

# Ángel Castellan: Una obra historiográfica centrada en el problema del mundo moderno

Burucúa, José Emilio

FILO:UBA

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1996, 29 - 179-195

Artículo

**ANGEL CASTELLAN:  
UNA OBRA HISTORIOGRAFICA CENTRADA  
EN EL PROBLEMA DEL MUNDO MODERNO**

por

*José Emilio Burucúa*

Universidad de Buenos Aires

A un maestro excepcional, a quien debemos los argentinos el conocimiento de tantos autores gigantescos y muchos claros del bosque de ideas históricas por donde transitamos<sup>1</sup>.

Quienes estudiamos historia en la Universidad de Buenos Aires durante los años '60 tuvimos un conjunto extraordinario de profesores dedicados a los temas de Historia Universal, Abraham Rosenvasser en la cátedra de Oriente Cercano, José Luis Romero en la de Historia Social General y en la de Edad Media, Claudio Sánchez Albornoz en la de Historia de España, Luis Arocena y Angel Castellan en la asignatura reservada al estudio de la época moderna temprana. No puede decirse que hubiera uniformidad entre ellos en cuanto a los métodos, a los enfoques historiográficos y a los modos de exposición, pero creo que los cinco compartían la idea de que una cadena robusta unía aquel presente de los '60 con los acontecimientos ocurridos en Europa y en el mundo atlántico a partir del siglo XVIII. Fuera por el ejercicio sistemático de la crítica racional del saber adquirido, fuera por el cultivo de la tradición cultural propia de Occidente que todos ellos hacían remontar a las civilizaciones del Asia occidental y del Mediterráneo y confluir en la gran experiencia de las libertades modernas, esos profesores se presentaban a sí mismos y nos señalaban también a nosotros, sus alumnos, como hijos de la Ilustración. Acerca de la claridad e intensidad con las cuales Romero solía hacerlo, no ha mucho que publiqué un texto breve en esta revista. Hoy, al volver de nuevo sobre

---

<sup>1</sup> Angel Castellan falleció repentinamente en el mes de marzo de 1995, cuando se encontraba preparando un libro sobre la idea de América en la conciencia de Europa.

la figura de Castellan para rendirle homenaje, recuerdo hasta qué punto aquel maestro acostumbraba a subrayar las continuidades entre el Siglo de las Luces y nuestras propias condiciones existenciales, destacando a la par que el humanismo del *Quattrocento* e incluso la cultura renacentista del siglo XVI, prolegómenos de la modernidad según las visiones escolásticas más corrientes, habían pertenecido en verdad a un horizonte histórico claramente separado del nuestro por insalvables cesuras.

Castellan marcaba en sus clases las semejanzas y las diferencias entre nuestro presente de entonces y los tiempos del Iluminismo y del Renacimiento. Nos mostraba un siglo XVI que, apenas salido de la trampa maltusiana de la primera gran crisis del feudalismo, se dirigía sin pausa hacia un nuevo ciclo de aumento demográfico, de vigencia de la ley de los rendimientos decrecientes, de hambrunas, pestes y guerras a partir del 1600. Castilla, cabeza del imperio más poderoso de aquella centuria, estado que había procurado conjurar la amenaza de la escasez merced al establecimiento de una red avanzada de alhóndigas interconectadas y garantizado por muchas décadas un grado inigualado de seguridad alimentaria, cayó en el círculo de hierro del hambre, de la peste y de la crisis demográfica endémica desde mediados de la década 1591-1600. Nuestro profesor insistía, no obstante, en el hecho de que algunos hombres se hubieran puesto a reflexionar sobre las posibilidades concretas de romper el cerco malthusiano en la sociedad europea del siglo XVI, y se complacía en detenerse alrededor de la polémica Malestroit-Bodin, del texto del *Compendious* y del tratado monetario escrito por Davanzati. Pero, estas soluciones que se buscaban en el plano de las ideas, destacaba Castellan, sólo alcanzaron el reino de las realizaciones prácticas en el siglo XVIII, al producirse los cambios en los regímenes de explotación y de propiedad de la tierra que se conocen como la "revolución agrícola" del noroeste de Europa. También la peste, después del brote devastador, pero estrictamente controlado gracias a las medidas de prevención adoptadas por el estado, que ocurrió en Marsella en 1720, pudo ser doblegada junto con el hambre. Y Castellan nos decía que aquella era de abundancia alimentaria y de retroceso de las epidemias se prolongaba todavía en nuestros años esperanzados de una "revolución verde" extendida al Tercer Mundo. Los entusiastas '60 cumplían los sueños copiosos e higiénicos del siglo XVIII.

En cuanto a las formas económico-sociales prevalecientes (Castellan rehuía la categoría "modo de producción" por cuanto sospechaba que tras la tripartición de la historia europea en esclavismo, feudalismo y capitalismo, tan sólo se ocultaba un *aggiornamento* apresurado de la cronología más tradicional, a la cual él mismo había combatido desde los tiempos de su tesis doctoral en aras de una comprensión matizada de los procesos de la civilización), nuestro historiador pensaba que, si bien relaciones capitalistas genuinas ya se habían abierto paso en Italia y en Flandes desde el siglo XIII, en el XVI las relaciones feudales habían recibido un impulso nuevo debido a los fracasos de la burguesía en la búsqueda de una salida a la crisis de finales de la Edad Media y a la progresiva disolución, en consecuencia, de la alianza política entre los reyes y las clases urbanas. Pero paradójicamente, en el noroeste de Europa, allí donde tenía éxito la fórmula de las monarquías nacionales, tanto en la versión parlamentaria inglesa como a la manera absolutista francesa, se constituían mercados unificados de una escala suficiente para permitir la consolidación del capitalismo agrario e industrial. El siglo XVIII en Inglaterra apenas conservaba, según Castellan, vestigios del

feudalismo en la superficie ceremonial de las relaciones sociales. Por supuesto, nuestros '60 marcaban un momento de expansión del capitalismo, a pesar de la competencia que con este sistema habían entablado los experimentos socialistas de las democracias populares en Europa y en el Tercer Mundo, pues Castellan creía que la determinación prevalenciente de la estructura de las sociedades por la industria y por la técnica otorgaba una base común y uniforme a los sistemas enfrentados, concediendo incluso una superioridad incontestable al capitalismo, probada precisamente por su eficacia arrolladora en el plano de la técnica y por su capacidad para conjurar, gracias a los mecanismos previstos por Lord Keynes, el peligro de una crisis de demanda y de superproducción como la de 1929-1934.

Al reflexionar sobre las sociedades europeas del siglo XVI, Castellan registraba su aristocratización creciente y el repliegue de las burguesías, aunque prefería hablar de cautela burguesa, de una cierta "discreción" convertida en ideal de comportamiento por Baltasar Gracián, antes que de la "traición" de las clases urbanas. Si cabía dar una definición global de aquellas sociedades, el calificativo "estamental" era el que les cuadraba mejor. Nuestro profesor de historia moderna coincidía fuertemente con José Luis Romero a la hora de caracterizar el siglo XVIII como el momento del avance incontenible de la economía y de la cultura burguesas, coronado por el triunfo político de 1789, y también al percibir la dinámica social de los '60 como un despliegue planetario del proceso iniciado en el Setecientos en Europa. Castellan llamaba la atención sobre dos hechos: uno, la conversión del proletariado y su integración en las formas burguesas de vida que se registraban por aquellos años, y otro, la extensión de concepto de burguesía a las clases urbanas y burocráticas del Tercer Mundo, anticipándose con ello a las ideas de Wallerstein expuestas en un artículo de 1988<sup>2</sup>. Es decir que, vistos desde esta perspectiva de la ampliación del concepto, los '60 re-presentaban una nueva fase universal de la expansión de la burguesía.

En el ámbito de la política, Castellan resaltaba por supuesto el eclipse de todas las formas republicanas durante el siglo XVI (salvo en el caso excepcional de la dubitativa rebelión de los holandeses) y la evolución de los estados hacia el régimen del absolutismo, ya indiscutiblemente moderno debido a la unión contradictoria de fragmentación del espacio europeo y de centralización estricta de las sociedades nacionales que él implicaba. Claro está, el siglo XVIII, sobre todo su segunda mitad, significó el comienzo del retroceso absolutista en cuanto se refiere a la organización de la vida política en el interior de los estados, aunque el principio de las nacionalidades no haya dejado de reafirmarse desde entonces hasta nuestros días. Pero lo cierto era también que, con las revoluciones norteamericana y francesa, aquel siglo había iniciado el gran ciclo de la revolución contemporánea, como lo ha llamado Romero<sup>3</sup>, el cual continuaba abierto en los años '60 en los movimientos insurreccionales y nacionalistas de Africa, Asia y América Latina.

<sup>2</sup> Immanuel WALLERSTEIN, "The Bourgeois(ie) as Concept and Reality", en *New Left Review*, 167, enero-febrero, 1988.

<sup>3</sup> José Luis ROMERO, *El ciclo de la revolución contemporánea*, Buenos Aires, Huemul, 1980. Con un prólogo historiográfico y político por Sergio BAGU.

Acerca de la religión, Castellan interpretaba los sucesos del siglo XVI entrecruzando perspectivas. Por un lado, veía en las experiencias personales de Lutero y Calvino un pesimismo radical y una antropología que reeditaba las vertientes medievales del *contemptus mundi*. Por otro lado, la resonancia colectiva de aquellas dos aventuras individuales se le aparecía como el resultado de la acción de fuerzas que en toda Europa apuntaban a la fragmentación de las sociedades, de la política y de la cultura. Pero esa primera etapa de los particularismos e individualismos en el siglo XVI estuvo marcada por la intolerancia de hecho y relegó las aspiraciones a la convivencia de los credos hacia la esfera de un debate exclusivo y siempre sospechoso entre intelectuales. El siglo XVIII, en cambio, conoció el auge de la crítica de las religiones, especialmente de las confesiones cristianas, a las que el pensamiento ilustrado enrostró la responsabilidad de la violencia y de la guerra, pues ellas no habían hecho sino encender, a lo largo de toda la historia europea, la mecha de la discordia en el corazón de los hombres. Los remedios que el Siglo de las Luces recomendaba contra tales venenos eran el ataque racional de los fundamentos sobrenaturales de las creencias y la instauración de la tolerancia. En los '60, la crítica de la religión estaba concluida, mas Castellan destacaba que no por esto las religiones habían desaparecido sino que habían sufrido dos extrañas metamorfosis. En los países con regímenes políticos liberales, ellas conservaban sus formas institucionales pero se adaptaban a los reclamos seculares, trataban secundariamente las cuestiones relativas a la salvación en el más allá, dialogaban entre sí y querían contribuir a la solución de los problemas generales de la condición humana en la tierra. El Concilio Vaticano II era una de las pruebas más dramáticas de la transformación. En los países con regímenes socialistas, en cambio, el ateísmo desplazaba oficialmente a las antiguas religiones, pero la ortodoxia marxista se convertía en un dogmatismo que imponía a las conciencias adhesiones semejantes a las de los credos intolerantes de antaño. Como quiera que fuese, el proceso de la secularización de las creencias, abierto sin tapujos en el siglo XVIII, alcanzaba su culminación en las sociedades industriales y tecnológicas de 1960.

Respecto del pensamiento científico, Castellan fue un historiador pionero al estudiar los vínculos que, en el siglo XVI, unieron a la ciencia con la magia y la *religio philosophorum*. De la primera, el saber moderno racional conservaría la intención de operar y de modificar la naturaleza; de la segunda, la idea de la unidad y de la legalidad del universo. Castellan explicaba luego, en un curso que se hizo famoso, dictado bajo el rótulo de "El telescopio y la escoba", de qué modo la ciencia del siglo XVII delimitó un espacio propio y diferente, entablado un combate, único en la historia del pensamiento humano, contra la magia y la religión, a las cuales ella despojó del más leve asomo de legitimidad en cuanto a sus pretensiones de alcanzar un conocimiento verdadero del mundo. La *Enciclopedia* fue, en el siglo XVIII, la primera síntesis y exposición sistemática de los logros de aquella ciencia racional y experimental, que incluía ya una reflexión avanzada sobre la técnica y las descripciones detalladas de sus instrumentos y procedimientos. Si bien uno de los núcleos principales del saber de las Luces, la física newtoniana, fue superado por las revoluciones relativista y cuántica de las primeras décadas del siglo XX, es posible afirmar que el sistema científico de nuestros años '60 reconocía la continuidad de métodos y de ideas básicas acerca de la naturaleza y de las posibilidades del conocimiento humano que lo unían a la ciencia

de la *Enciclopedia*. El siglo XVIII y los '60 compartían aún la misma fe en el valor del pensamiento racional y empírico como herramienta del dominio de la humanidad sobre el mundo, de su triunfo progresivo sobre la pobreza, el dolor y la muerte.

Para terminar con este panorama destinado a resaltar el hilo y las secuencias que Castellan descubría entre nuestro presente y los tiempos de la modernidad clásica, su visión general culminaba en una meditación sobre los vínculos entre Europa y las otras civilizaciones a partir del 1500<sup>4</sup>. En el siglo XVI, a pesar de que los europeos se mostraban dueños ya de un medio poderoso de comunicación y predominio como lo era la navegación interoceánica, ningún observador sagaz hubiera apostado todavía a una hegemonía europea sobre todo el planeta. El Japón expulsaba entonces a los misioneros y mercaderes de Occidente, mientras que la China y la India profundas permanecían impenetrables y el imperio turco se mostraba capaz de jaquear el corazón de Europa, poniendo sitio a Viena en 1529 y en 1683. En el siglo XVIII, máxime después de la Guerra de los Siete Años y de los viajes de Cook, pocas dudas podían haber acerca del triunfo mundial de los imperialismos europeos. Era evidente que nuestros '60 asistían a la liquidación de las hegemonías construidas a partir del 1700 pero, si bien se miraban las cosas, los ideales de la Ilustración se habían extendido y adaptado a todos los pueblos de la tierra, a la vez que las dos grandes potencias del momento, los Estados Unidos y la Unión Soviética, no sólo se pensaban sino que se mostraban a sí mismas en la acción como hijas materiales e ideológicas de la vieja Europa. Llegado a este punto, Castellan se complacía en citar dos fragmentos del *Esbozo* de Condorcet. El primero era el pasaje sobre las pruebas históricas del progreso ilimitado y futuro.

“Por fin, ¿debe acaso la especie humana mejorar, sea merced a nuevos descubrimientos en las ciencias y en las artes y, por necesaria consecuencia, en los medios de bienestar particular y de prosperidad común; sea por medio de los progresos en los principios de la conducta y en la moral práctica; sea gracias al perfeccionamiento de las facultades intelectuales, morales y físicas, el cual puede ser a la vez consecuencia o bien de algún instrumento que aumenta la intensidad y dirige el uso de tales facultades, o bien del instrumento de la organización natural?”

“Para responder a estas tres preguntas encontraremos en la experiencia del pasado, en la observación de los progresos que las ciencias y que la civilización han cumplido hasta aquí, en el análisis del camino del espíritu humano y en el desarrollo de sus facultades, los motivos más poderosos para creer que la naturaleza no ha colocado término alguno a nuestras esperanzas”<sup>5</sup>.

El entusiasmo de Condorcet se contagiaba al profesor y a su auditorio, sobre todo cuando Angel nos ponía en guardia respecto de las lecturas unidimensionales de

<sup>4</sup> Véase Angel CASTELLAN, *En torno a la idea de Europa*, Buenos Aires, Tekné, 1983.

<sup>5</sup> Jean CARITAT, marqués de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Traducido de la versión italiana, publicada por M. MINERBI en Turín, Einaudi, 1969, pp.170-174.

fuentes tan citadas pero tan poco frecuentadas de manera directa como el *Esbozo*, pues Castellan agregaba enseguida un pasaje "antimperialista", desconcertante para quienes nos hallábamos encandilados por las teorías de la dependencia y achacábamos las consecuentes culpas al pensamiento de la Ilustración.

"(...) ¿Es posible dudar de que la sabiduría o las discordias insensatas de las naciones europeas, al favorecer los efectos lentos, pero infalibles, de los progresos de sus colonias, no habrán de producir muy pronto la independencia del nuevo mundo?

(...) Recorred la historia de nuestras empresas, de nuestros establecimientos en Africa o en Asia; veréis nuestros monopolios de comercio, nuestras traiciones, nuestro desprecio sanguinario por los hombres de otro color o de otra creencia, la insolencia de nuestras usurpaciones, el proselitismo extravagante o las intrigas de nuestros sacerdotes, destruir aquel sentimiento de respeto y de benevolencia que la superioridad de nuestras luces y las ventajas de nuestro comercio habían producido al comienzo.

Pero sin duda se avecina el instante en el cual, cesando de mostrarnos tan sólo como corruptores y tiranos, nos convertiremos en sus instrumentos útiles o en sus generosos liberadores"<sup>6</sup>.

Ahora bien, a decir verdad, Castellan podía considerarse heredero de Condorcet en muchos aspectos pero difícilmente hubiera suscripto sin reservas una mitología del progreso. Ya en los '60, nuestro historiador mostraba algunos reparos que se irían acrecentando en su obra de las dos décadas siguientes. Lo notable es que tales objeciones al optimismo excesivo de los más modernos hijos de la Ilustración derivaban del conocimiento amplio e integrador de aspectos contradictorios que Castellan poseía del propio siglo XVIII. Angel nos proponía, a título de contrapunto al iluminismo radical, francés, de Condorcet, las Luces italianas de Giambattista Vico, una Ilustración consciente de que no sólo las claridades guían a los hombres sino que a veces las sombras les sirven de abrigo contra los ardores y los peligros de la travesía. Castellan citaba a propósito un parágrafo conclusivo de la *Ciencia Nueva*.

"(Hay) pueblos tales que, a guisa de bestias, se han acostumbrado a no pensar más que en las propias utilidades particulares de cada cual y han ido a parar al grado último de la delicadeza o, mejor dicho, del orgullo pues, a manera de fieras, al verse disgustados por un pelo, se resienten, se hacen feroces y, creciendo en número y celebridad, viven como bestias enormes en una soledad absoluta de ánimos y voluntades, no pudiendo ni siquiera dos de entre ellos ponerse de acuerdo, siguiendo cada uno el propio placer y capricho; por todo ello, con sus facciones obstinadas y sus desesperadas guerras civiles transforman a las ciudades en selvas y a las selvas en cuevas de los hombres; y de tal suerte, tras

<sup>6</sup> *Ibidem*.

largos siglos de barbarie terminan por herrumbrarse las aciagas sutilezas de los ingenios maliciosos, que convirtieron (a aquellos pueblos) en fieras más grandes por la barbarie de la reflexión, diferente de la primera barbarie de los sentidos. Porque ésta escondía una fiereza generosa, de la cual otros podían defenderse, huir o precaverse; pero aquella, con una fiereza cobarde, mediante lisonjas y abrazos, amenaza la vida y las fortunas de sus confidentes y amigos”<sup>7</sup>.

Iniciemos pues, a través de un itinerario algo más erudito, el tránsito por la obra de modernista de Angel Castellan y aclaremos algunos aspectos del contexto institucional de su producción. En 1953, comenzó a funcionar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires una cátedra independiente de “historia medieval y moderna” a cargo de Castellán. Con él, los cursos dejaron de ser meramente narrativos para orientarse en forma decidida al estudio de la historia cultural a partir de una lectura directa de las fuentes y autores modernos clásicos. En 1958, aquella cátedra se dividió: José Luis Romero fue el profesor titular de historia medieval en tanto que Luis Arocena ganó por concurso la titularidad de historia moderna; Castellan pasó a revistar como profesor asociado en esta última especialidad. En 1966, Arocena fue nombrado profesor en la Universidad de Texas, con lo cual, concurso mediante, Castellan se hizo cargo de la titularidad en Buenos Aires hasta 1986, año de su jubilación.

Sin embargo, ya en los años '50, algunos *topoi* preferidos de este historiador estaban bien definidos. En primer lugar, el problema de la relectura personal, directa, casi auroral, de las fuentes, saltando por sobre la mediación de las interpretaciones establecidas, rasgando los velos de lo que el propio Castellan llamó las “lecturas prestigiosas” y que han servido para cristalizar categorías historiográficas de la larga prosapia, útiles para las generaciones que las crean, pero lastres distorsionantes para quienes las heredan como una lección académica, casi una escolástica. Es decir, que el primer problema consistía, para Castellan, en cómo encarar directamente textos originales de los que nos separan varios siglos, en cómo construir una filología histórica que no desdeñase una primera aproximación “ingenua”, casi despojada de los lugares clásicos de la bibliografía, libre (en la medida de lo posible) de aquellas “lecturas prestigiosas”. Se trataba, en segunda instancia, de un análisis semántico, palabra por palabra en algunos pasajes, que implicara un buen conocimiento de la lengua original del texto y de la literatura contemporánea. De modo que la operación filológica derivase, por último, en el descubrimiento de “ideas” que debían de considerarse hipotéticas hasta tanto la compulsas con la bibliografía (aquí reaparecía la erudición tradicional de historiador *scholar* y el famoso “estado de la cuestión”) no mostrara que tales “ideas” resultaban coherentes, o al menos discutibles, frente a las descubiertas por otros colegas. Todo lo cual nos conduce al segundo gran tema de Castellan, esto es, la crítica y la redefinición de las categorías totales de la historiografía europea.

---

<sup>7</sup> Giambattista VICO, *La Scienza Nuova*, Milán, Rizzoli, 1977, p.704. Con una introducción y notas de Paolo ROSSI,



En principio, la pretensión de una nueva lectura de los textos, liberada de las cargas bibliográficas, parecía una empresa utópica, sobre todo cuando caemos en la cuenta de que quien la proponía (don Angel) transitaba fluidamente y con conocimiento de causa por esa bibliografía que establecía interferencias entre él y la fuente. Lo que sucede es que la recreación que buscaba Castellan no era en absoluto una ingenuidad sino que implicaba el hacer el esfuerzo, en el que tanto había insistido Lucien Febvre, de evitar el pecado del anacronismo en nuestro acercamiento a los textos, donde no debemos de ver nuestra figura reflejada sino asistir a la aparición del "otro", aquel hombre que está lejos de nosotros en el tiempo. Sólo ese empeño, esa tensión perpetua hace posible nuestro diálogo con el pasado y la propia constitución de un "nosotros" en el presente. Nos conocemos, no por el reflejo de un estereotipo nuestro en un discurso ajeno, sino que nos conocemos porque somos capaces de preguntar a las fuentes desde lo más hondo de nosotros mismos, captando lo que nos separa de los hombres del pasado y lo que aún nos una a ellos. En tal sentido, la empresa de Castellan se asemejó a la de los humanistas del Renacimiento a quienes tanto estudió a lo largo de toda su vida. No es casual que el primer trabajo donde él explayó esta actitud y este método se ocupara de Eneas Silvio Piccolomini y de su epístola al sultán de Constantinopla<sup>8</sup>. La relectura de la carta de Pío II revelaba su sentido de programa y de manifiesto del humanismo italiano maduro, pero también servía a Castellan para trazar la línea de la modernidad más cerca de nuestro tiempo, dejando fuera al humanismo universalista.

"(...) la epístola resulta como la sublimación de toda la obra de Eneas Silvio, y una muestra explícita de que el humanismo, más que pura ejercitación literaria, es una concreta concepción vital, impregnada de alto espiritualismo"<sup>9</sup>.

"(...) Claro está que los defensores de la tesis tradicional no están dispuestos a aceptar las últimas consecuencias de sus propias formulaciones, y esto mismo nos obliga a detenernos brevemente en la cuestión que plantean estas equivalencias (...). Pero si tenemos en cuenta lo que es el humanismo en su sentido prístino, triunfo del Logos en armónica síntesis de razón y fe, de naturaleza y gracia, veremos inmediatamente que se opone a ese repetido individualismo, a ese parcelamiento de valores que define a la modernidad. Digámoslo de una vez, el prólogo de la modernidad es germánico, no latino, es fragmentación, no integración, es antihumanismo, es Protesta (...)"<sup>10</sup>.

De 1959 es el ensayo *Proposiciones para un análisis crítico del problema de la periodización histórica*<sup>11</sup>, en el cual Castellan puso de manifiesto las contradicciones

<sup>8</sup> Angel CASTELLAN, "El equilibrio humanístico en Eneas Silvio Piccolomini. En torno a la Epístola de Mahomet II", en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, pp.21-42, 1955.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.35.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>11</sup> Reeditado en Angel CASTELLAN, *Algunas preguntas por lo moderno*, Buenos Aires, Tekné, 1986, pp.15-63.

a las que condujo la categorización dicotómica Edad Media-Renacimiento y se lanzó entonces a redefinir los términos “Antigüedad”, “Edad Media”, “Renacimiento”, “Modernidad” y “Crisis”, de manera tal que éstos poseyeran una vigencia universal, valiesen más allá del área de la cultura europea de Occidente en el que fueron acuñados. Un “Renacimiento” sería así la “apertura del horizonte vital de una civilización, enriquecimiento interior de sus propiedades creadoras y laicización insinuada de su concepción del mundo”<sup>12</sup>; una “modernidad” sería “el momento de la historia de una cultura en el que ésta, ‘desacratizando’ su regla de vida y afirmando la autonomía de las creaciones humanas, conquista, llevada por su impulso dinámico interior, los mundos culturales circundantes”<sup>13</sup>. De la aplicación de estas nociones a la propia cultura europea occidental, surgió una nueva periodización con etapas abiertas que se van superponiendo en sus extremos. Sobre la apreciación de nuestro tiempo, Castellan coincidía con José Luis Romero: el siglo XX es el siglo “crítico” del período crítico de nuestra cultura, “el momento en que, luego de proletarizar sus aspiraciones, (ella) recibe el envión de un estímulo exterior que ha de desprender de su seno una nueva civilización”<sup>14</sup>.

Entre los años 1962 y 1967, Castellan publicó uno de sus trabajos de mayor aliento, Juan de Valdés y el círculo de Nápoles. Mucho más que una biografía intelectual, este libro, salido por entregas en los *Cuadernos de Historia de España*, es prácticamente un estudio sobre las categorías y los lugares comunes que la historiografía ha frecuentado en torno al tema de la revolución religiosa del siglo XVI<sup>15</sup>. Castellan discutía a Dilthey, Renaudet, Boyer, Bataillon, Cione, Ricart, Cantimori o Bainton, siempre a partir del desvelamiento de los textos, lo cual le permitía distinguir dónde la Protesta se separó del impulso paulino general, de la “fermentación espiritual” que, a comienzos del siglo XVI, formaba una corriente reformista en toda la iglesia de Occidente.

“(…) nadie dudaba, especialmente en Italia, que tal renovación debía surgir en el seno mismo de la Iglesia, y en torno a ella se formulan los mejores votos del alma popular italiana (...). Por eso, cuando las corrientes reformadoras de allende los Alpes mostraron todo su carácter subvertidor e iconoclastico, esa Iglesia, que tanta parte tenía en las mejores tradiciones italianas, no tuvo inconveniente, con su fe revigorizada, en ganar de nuevo las almas al calor de un fervor siempre renovado”<sup>16</sup>.

En cambio, la Protesta aparece enseguida como una fórmula que “no trataba de purgar lo existente sino de crear algo nuevo”.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.52.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.56.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.57.

<sup>15</sup> Angel CASTELLAN, “Juan de Valdez y el círculo de Nápoles”, en *Cuadernos de Historia de España*, vol. XXXV-XXXVI, pp.202-273, 1962; XXXVII-XXXVIII, pp.199-291, 1963; XXXIX-XL, pp.261-308, 1964; LXI-XLII, pp.136-223, 1965; XLIII-XLIV, pp.57-151, 1966.

<sup>16</sup> *Ibidem*, XXXV, pp.224-225.

“(...) el Protestantismo no hace más que llevar, hasta sus últimas consecuencias, un proceso que le es anterior, cuyas causas deben buscarse en la desintegración del universalismo, que da nacimiento, al mismo tiempo, a comunidades políticas independientes y particularizadas que se edifican sobre la base de la concepción orgánica del Estado, al modo de la Ciudad antigua, y en el aflorar de la conciencia burguesa, que reclama un campo autónomo para las realizaciones que se mueven dentro del orden temporal”<sup>17</sup>.

Juan de Valdés fue el centro de las reflexiones, pero también el pretexto para resituar a todos los personajes con él vinculados. Así Erasmo era colocado en el horizonte de su tiempo y no forzado a ser un precursor de tantos hombres modernos. A propósito de la relectura del Roterodamense, Castellan acota:

“Una exégesis seria de los textos no puede prescindir, esto es indudable, de todas las consecuencias implícitas, pero se nos ocurre que, muchas veces, las tales conclusiones no respetan el alcance preciso de las afirmaciones, el clima de la época y las intenciones reales que animaban al autor. Este es el peligro, en constante acecho, que trae consigo todo intento de explicar el pasado por el presente, llevando hasta él preocupaciones que, si no siempre, muchas veces le son ajenas”<sup>18</sup>.

Antes de explayarse sobre Valdés, nuestro autor analizó las relaciones religiosas entre Italia y España y el fenómeno de la secta de los alumbrados precaviéndose acerca de los deslizamientos que suelen acompañar cualquier consideración de lo hispánico.

“Todo intento de simplificación parece en este caso peligroso y destinado a falsear la realidad por obra de prejuicios que nacen de una valoración de lo español en función de esquemas rígidos y apriorísticos”<sup>19</sup>.

La exposición del pensamiento valdesiano muestra que las preocupaciones del Español fueron todavía ortodoxamente católicas en el clima religioso de la década de 1531-1540. Hermano de Alfonso, el secretario del emperador Carlos V fallecido en 1532, Juan de Valdés debió de tener los primeros contactos con la obra de Erasmo y conocer las opiniones de la secta de los alumbrados cuando trabajaba al servicio del marqués de Villena en la corte, pequeña pero muy cultivada, de Escalona. Allí Juan redactó el *Diálogo de Doctrina Cristiana*, donde surgieron nítidos los tópicos erasmianos del antiritualismo y de la religión interior. Este libro originó el proceso inquisitorial que obligó al autor a dirigirse a Roma. En la ciudad de los papas, Juan estableció algunos buenos vínculos en la corte de Clemente VII pero, tras la muerte del pontífice, viajó a Nápoles donde se instaló definitivamente a partir de 1534 y mantuvo estrecha relación

<sup>17</sup> *Ibidem*, XXXV-XXXVI, p.216.

<sup>18</sup> *Ibidem*, XXXV-XXXVI, p.270.

<sup>19</sup> *Ibidem*, XXXVII-XXXVIII, p.209.

con la marquesa Julia Gonzaga. Los sermones que Ochino, el general de los capuchinos, pronunció en Nápoles en 1536 y en 1539 parecen haberlo impresionado profundamente e inducido a escribir el *Alfabeto Cristiano* y las *Ciento Diez Divinas Consideraciones*. Castellan resumía el pensamiento valdesiano en las siguientes ideas: 1) la perfección cristiana se alcanzaba por medio no sólo de la superación de la idolatría exterior referida a los actos litúrgicos vacíos de sentimiento y significado, sino por el abandono de la idolatría interior que encerraban la complacencia y el conformismo hacia la propia piedad; 2) la iluminación interior era la vía privilegiada hacia el conocimiento de Dios y de la verdad cristiana; 3) las enseñanzas de la Escritura quedaban, por lo tanto, supeditadas a los dictados íntimos del espíritu, una situación comparable a la de las diferencias entre el poder de una vela en la oscuridad y la potencia de la luz del sol. En todo lo cual, Juan de Valdés fundaba su desconfianza respecto del amor propio y su atribución de la dignidad del alma humana exclusivamente al “beneficio de Cristo”, al don de la gracia otorgada con el sacrificio del Hijo divino.

No obstante, la heterodoxia de Valdés no habría sido más que el producto de una lectura tardía de sus escritos, posterior a su muerte ocurrida en 1541, y muy impregnada del dogmatismo católico que se puso a la defensiva durante el pontificado del Paulo IV. Incluso el influjo de Valdés sobre los protestantes italianos, el redactor del *Beneficio de Cristo*<sup>20</sup>, Vermigli, Flaminio, Carnesecchi y Ochino, sólo se habría limitado a los *prodromoi* reformistas de estos personajes, cuyo vuelco definitivo a la Protesta, es decir, su ruptura con la autoridad y el magisterio romanos, habría sido consecuencia del fracaso de los conciliadores en Ratisbona y del endurecimiento de las posiciones a partir de los años '40 del siglo XVI. Castellan terminaba su examen de las resonancias valdesianas con un retrato de Bernardino Ochino, el humanista sienés nacido en 1486, quien ingresó en la orden de los capuchinos en 1534, apenas cinco años después de que Lodovico de Fossombrone hubiera fundado esa nueva rama radical del franciscanismo a partir de los grupos observantes. Entre 1538 y 1541, Ochino fue general de la orden y viajó por toda Italia pronunciando sermones en los cuales se afirmó progresivamente una idea renovada de la justificación por la fe. La Inquisición comenzó en Venecia una férrea vigilancia sobre el capuchino, la cual derivó en una orden imperiosa de dirigirse a Roma y disponerse a ser juzgado. En julio de 1542, Ochino huyó a Ginebra. La alarma cundió en las filas del catolicismo, pero Calvino no demostró ningún entusiasmo sino más bien abierta desconfianza ante la defección del general de los capuchinos. Es que, en realidad, según nos mostró Castellan, Ochino reafirmó la belleza del mundo y la libertad del hombre, pues separó la libertad psicológica de decidir entre el bien y el mal del problema religioso de la salvación. Del estudio de cada figura en particular, Castellan concluía que no había existido unidad dogmática en el protestantismo italiano: sus representantes fueron los más radicales exponentes del liberalismo religioso y la tolerancia en el *Cinquecento*. Únicamente el exilio dio un elemento común de tragedia y desarraigo a sus vidas.

---

<sup>20</sup> Véase al respecto Carlo GUINZBURG & Adriano PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"* Turín, Einaudi, 1975.

En la segunda mitad de los '60, Castellan completó un ciclo de estudios sobre la literatura del Humanismo clásico. El trabajo sobre *El Sol en la mitología del Renacimiento* fue el exordio en el que nuestro historiador experimentó los modos de rastrear un tema director de la cultura europea, encontrando los sedimentos y los matices que la idea o la imagen del Sol había arrastrado consigo desde Homero hasta los astrónomos filósofos de la modernidad<sup>21</sup>. En diversos puntos, Castellan se puso a la par de las consideraciones que Frances A. Yates hacía en aquellos mismos años en su famoso *Giordano Bruno y la tradición hermética*<sup>22</sup>, especialmente en lo que se refiere a un heliocentrismo que se abría paso en la filosofía y la religión de los humanistas bastante antes que en el pensamiento astronómico.

“Estos textos tienen para nosotros un cierto valor de prueba: ya se advertía, sin lugar a dudas, que la filosofía y la teología estaban, respecto del problema del Sol, más cerca de una verdad que una ciencia que se empeñaba en mantener su ritmo secular”<sup>23</sup>.

El método de registrar los cambios, inflexiones, transformaciones de *topoi* histórico-filosóficos, esta operación historiográfica que exhibe parentescos con la tarea de Arthur Lovejoy<sup>24</sup>, alcanzó su clímax en el ensayo verdaderamente monumental acerca de las *Variaciones en torno a la cosmo-antropología del Humanismo*, publicado por Castellan entre 1969 y 1971<sup>25</sup>. La cantidad y la complejidad de las fuentes estudiadas resultan simplemente aplastantes: Homero, los presocráticos, Platón, Aristóteles, los estoicos, los neoplatónicos, los herméticos de la baja Antigüedad, los gnósticos, los padres de la Iglesia, San Isidoro, Scoto Erígena, los naturalistas de Chartres, san Alberto, santo Tomás, los cabalistas, el Cusano, Gemistos Plethon, Ficino, Pico, Marullo, Leonardo, Paracelso, Giambattista della Porta, Agrippa de Nettesheim, Bovillus, Scève, Bruno, Campanella, Fludd, Kepler y Kircher son los autores principales en los que Castellan ahondó y se detuvo para registrar la persistencia y las metamorfosis de la noción mágico-astrológica y alquímica de las correspondencias entre el mundo y el hombre, para exponer el arraigo de la idea del hombre microcosmos y asistir luego a su paulatina conversión en el “microtheos”, el *Deus in terris* o *Deus mortalis*, durante las últimas fases del humanismo renacentista a partir de Pico. Todo este itinerario es un cúmulo de pruebas en favor de una tesis central de Castellan: el Renacimiento propiamente dicho es el período de remate, acabamiento y cierre colosal de las viejas culturas mediterráneas, apoyadas en aquella concepción básica de las corresponden-

<sup>21</sup> Angel CASTELLAN, “El Sol en la mitología del Renacimiento”, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 1961-62, pp.57-151, 1966.

<sup>22</sup> Frances A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.125.

<sup>24</sup> Arthur O. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, Milán, Feltrinelli, 1966.

<sup>25</sup> Angel CASTELLAN, “Variaciones en torno a la Cosmo-Antropología del Humanismo (Del ‘microcosmos’ al ‘microtheos’)”, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 14, pp.7-100, 1969; 15, pp.7-108, 1970; 16, pp.189-279, 1971.

cias macro-microcosmos y en una alianza espontánea del hombre con la naturaleza. La afirmación del "microtheos" y la "epifanía del *homo faber*" marcarían el punto de inflexión hacia una nueva cosmo-antropología, la del Barroco y la del mundo moderno, para la cual la realidad auténtica se concentraría en el intelecto del hombre, intérprete autónomo y alienado de la naturaleza.

"La superación del primer Adam es, al mismo tiempo, la ruptura con el microcosmos y la aparición del microtheos como universo espiritual y divino. Le queda aún, como al primer Adam, el recurso de la rebelión que se apoya en su libertad; pero la situación, históricamente entendida, es ya irreversible (...) <sup>26</sup>.

"Esta alegre y despreocupada confianza en la naturaleza se ve luego perturbada. El hombre del Barroco no se siente seguro respecto de ella si no alcanza a dominarla, concibiéndola como un ente inerte y como objeto exterior fuera de su intimidad. Es una naturaleza que no se siente ni gusta, a la que sólo puede pensarse en términos matemáticos. Antes, en cambio, hombre y naturaleza se interpenetraban y sentían, viéndose en condiciones de influirse mutuamente" <sup>27</sup>.

Castellan siguió adelante con estas ideas en un libro mucho más reciente, *Algunas preguntas por lo moderno*, editado en 1986 <sup>28</sup>. Sus capítulos "Programa para un estudio del Barroco" y "Prólogo del prólogo" desarrollaron la hipótesis, ya presentada en la última cita, del Barroco como primera etapa de la modernidad, esto es, primera aparición de la nueva cosmo-antropología que "nos entrega una realidad artificializada, conceptualizada, que se oculta detrás de la hipocresía de sus máscaras. Todo lo que era un límpido y a veces sobrecogedor impacto de la naturaleza se hace imagen o sistema" <sup>29</sup>. Castellan reconoció y describió, una a una, esas máscaras que los hombres modernos proyectan sobre la realidad. La "máscara del mundo" se construye mediante la cuantificación de la naturaleza que instaura el dualismo férreo del sujeto, puro pensar consciente, y del objeto reducido a su andamiaje matemático. Racionalidad y pasión se hacen irreconciliables. El científico conoce los mecanismos del universo y es capaz de reproducirlos en una segunda creación. Los autómatas anuncian la máquina, "el rostro propio del Occidente moderno" <sup>30</sup>.

"(...) En este sentido, la máquina es el último y más perfecto disfraz, la máscara sin atenuantes del mundo natural que perdió sus adjetivos para tornarse juego de engranajes (...). A partir de ahí, la extensión, la cuantificación y la mecaniza-

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.262.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp.264-265.

<sup>28</sup> Angel CASTELLAN, *Algunas preguntas por lo moderno*, Buenos Aires, Tekné, 1986.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp.134-135.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.143.

ción serían las diversas muecas de una misma máscara. Detrás de ella, callada e inerte, pero aún sospechosa, la vida que en su múltiple colorido se había tornado irracionalidad”<sup>31</sup>.

La vida social tiene sus máscaras: el protocolo de la corte es el artificio por excelencia; la peluca reemplaza al rostro y la vestimenta al cuerpo; el discreto burgués desplaza, como *desideratum*, al héroe de la épica renacentista y al cortesano filósofo de Castiglione. La disidencia se convierte en marginalidad y los mecanismos de control se exasperan en la represión de la cárcel y el hospicio. Al gran desenmascaramiento que protagonizó Maquiavelo sucede la máscara política del maquiavelismo de sus detractores. La “perentoriedad de la producción” yergue una máscara económica sobre la miseria y el desamparo, inaugurando una nueva ética del trabajo. Las artes, el teatro, se convierten en medios de comunicación de masas al servicio de los poderosos, con conciencia y desenfado retóricos. La experiencia religiosa se cubre con las máscaras del ascetismo y del fariseísmo burgués. Pero la vieja cultura no muere sin un exasperante final, pues eso es la caza de brujas en el siglo XVII.

“(…) Todo eso constituía la última resistencia de la vitalidad de los campos, apenas contaminada por los avances de la urbanización, pero capaz de venir a perturbar, en un postrer esfuerzo, a las mujeres de la ciudad. Esto tenía su coherencia, porque lo que agonizaba era la femineidad de la visión mágica del mundo, ya en trance de ser violentamente reemplazada por la máscula organización matemática del cosmos. Encuentra, ese animado contexto en derrota, su última afinidad en la bruja urbana. Casi como si se hubiese complacido en generar, con aires de apocalipsis, la atmósfera final del gran miedo”<sup>32</sup>.

Ciertamente el retrato que Castellan ha hecho de la fase barroca de la modernidad es fascinante, aunque creo que presenta mayores flancos a la discusión que la *Cosmoantropología del Humanismo*. Quizás se siente la falta del brillo mutable y de los matices que la relectura de textos y el tejido de su seriación han otorgado a esas *Variaciones*. En particular, discrepo con dos puntos de la última argumentación de Castellán. Primero, nunca habrían desaparecido en la modernidad los esfuerzos sistemáticos por conciliar razón y sensibilidad, razón y pasión. Allí están Spinoza en el seno mismo del racionalismo, los empiristas ingleses y Shaftesbury en el siglo XVIII. Sin olvidar que, para el propio Galileo, la visualidad es una componente equilibradora de la matemática en la nueva epistemología. Y la literatura de viajes, las historias naturales, los relatos de exploración, hoy continúan sorprendiéndonos por la frescura de sus páginas, donde no aparece en absoluto que el “múltiple colorido” de la vida haya sido expulsado a los márgenes de la irracionalidad. En segundo lugar, objeto el carácter burgués que Castellan asigna a las máscaras sociales del período barroco.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*,

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.158.

Coincido con Kamen<sup>33</sup>, Maravall<sup>34</sup>, Anderson<sup>35</sup>, Elliott<sup>36</sup> y otros historiadores en que el siglo XVII fue una época signada por la reacción de las viejas aristocracias y tal es el temple de su cultura. Aunque acepto que la revolución científica introduce una cuestión problemática en ese esquema, como si hubiera un frente de fenómenos intelectuales en el que la burguesía acentuaba sus desafíos y prefiguraba su triunfo revolucionario.

La concepción que Castellan tuvo de la cultura de Occidente alcanza su final en otro capítulo de *Algunas preguntas*, el "De orbe novo". Muy próximo a Erich Kahler en el juicio sobre la situación presente<sup>37</sup>, Castellan destacó la disolución de los particularismos individualistas en todos los campos de la actividad humana. Como san Agustín fue el gran acusador de la Antigüedad, Carlos Marx lo ha sido del mundo moderno, decía nuestro profesor, y luego él mismo advertía una serie de paralelos asombrosos entre el Padre de la Iglesia y el fundador del materialismo histórico:

1. La "culpabilidad" del cristianismo en la humillación sufrida por Roma a manos de Alarico, un reproche a cuya refutación Agustín dedicó *La ciudad de Dios* y que se encuentra expuesto en las primeras líneas de ese libro, cumple en el balance agustiniano un papel histórico-filosófico respecto de la Antigüedad equivalente al de la figura romántica del "espectro" del comunismo, con el cual Marx y Engels abren el texto del *Manifiesto*, respecto del capitalismo moderno; 2. La descripción de la grandeza terrenal y de la expansión de Roma, construidas sobre el robo, el sufrimiento, la sangre y la guerra, tales como las narra el obispo de Hipona, parecen tener su eco en el cuadro de la fuerza expansiva y arrasadora del capitalismo en el mundo, trazado en el *Manifiesto* y en *El Capital*; 3. Y así como, según Agustín, hubo decisiones secretas de la Providencia que usó el imperio para lograr la unificación del mundo mediterráneo y facilitar la prédica y la victoria del cristianismo, existió también según Marx, una necesidad histórica para que el triunfo mundial del capitalismo abriera la etapa definitiva del dominio de los hombres sobre las fuerzas de la naturaleza y se instalase la posibilidad efectiva de una sociedad sin explotación en la tierra; 4. De tal modo que el futuro de los cristianos en *La ciudad de Dios* no parece muy distinto al futuro del proletariado que se anuncia en aquellas obras de Marx; 5. De manera parecida, el dicitario que Agustín lanza sobre Roma es pariente del que el socialismo científico lanza sobre la civilización burguesa; 6. El sentido de la historia que, para el Padre de la Iglesia, lleva a la sustitución de la ciudad terrenal por la ciudad de Dios en la eternidad, a la liberación de la esclavitud del pecado y de la ley de la necesidad, se ve reproducido, en los términos secularizados de la inmanencia, por el sentido de la historia hacia la sociedad sin clases

<sup>33</sup> Henry KAMEN, *La sociedad europea (1500-1700)*, Madrid, Alianza, 1986.

<sup>34</sup> José Antonio MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1980.

<sup>35</sup> Perry ANDERSON, *El estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

<sup>36</sup> John H. ELLIOT (ed), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1982.

<sup>37</sup> Erich KAHLER, *Historia universal del hombre*, México-Buenos Aires, FCE, 1965, pp.524-557.



y el reino de la libertad, que analiza Marx en el libro III de *El Capital*; 7. El obispo y el filósofo materialista coinciden en una valoración trágica de la existencia humana en el presente, condición sólo salvada por las expectativas proyectadas al futuro y la certeza de las salvaciones colectivas (en la Jerusalén celeste, el primero, en la sociedad comunista, el segundo).

A mediados de los '70, Castellan pensaba que, casi al modo de un nuevo agustinismo, el pensamiento y la praxis socialistas habían abierto las puertas de una medievalidad por la que ya transitábamos, es decir, habían iniciado el camino hacia una nueva civilización cuyos rasgos aún no podíamos entrever. Aquel presente nos planteaba de hecho una disyuntiva que se parecía extraordinariamente a la de nuestros '90:

“La nueva civilización que se construye a través del parto doloroso de esta medievalidad no tolera diferencias (...). Todo consiste en saber, y es la verdadera alternativa, si la sociedad futura, una sociedad en la que por primera vez puede realmente proceder el determinante, será la del hombre-máquina o la del hombre-espíritu (...)”<sup>38</sup>.

Retomemos, para terminar, la idea de Castellan sobre las relaciones presente-pasados y apliquémosla a los '90, una operación que no me consta que nuestro maestro haya hecho explícitamente, pero que no sólo reproduce el espíritu de sus reflexiones históricas sino confirma las intuiciones planteadas en el *De orbe novo*. Y bien, la consideración de nuestras realidades demográficas de hoy nos exhibe el cuadro siguiente: fracaso de la “revolución verde”, desertización de grandes áreas en el Africa (desde el Sahel hasta Somalia), en Eurasia (desde la región del Indo hasta la cuenca caspiana) y en América del Sur (desde el nordeste brasileño hasta el oeste de la llanura chaco-pampeana y la sierra de los Andes centrales), hambrunas, epidemias y pobreza extrema, no sólo en esas regiones sino en el corazón mismo del sistema capitalista, como lo sugieren el fenómeno de los *homeless* y los 40 millones de norteamericanos que viven en condiciones inferiores a la línea del mínimo bienestar. En lo que atañe al sistema económico-social, no hay dudas de que el capitalismo ha ganado la batalla contra el colectivismo socialista, pero ello no ha producido una etapa nueva de euforia capitalista sino que ha revelado, más bien, la hondura de la crisis iniciada en 1973 con el estallido de los precios del petróleo. Una crisis que Jorge Sábato definía, con razón, en términos de oferta y escasez y que él mismo consideraba mucho más grave y significativa para el sistema que la gran depresión de 1929-34. Por primera vez, el capitalismo se estaría enfrentando a la trampa malthusiana, activa al principio sólo en el campo de la producción y del consumo energéticos pero presente ya en su antiguo coto alimentario.

En cuanto a las formas que asumen las sociedades, parecería que nos encontramos en un proceso de fragmentación y de polarización crecientes entre ricos y pobres, por el cual las burguesías ya no se expanden incorporando, como en los '60, más y más

<sup>38</sup> Angel CASTELLAN, *Algunas preguntas...*, p.268.

capas del proletariado. La situación actual sería tal vez la de un repliegue hacia una organización que comienza a recordarnos la sociedad estamental de los siglos XVI y XVII. Acerca de la política de nuestros '90, el ciclo de las revoluciones se ha cerrado pues, a pesar de las esperanzas de un florecimiento de viejas libertades que la caída del muro de Berlín pudo haber despertado, el neoliberalismo adopta cada día más formas autoritarias, apoyado en el decrecimiento de la participación de las masas en los partidos políticos y en la crisis de los sistemas de representación. Lo prueban las medidas de vigilancia policial extrema y de discriminación étnico-jurídica que se proponen como respuesta al terrorismo en los países de Europa occidental. Estos síntomas indicarían que el mundo de las libertades y de la igualdad, inaugurado por la Ilustración europea en la historia, no habría sido, lamentablemente, más que una planta efímera en un devenir prolongado, reiterativo, tejido de explotación y de violencia. Tampoco el estado de la conciencia religiosa presenta en estos días semejanzas con el *desideratum* de tolerancia de las Luces, sino que el fanatismo de la San Bartolomé y las hogueras prendidas por la Inquisición se reproducen en los fundamentalismos del Oriente Medio, del Japón y de América del Norte. En el post-cristianismo, concepto con el cual Harold Bloom ha definido la religión actual de los norteamericanos, la espera apocalíptica y el elemento sobrenatural han vuelto por sus fueros<sup>39</sup>. De manera que, por este lado, también la visión científica moderna de Occidente ha resultado jaqueada, a la par que las esperanzas en el progreso y el respeto colectivo que despertaban los logros y las instituciones de la ciencia se desvanecen sin remedio, censurados por los temores que suscitan las catástrofes ecológicas anunciadas y los peligros de la manipulación genética. La ciencia llamada ahora "post-normal" o "posmoderna" es el conocimiento típico de esta era cuyo horizonte de progreso plantea, hoy por hoy, insalvables problemas morales y sociales, acercándonos al siglo XVI, al momento de la historia del pensamiento cuando se debatió la validez antropológica del racionalismo experimental. En síntesis, la civilización moderna, de cuño europeo, sufre una crisis y un cuestionamiento radicales. Los eslabones robustos que unían a los '60 con la experiencia de la Ilustración se rompen uno a uno. Nuestro fin de siglo nos aproxima a la época de hierro que la refeudalización asentó en Europa entre 1500 y 1700.

Pero no deberíamos de perder nuestra confianza en el futuro de los hombres. Quizás del estudio, de la meditación e imitación de obras honestas, eruditas y valientes como la de Angel Castellan, puedan nacer los fundamentos de una nueva convicción acerca de un sentido enaltecedor de la historia. Ni el cuento loco de Shakespeare, ni la pesadilla de Joyce, pero tampoco el progreso irrefrenable de Condorcet ni la inexorabilidad optimista de Comte. Sólo una conciencia lúcida de que nuestro trabajo colectivo de hombres vale la pena, a pesar de nuestra finitud, a pesar de la muerte y del temor, que siempre acechan y a los que nunca habremos de vencer.

---

<sup>39</sup> Harold BLOOM, *La religión de los Estados Unidos*, México, FCE, 1994.