

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 1 - 2005

EL PODER POLÍTICO Y EL DESARROLLO INTELLECTUAL EN LA EDAD MEDIA *

Carlos Astarita
Universidad de Buenos Aires
CONICET

RESUMEN

Reconocer los confines que marcan el medio por el cual se desenvuelve cualquier práctica social, presupone que la práctica intelectual no se exime, como un quehacer estafalario, de los condicionantes. Incluso ficciones tanto o más imaginativas que El Quijote, como lo son las elucubraciones de un postmoderno. Con este marco abordaremos entonces algún aspecto de la cultura erudita de los medievales en su relación con un fondo socioeconómico y sociopolítico.

ABSTRACT

Recognize the boundaries that mark the means by which it develops any social practice, assumes that intellectual practice is not exempt, as a bizarre task of the constraints. Even as much or more imaginative fictions that Don Quixote, as are the musings of a postmodern. With this framework we will try some aspect of learned medieval culture in its relation to socioeconomic and sociopolitical background.

PALABRAS CLAVES

Trabajo intelectual - Poder político – Universidad medieval - Determinación

KEY WORDS

Intellectual work - political power - Medieval university - Determination

Fecha de recepción: febrero 2005

Fecha de aceptación: abril 2005

* Conferencia presentada en el II Encuentro de Actualización y Discusión en Historia Antigua y Medieval” “Cuestiones historiográficas y representaciones históricas. Europa, ayer a hoy”, organizado por el Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, el 28 de Abril de 2005

Esta contribución está destinada a indagar en las condiciones sociales en las que se desarrolló el trabajo intelectual de la Edad Media. Su punto de partida se sitúa, pues, en reivindicar el concepto de determinación.

Es un concepto hoy poco respetable. Se lo considera demasiado rígido, que inclina a comprender la subjetividad como un mero reflejo de la economía. Los historiadores se ven constreñidos cuando imperan demasiados condicionamientos, y son entendibles sus ansias de liberar el juicio creativo.

Los marxistas han tenido mucho que ver con esta sospecha que se extendió sobre el concepto, aunque sabemos que Marx declaró no ser marxista. Esta paradójica demarcación estuvo relacionada con la caricatura del materialismo histórico. La misma preocupación tuvo Engels, cuando constató que el fundamento económico de la sociedad se modificaba, entre sus continuadores, en la receta universal de toda praxis humana¹.

Estas circunstancias nos advierten que es la hora del regreso, desde el mecanicismo a la compleja intersección de planos mutuamente condicionados, que surgen de pensar una totalidad jerarquizada, es decir, determinada. Es el regreso a Marx.

No es fácil encontrar en su obra aclaraciones taxativas del concepto. Marx rehúye las definiciones. Es explicable, porque toda definición es, por definición, simplificadora. Pero la ausencia de receta se compensa, en este caso, por una distanciada incursión sobre el criterio. Es en una nota en el primer volumen de *El Capital*, y apela a una ficción, conocida por todos, para mostrar al individuo en el cuadro de referencias sociales. Dice que don Quijote ya tuvo que arrepentirse por haber creído que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad².

El desencuentro del personaje con su entorno (una metáfora que cabalga entre la irrealidad del imperio que se agotaba y la realidad de un reino que perdía, en 1605, el paso de la modernidad)³ le permite, a Marx, mostrar el concepto de determinación como el concepto límite de la actividad social. Da cuenta del radio de acción que la estructura habilita; transpuestos esos límites, la práctica social deviene patológicamente inapropiada. No es un concepto muy diferente del que rehabilitaron sociólogos como Pierre Bourdieu y Anthony Giddens⁴. Una tesis reciente sobre la polis griega confirma su vigencia: entre las múltiples decisiones que se tomaban en la asamblea ateniense, nadie propuso acabar con la esclavitud.

Su autor, que se proponía demostrar la indeterminación de las decisiones humanas, induce a pensar en el dato que cierra una perfecta constancia sobre la determinación: ningún diputado se anima hoy a proponer la restauración de los esclavos.

Reconocer los confines que marcan el medio por el cual se desenvuelve cualquier práctica social, presupone que la práctica intelectual no se exime, como un quehacer estrafalario, de los condicionantes. Incluso ficciones tanto o más imaginativas que *El Quijote*, como lo son las elucubraciones de un postmoderno. Con este marco abordaremos entonces algún aspecto de la cultura erudita de los medievales en su relación con un fondo socioeconómico y sociopolítico.

Un breve ensayo del medievalista norteamericano Francis Oakley, Los siglos decisivos.

La experiencia medieval⁵, contribuye a organizar nuestras cuestiones. Un título demasiado pretencioso para muy pocas páginas, condenan a este libro a que pase desapercibido ante la severa curiosidad del historiador. Y efectivamente, no figura, por lo menos en el área de lengua castellana, entre las lecturas prestigiosas de formación profesional. Concedamos en que nada resuelve de manera definitiva, pero es un ensayo que debe retener nuestra atención.

Muchas veces el postulado de un emprendimiento no coincide con el desenlace. Los desembarcos en lugares imprevistos se reiteran: le puede suceder tanto al gran hombre de la historia que, inopinadamente, descubre América, como al pequeño historiador que sólo confirma lo que ya estaba descubierto. No es el caso de Oakley, cuyos resultados surgen de un examen intencionado.

La pregunta que se formula es la siguiente: ¿Qué es lo que provocó la gran revolución científica del siglo XVII en el mundo occidental?

No nos asombremos de esos medievales orígenes científicos. La tesis que deriva la ciencia moderna de los hábitos mentales que inculcó la teología escolástica, justifica mirar atrás en el tiempo, en los siglos XII y XIII.

La contestación inmediata, arquetípica de una persona culta, sería que el racionalismo moderno se debe a la herencia de la antigüedad clásica, en especial al legado aristotélico. Oakley, oficiando de abogado del diablo, replica de manera contundente: esa herencia fue antes conocida por los sabios del mundo islámico y de Bizancio, "sin llegar a nada que asemeje a la física newtoniana" (p.165).

Hoy podríamos complementar esa muy discreta afirmación diciendo, con arriesgada imprudencia, que lejos del racionalismo, allí florece el irracional fundamentalismo religioso. La

¹ Ver carta de Engels a J. Bloch del 21 de setiembre de 1890, en, C. Marx y F. Engels, Correspondencia, Buenos Aires 1973

² C. Marx, *El Capital*, Buenos Aires 1973, 1, capítulo 1, nota 37

³ Cfr. P. Vilar, "El tiempo del Quijote", en, Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español, Barcelona 1974.

⁴ P. Bourdieu, y L. J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, 1995; A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995.

⁵ Madrid 1980.

continuidad del argumento es previsible: cuáles fueron, entonces, los factores que posibilitaron el triunfo del racionalismo occidental.

Oakley da una serie de respuestas complementarias. Una parte significativa de su tesis explora la diferenciación cultural entre la naturaleza, la sociedad y el hombre, que inspira el cristianismo. Enfrentado a las religiones arcaicas, que creían que la naturaleza era una emanación necesaria de la sustancia divina, en la que el hombre también participaba, la Biblia establece un Dios trascendente que crea de la nada. Advierto que, en nuestro medio, la profesora de filosofía medieval, Mercedes Bergadá, ya había discurrido sobre el profundo cambio en la concepción antropológica que implicó el cristianismo⁶. La diferencia es, efectivamente, pronunciada entre una religión pagana que veía al hombre como derivación secundaria de los dioses (en términos de Oakley el hombre como una parte caída de la sustancia divina), por un lado, y la concepción cristiana, por otro, según la cual Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, directamente, como acto absoluto, estableciendo una relación personal e intransferible entre el creador y su criatura. Cuando se negaba que la naturaleza fuera una emanación de la sustancia divina, se establecía la condición filosófica fundamental para el surgimiento de la ciencia natural viable y para afirmar la idea de la personalidad humana individual. Esto explicaría el secularismo occidental, y según parece, es la respuesta preferida de Oakley.

Otra variable estriba en que una corriente, en la que San Agustín fue decisivo, se inclinó por conservar el antiguo plan romano de las artes liberales. Esta receptividad de la sabiduría pagana implica la convicción de que, cualquier sistema doctrinario puede ser incluido en otro sistema, incluso en su antítesis, y jugar en consecuencia un papel gnoseológico constructivo⁷. Con esta premisa, Santo Tomás, que tanta autoridad adquirió en la iglesia, puso la nueva lógica aristotélica al servicio de la fe, con lo cual, el racionalismo tendría una trayectoria subordinada y protegida.

Por último, llegamos a la respuesta que conduce a nuestra materia. Se refiere a las universidades medievales como instituciones que aseguraron a los sabios una posición privilegiada y un sensato nivel de independencia de presiones no académicas. Esta autonomía se tradujo en que los universitarios no sólo tenían derecho a elegir sus propios programas de estudio sino también a otorgar *licentia docendi*, es decir, algo parecido a nuestros doctorados.

Los universitarios lograban pues controlar sus mecanismos de reproducción. Como era esperable, el poder externo atacó esta autonomía, y también objetó proposiciones de raíz aristotélica. Los doctores, como muestra el ejemplo de la universidad de París, defendieron su autarquía con huelgas durante el siglo XIII. La consecuencia es que preservaron su autonomía, y a fines de esa centuria el racionalismo aristotélico se consolidaba en los planes de estudio. Oakley muestra que las universidades eran corporaciones, réplicas de los gremios urbanos. Pero a su vez esas corporaciones sólo se explican por caracteres medulares de la sociedad. Estas precisiones nos conectan con otras cualidades del sistema social del occidente medieval, que constituyen su peculiaridad, cualidades que nuestro autor ha sugerido más que explotado.

Despleguemos ahora algunas consecuencias de esta iniciación en el tema.

En primer lugar, es necesario ampliar los alcances del logro escolástico. Sus consecuencias, lejos de reducirse a Newton, se despliegan en la historia del sujeto, cuyas acciones, orientadas hacia fines delimitados, han tenido una creciente significación en la dinámica social. Es el giro que Hegel vio realizarse en la revolución francesa, y que implicó, como dijo Herbert Marcuse, abandonar la acrítica condescendencia con las condiciones de vida predominantes. Ese giro consiste en que el hombre se pueda proponer, desde entonces, organizar la realidad de acuerdo con las exigencias del pensamiento racional en lugar de acomodar su pensamiento a la irracionalidad del orden y de los valores existentes⁸. Ese ser actúa sobre la realidad sin someterse a las condiciones heredadas, y por ello mismo, es inconcebible sin el racionalismo crítico, que capta empíricamente la realidad para implementar un accionar pensado y transformador, aun cuando su resultado conduzca a un nuevo irracionalismo no deseado. El problema, entonces, no sólo atañe a un episodio científico, por más trascendente que éste sea, sino al conjunto de una praxis social experimental y racionalizada, que constituye una clave para el entendimiento de la historia contemporánea. Si hablamos, pues, acotadamente, de una revolución científica moderna, el concepto incluye, además de las ciencias exactas y naturales, a las ciencias sociales que guían la actividad política y a la filosofía que rige nuestra cosmovisión.

La significación de ese racionalismo se advierte, a contraluz, en la muy poco razonable intervención de El Quijote para resolver la sinrazón de lo real. En la comparación, se evidencia la distancia que separa el proyecto realizable (por más lejano que se encuentre) de la utopía de quien no reconoce los límites objetivos de su proceder. Cuando recordamos que para algunos colegas la realidad no existe, advertimos que esa obra maestra nos sigue explicando, después de cuatro siglos, una situación actual.

Un segundo aspecto estriba en que hubo un nexo orgánico entre el racionalismo de la escolástica y su decurso posterior. La mirada debe dirigirse entonces al Renacimiento, como propuso Paul Oskar Kristeller. En este sentido, muchas veces se olvidó que detrás del extraordinario movimiento filológico, literario y retórico de los humanistas, "...*Italian*

⁶ Ma. M. Bergadá, Introducción al estudio de la filosofía medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1972

⁷ Sobre esto, ver, P. O. Kristeller, Renaissance Thought and its Sources, Columbia University Press, 1979, p. 197

⁸ Ver H. Marcuse, Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Madrid 1971, p. 12.

*Aristotelianism developed steadily through the fourteenth century under the influence of Paris and Oxford, became more independent and more productive through the fifteenth century, and attained the greatest development during the sixteenth and early seventeenth centuries, in such comparatively well-known thinkers as Pomponazzi, Zabarella and Cremonini. In other words, as far as Italy is concerned, Aristotelian scholasticism, just like classical humanism is fundamentally a phenomenon of the Renaissance period whose ultimate roots can be traced in a continuous development to the very latest phase of the Middle Ages*⁹.

Sin esta conexión, cuestiones como el logro de Galileo serían inexplicables.

Un tercer punto a reflexionar consiste en la relación indirecta que existió, muchas veces, entre motivación de las luchas universitarias y condicionamientos científicos. Las riñas, los alborotos nocturnos, los juegos de azar, la frecuentación de prostitutas y de tabernas, conformaban un género de vida, que realizaba una parte de la población universitaria, que, en expresión de Le Goff, se oponía a la moral de las capas dominantes de la sociedad urbana¹⁰.

Estos comportamientos causaban enfrentamientos con el poder ¿Cuál era la actitud de un maestro universitario ante esos desmanes? ¿Escribía notas condenatorias? ¿Apelaba a las intervenciones externas? Nada más alejado de sus intenciones. Si un maestro medieval leyera hoy, en el diario La Nación, que un académico cultiva su respetabilidad en la sociedad burguesa censurando lo que fue la sustancia de la vida universitaria, la trasgresión, no saldría del estupor. Consciente de que en esos conflictos de jurisdicción con la autoridad urbana se dirimía la instrucción erudita, el resguardo del gremio era una prioridad. La autonomía del estudio, que implicaba la independencia para decidir cómo examinar un texto, se defendía, entonces, con motivos muy poco doctos. Para el maestro medieval, el fortalecimiento de sus amparos era un requisito de su existencia. La circunstancia nos ofrece una oportunidad para reflexionar acerca de la divergencia entre el heteróclito (e incluso contradictorio) espectro de motivaciones, las acciones y los resultados objetivos del acto en el plano institucional.

Aclaro que elegí a un maestro secular, miembro del *consortium magistrorum* de París, comprometido en la defensa de los derechos de la universidad, es decir, el ejemplo no se refiere a los frailes mendicantes, que no suspendían los actos académicos cuando los privilegios eran atacados¹¹. El hecho también evoca la actualidad del tema.

Estos complementos a la tesis que glosamos son, en verdad, auxiliares de una cuestión más sustantiva. Se trata de que la corporación universitaria sólo proporcionara uno de los medios para el desarrollo del racionalismo. Efectivamente, si vinculamos de manera sistemática la universidad con la estructura social, advertimos que la causalidad originaria de esa disposición, que atraviesa la historia intelectual del occidente, no se dirime en los marcos de una sola instancia. La visión debería comprender la totalidad, y ello implica un procedimiento abstractivo que nos permita remontarnos al núcleo esencial. Esta visión implica desplazar, o por lo menos aminorar, un dualismo maniqueo por el cual se percibe un ámbito racionalista exclusivo atacado por fuerzas hostiles.

Trataré la cuestión mediante proposiciones vinculadas.

La universidad, en tanto forma peculiar de la Edad Media occidental, cuyos miembros se adjudican facultades de jurisdicción para resolver conflictos, internos o con poderes externos, no encuentra su símil solamente en las corporaciones de artesanos o mercaderes. Es, más bien, un fragmento (significativo) en una organización general de soberanías particulares¹². Desde este punto de vista, la universidad sólo se comprende en el contexto de sujetos (individuales o colectivos) propietarios de derechos políticos. Ese contexto permite aprehender la auto adjudicación de una potestad jurisdiccional y la compleja trama de relaciones que la universidad desarrolló con los poderes externos, aspecto que habla de una autonomía relativa. La cualidad enunciada nos introduce en la funcionalidad que la universidad tuvo con relación al príncipe o al papa. Existe una correlación entre crecimiento de estudios y crecimiento de burócratas, aun cuando no fuera un requisito ser egresado universitario para acceder a un cargo¹³.

De todos modos, esa relación existió y estuvo lejos de ser estática: la interdependencia entre poder y universidad fue cada vez más pronunciada, y los doctores participaron de manera creciente en asuntos de estado, al mismo tiempo en que se transformaban en una casta. La calidad de los estudios decayó. Fueron síntomas y causas de esa declinación tanto el abandono del ideal ecuménico como el utilitarismo, criterios que se impusieron entonces en el ámbito académico. Esos criterios se tradujeron en el intelectual consagrado a la gestión y atado a requerimientos concretos, con un pensamiento especular y conformista, como revela la

⁹ P. O. Kristeller, op. cit. pp. 41-42

¹⁰ J. Le Goff, "Les Universités et les Pouvoirs publics au Moyen Age et a la Renaissance", en, Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais, París 1977, p. 208. Ver, también, R. C. Schwinges, "Educación estudiantil, vida estudiantil", en, de S. Ridder, y H. Moens, (ed.), Historia de la Universidad en Europa, 1, Las Universidades en la Edad Media, Bilbao, 1994, pp. 255 y s

¹¹ La descripción del conflicto entre los maestros de París, en, J. A. Weisheipl, Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina, Ediciones Universidad de Navarra, 1994, passim.

¹² Los elementos teóricos en, M. Weber, Economía y Sociedad, México, 1987; O. Hintze, Historia de las formas políticas, Madrid, 1968

¹³ Le Goff, citado; J. Verger, "Université et pouvoir en France au Moyen Age, en, S. Aguadé Nieto, Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media, Alcalá de Henares 1994; P. Nardi, "Relaciones con la autoridad", y, P. Moraw, "Carreras de los graduados", ambos en, de S. Ridder, y H. Moens, (ed.), op. cit. Sobre las estructuras políticas ver, P. Anderson, El Estado Absolutista, Madrid, 1979.

plasmación por escrito de la norma jurídica¹⁴. Fue una prefiguración de los burócratas de gestión que producen hoy las facultades profesionales.

Sublimar una sabiduría de la inmediatez se justifica con una argumentación intemporal que reitera los mismos conceptos: utilidad, nacionalismo, integración al entorno o respuesta a necesidades sociales. La simplicidad del espíritu evangélico, consagrado a catequizar y resolver cuestiones urgentes, atraviesa imperturbable la historia. Se advierte en marxistas que no conocen otro argumento para rechazar la proposición de Hegel, sobre que la historia nacional sólo puede ser entendida en términos de historia universal, que el del provecho inmediato. Marx no se hubiera sobresaltado con estos lejanos discípulos: su paradoja sobre los marxistas sinceraría su desdén ante una (in)cultura tan alejada de su educación¹⁵.

Los historiadores desaprueban esa atmósfera sin oxígeno en que se desarrollaban los estudios en la Edad Media tardía¹⁶. Pero el juicio se matiza en cuanto ampliamos la perspectiva y enfocamos el problema desde el ángulo del conflicto en el plano de la totalidad. Volvemos a las determinaciones sociopolíticas y socioeconómicas.

La diarquía entre poder eclesiástico y poder secular se vinculó, desde el siglo XIII, con oposiciones en la universidad, entre miembros de las órdenes y los otros. Esta demarcación también supuso separaciones gnoseológicas. Maestros de la Facultad de Artes, como Sigerio de Brabante, se inclinaron al averroísmo. Santo Tomás, como otros de la facultad de teología, rechazó esa disociación entre razón y fe. En los últimos siglos medievales esos antagonismos se trasladaron a otro escenario, si se quiere más vasto y de superior alcance.

Es en ese escenario, y sólo en él, en que puede contemplarse el criterio sobre la imposibilidad de demostrar racionalmente las verdades de la fe, de Guillermo de Occam. En cierto sentido, volvía Occam a los averroístas latinos de la centuria anterior, con su concepto, erróneamente considerado, como la "doctrina de la doble verdad"¹⁷. El peligro que representaba para la ortodoxia del momento esta predisposición estaba en su potencialidad, es decir, en el hecho de que estimulaba a que la razón se desarrollase por sí misma, liberada de compromisos teológicos. Esto llevaba a una desafiante exposición del pensamiento poco conforme con los supuestos de la iglesia¹⁸. Pero si en la proposición de que a Dios no se llega por el razonamiento, Occam se acercaba a ese espíritu de los averroístas, en la misma medida en que se alejaba de Santo Tomás, se diferenciaba de los primeros al plantear que el mundo profano se conoce por observación.

Alcanzada esta postura se estaba en condiciones de pasar al subversivo misticismo. Si la razón no es necesaria para conocer a Dios, si sólo basta con la fe, es decir, con un proceso personal e intransferible, ya no es necesaria la mediación del sacerdote, y pierde sentido la prohibición de la lectura bíblica a los no consagrados por el sacramento de la ordenación. La razón y la experiencia se concentraban entonces en el conocimiento general de la realidad.

Llegamos al camino que condujo a Lutero. Es el que siguieron Marsilio de Padua y Wyclif. Sus proposiciones, junto a las de Occam, alentaron tanto el experimentalismo como el ataque a la iglesia medieval¹⁹. El punto relevante es que esa oposición al racionalismo tomista se inscribió en los prerrequisitos del racionalismo crítico junto al mismo tomismo.

La disidencia de Occam no se desarrolló en el aire, aunque la corporación única ya no es suficiente para explicarla: se sustentó en centros de poder competitivamente situados frente a la iglesia.

¹⁴ La inserción del intelectual en las monarquías en, B. Guenée, Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados, Barcelona 1973. Limitándonos a Castilla, J. M. Carretero Zamora, Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515), Madrid, 1988. El burócrata al servicio de la administración de la casa real, en, E. de la Torre y E. A. de la Torre, Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica, 1492-1504, Madrid, 1956. La actuación de los juristas ha quedado reflejada en, A. de San Martín, Los Códigos españoles concordados y anotados, Madrid, 11, 1872-1873. Los señoríos organizados en grandes formas políticas también necesitaron sus funcionarios de gestión, al respecto, Becerro Pita, 1988, "Los estados señoriales como estructura de poder en la Castilla del siglo XV", en, A. Rucquoi, Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media, Valladolid, 1988. I. Beceiro Pita y R. Córdoba de la Llave, Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana Siglos XII-XV, Madrid, 1990. A esto se agregan los funcionarios de los municipios, como muestra la múltiple documentación del período.

¹⁵ Sobre la amplia formación en estudios clásicos de Marx y de Engels, ver, M. Godelier, Teoría marxista de las sociedades precapitalistas, Barcelona 1971

¹⁶ Le Goff, op. cit., p. 212, la esclerosis social marchaba junto a una cierta esclerosis intelectual. También J. Valdeón Baroque, "Universidad y sociedad en la Europa de los siglos XIV y XV", en S. Aguadé Nieto, op. cit.

¹⁷ Sobre la revisión de estos problemas, C. Rodríguez Gesualdi, "El libro asesino y el libro asesinado. El aristotelismo en El nombre de la rosa", en, F. Bertelloni, (comp.), Para leer "El nombre de la rosa" de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos, Buenos Aires 1997, p. 28

¹⁸ Sobre la filosofía política del período en relación con las estructuras del estado, ver, A. Black., Political Thought in Europe 1250-1450, Cambridge, 1992; J. Miethke, Las ideas políticas de la Edad Media, Buenos Aires, 1993; Q. Skinner, Los fundamentos del pensamiento moderno, 1, El renacimiento, México 1985.

¹⁹ E. Gilson, La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, París 1947, dice que la filosofía del siglo XIV, marcada por Guillermo de Occam, coincide con los primeros descubrimientos de la ciencia moderna, y juzga que esto ha sido un hecho capital: «...les premières découvertes de la science moderne s'annoncent et trouvent leurs premières formules dans les milieux mènes où s'effectue la dissociation de la raison et de la foi » (p. 639). Sobre la relación entre Occam y la actividad científica, ver, E. Perroy et al., La Edad Media. La expansión del oriente y el nacimiento de la civilización occidental, volumen III de Historia General de las Civilizaciones, dirigida por Maurice Crouzet, Barcelona, 1961, p. 476 y s.

Los hechos hablan. Occam, perseguido por la Corte de Aviñón, desarrolló sus tesis junto al Emperador. También Marsilio de Padua encontró refugio en la Corte de Luis IV de Baviera, de quien fue su principal consejero en el enfrentamiento que mantuvo con el papa Juan XXII. Wyclif sirvió a la Corona inglesa como diplomático y escritor. En la difusión de sus ideas adquirieron importancia los caballeros lolardos, que protegieron a los predicadores y financiaron copias de textos. La baja nobleza de Inglaterra veía un aliado en William Taylor, que postulaba suprimir los beneficios temporales de la iglesia. Lutero traduce la Biblia en el castillo de Wartburg del príncipe de Sajonia. El movimiento social que originó terminó por transmutarse de herejía en iglesia gracias a los príncipes opuestos a Roma. Un caso notable de este sistema de protección está dado por el que tuvieron los espirituales franciscanos en la Corte aragonesa tardío medieval²⁰. Su espiritualismo, sus profecías joaquinistas y sus visiones apocalípticas favorables a los reyes, coincidían con una estrategia de expansión mediterránea que afectaba al papado.

El interés de estos datos está en su interrelación para explicar una ciencia moderna que implicó el desarrollo contradictorio de proposiciones. Esa complejidad torna insuficiente limitar su condicionante genético sociológico a las universidades. Sólo en el marco de soberanías enfrentadas, que aseguraron existencias intelectuales no sólo diversas sino también divergentes, pudieron desplegarse esas disposiciones teóricas antitéticas pero concurrentes en un sólo destino, el conocimiento científico. Las limitaciones presupuestas en el utilitarismo también se trascendían. El desarrollo contradictorio de corrientes de pensamiento se concretaba bajo el amparo de las contradicciones políticas. Esas oposiciones se plasmaron de diversas maneras. En el plano del pensamiento práctico, que como afirmamos, se limitaba por lo general a un desenvolvimiento repetitivo e incluso poco complejo, se asiste a una excepción crítica en un pensamiento económico ligado a disidencias con trasfondo sociológico. Como se observa en Castilla, desde el siglo XV y durante la primera modernidad, las disidencias partían de acumuladores capitalistas en ascenso que necesitaban voceros de sus aspiraciones; estos comenzaron como simples agentes económicos y terminaron siendo intelectuales "orgánicos" de la clase en formación²¹. Las facultades políticas que tuvieron los empresarios urbanos, ya sea a nivel aldeano o en la ciudad, fueron requisitos de esa evolución.

El último punto del análisis es una confirmación contra fáctica de la tesis. Nos servimos para esto de la comparación con la cultura musulmana. No sólo debemos tener en cuenta restricciones que impiden aquí una exégesis crítica del libro sagrado, ya que no fue Mahoma el autor de el Corán sino el profeta sobre el que se hizo descender el Corán. Debemos también apelar a las cualidades sociológicas que condicionaron el pensamiento, y éstas no se reducen a la ausencia de universidades. El problema abarca, en realidad, todo el contexto de la práctica filosófica y científica.

Esto se evidencia cuando comparamos las biografías mencionadas con los sabios musulmanes. Por ejemplo, con la agitada vida de Avicena (980-1037), sometido al arbitrio de variados soberanos persas (disponemos de la Vida de Avicena escrita por su discípulo Sorjani (Sorsanus)).

O bien cuando comparamos con la vida de Averroes (1126-1198). Mientras gozó de la protección personal del sultán de Marruecos, Yatrib-Yusuf, interesado en la obra de Aristóteles, Averroes pudo llevar a cabo sus famosos Comentarios. Cuando Yusuf fue sucedido por su hijo, Jakub Al-Mansur (Almanzor), llegado a Córdoba para luchar contra los castellanos, Averroes fue declarado heterodoxo, sus bienes confiscados y enviado al destierro. Encarcelado posteriormente en Fez, sólo fue perdonado tras retractarse públicamente de sus convicciones, muriendo en un oscuro aislamiento. No es menos significativo el hecho de que no tuvo continuadores en el Islam.

Interesa remarcar que Averroes se encontró indefenso, sujeto al arbitrio del emir. Fue éste el que decretó el triunfo del partido religioso sobre los filósofos, y muchos otros (médicos, cadíes, poetas), compartieron su desgracia. Sus enemigos apelaron a Almanzor para descalificarlo como politeísta, y éste mandó quemar los libros peligrosos; sólo perdonó la medicina, la aritmética y la astronomía elemental. Entre las causas que explican esta situación debe tenerse en cuenta que la religión regía toda la vida de los hombres en un nivel que no lo hacía el cristianismo. El emir era el responsable de la ortodoxia para resguardar la ley que regía a la *umma*, a la comunidad, y como el Dios alcoránico, sus decisiones eran estrictamente personales. Ello se manifiesta en plenitud en la ocasión: dice Ibn-Abi-Oceibia, "La causa del descontento de Almanzor está en que se les había acusado de consagrar las horas de ocio a la cultura de la filosofía y al estudio de los antiguos"²².

Hubo muchos otros casos similares. Ibn al-Labbâna, por ejemplo, poeta al servicio de las autoridades de Badajoz y de Sevilla, pierde con los almorávides su puesto oficial en el año 1091, y luego de diversas peripecias, entra al servicio del soberano de Mallorca donde permaneció hasta su muerte²³.

Los intelectuales burócratas, sin posibilidades de navegar entre las aguas de la diarquía occidental, se encontraban en la más extrema de las servidumbres despóticas, que podían

²⁰ M. Aurell, "Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (14 e- 15 e siècles)", Annales E .S. C. 1, 1997.

²¹ M. Fernández Álvarez, "El memorial de Luis de Ortiz. El memorial, la época y el hombre", Apéndice documental, en, Economía, sociedad y Corona. (Ensayos históricos sobre el siglo XVI), Madrid, 1963. También, M. Grice Hutchinson, El pensamiento económico en España (1174-1740), Barcelona, 1982.

²² Citado en E. Renan, Averroes y el averroísmo, Buenos Aires 1946, p. 34

²³ P. Guichard, Al Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII), Madrid 2001, p. 87

incluir pasajeros estadios de felicidad paradisíaca, cuando los caprichos de la autoridad así lo dictaminaban²⁴.

Conclusiones.

Apelé a situaciones conocidas, pero pocas veces conectadas. Manifiestan una diferencia profunda entre el feudalismo occidental y el sistema del oriente. Los fundamentos se encuentran en la desviación europea, para denominar de alguna manera la ruptura con formaciones estatales. Los condes (laicos o eclesiásticos) que lograban, entre los siglos IX y XI, hacer patrimonios de los honores concedidos, creaban también un régimen que impedía cualquier concentración autocrática en un vértice. Allí radica la base de separación entre poder de la iglesia y poder secular. Las autonomías corporativas, entre las cuales la que ejerció el estudio y la enseñanza fue una más, se inscriben en estos fundamentos. Cuando las corporaciones no garantizaron el discurrir de cierto pensamiento, el relevo lo tomó la multiplicidad de entidades políticas, característica peculiar del feudalismo.

Si esto es así, tal vez podría encontrarse una correspondencia entre el esplendor cultural de Italia en el siglo XV y la parcelación de soberanías entre grandes entidades que utilizaban artistas y humanistas. El Reino de Nápoles, el Ducado de Milán, la República francamente aristocrática de Venecia, la República simuladamente popular de Florencia y los Estados papales, no hacían más que multiplicar las oportunidades. De sus enfrentamientos nacieron tanto el David de Miguel Ángel como las primeras historias no sólo apologéticas sino también críticamente analíticas²⁵.

Constatamos una norma universal que el narcisista egocentrismo académico suele omitir: toda doctrina que aspire a ser algo más que una curiosidad escondida en una biblioteca, necesita insertarse en alguna fuerza social. Su fortuna mide su eficacia. Las condiciones sociológicas de la cultura erudita son de inexcusable consideración, y el concepto de determinación, lejos de reducir el problema a una supuesta sobre estructura marginal, lo amplía y jerarquiza. La producción del espíritu no se observan en aislamiento sino en su conexión con la producción de la materia.

En la Edad Media, este concepto de determinación, que remite a la pluralidad conflictiva de poderes particulares, evita circunscribirnos a la corporación universitaria. Las formas antagónicas bajo las cuales se desplegaron doctrinas contradictorias se ponen a consideración.

Este desarrollo se condensa en un enunciado: los pensamientos contrapuestos, que permitieron el racionalismo crítico, evolucionaron gracias a esferas políticas múltiples. Esto constituyó una singularidad del feudalismo occidental que sigue viviendo, transformada, en nuestra sociedad civil.

²⁴ Ídem, dice Guichard que si se examinan de cerca las condiciones sociales de la actividad intelectual y literaria en al-Andalus de los siglos XI al XIII, "...ésta raramente se manifiesta fuera del dependencia o del control -directo o indirecto- del poder estatal" (p. 58). Por otra parte, impresiona en las trayectorias de intelectuales del mundo árabe, la periódica oscilación entre el goce de todos los favores del déspota y las más funestas persecuciones.

²⁵ P. Burke, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, 1993. J. Stephens, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change before the Reformation*, Londres y Nueva York, 1992. H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México 1993; M. B. Becker, "The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance", en, Rubinstein, N., *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Londres, 1968.