedad” se hacen coextensivos y que la cristiandad tiene la vocación de incluir al mundo. Desde entonces, no existe más una definición laica de la pertenencia social: se es cristiano o no se es. Un testimonio claro del foso abierto entre los miembros del cuerpo de Cristo y aquellos que no lo son es dado, a partir de los años 1050, por los comentarios del canon de la misa, especialmente por la explicación dada de la fórmula “*Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi*”. Refiriéndose al adagio agustiniano según el cual “no hay verdadero sacrificio fuera de la Iglesia católica”, los exégetas elaboran una definición restrictiva de “nosotros” (*nobis*) que comprende la exclusión de los otros —de todos los otros, es decir, los herejes, los judíos y los paganos (por lo general los musulmanes)—.⁸ En el seno de una sociedad

⁷ Sobre esta genealogía inesperada: Etienne Balibar, “La violence des intellectuels”, *Lignes*, 25, 1995, p. 9-22.

⁸ Por ejemplo, Odón de Cambrai, *Expositio in canonem missae*, PL 160, col. 1053-1070 (col. 1061 D).

funcional donde la armonía del conjunto está asegurada por una repartición de las tareas entre (1) los “herederos” (*sors*) ligados a lo sagrado y a la hermenéutica de la palabra divina, (2) los hombres de armas responsables de la integridad física de la comunidad, (3) la masa de los productores encargados de su supervivencia material, la primera función, de oración, reagrupa a los “mediadores”, cuyo poder sacramental de incluir y excluir los sitúa en una posición jerárquica para funcionar como puente entre el mundo terrenal y el más allá, es decir, en productores de eternidad. Ellos forman un “grupo estatutario” en el sentido weberiano del término: el clero, detentador de la autoridad y de los medios de control de las conciencias. En síntesis, su campo de ejercicio es el lugar funcional de la “violencia intelectual”.

El momento “gregoriano” o la violencia de lo justo y lo verdadero

Por momento “gregoriano” los historiadores de la Edad Media designan, por convención, la gran reforma de la Iglesia (siglos XI y XII) realizada alrededor de los años 1050 y cuyo clímax tuvo lugar durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085). Es un tiempo capital en la historia medieval de las polémicas y de las luchas antiheréticas, desde el sínodo de Arras (1025) hasta la lucha contra los cátaros a principios de los años 1200, con un periodo intermedio (1070-1120) ocupado por el enfrentamiento entre el sacerdocio y el imperio en la famosa querrela de las investiduras. Tres giros de importancia merecen ser resaltados en el tratamiento de las disidencias:

1. Una ampliación de la acepción de herejía condenando toda oposición al magisterio romano, es decir, toda contestación del poder jerárquico y de las prerrogativas de la institución eclesiástica.⁹
2. El paso de una reglamentación de los conflictos de tipo consensual, bajo la forma de juicios de Dios (ordalías), a procesos

⁹ Willem Lourdaux y Daniel Verhest (eds.), *The concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th)*, Lovaina, The Hague, 1976 (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia 4); Monique Zerner, “Hérésie”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, p. 464-482.

acusatorios realizados por autoridades temporales o eclesiásticas.¹⁰

3. Una evolución de los procesos, completada en el curso del siglo XIII, que marca el final de lo acusatorio y el advenimiento de lo inquisitorial. No se habla más de desviaciones, se espera la confesión de las faltas que atentan contra la majestad jerárquica (papal o imperial).¹¹

En la historia de las violencias intelectuales, el momento gregoriano presenta unas condiciones inéditas de enfrentamiento llamadas a perdurar mediante la tradición escolar de las artes retóricas.¹² Gracias a los trabajos clásicos de Carl Mirbt y de Horst Fuhrmann, no hace falta recordar que la lucha entre el sacerdocio y el imperio se desarrolló en condiciones nuevas, bajo la forma de debates realizados en la plaza pública.¹³ La técnica de los “libelos” —perpetuados en el siglo XIX por los editores de los *Monumenta Germaniae historica* bajo la categoría de “*libelli de lite*”— hace de los polemistas de los dos campos verdaderos “publicistas”, es decir, profesionales de la polémica por la polémica, formados con los instrumentos retóricos apropiados para desviar al adversario, empezando por el “combate de citas” (*Zitatenkampf*) que consiste en jugar mejor los equívocos de la Letra divina, siguiendo los múltiples sentidos de la Escritura. El trabajo por expediente temático no corresponde, por supuesto, únicamente a la Biblia, sino también (y quizás con mayor frecuencia a partir de mediados del siglo XII, con la confección del *Decreto* de Graciano) al ámbito del derecho, que es el arte de las citas contradictorias, objeto de comentarios eruditos y nunca terminados por parte de los decretistas. Las necesidades de “aparato” (la Iglesia, las diferentes formas de Estado moderno en for-

¹⁰ Peter Brown, “La société et le surnaturel. Une transformation médiévale”, en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Le Seuil, 1985 [trad. francesa de *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1989, p. 245-272].

¹¹ Jacques Chiffolleau, “*Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale”, en *Il teatro della natura/The Theatre of Nature, Micrologus*, IV, 1996, p. 265-312.

¹² Ian Stuart Robinson, “The ‘colores rethorici’ in the Investiture Contest”, *Traditio* 32, 1976, p. 209-238; *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The polemical literature of the late Eleventh Century*, Manchester, Manchester University Press, 1978.

¹³ Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894; Horst Fuhrmann, “Pseudoisidor, Otto von Ostia (Urbano II) und der Zitatenkampf von Gerstungen”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 99, 1982, p. 53-69.

mación) explican que la retórica salga del lugar en el que hasta entonces se encontraba confinada, a decir de Gilles Declercq.¹⁴ Pero la formalización de la “vituperación” en las artes del lenguaje (*artes dictaminis*), como la *Aurea Gemma* de los años 1120, no integra simplemente la invectiva en los campos jurídico y político, como ha podido notar Heinrich Fichtenau.¹⁵ Con Brigitte Bedos-Resak, puede pensarse también que esta formalización marca un salto antropológico de primer orden en el tratamiento del adversario como “imagen diforme” de lo divino, cercano a la animalidad, la conformidad del cristiano que es opuesto a la individualidad y a la alteridad de aquel que no es idéntico (hereje, pagano y, sobre todo, judío), arrojado sin consideración al mundo de las bestias.¹⁶ Si hablo de “salto antropológico” es porque la descalificación del adversario supone su salida de la humanidad, es decir, su muerte. Esta salida sería simbólica puesto que en materia racial el Occidente medieval fue siempre monogénico. Los especialistas de las convenciones del lenguaje, los publicistas y otros polemistas de los siglos XI y XII pueden así matar a sus adversarios simbólicamente de mejor manera puesto que tienen plena conciencia de evolucionar en las “ficciones” (en el sentido en el que se habla de “ficciones del derecho”), que las verdades del orden que defienden son relativas y que deben ser llevadas a los límites del combate realizado al servicio de dicho orden. A esta recalificación de las tradiciones retóricas heredadas de los grandes antiguos (especialmente Quintiliano y Cicerón, en la cual se observa durante largo tiempo al autor de la *Retórica a Herenio*) corresponde la aparición de nuevos usos. Se recurre ciertamente a las formas tradicionales del discurso defensivo evocando la imprecación y la descalificación sacramental —una moda emparentada con las “maldiciones” deuteronómicas a las que son afectos los clérigos formados en los usos y costumbres de las cancillerías monásticas, particularmente expertos cuando se trata de deshacerse de un adversario deseándole la suerte de Judas, Dathan y Abi-

¹⁴ Gilles Declercq, “Rhétorique et polémique”, en Gilles Declercq, Michel Murat y Jacqueline Dangel, *La parole polémique*, París, Le Cerf, 2003, p. 17-20.

¹⁵ Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, Beck, 1992, p. 228 y ss.

¹⁶ Brigitte Bedos-Resak, “*Difformitas*. Invective, Individuality, and Identity in Twelfth-Century France”, en Alois Hahn, Gert Melville, Werner Rocke, *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, Münster, Lit, 2006, p. 251-271.

ron—. ¹⁷ La novedad en cuestión está ligada a un recurso inédito para la “razón” (*ratio*) y al modo discursivo que se inscribe en el “proceso de racionalización” caro a Max Weber. La “razón” invocada en los discursos polémicos de los siglos XI y XII se asemeja a la argumentación de los grandes debates teológicos contemporáneos de la preescolástica, especialmente a la axiomática de Anselmo de Cantorbery (1033/34-1109), quien, en el *Cur Deus homo*, intenta, por “razones demostrativas” acompañadas de la forma interrogativa (“*Cur*”, ¿por qué?), convencer a los interlocutores situados fuera del campo de las autoridades cristianas (filósofo “naturalista”, musulmán...) de la necesaria encarnación de Dios. ¹⁸ Los polemistas contemporáneos, como el abad de Cluny, Pedro el Venerable (1122-1156), reivindican fuerte y claro este recurso a las razones demostrativas a la hora de defender la Iglesia contra sus adversarios del interior (herejes) o exteriores (musulmanes), sin que se sepa muy bien dónde colocar a los judíos, a la vez enemigos internos y externos. ¹⁹ Una investigación (*investigatio*) preliminar permite reunir todos los *testimonia* necesarios para el intercambio dentro o fuera (de) la tradición cristiana. Así, los herejes no reconocerán más que la autoridad de una parte de las Escrituras (por lo general el Nuevo Testamento), en tanto que los judíos deben ser abordados sobre la base de la Biblia (Antiguo Testamento), pero también de la literatura rabínica (Talmud), y los musulmanes, recién llegados entre las figuras de alteridad en Occidente, no pueden ser “razonablemente” combatidos más que recurriendo a sus propias autoridades, el Corán y los materiales hagiográficos relativos a la leyenda de Mahoma. De aquí se desprende un extraordinario esfuerzo de reunión y de traducción (especialmente del Talmud y del Corán), que llevan a los clérigos polemistas lejos de su claustro. Los materiales reunidos permiten la constitución de expedientes temáticos propios para abordar al adversario en “campo cerrado”, siguiendo la lógica del enfrentamiento en las escuelas (primero monásticas, después urbanas, a partir de los años 1070) y de los combates de citas de los pu-

¹⁷ Lester K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993.

¹⁸ Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, París, Le Cerf, 1990 (Patrimoine Judaïsme), p. 428.

¹⁹ Sobre este punto, me permito redirigir a Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, París, Aubier, 1998, especialmente capítulo 4.

blicistas gregorianos o imperiales. La “discusión” (*discussio*) obedece a reglas muy estrictas. Se trata, en primer término, de hacer el relevo preciso de las objeciones presentadas por el adversario sobre la base de las autoridades en confrontación para cambiar enseguida de registro, puesto que, como las autoridades acaban fatalmente anulándose, no es posible discutir más que sobre la “razón” común a los hombres. Se recurre entonces a la analogía o técnica del “como si”, que consiste, por ejemplo, en justificar la transformación (transmutación o aun transustanciación) de las especies eucarísticas (el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo) por analogía al universo físico que conoce el misterio de cambios de forma sin mutación de sustancia, como el agua que se convierte en hielo o a la inversa. Otra técnica racional viene a continuar la lógica de las proposiciones construyendo un razonamiento en el cual las aserciones se encadenan lógicamente mediante el empleo de operadores del tipo “ni... ni” o “si... entonces”, permitiendo arruinar una proposición por otra que se le liga juiciosamente para contestarla mejor. Así, Pedro el Venerable encierra al hereje Pedro de Bruis y a sus discípulos que rechazan la validez del bautismo de los niños en una contradicción que él mismo construye sobre la base de las autoridades citadas por sus adversarios: ni bautismo sin fe propia, ni fe propia sin bautismo. Sólo la primera proposición es sostenida por los Petrobrusianos, que no reconocen más que la vinculación de los adultos. Pero Pedro el Venerable cambia la lógica del argumento construyendo una antítesis (bautismo/fe, fe/bautismo). No hay, desde entonces, objeción en sostener que los mártires de la tradición cristiana ejecutados antes de ser bautizados tenían la fe y que, por lo tanto, los niños pueden ser bautizados súbitamente aunque no puedan proclamar ellos mismos su fe como los catecúmenos adultos. Semejante juego muestra, bajo los adornos técnicos acreditados en las escuelas, una violencia intelectual racionalizada que no posee otra lógica más que aquella que la lleva —desmarcándose de la vituperación pura— a desenmascarar y condenar los errores del otro. La andadura discursiva invocada por los polemistas viene a confirmar en el fondo, de forma más o menos directa, sus propias autoridades para colocar “fuera de campo” a un adversario tanto más ausente cuanto que se le niega *a priori* toda pertenencia a la comunidad sacramental cristiana. De donde nace el aire de irrealidad que se desprende de los procesos acusatorios de los siglos XI y XII; formas policiacas de

violencia que puede calificarse de “intelectual” por el recurso sistemático a formas verbales de combate constitutivas de un campo profesional: la polémica clerical enseñada en las escuelas y posteriormente en la universidad.

LOS EFECTOS A LARGO PLAZO DEL MODELO CLERICAL MEDIEVAL

La reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII, portadora de un gran proyecto de sociedad cristiana por absorción de lo social en lo eclesial, ha favorecido la emergencia del grupo estatutario de los clérigos (“herencia” de Dios preservada de la mácula de las mujeres y de la sangre de las armas), y la constitución de un campo específico de autoridad y del ejercicio de la violencia simbólica legítima. Como reflejo del modelo eclesiástico, la majestad estatal (real o imperial), se dota del aparato administrativo que requiere el ejercicio de la fuerza retórica necesaria para convencer y constreñir a los súbditos del soberano. En este sentido, la Iglesia, antes del nacimiento del *Studium* y de los maestros universitarios, es el lugar del surgimiento del “pensamiento agonal” en Occidente.²⁰ La constitución del magisterio universitario en el siglo XIII marca a continuación una lenta evolución del campo clerical hacia el intelectual, la pretensión clerical de ejercer la autoridad y la violencia simbólica correspondiente que recae sobre los intelectuales orgánicos que son los clérigos. Es esta lógica histórica la que ha permitido a Benda hablar de la “traición de los clérigos” para denunciar a los “intelectuales” de su tiempo. Es esta misma lógica la que, desde los primeros años del siglo XIX, explica lo “sagrado del escritor”, nueva figura del clérigo, como si la construcción de lo social no pudiera desvincularse del poder de mediación y de transmutación del sacerdote de antaño:²¹

Hoy —escribe Balzac— el escritor ha reemplazado al sacerdote; ha revestido la clámide de los mártires, sufre mil males, toma la luz sobre el altar y la propaga en el seno de los pueblos, es príncipe, es mendigo, consuela, maldice, reza, profetiza, su voz no recorre únicamente la nave de la catedral, sino que en ocasiones ella puede escucharse de

²⁰ La expresión “pensamiento agonal” es de A. de Libéra.

²¹ Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830*, París, Gallimard, 1973 (Bibliothèque des idées).

un confín del mundo al otro, la humanidad, convertida en su rebaño, escucha sus poesías, las medita, y una palabra, un verso tienen hoy tanto peso en las balanzas políticas como el que tenía antaño una victoria. [...] El pontífice de este terrible y majestuoso poder no procede más ni de los reyes, ni de los grandes; él obtiene su misión de Dios, su corazón y su cabeza abrazan al mundo y tienden a congregarlo en una sola familia.²²

El problema consiste en saber si esta transferencia de lo clerical a lo intelectual, o este juego de equivalencias entre el clérigo y el intelectual, tan sensibles en la constitución del campo intelectual en el curso del siglo XIX, tiene algo que ver con los modos de expresión de la autoridad clerical gregoriana brevemente evocada en este estudio. No sabría dar más que respuestas parciales a una cuestión también compleja. Me contento con abrir aquí tres pistas de reflexión.

1. Me parece, de entrada, que las condiciones mismas de la transferencia del clérigo al intelectual, en el marco de las grandes utopías de reconstrucción social fundadoras de la “sociología” en los años de 1840, hacen del intelectual el campo por excelencia de la confrontación entre modernidad y tradición. El vuelo, evocado por Balzac, desde “el altar” y la “nave de la catedral” hasta los límites del “mundo” no representa simplemente una metamorfosis moderna del cristianismo antiguo; las luces del nuevo sacerdote vienen de un momento privilegiado de la historia cristiana, la Edad Media, antónimo de la modernidad que, en las diferentes olas del medievalismo portadoras de lo “sagrado del escritor” en el siglo XIX, pasa por la mejor realización histórica de la vida en sociedad. Colocarse en posición del intelectual significa (sea que se le rechace o que se le asuma) referirse a la tradición del magisterio clerical continuando la capacidad de interrogación sobre sí mismo (¿cómo funciona una sociedad?, ¿qué lugar ocupa la persona en la economía global de la sociedad y del mundo?) y retomando los modos de ejercicio profesional (elaboración de sistemas de pensamiento, procedimientos retóricos).

2. Sobre este último punto, puede postularse, sin gran riesgo de equivocación, la presencia remanente de la tradición clerical en la postura intelectual como forma de prolongamiento de la palabra

²² Honoré de Balzac, Carta de envío del manuscrito *Le prêtre catholique à Madame Hanska* en *ibid*, *La Comédie humaine*, bajo la dirección de P. G. Castex, París, Gallimard, 1981 (Bibliothèque de la Pléiade), XII, p. 802-803.

eficaz del sacerdote y de la economía acusatoria de la Iglesia. Queda manifiestamente algún elemento de la creencia en el poder de vida y de muerte de las palabras pronunciadas por aquel que, en un contexto sacramental, “hace” Dios y “deshace”, de igual forma oponiendo y desviando. El intelectual moderno sabe así, por tradición, que, como decía León Bloy, ciertas palabras, proferidas desde el “tranquilo retiro del desprecio”, son tan terribles como “el rayo”, capaces de matar toda contradicción por la simple vía de la imprecación.²³ Pero no hay que desconocer —forma complementaria de violencia simbólica— que la institución eclesiástica practica un silencio “económico” que mata también muy eficazmente. Que se juzgue por todas las víctimas del modernismo que el sistema clerical de los años 1900-1950 redujo al silencio bajo el modo de imputación; entre mil ejemplos posibles, se sabe hoy bajo qué capa fue enterrado el memorial expedido en Roma, en 1952, por Edmond Ortigues para denunciar el sistema clerical romano y los derivados de una institución rígida (¿anquilosada?), cuyo “formalismo estereotipado” logra reducir la fe a una simple “opinión”.²⁴

3. El paso supuesto del clérigo medieval al intelectual moderno obliga a interrogarse sobre el peso de los estereotipos eclesiásticos y sobre el problema de las continuidades discursivas del uno al otro. Sobre los posibles remanentes de las violencias intelectuales clericales de la época gregoriana, un excelente ejemplo es ofrecido por la influencia a largo plazo de las formas de “judeofobia” que emergen en los años 1140 para condenar los errores del judaísmo atrapado entre la legitimidad del legado veterotestamentario y las novedades “aberrantes” de la enseñanza rabínica. Estas formas intelectuales, que derivan a la vez del cuestionamiento de las autoridades identificadas (especialmente el Talmud) y en seguida de la imprecación condenatoria del adversario, revelan aquello que he calificado más arriba de “salto antropológico”, consistente en reducir al judío a la animalidad preguntándose, con una turbadora ambigüedad retórica, si pertenece a la especie humana. Una condenación semejante del “judío talmúdico”, contemporánea al na-

²³ León Bloy, *Dans les ténèbres*, I (“Le mépris”), *Oeuvres*, éd. J. Petit, París, Mercure de France, 1969, v. IX, p. 291-292; sobre la palabra-ideal como «rayo»: D. Labouret, “Le polémiste au miroir” en *La parole polémique*, p. 209-212.

²⁴ Edmond Ortigues, “Lettre à Rome”, en *La révélation et le droit*, París, Beauchesne, 2007, p. 27-59.



cimiento de las primeras condenaciones de crímenes rituales virtualmente realizados por los judíos, obliga a preguntarse, con Gavin I. Langmuir y Robert Chazan, si el miedo a los judíos de los polemistas de la época gregoriana no merece ser situado en la prehistoria del antisemitismo, que es de entrada una forma de violencia intelectual alimentada por el antijudaísmo cristiano tradicional antes de convertirse en la violencia pura, destructora, de la Shoah.²⁵ Aventuré esta pregunta en *Ordonner et exclure*, hace diez años. Un lector profesional, ofendido por tales anacronismos y sin duda deseoso de una Edad Media más distante, es decir, más exótica, se asombró de semejantes continuidades discursivas preguntándome si la cuestión de “la humanidad de los judíos” no era tan retórica como aquella “del alma de las mujeres” y del “sexo de los ángeles”! ¿Tendríamos miedo en este punto de la violencia intelectual del pasado cuyos remanentes alimentan nuestras propias formas simbólicas de enfrentamiento?

²⁵ Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1990; Robert Chazan, *Medieval stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997.