



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Dos modelos dialécticos: Medievalidad y modernidad

Autor:

Ángel A. Castellan

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1972, 17 2a. Parte, pag. 37 - 93



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

DOS MODELOS DIALECTICOS: MEDIEVALIDAD Y MODERNIDAD

por

Angel A. Castellan

En otro lugar y momento nos ocupamos de examinar la génesis lógico-psicológica de las categorías historiográficas que sirvieran de base al ordenamiento histórico del mundo occidental y sus dependencias.

Queremos hoy, profundizando aquellos supuestos, incursionar sobre dos de las categorías allí enunciadas, las dos, justamente, que revisten mayor importancia conformadora y definitoria en el seno de una cultura.

Remitiéndonos a ese antecedente diremos que tales categorías, las de "Medioevo" y "Modernidad", resultan de la traducción conceptual de dos situaciones históricas discernibles a partir de la elaboración de un aparato interpretativo.

Si en principio, y en lo que hace a la intimidad de un proceso cultural, ambas definen el principio y fin de una civilización, los términos pueden ser invertidos cuando pasamos a la relación entre una cultura antecedente y otra consecuente.

En tal caso, una "modernidad" que implica la etapa madura de un decurso civilizador, puede actuar y de hecho actúa, como factor o situación "antigua" respecto de la nueva cultura.

En lo que ahora nos preocupa, y en lo que hace al discernimiento de la nueva civilización que se está perfilando ante nuestros ojos, el mundo moderno, es decir el período de culminación de la civilización europeo-occidental, ha comenzado a tornarse situación "antigua", y por lo tanto materna, de la nueva epifanía.

Con toda consecuencia, en relación con ella, el presente reviste las características de una situación "medieval" que tiende a renovar el juego dialéctico ya discernido en otras situaciones anteriores.

Buscando definir el núcleo central que opone una "modernidad" a un "medievo" y viceversa, nos abocaremos, en principio, a una caracterización del siglo XVI europeo por ser aquel en el que adquieren perfil los rasgos de la correspondiente "modernidad" naciente.

Luego, en cuanto lo consideramos momento de quiebra y crisis, trataremos de describir los aspectos del presente siglo XX que nos pone en el camino de una nueva situación "medieval" fundadora de un nuevo orden de civilización.

De ambos análisis, pensamos, surgirán criterios de caracterización que permitan profundizar aproximaciones anteriores. Como interés subsidiario, por otra parte, esto nos permitirá una comprensión no anecdótica de lo que acontece en el presente.

A) EL SIGLO XVI: EL PERFIL DE LA MODERNIDAD ¹

INTRODUCCIÓN

I

Un siglo, en general, puede ser entendido como una instancia cronológica o como un significado. Desde el punto de vista historiográfico la primera aproximación resulta neutra e indiferente. No es más que el transcurrir de cien años colocados en un punto de la serie mayor.

Nos interesa la segunda, en cambio, porque a través de ella, podemos caracterizar y definir. En este aspecto un siglo histórico puede abarcar más o menos de una centuria.

Para el caso que nos ocupa, ciñéndonos a las cinco naciones que conducen el proceso histórico de Occidente, vemos que el siglo se conforma de un modo diverso en cada una de ellas, acortando o ampliando su base cronológica.

En Italia comienza en 1494, a partir de las consecuencias de la invasión francesa y el inicio de lo comúnmente llamado “la tragedia de Italia”. Se cierra, idealmente, con el proceso a Galileo y el triunfo de la quietud y el conformismo.

En Alemania nace en 1517 con la rebelión luterana y sus secuelas: la afirmación del principio nacional en el plano de la cultura y el inicio de una redistribución del mapa espiritual de Europa. Llega a su término con el comienzo de la Guerra de Treinta Años.

En Francia despunta en 1515 con el advenimiento de Francisco I, la concreción del “renacimiento” local y el vaivén estratégico en el plano europeo. Con la muerte de Enrique IV se cierra el siglo tormentoso. La monarquía prosigue, ahora sin contrastes decisivos, el camino de su definitiva consolidación.

En España con el extraño recogerse de la herencia de los Trastámara, en 1517, en la figura de Carlos I cuya gestión político-diplomática sacará a la Península de “madre” durante un par de siglos. Culmina en 1598 con la muerte de Felipe II y el fin de su ciclo áureo.

En Inglaterra se nos aparece en 1527, con el “cisma anglicano” propiciado por Enrique VIII que dará, por vía indirecta, comienzo a una serie de transformaciones socio-económicas de gran trascendencia posterior. La Guerra Civil le da término. A partir de ella, la monarquía queda severamente condicionada por los intereses de la gran burguesía que impondrá sus ideales sin mayores problemas a partir de 1688.

Como se ve, salvo el caso de España, la significación histórica del siglo XVI excede los cien años y no coincide, ni en su comienzo ni en su fin, con la cronología corriente.

II

Casi siempre resulta difícil una caracterización historiográfica del siglo. Como señalamos en otro lugar, los prejuicios nacidos del cronolo-

¹ Lo que sigue, no es más que una propuesta. Un esquema interpretativo que pretende ser un programa con vistas a futuros desarrollos y que prescinde, por tal razón, del aparato erudito que se supone implícito.

gismo, las “etiquetas” entregadas por una afinada tradición historiográfica y la natural resistencia a prescindir de ellas, hizo que, en general, los hechos significativos, los procesos y el desplazamiento de áreas se presentaran como un fárrago de episodios fáciles de describir pero en los que era imposible hallar un sentido final.

Por otra parte, interfiere siempre el caso italiano con su prestigioso siglo XV, causa de desconcierto que viene, por lo menos en los tratamientos corrientes, a perturbar la línea de desarrollo europeo occidental creando una excepcionalidad que contribuye a oscurecer todo intento de aproximación correcta.

Es el siglo XVI un siglo de rupturas, porque en él se recogen las consecuencias de los cambios que se proyectan desde el XIII, conformándose ya las notas claramente distintivas de la modernidad cuyos rasgos salientes pasan por otros meridianos.

Esta quiebra, definitiva ya, de la primera Europa puede discernirse en los distintos planos del pensar y del quehacer históricos. Termina allí la vieja preeminencia del Mediterráneo, desplazándose, el eje geográfico agente, al Norte y al Atlántico.

Se abre, en la perspectiva cosmológica, la pétrea campana del cosmos cerrado con su inmóvil y estratigráfica jerarquía de seres, para dar lugar al nacimiento de los mundos infinitos.

Se amplía el cosmos, se expande el mundo y se postula casi como definición canónica, la libertad creadora del hombre que también se ha desanclado del viejo horizonte.

La sociedad, también ella estatuida a imagen del cosmos, presencia el deshacerse de sus cuadros, el desintegrarse de la unitaria vida en comunidad. Religión y moral, política y moral, derecho y moral, economía y moral, se escinden y nace una ética de la profesión y del oficio que afirma así su autonomía frente a toda pretendida norma general.

Por otra parte, conocida nuestra posición según la cual son los “siglos modernos” los que definen el espíritu de una cultura que lleva allí a maduración lo gestado en sus etapas anteriores, un análisis de las “rupturas” producidas en el siglo XVI occidental parece prometedor para un esclarecimiento general de la historia de nuestra Europa.

ITALIA Y EUROPA

I

Para quien, como nosotros, sostiene la unidad del desarrollo histórico europeo, resulta imposible entrar en el problema del siglo XVI sin entenderse previamente con ese fenómeno de interferencia que es el humanismo italiano. A raíz de él, toda la manualística, sin excluir la universitaria, nos entrega la imagen de una Europa cortada en dos con el consabido recurso del antes y el después. Esto por un lado; por el otro, se nos da la imagen de un siglo XV bicolor: “moderno”, en Italia; “medieval”, en el resto de Occidente.

La incompatibilidad así insinuada se disipa luego en el siglo siguiente, el que nos ocupa, donde las aguas revueltas alcanzarían finalmente su equilibrio con un no pacífico pero sí evidente ingreso en la modernidad.

Así las cosas no es muy difícil suponer, dada la dicotomía anterior, que el “uniforme” siglo XVI resulta de alguna taumatúrgica virtud italiana por medio de la cual la “barbarie” había sido rescatada a través de un difuso proceso de colonización cultural.

Esta imagen, un tanto dudosa ya, fue la que nosotros mismos recibimos en la escuela y confirmamos en la Universidad.

Cada vez que meditábamos sobre el asunto nos encontrábamos siempre con un escollo bastante difícil de remover: el siglo XV italiano, ese ya famoso “Quattrocento”, con el que no queda más remedio que entenderse.

En realidad lo que aquí importa, y a él nos referimos cuando hablamos de siglo XV, es el humanismo italiano.

Hace ya muchos años, un viejo maestro nos enseñaba que “primero son los hechos y luego las ideas”, y está bien porque esto se cumple puntualmente, poniendo en sus justos términos aquello otro de que “las ideas gobiernan al mundo”.

Esta reflexión parece adecuada para que no descuidemos algo olvidado con frecuencia: que el humanismo, es él también, una consecuencia, una sollicitación derivada del conjunto de circunstancias de la vida europea.

Es explicable que, en su momento, la floración humanista haya provocado un natural deslumbramiento derivado de su riqueza de creaciones, de ese irrumpir de tantas manifestaciones en el plano de la cultura que parecían remitirse todas a la recuperación del acervo clásico. Dentro de los cánones tradicionales el interés por lo antiguo es presentado casi como un accidente, debido, en buena parte, a la imaginación y al empeño petrarquesco, a partir del cual todo aparece luego crecientemente inundado por textos y más textos que abandonan sus viejos sepuleros occidentales y bizantinos.

La perspectiva cambia un tanto si tratamos de entender al humanismo por el camino de la búsqueda de ejemplos válidos para una realidad que cambia, que cambia desde hace ya dos siglos. Si, con los recursos de la erudición actual, nos aplicamos a un análisis en profundidad de los datos que nos entrega la filosofía social, política y económica que se deriva de los grandes sistemas del siglo XIII, veremos que en ellos se advierte una paulatina acogida de las realidades terrenas que se encaminan hacia una franca secularización y laicización. Ya lo habían advertido los trabajos de George Lagarde. Más recientemente, Franco Simone nos entrega una puesta a punto del siglo XV francés que se nos aparece reelaborando una tradición sin mayores cesuras.

Por otra parte, se ha perfeccionado el conocimiento de los mecanismos de trasmisión que nos revelan una interacción cultural y económica entre las distintas naciones de Europa occidental que deja en segundo plano el viejo y estéril problema de las preeminencias.

En el proceso de crecimiento social y económico de Europa, los últimos siglos habían presenciado el afincamiento y desarrollo de las ciudades. No caben ya dudas que la nueva vida histórica pasa por ellas que se convierten en las grandes protagonistas de la vida moderna.

La vida en la ciudad exige orden, medida, racionalidad, distribución de las actividades profesionales, que se especializan crecientemente, y del tiempo.

Si comienzan a interesar los testimonios reflexivos del mundo clásico es porque Europa occidental ha llegado, en su propio desarrollo, a situaciones equivalentes.

Puede explicarse que en algunos aspectos Italia tome la delantera. Contribuyen a ello su más afinada tradición romana y la mayor antigüedad de sus centros urbanos relevantes. Es decir, que en ella el deshacerse del viejo legado fue más lento y menos evidente.

Es como si dijéramos que, proporcionalmente, la antigüedad vuelve por donde había comenzado en lo que hace al ámbito específico del Occidente europeo.

Al respecto es interesante señalar que, cuando Georg Weise intenta salir de las clásicas y ya dudosas caracterizaciones burekhardtianas, debe admitir que las notas distintivas que daba el viejo historiador son comunes a todo el siglo XV europeo. Sólo puede salvar una peculiaridad en lo que hace al arte de la primera mitad del XVI, que con su estilo heroico y grandilocuente, fruto del humanismo, había influido luego en el resto de Europa.

No hay duda que, como expresa Eugenio Garin, estamos ante la presencia de un nuevo modo de ver y sentir, de escrutar y examinar, de finalmente, ponernos en perspectiva. Sin esta última posibilidad nunca se hubiera actuado el nacimiento de la ciencia de la antigüedad clásica que supone un objetivo despegarse del "ellos" y "nosotros".

El humanismo nace así, aunque no haya una ajustada sincronía en su aparición, de las exigencias de la vida europea contemporánea que traduce en él el nacimiento del sentido histórico como conciencia de los distintos mundos culturales en la afirmación de la propia personalidad. Y es que los humanismos traducen siempre esta situación: nace la historia en el momento mismo en que comienzan a desvanecerse los mitos y la realidad se desacraliza. Su primer paso consecuente es la historiografía de la ciudad que si no abandona, en principio, algunas características del viejo cronicón universalista, comienza a entregar una realidad más precisa y circunstanciada: choque de facciones e intereses, conflictos político-diplomáticos y atisbos del crecimiento cultural.

Quizá el panorama se nos aclare algo si pasamos revista a lo que acontece en la misma Italia, eje del desencuentro de la caracterización escolar de la vida histórica europea. A poco que se observe vemos que, en principio, pareciera haber un salto, en el terreno de la cultura, entre las grandes figuras que se sitúan entre el XIII y el XIV y las que se instalan en el XVI.

Es como si en el XV se hubiera interrumpido el natural proceso de crecimiento vernáculo para dar paso al universalismo del humanismo latino que aparece como una interferencia luego removida por la afirmación de los valores locales y el triunfo del idioma nacional como vehículo expresivo de la ciencia y la cultura.

¿Es esto realmente así? En primera instancia, si se pone el acento en los fenómenos de élite, el siglo XV aparece monopolizado por la cultura latina, el lenguaje de los doctos y los ejercicios sobre el acervo

clásico. Claro está que todo depende siempre de los factores donde se pone el acento. Con harta frecuencia, en la historiografía de los últimos siglos, éste se colocó sobre las creaciones culturales de la élite en el plano literario y a veces en el artístico.

Ya en la primera mitad del XV, Leonardo Bruni y Flavio Biondo habían advertido acerca de la dispar significación de los procesos socio-económicos, políticos y culturales, cambiando un tanto el criterio de valoración en lo que hacía a momentos positivos y negativos. Les hubiera bastado, sin embargo, aunque ellos no estaban en condiciones de hacerlo, con mostrar cómo, del florecimiento de las libertades comunales y su consecuente euforia económica, había derivado el florecimiento de una cultura firmemente apoyada en esa base social. Este nos parece un punto importante porque los mismos humanistas, cualquiera fuera su posterior actitud de despego y sus vinculaciones con la aristocracia, habían surgido en el humus de la cosmovisión burguesa. No sólo lo denuncia la generación de cancilleres de la República florentina, con una clara y preocupada militancia en los problemas del quehacer cotidiano de la ciudad, sino también el bilingüismo de las grandes figuras posteriores, que, con raras excepciones, tributan a su medio y a su tiempo, los frutos quizá mejor logrados de su obra total.

Pensemos por ejemplo en L. B. Alberti, en Pico de la Mirándola y en el Magnífico que nos dejaron buenos ejemplos del querer conceptuar y escribir en la propia lengua.

Pero no incurramos nosotros en lo mismo que objetamos: Más allá de los cenáculos de la élite, ¿por dónde transcurría la vida del tiempo? ¿De qué y en qué escribían los memorialistas, los diaristas y los autores de "Ricordi" como no fuera de la cotidiana vicisitud de sus familias y de su ciudad? ¿No lo testimoniará más tarde el mismo Maquiavelo cuando nos deja, en la célebre carta a Vettori, el cuadro ambivalente del diario trajín que se recoge luego en la meditación del crepúsculo doblemente enjaezado por los ricos paños y la venerada presencia de los ejemplos antiguos?

¿No nos advierte nuestro contemporáneo Eugenio Battisti que junto a las obras de Donatello y Brunelleschi aparece una Florencia medieval con sus casas, iglesias y monasterios?

¿No pertenecen a la misma sociedad las lúgubres covachas de la servidumbre que describe Pietro Aretino en su "Cortesana" y los esplendores de las salas del palacio descritas por Baldassare Castiglione?

El salto de que hablábamos más arriba es sólo una impresión referida a un aspecto del quehacer cultural de la élite descuidando otros. Alejado del oscurecimiento que sobre el resto arrojó la luz demasiado brillante del humanismo, los hilos que unían el pacífico desarrollo resultaron evidentes.

Después de Savonarola, para remitirnos a un proceso significativo, las aguas vuelven a su cauce. Pueden ser humanistas los que se reúnen en el conventículo de los jardines de casa Rucellai, pero ya están equilibradas las lecciones de las cosas antiguas y modernas. Allí preocupa la Florencia contemporánea, el peligro francés, la salida institucional. Su modelo es sí Roma pero también Venecia. Su vehículo expresivo es

la lengua vernácula. Sus epígonos se llaman Maquiavelo, Guicciardini y Donato Giannotti. Sus temas: el destino de Italia y de Florencia.

Vuelve el interés por Dante, por Petrarca, por Boccaccio. Como Juan de Valdés en España y Joachin du Bellay en Francia, Pietro Bembo inicia orgánicamente el camino de la “volgar lingua” que pasando por Castiglione, por Caro, por Varchi, por Trissino, por Vincenzo Borghini, va a dar en la Academia Florentina.

El italiano ha ganado su batalla y la Península se reintegra en una Europa de la que pareció salir en el siglo anterior.

II

De lo dicho hasta aquí parecería que nuestra intención fuera la de minimizar esa constelación, fervor de cultura y pensamiento, a la que llamamos tradicionalmente humanismo. Del contexto parecen surgir algunas preguntas. Adelantémonos a formularlas antes de caer víctimas de las iras de nuestros colegas italianos.

¿Fue el humanismo un fenómeno accidental y accesorio? ¿Sería la misma historia de Europa si él no se hubiera dado? ¿Es la Europa moderna el resultado de un rodeo que hace la vida histórica general al margen del movimiento que se inicia en Italia?

Respecto de la primera digamos que el humanismo es la resultante de una actitud connatural a una determinada etapa del desarrollo histórico y se corresponde con el nacimiento de la Polis y los problemas socio-histórico-político-económico-culturales que de ella se derivan. Sólo en ese medio, en el seno de una comunidad urbana, se advierte la terrenalidad socio-antropológica y la racionalidad del acontecer.

En tal caso la búsqueda del material antiguo, de las “fuentes”, es una consecuencia del reconocimiento y del valor ilustrativo de la etapa correspondiente en el desarrollo de la cultura madre. Es el primer paso que denuncia, en el seno de una cultura, la aparición de la conciencia histórica. El segundo estará dado, luego del primer deslumbramiento, por la polémica de “antiguos” y “modernos” a través de la que se afirma la autonomía y el primado de las propias creaciones.

Planteadas así las cosas, la segunda pregunta pierde vigencia porque la actitud humanística es un ingrediente indispensable del acceso a la modernidad con las notas características que describimos en otro lugar.

En cuanto a la tercera cuestión, debemos por un lado remitirnos a las dos respuestas anteriores. Sin embargo, si entendemos por humanismo no una actitud socio-histórica consustanciada con una etapa en el desarrollo de una cultura sino una formación histórica del tipo “época”, debemos contestar que sí. En tal caso, los empalmes, en la misma Italia, entre el XIV y el XVI se dan o por debajo del siglo XV humanista o “rodeándolo” en una prolongación del desarrollo de los supuestos y las tendencias típicas de lo anterior.

Esto se entiende mejor si se piensa que en el resto de Europa, sin la virulencia del fenómeno italiano, la modernidad afirma sus derechos sin mayores contrastes. Si nos atenemos a la dicotomía de petrarquesca memoria debemos decir que lo que triunfa en el mundo moderno no es el universalismo humanista sino el particularismo de la Europa “bár-

bara". Aún el más evidente legado del universalismo antiguo, el derecho romano, viene a apuntalar la estructura burocrático-administrativa del Estado moderno que conceptual y jurisdiccionalmente reitera los supuestos de la vieja Polis. En tal sentido Europa funcionará, en los siglos modernos, como una Grecia mayor.

En lo que hace a otros aspectos de la vida histórica, sin negar la importancia del acervo antiguo como marco de referencia e ilustración, sabemos acabadamente que la ciencia y la tecnología de la Europa moderna constituyen una formación peculiar cuya trascendencia hasta el presente se nos presenta como la expresión de un fenómeno único e inimitable apoyado en la escueta pero explosiva fórmula que enseña que "saber es poder". A partir de ella el hombre europeo, luego de dominar el propio contexto socio-natural, logró unificar la Tierra con los instrumentos mentales y técnicos de su civilización.

Puesto en estos términos el siglo XV italiano puede ser visto como un caso particular, agudo y original si se quiere, del siglo XV europeo-occidental. De no ser así difícilmente podríamos entender, en su contexto total, las transformaciones que se completan y concretan en el XVI.

Mientras del XIII al XV Italia está a la cabeza de la dirección económica y cultural de Occidente, los demás Estados pugnan por resolver su problema interior: Terminación de la Reconquista, Guerra de Cien años, que dan como resultado la unificación nacional en España, Francia e Inglaterra.

Al no conseguirlo por su parte, Italia involuciona y en las formas del espíritu público incurre en una reedición de la "medievalidad" marginándose de la historia agente de Europa.

EL HORIZONTE GEO-POLÍTICO

I

Desde mediados del siglo XV, Francia, Inglaterra y España están en situación de superar problemas internos que de algún modo habían envarado la marcha hacia la unificación de los respectivos Reinos.

En el caso de Francia la liquidación del pleito secular con Inglaterra trae consigo, desde Carlos VII a Francisco I, un período en que la monarquía puede consolidar su obra de centralización que sólo sufrirá luego un nuevo contraste al abrirse la vacilante sucesión de Enrique II y el proceso de las guerras de Religión.

En Inglaterra, con el fin de la guerra de las dos Rosas y el afincamiento de los Tudor, se abre un período de creciente prosperidad que se verá enérgicamente confirmado por las consecuencias socio-políticas y socio-económicas del Cisma.

Saliendo de su viejo pleito multiseccular, España supera, con la toma de Granada, el último escollo que restaba a la unificación nacional ya iniciada, en lo interno, con el matrimonio de Isabel y Fernando.

Por contraste, a fines del mismo siglo, Italia, que en favor de las dificultades de otros, había señoreado, en los últimos doscientos años, el escenario económico y cultural de Occidente, sin que se insinuara siquiera la posibilidad de reunir sus múltiples estados en un cuerpo polí-

tico con objetivos nacionales, ve aplacado su eufórico sentimiento de superioridad por el embate triunfante de la Europa “bárbara”.

Alemania, que a partir de Maximiliano, alardea incursionar en el damero diplomático, echando sus tentáculos en Flandes e Italia, queda, a partir de Carlos V, sujeta a los intereses de la política española en favor de la ambigua doble realeza del nuevo titular del Imperio.

Así las cosas, a principios del siglo XVI nos encontramos con tres Estados nacionales que han logrado constituirse sobre la base de monarquías fuertes con un aparato administrativo y militar que les habilita para proyectos mayores.

Las otras dos naciones, apresadas por el juego de intereses regionales y localistas, quedarán sometidos al vaivén de circunstancias que no pueden controlar. Serán el escenario por donde transitan, hasta el siglo XIX, otros protagonistas que se reparten, sucesivamente, la hegemonía europea.

En primer lugar, España. Tiene en su favor la incorporación de vastas regiones americanas que pronto entregarán, aunque a la postre para provecho de otros, insospechados tesoros. Mancomuna, en más, por el singular mecanismo de la herencia absbúrgica, territorios estratégicamente situados al Norte de Francia y al Sur de Italia, acrecidos luego por el movimiento pendular de las conquistas militares. Alemania, aunque parte de otra situación jurisdiccional, le guardará, a lo largo de todo el siglo, las espaldas.

Habiéndose quedado, al principio, con Nápoles, que indirectamente le entrega la poco meditada ambición de Carlos VIII, compite luego por Milán. En un conflicto que se prolonga sesenta años y que termina, en Cateau-Cambresis (1559) logra limitar la expansión francesa y queda dueña de Italia porque, desde el Norte y el Sur, se encuentra en condiciones de jaquear y contrastar a Génova, Venecia, Toscana y los mismos Estados Pontificios. Ahí donde no domina y usufructúa directamente, lo hace por aproximación.

Francia ha perdido el pleito por Italia, y, en el momento mismo en que se desvanecen en San Quintín las ilusiones que había incubado Francisco I, se ve embrollada en un conflicto confesional que es, a la vez, una nueva reedición de la lucha entre la monarquía y los grandes señores territoriales. Este nuevo contraste interior posterga sus aspiraciones hasta mediados del siglo siguiente.

Inglaterra ha preferido recogerse en sus problemas interiores. El Cisma (1527) consolida la posición de la dinastía Tudor y se produce, en favor de las grandes confiscaciones de propiedades eclesiásticas, una apertura económica que, a partir de la hulla y el hierro, minerales en los que eran ricos esos terrenos, le dará en los próximos siglos una posición excepcional.

En la segunda mitad del siglo debe aún sortear el acecho español que con Felipe II siempre se mantiene despierto para intervenir ahí donde se huelga herejía.

Con la derrota o más bien el fracaso de la “Invencible Armada”, Inglaterra consigue resguardar su preescindencia al tiempo que consolidada, en tiempos de Isabel I, esa peculiar estructura social que le habilitará, posteriormente, para cumplir el papel hegemónico que conocemos.

El fecundo papel de las crisis se manifestará en el siglo XVI, a través de doctrinas políticas cuyas fórmulas centrales se encarnan en dos contrastes capitales del principio de autoridad.

El primero hace a la particular situación de desconcierto que se vive en Italia a partir de la primera intervención francesa. Con Maquiavelo, Guicciardini y Giannotti el mundo político de la Península hace su examen de conciencia. La pérdida de la libertad aparece así como la consecuencia del desmadejamiento regional frente a Estados que con antelación habían logrado concretar su unidad político-institucional. Esta certidumbre estimula una meditación en la que pueden rastrearse no sólo las bases de la política moderna sino también un programa ético de regeneración nacional.

En Francia, Jean Bodin, dentro de cánones más ortodoxos, vendrá en su República a apuntalar las bases de la monarquía absoluta lesionada, en sus supuestos básicos, por la escasa autoridad de los últimos Valois.

En este caso bastaría, sin embargo, la presencia de un monarca consciente de sus medios para que la monarquía francesa prosiguiera su camino ascendente. En el otro, la insistencia en el regionalismo, que se confirmaría por tres siglos, convierte al magisterio florentino en una teórica general de la vida política sin consecuencias inmediatas.

Algo importa destacar, no obstante. Si en el cuadro de los conflictos de poder, que expusimos esquemáticamente más arriba, se imponen los intereses sucesivos y encontrados de una Europa parcelada en jurisdicciones adversas, una fragmentación de no menor relevancia se da en el ámbito de la doctrina política.

Se descubre así, con singular energía, que el juego de relaciones políticas está sujeto a principios que le son propios. Que ya no valen las normas generales de una ética tradicional omnicompreensiva; que, aunque la meditación se circunscriba aquí a las vicisitudes del quehacer político, cada campo de la actividad humana exige su propio aparato conceptual y ético, que cada enfrentamiento del hombre con realidades distintas solicita una "virtuosidad" particular, un marco de referencias propias. En principio, y esto tantas veces repetido alcanza aún hoy alguna vigencia, parece que nos encontramos ante una abrogación de la moral traducida en un desenfreno de principios. No hay tal, sin embargo. Sólo estamos ante la primera verificación coherente de que cada acontecer tiene su propia lógica, que exige su propio aparato epistemológico y expone su propia "razón".

Aún en esto el siglo XVI supone la concreción de los particularismos latentes: ya no hay una realidad unívoca, afloran, dentro del concierto social, las realidades autónomas, las singulares "razones".

Se trata aquí de la "razón política" o de "Estado", pero pronto se conformarán la religiosa, la sensible, la económica, la jurídica.

No sabemos qué hubiera preferido Maquiavelo en su conciencia de huido y preocupado patriota: si el éxito inmediato de su programa de regeneración nacional o la trascendencia que en verdad le ha otorgado el transcurrir del tiempo histórico. Creemos que esto tiene menor im-

portancia. Aunque nacido de las circunstancias acuciantes del momento particularísimo que le toca vivir, su pensamiento nos interesa en cuanto nos da, rotundamente, una faceta de ese definitorio siglo XVI que él ayuda a definir.

La autonomía de la vida política nace y se formula en él a través de la “experiencia de las cosas antiguas y modernas”, como casi un corolario de esa inquisición acerca de lo que acontece. Su mérito consistió en extraer consecuencias negándose a que lo otrapara el presunto escepticismo a deducir, como Guicciardini, de la caótica y variable realidad. Supo él extraer las líneas maestras del proceso enhebrando los principios que irían perfilando, dentro de la trama socio-histórica, el colorido del hilo conductor de la vida política.

EL HORIZONTE GEO-ECONÓMICO

I

Estamos aquí ante una de las cuestiones capitales en lo que hace a una caracterización y definición del siglo. Es posible que en otras áreas, a pesar de la constante complejidad de la vida histórica, encontremos un desarrollo de cuestiones susceptibles de cierta uniformidad.

En este caso tal resultado se nos revela imposible, no sólo porque en la vida económica sólo un criterio abstractista y negativo puede prescindir de las peculiaridades regionales y del diverso peso que factores concomitantes ejercen en las apreciaciones de detalle, sino también porque es justamente en este siglo que se nos van a perfilar dos Europas que, a partir del mismo, tomarán caminos diversos.

En una primera aproximación, y un tanto paradójicamente, el sector de Europa que había estado en los siglos anteriores a la cabeza del desarrollo y de la conducción económica, se nos aparece ingresando en un proceso de retracción y estancamiento que tiene todas las características de una verdadera involución.

Si observamos lo acontecido a partir de la onda expansiva que se inicia con las Cruzadas, vemos que por ser aquellas, en cuanto juego de intereses económicos, un hecho mediterráneo, las primeras que se benefician son las ciudades marineras italianas.

En un turno cargado de implicaciones competitivas, Amalfi, Pisa, Génova y Venecia van a reanudar un tráfico que en los siglos anteriores había padecido de una evidente disminución.

Poco después, ciudades como Siena y Florencia que no participan, por razones obvias, de dicha expansión marinera, van a tejer, respecto de la Europa del Norte, toda una red de intereses financieros que, a pesar de algunos contrastes animará la vida económica durante los dos siglos que van del XIII al XV.

Por distintos motivos, España, Francia e Inglaterra, atrapadas en circunstancias internas que ya señalamos, no están en condiciones de contrarrestar una superioridad en ese momento demasiado evidente.

A mediados del siglo XV las cosas tienden a cambiar. Francia e Inglaterra liquidan su pleito secular. España sale a fines del mismo del

proceso de Reconquista y, a su vez, los dominadores de antaño comienzan a tropezar con instancias negativas.

La caída de Constantinopla en 1453 deja en las orillas del Mediterráneo oriental a una potencia cuya envergadura puede poner en dificultades el hasta entonces pacífico dominio de los mercados de Oriente. Todo ello favorecido, al mismo tiempo, por una red de asentamientos coloniales que eran los naturales herederos del ciclo comenzado con las Cruzadas.

Por otra parte la paz lograda entre Francia e Inglaterra permite un asentamiento y reorganización de las economías locales cuyo crecimiento subsiguiente no sólo rechaza la intervención extranjera sino que se presenta en condiciones de competir con ella. El desarrollo de la industria textil retiene la lana que iba antes a alimentar la producción italiana y trae como consecuencia, al mismo tiempo, una producción que además de obviar las importaciones tradicionales, está en condiciones de competir en los propios mercados rivales.

A medida que nos acercamos a los comienzos del siglo XVI vamos a ver que el eje tiende a desplazarse desde Italia hacia el Norte. No es sólo el peso de circunstancias exteriores el que produce tal situación. Las clases productoras de la Península, involucrando en ellas a las que habían orientado la actividad financiera de Europa occidental, comienzan a involucionar.

Las generaciones de pioneros que habían labrado, en dos siglos de difusa e incesante actividad, fortunas considerables, comienzan a variar el ritmo y la dirección de sus inversiones. Abundan los cronistas en referencias que aluden al fenómeno que se está produciendo.

Por un lado comienzan a construirse suntuosos palacios que varían y enriquecen el aspecto edilicio de las ciudades; por el otro, el dinero se orienta hacia la tierra, que parece, en ese momento, un campo de mejor rendimiento. El provecho abundante pero riesgoso del comercio y la actividad financiera, deja paso a la moderada pero más segura renta de la tierra.

Si Génova consigue paliar el retroceso de Oriente orientándose hacia el Océano y las actividades financieras que le darán, en la segunda mitad del siglo, un momento de esplendor a través del prestigio de sus banqueros. Venecia atrapada en el juego de relaciones comerciales en el área del Mediterráneo oriental en el que se ve ahora contrastada por el avance turco, comienza a decaer. Igual deterioro sufren las prósperas ciudades de Alemania del Sur que constituían un intermedio lógico dentro del eje Hamburgo-Venecia que señalaba la unión del mar del Norte con el Mediterráneo.

La incursión atlántica, por lo demás, abría para España y para las ciudades de la costa del Norte de Europa, nuevas perspectivas. Las nuevas tierras, antes ignoradas, se constituían en mercados potenciales al par que comenzaban a volcar sobre el Continente el peso de sus riquezas en metales preciosos.

Amberes, Lisboa y Sevilla serán los nuevos centros de una actividad económica que se retira lenta pero inexorablemente del Sur. La nueva capital de las letras de cambio será Amberes. Su Bolsa, que preludia a la que luego alcanzará en Londres un desarrollo paradigmático, es un atisbo

de aquellos nuevos templos dedicados a la riqueza y en los que, al decir de Voltaire, la única herejía es la quiebra.

Si en los siglos anteriores el camino de la prosperidad miraba al Oriente, no hay duda ahora que Génova, Amberes, Londres, Lisboa y Sevilla dan de bruces sobre un nuevo y mucho mayor escenario: el Atlántico.

Comienza a cerrarse la etapa talásica de la civilización europea cuya duración multiseccular venía desde el primer milenio antes de Cristo. Se abre, en cambio, con perspectiva creciente, la nueva historia oceánica que signará todo el desarrollo de la Europa moderna, abriéndole, como nunca hasta ese momento, la posibilidad de una expansión y de un dominio ecuménico que sólo en nuestro tiempo comienza a dar paso a la nueva realidad que estamos presenciando: la de una civilización mundial.

II

El punto de partida de un ciclo de predominio económico es siempre el resultado de factores aleatorios que se congregan para permitir el desarrollo de una inventiva y una pujanza. En este sentido, las Cruzadas habían abierto la brecha en el Mediterráneo oriental y por ella pasaron, casi como lógica consecuencia, las ciudades marineras italianas.

Ese ciclo había terminado. El descubrimiento de América es una nueva brecha, abierta, en este caso, en un piélago mayor que daba, a su vez, acceso a otros que le eran colindantes.

Sin duda, de no mediar la concurrencia de factores científicos y tecnológicos tal conquista no hubiera sido posible; pero, ellos sólo no bastan para explicar la trascendencia de lo ocurrido porque la misma implementación técnica podía aplicarse a cualquier área geográfica.

Al abrirse nuevamente el Mediterráneo oriental, a consecuencia de las Cruzadas, las ciudades italianas fueron los agentes naturales de esa expansión colonial y comercial.

Ahora al volcarse Europa sobre el Atlántico, con la misma naturalidad la antorcha sería empuñada por otros y por aquellos precisamente a los que venía a favorecer la geografía junto con una organización político-económica que los habilitaba para un esfuerzo unificado y nacional.

En este sentido, junto al conjugarse de condiciones externas cabe no descuidar las rémoras que podían derivar, demasiado evidentes en el caso de Italia, de un regionalismo anacrónico junto con la negativa y exhaustiva proliferación de pequeños mercados locales trabados entre sí en feroz competencia.

No es esto sólo, sin embargo. Singular importancia adquirirán, para entender todo el proceso siguiente, los cambios que se producen en el tono de la vida social.

En el caso de España no podría hablarse de involución porque en rigor nunca dejó de ser "medieval". Las aspiraciones, los criterios de jerarquía social y la vocación épico-militar que agudamente señaló en su momento Guicciardini, denuncian la ausencia de una burguesía con la consiguiente marginación de los ideales y supuestos de la modernidad. A veces se ha pensado que el dominio que a partir de comienzos del XVI comienza a ejercer en Italia influyó notablemente en la "español-

zación” de la sociedad peninsular trasvasando conceptos que habrían contribuido al estancamiento de la misma.

Cuando Croce señalaba que, en el siglo XVI, España e Italia son naciones en decadencia no se refiere tanto a las consecuencias de una ruina interfiriendo sobre un desarrollo floreciente sino a la coincidencia de dos situaciones similares. En este sentido, Italia se estaba “españolizando” antes de que la presencia española se hiciera agobiante. En todo caso aquí también hay que invertir los términos de las fáciles explicaciones habituales: el dominio y la “españolización” en lo que podían tener de factores externos, son consecuencia y no causa. La facilidad con que, desde fines del XV, Italia se convierte en escenario de un drama jugado por otros, expresa mejor que cualquier otra argumentación que en ella y no fuera de ella deben buscarse los factores precipitantes y las causas.

Aquí sí podemos hablar de involución en el momento en que vienen a coincidir los ideales de la gran burguesía, antes creadora y agente, con los de la vieja aristocracia feudal. Es entonces que se deprecian las virtudes del trabajo, en que artesanías y comercio vuelven a verse como menesteres serviles y que el desarrollo de las industrias de lujo revela el predominio de una minoría ociosa y usufructuadora.

La seda y el brocato, los tejidos que enhebraban hilos de oro y pedería, las armas de artística y rica empuñadura, el pavoneo de los salones y las ceremonias, no necesitaban de la presencia española. Esta pudo y de hecho lo hizo, confirmar una tendencia y quizá incrementarla, pero la situación de base ya estaba dada.

Sin duda no poco contribuyó a cercar el ritmo de la vida social el espíritu tridentino. Las naturales desconfianzas por el avance de la herejía se exacerban y se filtra, a través del tejido social, un autoritarismo negativo e inhibitorio.

Si quisiéramos expresar en una síntesis apretada el alma de las dos Europas que se nos perfilan a partir de ese momento, podríamos decir que mientras la del Norte se afana en un creciente y progresivo laborar que configura la dirección de los modernos procesos productivos, la del Sur desarrolla en sus hombres la conciencia del “saber vivir” que inhibe la capacidad para el ahorro y se apoya en un agotamiento cotidiano de las reservas que los otros usan para crecer.

Mientras, especialmente en Inglaterra, la nobleza tiende a aburguesarse y ensaya, en favor de privilegios que le posibilitan el usufructo de la resultante de las confiscaciones de tierras del período Tudor, los primeros pasos de la revolución industrial, uniéndose en esta tarea con artesanos y campesinos enriquecidos, aquí, como si interfiriera una fatiga de siglos, se produce el reflujó.

Nunca quizá, como en este caso, pueden observarse las consecuencias de un complejo de factores a la vez políticos, económicos, sociales, religiosos y psicológicos. En el caso de Italia y Alemania la frustrada unificación política y el irritarse de los regionalismos que ahora ya no son una tendencia sino un resultado, viene a agravarse por una posición de superposición al juego de intereses extraños abocados a confirmar las tendencias negativas.

En cuanto a España, todos los tesoros de América lejos de provocar

el crecimiento de condiciones materiales que favorecieran el propio desarrollo, no hicieron más que estimular una política de guerra misional a través de la cual la riqueza vernácula se agotó en provecho de otros. Este extrañamiento de objetivos, cuya responsabilidad debe adjudicarse en primer término a Carlos y Felipe, la dejó exhausta con el magro consuelo de posesiones que, faltas de base real, un siglo después se revelarían precarias y agobiadoras.

Es posible que pueda aplicarse aquí la enseñanza sismondiana acerca de la función pedagógica de las magistraturas políticas que pueden estimular, reorientar o inhibir las tendencias espontáneas de un pueblo; pero, el hecho es que, o por propio e íntimo impulso o por fallido magisterio, también España queda al margen del proceso moderno.

III

Al quedar, España, dentro de la esfera de los ideales aristocrático-feudales, al revertir e involucionar hacia ellos Italia, el Sur se mantiene dentro de un tipo de producción artístico-cualitativa que tiende al restringido servicio de minorías cultas que dan su tono a las respectivas sociedades.

En el primer cuarto del presente siglo, Hamilton había insistido en la importancia que había tenido, en el surgir del capitalismo, la “inflación de beneficios” derivada de la “revolución de los precios”.

En tal caso cabría preguntarse, más allá del hecho de que para España él insinúa su propia explicación, por qué la misma no actúa por igual en el concierto de las cinco naciones occidentales, por qué justamente es el Norte el que se beneficia con un desarrollo industrial, base de la economía moderna?

La explicación podría estar en la que ya dijimos en relación con los ideales de vida que se desarrollan, a partir del XVI en las dos Europas. Al respecto nos satisfacen más las observaciones de John Nef que pone el acento en los factores que predominan en ambos procesos productivos.

Como ya vimos, caso de Italia y España especialmente, las respectivas sociedades por procesos diversos, pero concomitantes en este momento, quedan sujetas a criterios aristocrático-feudales y a un predominio clerical que sin duda imprime en los ideales de vida una tendencia cismundana. Al respecto, una producción que tiende a lo artístico-cualitativo dorará siempre preferencia al trabajo personal de ritmo lento cual exige el prolijo acabado de los productos.

La Europa del Norte, la Europa burguesa, había en cambio extraído con total coherencia las ventajas que traía aparejado el avance científico-tecnológico con base matemática. Se instala así el reino de la cantidad.

Adviene, con las posibilidades que brinda el mejoramiento de las técnicas, la producción masiva que coloca en el mercado mayor cantidad de bienes para el consumo sin curarse ya, en principio, de su cualificación. La mano de obra que dejaba libre el proceso de secularización de bienes eclesiásticos se emplearía en una producción destinada ya no al servicio de las órdenes religiosas sino a los de una población creciente cuyo avance los demógrafos señalan durante todo el siglo.

La primera consecuencia evidente es que, en relación con el crecimiento del costo de vida, los productos industriales se mantienen en un nivel notoriamente más bajo que el que corresponde a los destinados a la alimentación. Esto no deja de tener importancia porque reduce los cálculos de incremento que se habían formulado teniendo en cuenta solamente a los segundos.

El abaratamiento de los productos industriales, consecuencia del perfeccionamiento de los métodos de producción, permite lanzar al mercado masas cada vez mayores de bienes de más fácil y cómoda adquisición.

Estamos aquí ante una consecuencia fáctica del advenimiento de la Protesta. Los bienes eclesiásticos, ahora en manos de gente emprendedora que los explota con otro criterio, ponen en evidencia las riquezas ocultas antes dedicadas sólo a la explotación agrícola. La hulla y el hierro, ni falta hace decirlo, serán los pilares de la moderna economía industrial europea.

Luego, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, con las secuelas de la guerra civil y la Gloriosa Revolución, esta heterogénea clase de productores pasará a ejercer un creciente y evidente control del aparato estatal a través del Parlamento. Este proceso pone a Inglaterra, un siglo antes que Francia, en el camino de la Europa burguesa. Fue por otra parte una solución de la que deriva esa peculiar solidez de las monarquías del Norte que aún apreciamos en nuestros días.

La nueva ciencia, al apoyarse sobre una experimentación creciente cuyos resultados serán luego matemáticamente cuantificados, rompe con la tradición artístico-artesanal y con el tradicionalismo libresco. Ese constante ejercicio sobre el mundo natural que se escudriña y somete a continuas pruebas lo descubre finalmente como gran mecanismo, síntesis de otros menores que se integran y encuentran sentido en él. Descubiertos por la experiencia, esos mecanismos naturales son luego artificializados y convertidos en instrumentos para la producción en masa y para un dominio y organización del mundo a través de la intelectualización de sus mismos supuestos básicos.

Todo sería luego consecuencia de esta extracción de resultados.

Mientras el Sur se deteriora y estanca, el eje de la nueva vida económica pasa ya por el Norte. El primero insiste en los modos tradicionales de producción, el segundo toma el camino que lleva al mundo de la cantidad y de la producción perecedera y reemplazable.

Allí el mundo se convierte en una colmena en la que se produce sin cesar para satisfacer las necesidades de crecientes masas de hombres. Las fiestas, ese recurso de las sociedades quietas y tradicionales, tienden a desaparecer porque la holganza es el mayor pecado.

En cuanto recoge las exigencias teóricas del nuevo espíritu, la Protesta libera fuerzas en las que late el sentimiento de la autonomía de la ciudad terrena. Al desalojar el tradicionalismo religioso, de hecho pone el acento sobre las virtudes de una sociedad laicizada que se apoya en los derechos del individuo que intenta sacudir las ataduras institucionales.

Esta cuantificación de objetivos económicos terminará, sin embargo, por "reificar" la base de los ideales de vida y creará las condiciones de su futura impugnación. Los rezagados, los que se habían quedado en el

“saber vivir”, atraerán luego, quizá por secreta nostalgia, el interés de los burgueses del Norte que, en copioso peregrinaje turístico, acudirán, como huyendo de su propio mundo mensurado y matematizado, a descubrir en olorosas tabernas y en ruedos coloridos y bullangueros, el secreto de la condición humana.

Pero ésta es ya otra historia.

EL HORIZONTE SOCIO-CULTURAL

I

En una primera y superficial visión, de acuerdo con las notas tradicionales sugeridas más arriba, el horizonte cultural del siglo XVI se nos aparece, en los países mencionados, como resultante de la trascendencia del humanismo italiano.

La simultaneidad del proceso no sería la consecuencia de una común sollicitación de la vida europea sino el producto de una “colonización” exitosa a partir de un centro originario. Importa destacar esto porque tal modalidad explicativa se aplicará luego a la Protesta y, en general, a todos los procesos significativos de la historia europea.

Por otra parte, ya estamos suficientemente ilustrados acerca del continuo cruce de influencias que se produce, en diversos ámbitos de la cultura, entre las regiones del Norte y del Sur. Si son evidentes los aportes italianos en el plano de las letras y la filología clásica así como en el de las artes plásticas, no es menos notorio el aporte de los Países Bajos, por ejemplo, en lo que hace a la música, el canto coral y la técnica de la pintura al óleo. Esto implica decir que la incidencia de creaciones locales sobre el plano general de la cultura europea es casi un hecho de rutina que puede ser exacerbado sólo si caemos en pueriles confrontaciones cuantitativas.

Por lo demás, cuando se produce, en un medio cultural dado, una sollicitación respecto de lo gestado en otros lugares, esta misma actitud de búsqueda denuncia un fondo de inquietudes y preocupaciones sin el cual no habría interrogantes que se procuran calmar. El requerimiento del otro, en este sentido, se hace a partir de las peculiaridades del propio desarrollo que llevan a una búsqueda condicionada por las características de lo que históricamente se ha logrado hasta ese momento. Los interrogantes, si son el auténtico producto de un deseo de saber y de resolver, no traducen nunca una situación abstracta, suponen una encarnación en los problemas del medio histórico de donde provienen.

La existencia de tal aptitud nos pone en presencia de una sustantividad que no puede ser explicada por la vía cómoda y simple del mecanismo de influencias. Para que éstas se ejerzan debe haber quien esté dispuesto a recibirlas pero no a través de una recepción indiscriminada sino a partir de una realidad histórico-concreta.

Las peculiaridades locales, en un momento de trasvases culturales tan intensos como las que se producen en el siglo XVI, no son sólo el resultado de una adaptación a los aportes del “otro”, revelan, al mismo tiempo, la incidencia del trasfondo histórico a partir del cual se recibe o rechaza.

Estas precisiones parecen útiles para entender el diverso y peculiar colorido de un prisma europeo que nos está denunciando que el problema del humanismo debe ser transformado en el problema de los humanismos.

Por otro lado, la segunda y concomitante uniformización se produce toda vez que aplicamos abusivamente y con atingencias epocales, la noción de Renacimiento. Olvidamos con frecuencia que la actitud y aptitud para “renacer” supone instancias indisolublemente ligadas a un medio determinado. En este aspecto solemos descuidar que la voluntad de ver y entender al mundo antropológicamente es un hecho común a la Europa Occidental del siglo XVI que se nutre en las motivaciones esenciales de las comunidades urbanas, nuevo centro y eje de la vida histórica europea.

No acontece lo mismo cuando apuntamos, en cambio, al “renacer”, a los “Renacimientos”, porque éstos se nutren en motivaciones psicológicas vinculadas, en general, a una afirmación de destino nacional o religioso. En esta dirección, la Protesta pretende ser un “renacimiento” de la auténtica y primitiva vida cristiana, y, en términos más generales, en cuanto se liga a la toma de conciencia nacional de las naciones de raigambre germánica, convendría pensar al Romanticismo como su correspondiente “Renacimiento”.

Que ambos fenómenos, Humanismo y Renacimiento, se ligen en Italia es perfectamente explicable en cuanto, en lo que hace a su ángulo filológico-literario, la fundación de la ciencia de la antigüedad clásica era un concomitante merodeo en torno a las “fuentes” de la propia nacionalidad.

Al respecto creemos que debe abandonarse, ya definitivamente, la afincada y estereotipada definición epocal considerando que humanismo y renacimiento son tendencias generales o locales dentro de la vida de una cultura. Esto por supuesto no excluye que ambas actitudes, en cada caso, se concreten en una etapa dentro del tránsito histórico-temporal del respectivo desarrollo.

II

A esta altura de la investigación erudita no caben mayores dudas acerca de las consecuencias prácticas que trajo consigo el intenso trabajo sobre las fuentes y los textos de la lengua madre provocado por los humanistas. Ese trajinar gramático-filológico tuvo dos consecuencias importantes. Por un lado aseguró, técnicamente, la posibilidad de poseer mejores “lecturas” del material antiguo con notorias ventajas para la investigación filosófica, histórica y literaria. Por el otro, contribuyó a asegurar la conciencia de que cada medio cultural posee su propio vehículo expresivo que, en cada caso, debe cumplir su obligado tránsito para convertirse, luego de ser habla común y popular, en lengua literaria.

En tal sentido, ya lo había advertido Alberti en la Introducción al Libro III de sus “Libri della Famiglia”: no hay ninguna lengua que posea una intrínseca superioridad sobre los otros. Las distancias que se advierten, en un momento dado, derivan de su más pronta elevación a vehículo literario.

Que la cosa producía un agudo desconcierto lo revela la larga polémica en torno a latín y lengua vulgar que se fue arrastrando durante

un par de siglos en Italia. Allí porque el problema, por las características ya apuntadas, tendía a ponerse en términos extremos. Allí porque la literatura latina del siglo XV, a pesar de su inevitable carácter insular y arqueológico, había alcanzado una excelencia mayor que en otros lugares y había vehiculizado una serie de significativas meditaciones en torno a los problemas centrales de la convivencia social.

¿Pero qué acontece en el siglo XVI? Los grandes temas cada vez menos parecen necesitar del latín y si se mira hacia atrás es para adoptar los modelos que la propia lengua ya había edificado. Dante y Petrarca habían compuesto en vulgar lo menos perecedero de su obra. Boccaccio lo había ejemplificado en la narrativa. Se produce entonces como un enhebrar de experiencias que recoge toda la línea de parciales afirmaciones que no habían faltado aún en el momento en que, frente al prestigioso, ciceroniano y virgiliano latín de los humanistas, el vulgar había aparecido como grosero patrimonio de barberos locuaces y comadres parlanchinas.

Que ésta es una exageración lo sabemos por Sacchetti, por Alberti, por Pico, por Lorenzo, por Pulci y aún por el “griego” Poliziano.

El bilingüismo no desaparecerá por mucho tiempo porque en este sentido el latín es un vehículo de comunicación general entre los doctos. No obstante, la batalla decisiva se libra en el XVI. De ella sale triunfante el vulgar porque, desde Pietro Bembo a la Academia Florentina, va ganando paulatinamente posiciones tanto en el plano literario como en el científico.

Al respecto, interesa menos aquí la cuestión de los modelos uniformes o poliformes que se plantea, porque es indudable que en la conformación de una lengua nacional, ya que de eso se trata, tanto la ejemplaridad latina como el dialectismo regional actúan en modo diverso y variado.

Si bien es cierto que en Italia la polémica se encarna por el prestigio secular del latín cuyos sostenedores no se avienen con facilidad a resignar posiciones, es interesante destacar que el estatuto de las lenguas nacionales pasa simultánea y significativamente por otros lares en el mismo período.

En el seno de la prestigiosa y clásica Pleiade, Joachin du Bellay escribirá su “Defensa e ilustración de la lengua Francesa”, al tiempo que respecto del propio idioma, Juan de Valdés nos deja su “Diálogo de la Lengua”.

Esta coincidencia no parece casual porque es en el siglo XVI, como insinuamos antes, cuando se concretan las bases de una cultura y una ciencia europeas que en las últimas centurias pugnaba por constituirse. En tal sentido es aquí donde se imponen de modo definitorio, aquellas notas particularistas que constituyen el signo de Europa. Con ello se signa el definitivo contraste, y no es el único por cierto, del universalismo que las concepciones humanistas habían pretendido revitalizar. No es el momento de fundación, por así decir, de las literaturas nacionales pero sí la instancia en que éstas vencen los últimos escollos. El cuadro de una Europa, integrada por múltiples centros competitivos de los que deriva un espléndido aflorar de creaciones singulares, que entrevé Maquiavelo en su “Arte de la guerra”, se confirma luego en la República de las Letras de volteriana memoria.

Se hablará así de Humanismo vulgar, expresión significativa que nos remite, en el fondo, al atisbo albertiano: cada lengua nacional o local puede alcanzar una excelencia equivalente al latín si encuentra cultores que la afinen, despojándola de los elementos circunstanciales y anecdóticos del habla popular.

La previa ejercitación gramático-filológica provocada por el Humanismo contribuyó, sin duda, a preparar el terreno creando un aparato conceptual e instrumental que se pone ahora al servicio de los idiomas nacionales.

Lo que se pretende afirmar, y volvemos un poco sobre la argumentación, es que ninguna lengua posee una excelencia intrínseca. Si aparecen como vehículo expresivo preciso y elegante, caso del latín y del griego, es porque pasaron, con anterioridad, por una adecuada experiencia literaria a través de la cual lograron una cierta y reconocida ejemplaridad.

Dos matices del juego polémico, uno interno y otro exterior, parecen confirmar esta presunción.

En su célebre Epístola a Hermolao Barbaro, Pico de la Mirándola subrayaba la importancia de la conceptualización sobre los aspectos formales del vehículo literario. Lo que importaba era la claridad y precisión de los argumentos, el aparato y la riqueza de las ideas en fin, y no la adherencia de las mismas a un determinado modo de decir. ¿Si esto lo habían hecho egipcios y árabes por qué no podrían hacerlo los italianos? ¿Por qué no podían hacerlo, extendiendo la idea, franceses, alemanes, ingleses y españoles?

A su vez, Guillermo Budé, en la insinuada polémica de su "De axe", defendía, contra la pretendida superioridad itálica, los derechos de la cultura francesa para la que buscaba, de acuerdo con los términos del planteo, la correspondiente filiación clásica.

Si en Italia la lucha se ponía en términos de latín y vulgar, buscando una desafiliación interior que apartara el peso de una herencia ya enervante para el idioma nacional, fuera de ella se buscaba independizar las culturas nacionales sacudiendo el yugo de la ejemplaridad italiana.

Al respecto parece alusiva esa "vuelta" de Aristóteles, que se produce en el XVI, especialmente a través de la Retórica y la Política. No es necesario insistir acerca de la atmósfera platónica en que había respirado el humanismo sus tesis espiritualistas y universales. Tampoco se ignora lo que habían significado las diversas variantes aristotélicas en la filosofía y la ciencia de los siglos anteriores.

La desautorización de físicos y médicos se había producido en el humanismo a través de la exaltación de una cultura tradicionalista y libresca. Era una impugnación contra el experimentalismo naturalista en pro de una ciencia del hombre que se nutría en los testimonios recogidos por lo mejor de la tradición mediterránea.

Es justamente ese experimentalismo el que vuelve a imponerse en el siglo XVI con evidente rechazo de un saber adquirido sin confrontaciones. La línea que va de Leonardo a Galileo pasa, sin duda, por Bernard Palissy y Francis Bacon.

A medida que el siglo avanza, los europeos van tomando paulatinamente conciencia de la mayor amplitud y complejidad de sus conquistas. La incorporación del Nuevo Mundo subraya una hazaña ignorada por los

Antiguos cuyos logros, con ser grandes, van empequeñeciéndose por comparación con aquellos que, de modestos y expectantes discípulos, pasan a ser audaces escrutadores de la tierra y el cielo.

Se enhebra así la idea de progreso que se concretará en los dos siglos siguientes pero que, en este momento, actúa como factor disolvente del influjo antiguo.

III

Algunas consideraciones sobre la plástica pueden completar este panorama del horizonte socio-cultural del siglo XVI.

Es ya obvio que cada cultura desarrolla con mayor excelencia un tipo particular de arte. En el caso de Europa su expresión más significativa se alcanza en la pintura al óleo. Esta llega a Italia, desde el Norte, de la mano de Antonello de Messina.

Esto es interesante y suficientemente indicativo porque la gran pintura al óleo es veneciana, flamenco-holandesa y española. Los cuatro grandes: Tiziano, Rembrandt, Rubens y Velázquez, pertenecen a esas áreas colocadas fuera del marco clásico.

Si el fresco es una herencia, el óleo es lo original, lo propio, que permite una forma prospectiva y expresiva ignorada por la pintura antigua.

El caso de Miguel Angel parece clave. Los frescos de la Sixtina no son en realidad pintura: es escultura traspuesta y coloreada; pero él, eximio escultor, ¿lo es a la manera antigua? Quizá se lo propuso y con qué ahinco; pero, para no lograrlo. ¿El David acaso? Parece lo más aproximado; pero, ¿no hay en su mirada una secreta iracundia? ¿Y el Moisés? Ese gigante estremecido poco tiene que ver con el gran modelo. Ese temblor, ajeno a Fidias, denuncia las incógnitas del siglo. Es que, a pesar del mármol, estamos ante el retrato que alcanzará en el óleo su expresión mayor.

Su mismo tránsito temporal, tan extenso, nos permite verlo alcanzar los umbrales del Barroco en el que las formas clásicas se disuelven en plasticidades musicales, en ritmos inarmónicos dotados de un íntimo vigor. Es que el arte moderno es interioridad, contenido, color, mucho más que forma o dibujo.

Se quiebran aquí todas las herencias, y al soslayo tangencial de los viejos modelos, tan evidente aún en el período en que se debate la teoría de la imitación, sucede un desembarazarse audaz de la propia caligrafía que aquí también, como en el caso de la lengua, quiere expresar la carne y el espíritu de cada comunidad que traduce, a su vez, el aquietamiento cortesano o las convulsiones de las luchas liberadoras.

EL HORIZONTE SOCIO-RELIGIOSO

I

Dentro del proceso de rupturas que estamos señalando un lugar especialísimo corresponde a la Protesta.

En este caso, también, tendremos que apartarnos de las precisiones anecdóticas que tienden a ver el problema general o como un derivado

de la apertura iniciada por Lutero o como un mero capítulo de la historia eclesiástica.

Es sí un aspecto parcial de esa marcha general hacia el particularismo que nos parece signar el perfil de la modernidad y acompaña puntualmente al proceso de afirmación de los Estados nacionales.

En este marco produce dos consecuencias aparentemente contradictorias pero que, en realidad, se complementan. Por un lado, lleva a desarrollar el estatuto de Iglesias nacionales, solicitud implícita del Estado moderno, que significan la quiebra del universo religioso.

Esto puede verse incluso en aquellos países, Francia y España, en los que se mantiene la ortodoxia católica pero que incurren, a través del Galicanismo y del Regalismo, en formas de protestantismo político.

Por el otro, especialmente en lo que hace al Calvinismo y sus formas derivadas, aunque apunta a realidades más amplias y cosmopolitas trae consecuencias semejantes con atingencias menos obvias y más sutiles. Si no se llega, por la vía de estas confesiones, a una Iglesia nacional, la falta de adherencia a un medio histórico concreto provoca a la larga una laicización del Estado.

En ambos casos es éste quien gana o fortaleciendo su ámbito jurisdiccional frente a Roma o quedando en libertad para proceder sin ataduras religiosas.

Desvincular la Protesta de los concomitantes procesos políticos económicos y sociales contemporáneos implica negarse a comprender el por qué de la difusión general de la nueva actitud religiosa.

Nos parece importante, en consecuencia, subrayar una vez más la unidad del proceso histórico. Lejos de ser una causa del espíritu moderno, laico y burgués, la Protesta es una de sus manifestaciones.

Creemos que el motor central de la modernidad hay que buscarlo en el advenimiento de la ciudad y de las nuevas relaciones sociales que engendra. De ellos se deriva una cosmovisión general que descansa en la racionalidad, el individualismo y una afirmación de la libertad.

El hombre de la ciudad pugna por deshacerse de normas que inhiben su libre capacidad de creación. Hasta ese momento, nos referimos al siglo XVI, y desde hacía tres siglos, el burgués avanza en todas direcciones pero sin encontrar aún un estatuto social que acepte y convalide sus conquistas.

El núcleo de sus actividades cotidianas aparece todavía despreciado como menester vil y pecaminoso. Hay todo un clima social que coarta e inhibe a la nueva economía en ascenso cuya recepción a nivel teórico se mueve aún en balbuceos llenos de distingos y prevenciones. Se veda mucho más de lo que se acepta mientras lo lícito y lo ilícito quedan confundidos en una común desconfianza.

Una moral de principios generales se entreteje en todas las ramas de la actividad confundiendo con el mantenimiento de situaciones tradicionales: el dinero es estéril, la renta del trabajo de la tierra es buena, lo que deriva del comercio de dinero es malo, la movilización de capitales no debe reeditar.

Algunas formulaciones, es cierto, se han aplacado. Comienza a admitirse que el préstamo de dinero, cuando se aplica a la producción, puede devengar un interés.

No se trata, sin embargo, de formalidades. De saber, si en concreto, la Protesta a través de la teórica de sus fundadores aporta aspectos nuevos e inusitados en lo que hace a una convalidación de la nueva economía. No es tan importante el hecho que Antonino de Florencia, por ejemplo, se haya anticipado a Calvino en algunos distingos precisos respecto del mundo de los negocios, ni que en algunos aspectos los autores protestantes sean más exigentes que los católicos.

Importa sí, en cambio, que Calvino haya elaborado una teología de las realidades terrenas en la que toda humana actividad resulta privilegiada si es cumplida en servicio de Dios. Que insista, con tenacidad, en que todos los hombres deben asumir su compromiso terreno en el cumplimiento de funciones o profesiones para los que han sido llamados.

Dentro de un marco de referencia que implica asumir el mundo como suma de posibilidades vocacionales, la Protesta, en términos generales, traduce el sentir de la Europa urbana y burguesa. Esta sollicitación del tiempo ya se había expresado en el "monachatus non est pietas" de Erasmo a través del cual se prepara la ruptura del distingo entre "preceptos" y "consejos" por el que se reintegra la dignidad de todo quehacer humano.

Contemporáneamente, el "Sapiente" de Bovillus ilustra al hombre nuevo, a aquel que alcanza su mayor dignidad en el conocimiento y dominio del mundo.

II

Transfiriendo la relación Dios-hombre al plano de las conciencias individuales, el Protestantismo estatuye la liberación del hombre espiritual fuera del marco, a veces agobiante, del aparato eclesiástico institucional. La salvación deja de ser la resultante del cumplimiento de ritos corporativos para convertirse en un negocio individual.

Con esto, mucho más importante que la modificación de tales o cuales criterios prácticos, el burgués queda desembarazado de la pecaminosidad que se adscribe a su tarea y se substraee a la tutela abusiva de los miembros de una Institución que parece querer insistir en identificar la honestidad con la práctica de determinado quehacer, legítimo él también, pero que sólo cubre un aspecto del multiforme operar humano.

Con Calvino la internacional de los negocios alcanza su estatuto. Artesanos, comerciantes, financistas se pliegan en masa ahí donde los resortes de coacción social se muestran más débiles.

No es que la Protesta afirme la autonomía del campo económico. Este logro, concomitante con otros, será una consecuencia final. En este sentido se integra con la tendencia general, plenamente moderna, que lleva a autonomizar los distintos campos del quehacer social. Si la salvación no depende ya de una determinada orientación del obrar humano o si este obrar se laiciza con prescindencia de sus posibles consecuencias trascendentes, parece evidente que puede atenerse a las leyes propias del campo en que se ejerce. El primer caso podría estar ejemplificado por Calvino; el segundo, sin duda, por Maquiavelo.

Con todo el problema es más general. Sería restringir demasiado y un tanto arbitrariamente al Protestantismo si sólo se lo mostrara como

una acogida de la burguesía en el ángulo de su operar económico. Corresponde aclarar, para evitar inútiles discusiones, que una vez provocada la ruptura de la unidad religiosa, la versión realmente revolucionaria de la Protesta está dada por el Calvinismo. En Lutero, en razón misma de su filiación social, late todavía el viejo mundo campesino con sus fobias y rencores por la avaricia de los comerciantes y financieros que son, para él, una faceta más del mundo del pecado. Por otra parte, sabemos que niega a su mensaje toda atingencia radical y cuando otros, el caso de los campesinos, pretenden extraer consecuencias indebidas, opta definitivamente por la nobleza feudal, cosa perfectamente coherente con su secularización de las formas institucionales de la vida socio-política.

Y es esta cuestión la que nos lleva al centro mismo del problema que pretendemos debatir. Aunque movimiento religioso, la Protesta trae consigo consecuencias secularizadoras. Dar al Príncipe la plenitud del poder coactivo significa reconocer una sociedad desacralizada en la que el criterio de valor es sancionado desde la cúspide de la estructura jurídica del aparato político. En tal caso ya no hay un deslinde de jurisdicciones entre lo civil-político y lo religioso eclesiásticamente organizado: cabe sí una supeditación que, en este caso se resuelve en favor del único organismo que queda en pie.

El sacerdocio universal de los fieles es un modo de desjerarquizar la función que se traduce en la ausencia de una Iglesia visible en cuanto ente doctrinario y administrativo de un cuerpo de creencias. Lo eclesiástico aparece aquí fagocitado por lo político.

En Calvino, que pretende hacer del mundo social un gigantesco monasterio, se llega a la misma consecuencia por un camino aparentemente inverso.

En el primer caso, si todos son sacerdotes, nadie lo es realmente; en el segundo, si todo es un gran monasterio, los monasterios específicamente desaparecen. Se impone al hombre asumir, en profundidad, una actitud religiosa: todo, en su vida temporal, debe traducir una voluntad de servir a Dios en el mundo. No obstante, como la adhesión se perfila a través de una libre decisión consciencial, la sociedad queda librada a la jurisdicción de sus órganos específicos.

Interesa menos aquí el caso concreto de Ginebra porque, en su difusión el posible conflicto entre Pastores y Consejo, allí latente, deja de producirse. Fuera de su ciudad natal, el Calvinismo es una disidencia aunque ésta se produzca respecto de poderes políticos que, de algún modo, hayan emanado de situaciones protestantes.

El pulular de "sectas libres" denuncia, entre los epígonos del Calvinismo, esta voluntad de mantenerse al margen del aparato institucional. Los predicadores de la Palabra no son ya sacerdotes: se convierten en guías y exhortadores de su comunidad a la que imbuyen un espíritu que cada uno de sus miembros traducirá luego en su quehacer específico. Esto no encontrará más trabas que las que emanen de una propia e individual decisión y se aplicará, especialmente, a aquellas funciones que por estar dotadas de menor prestigio social, sufren un cierto marginamiento por parte de los que detentan situaciones o funciones socialmente estatuidas. De ahí que los éxodos, productos de las frecuentes intolerancias confesionales, provoquen las mayores sangrías en el campo económico.

Quebrada la unidad religiosa, el clero de los países "protestantes" que se apartan de Roma se convierte directa o indirectamente en un funcionariado estatal carente de influencia en las decisiones que se adopten a nivel social.

Por el juego de acción y reacción, aunque con menos amplitud e intensidad, los países católicos se ven afectados por este espíritu general de la Europa laica y laicizante. En este caso, como en el de los países luteranos, es el poder político el que monopoliza y estatuye el tono de vida social.

En el mismo sentido, como se dijo antes, Galicanismo y Regalismo sólo están separados del Anglicanismo en un matiz: no concretaron la actitud cismática implícita en los supuestos de las respectivas actitudes. Estas peculiaridades del ejercicio jurisdiccional que implicaban un avance sobre el fuero eclesiástico, suponían, de hecho, una afirmación del principio laico, una traducción, en países católicos, de los supuestos políticos del Protestantismo. Así, aunque no se modifica aquí el principio de organización de la jerarquía eclesiástica, se pone al episcopado nacional bajo la dependencia y el buen placer del poder político con el que debe "colaborar".

Nos parece importante subrayar esto porque nos muestra el deslizarse del mismo espíritu general que se corporiza en situaciones que se nos aparecen como distintas y dentro de las cuales la Protesta extrae las últimas consecuencias.

Este tributo que deben pagar los países católicos denuncia cuán errado es ver en el Protestantismo la expresión de una ruptura parcial debida al "drama de conciencia" de Lutero o al deseo de perfeccionar la experiencia del Mensaje en Calvino. Si situado en el ángulo de los intereses de la vida religiosa, como dato de base, lo que realmente expresa, si se le mira como un aspecto de la vida histórica general, en el siglo XVI, es la aguda concreción del espíritu de la vida moderna, laica y burguesa.

En un aspecto, es el acompañamiento lógico del proceso del particularismo moderno: Estado nacional, lengua nacional como expresión de una cultura vernácula, Iglesia nacional. En el otro, manifestación, sin límite de fronteras, de un tono de vida distinto que pugna por desalojar, con éxito evidente, al que emanaba del viejo orden de cosas.

Otra prueba de esto es el espíritu que anima la prédica de la Compañía de Jesús, que, aunque asume el resguardo de la ortodoxia, lo hace con los recursos que le entrega una sociedad cambiada. El voluntarismo ínsito en los Ejercicios de Iñigo de Loyola pone el acento sobre una operatividad creadora de bienes espirituales. Expresa así, dentro de la Iglesia tradicionalista, y tiene plena conciencia de ello, las exigencias del mundo moderno, es decir, un obrar consecuente apoyado en la coherencia doctrinaria y en la férrea organización del Instituto tradicional. En este sentido, Loyola y Calvino, más que ningún otro, son los verdaderos protagonistas del drama de las conciencias que ya no tienen el apoyo de las pacíficas realidades de una sociedad organizada en "Estados" quietos y conformistas. Ya todos deben saber que, en ese siglo decisivo, la militancia, a veces feroz, es el único camino.

De algún modo, la "lucha de todos contra todos" alcanza así su consolidación teórico-legal.

Como todo es cuestión de cada individuo, desde el medio económico, pasando por el estatuto social, hasta la misma eterna salvación, se inicia el momento histórico de los nombres propios, de las individualidades pujantes y, solidariamente, de los grandes desequilibrios sociales.

Todo lo que venía vislumbrándose a partir del momento que el eje histórico comienza a pasar por la ciudad ya no tiene sólo consigo la fuerza de los hechos. A ellos se agrega la doctrina inclemente que reza “cada uno de por sí y para sí”, pero esto es inevitable.

Nada más erróneo que convertir una época histórica en un ente moral. Esta pretensión corresponde a otro momento, a aquel, justamente, en que se ponen en crisis los valores del precedente. Estos mecanismos de creación y rechazo deben ser comprendidos por el historiador, pero no puede adherir a ellos so pena de convertirse en teólogo moral cuando no en catequista de cofradía.

Lo que importaba aprehender, en este parágrafo, era la vasta y compleja significación de la doctrina, supuestos y consecuencias del Protestantismo.

Al vérselo, con harta frecuencia, como causa, se descuida su profunda y verdadera significación. El también nace de una sociedad que cambia sus ideales, de un nuevo tipo de hombre social que se escinde del marco quieto de estructuras seculares que lo limitaban pero al mismo tiempo lo protegían. Es el resultado de una liberación de energías que buscan transformar la sociedad, la economía y el Estado. No es él que engendra y da vida histórica a un espíritu. Lo traduce, acogiendo las ansias insatisfechas, el anhelo de creación y de autoafirmación del hombre moderno. Luego también impulsa, da seguridad, convalida.

Acciones y reacciones: es la vía y la vida de la historia.

EL HORIZONTE COSMO-ANTROPOLÓGICO

I

Llegamos con esta cuestión al humus fundamental, al espíritu del siglo en su más íntima traducción, a la cosmo-antropo-visión fundadora.

En las otras “rupturas” que señalamos, salvo quizá la que se deduce del desplazamiento del eje económico que parece comprometer un estatuto multiseccular, el proceso parecía mantenerse dentro de límites internos, afectando ya a una ya a otra de las áreas en crisis.

Aquí estamos ante una situación de trascendencia total que se corresponde perfectamente con la ampliación del horizonte histórico. En la búsqueda de otros mundos culturales Europa se empeña desde los últimos siglos. Las Cruzadas fueron el comienzo de una empeñosa y coherente apertura hacia el Oriente. Seguirían los viajes a regiones tártaras de Franciscanos y Dominicos y el maravilloso peregrinaje de los Polo que acercaría los extremos de las tierras de leyenda.

Con el advenimiento del Océano es la misma Europa toda la que sale de su encierro mediterráneo y si el eje de su vida económica se desplaza al Norte es porque allí se encuentran las puertas desde la que se abre el acceso a nuevos e insospechados mundos.

El pequeño y cerrado cosmos europeo se distiende allí horizontalmente y se inicia el camino ecuménico que ya no se habría de abandonar.

Abierta la tierra, por esa brecha pasaría todo el futuro hasta nuestros días en que las aguas volvieron a refluir no sin antes haber provocado una unificación que será el signo de la edad futura.

Esa expansión del límite geográfico encuentra su exacta correspondencia en la quiebra del involucro cósmico-antropológico. Es como si todo se hubiera movilizado al mismo tiempo, hombre, tierra y cielo para labrar una nueva imagen coherente que refutara los cuadros quietos y los tanteos prudentes de la primera edad.

Había llegado, como herencia del mundo greco-romano, un sistema cerrado del cosmos que la piedad cristiana se había encargado de perfeccionar. El Universo aparecía allí reducido a las cortas dimensiones de un sistema que, teniendo como centro a la Tierra, remontaba, a través de los otros tres elementos del mundo sublunar, a las esferas planetarias que encontraban su apoyo en el Primer Móvil. Más allá, la esfera de las Fijas ponía un techo a este cosmos interno que, a su vez, en las visiones cristianas, sólo se veía trascendido por los coros angélicos y el Empíreo en el que reinaba el Dios providente. Todo estaba ordenado y compuesto, y dentro de esa estructura, objeto de rutinarias incursiones teoréticas, el hombre era visto como intermedio entre el cielo de la materia y el del espíritu.

Si todo, como rezaba el viejo y prestigioso texto de la Tabula Smaragdiana, era “en la tierra como en el cielo”, el mundo mayor, el “macrocosmos”, se veía reflejado aquí abajo, especialmente en la síntesis que era el hombre, su reflejo “microcósmico”.

El cosmos todo, el abajo y el arriba, se encontraba así armónicamente estructurado y limitado. Dentro del esquema jerárquico el hombre era naturaleza intermedia, nexo y cópula de todo lo creado sin poder escapar sin embargo a la determinación de un “cielo” que estaba representado en la arquitectura astral de su cuerpo y de sus vísceras.

La primera disconformidad se produce por vía antropológica. En su meditación sobre la dignidad del hombre, Pico no parece satisfecho por las definiciones corrientes. Repasando fórmulas prestigiosas, advierte en ellas una reiteración y una insuficiencia que pretende curar. En todos ellos la excelencia del hombre se ponía dentro de los arquitecturados moldes tradicionales y los adjetivos encomiásticos no conseguían modificar un celado naturalismo de base.

Imagina por ello, para escapar a la fatalidad del orden natural, que el Creador, demasiado preocupado por establecer el lugar y jerarquía de los seres que iban surgiendo de su gesto fundador, advirtió, al dar cima a su obra, que ningún asiento había reservado para el hombre: Este es ya, desde el comienzo, un ser no establecido. Tu lugar, le dice, lo elegirás tu mismo, y según sea tu actitud, podrás remontar hasta los coros angélicos o retrogradar hasta la vecindad de las bestias.

Aparece así, por primera vez, dentro del marco de las postulaciones teóricas, una definición del hombre, que lo entrega como ser libre dotado de un poder de auto-creación que constituye, para Pico, el rasgo distintivo de su carácter total.

Esta primera ruptura del naturalismo a nivel antropológico reviste singular importancia, especialmente si se tiene en cuenta que, en lo que

hace a la cosmología, Pico no puede sino reiterar el contexto tradicional. Si bien el hombre aparece aquí dotado de una singular virtud, la que se deduce de su capacidad para verse y ponerse libremente en la escala jerárquica de los seres de la creación, su quehacer queda aún dentro de una esfera limitada. Su libertad se ejerce, primordialmente, en el libre juego místico de la mente. Es la suya, en esencia, la libertad del contemplador de la creación que desde su origen, tan peculiar, aparece como “microcosmos” exhibiendo dones que le son concedidos “ab initio”.

Un paso más, de singular importancia, lo dará un hombre del Norte: Bovillus. Es cierto, nos enseña éste, que en el hombre se enhebran, a medida que se constituye en edad y condición, todos los otros mundos naturales: el mineral, el vegetal y el animal. El hombre maduro, no obstante, no es más que el hombre natural y como tal, un miembro de la Naturaleza.

Este hombre natural sólo por rutina y por abuso puede ser considerado el verdadero hombre. Quien esto pretende, es decir, quien alcance el grado mayor de “microcosmos” deberá superar lo natural que recibe con el nacimiento, para convertirse en “sapiente”.

El “sapiente” no es ya un mero aunque agudo y lúcido contemplador de la obra de Dios en la que libremente se integra. La libertad que exhibe es aquí, un poco a la manera del Cusano, lo que corresponde a un imitador de los gestos creadores de Dios.

Para alcanzar la exacta dimensión a la que puede acceder no le basta con nacer y desarrollarse, es decir, con alcanzar el estatuto de hombre natural. A partir de ahí debe hacer uso de la fuerza escrutadora de su inteligencia para conocer y dominar el mundo. Si esto logra se habrá realmente constituido en el “sapiente” y habrá escapado, consecuentemente, a la fatalidad de su condición natural tornándose “microcosmos”.

Es importante distinguir esto porque sólo así se comprende que el hombre es para Bovillus no sólo un ser libre sino un operador intelectual al que le está confiado el organizar la creación, vicariamente, con la fuerza de su inteligencia. Este hombre que como criatura espontánea no sale de los cuadros naturales puede, si se convierte en ser reflexivo, y sólo así, llegar a la cúspide de sus posibilidades reales.

Mientras en otros la microcosmicidad era un mero dato naturalista, en Bovillus, aunque se mantiene el término de raigambre secular, se le da un contenido distinto.

Como espejo y reflejo del mundo mayor, el “microcosmos” tradicional es una resultante más del proceso natural. Al nacer, trae consigo los datos esenciales que lo convierten en un mundo menor. En este sentido nada de lo que haga o deje de hacer modifica su situación de base.

Bovillus, yendo más allá de la contemplación mística de Pico de la Mirándola, le exige que se constituya como contemplador pero no para la pasividad satisfecha sino para que libremente haga valer su capacidad para operar intelectualmente y constituir una ciencia del universo. Este es el camino para la constitución plena de la hominidad, para que el espejarse del mundo natural no sea un mero reflejo sino una consciente incorporación intelectual. En esta vía un paso más, y totalmente consecuente, dará Maurice Sceve. Teníamos ya un operar místico y otro más activo, el de conocer, escrutar y organizar intelectualmente la realidad.

Con Sceeve estamos en los umbrales del hombre moderno. Este desprenderse de la fatalidad del hombre natural, este infatigable conocer del "sapiente" deberá traducirse en la forja de los instrumentos necesarios para dominar el mundo.

Se nos aproxima así el "homo-faber" que en este caso no es la etapa más elemental que lleva luego a la "sapiencia" sino que, como consecuencia de ella, no se limita a extraer los instrumentos simples de un quehacer sino que opera conscientemente para dominar y poner a su servicio la realidad que conoce.

Detrás del contemplador y del escrutador aparece aquí el actor, el protagonista de un escenario cuyo dominio supone un pase consecuente del ver, del observar, del experimentar para el ser y el hacer.

Este hombre que adviene así en etapas sucesivas por íntima sollicitación y extrema coherencia de un pensamiento antropológico, poco tiene ya que ver con el "microcosmos" de la tradición. Es ya, como diría Nicolás de Cusa, "Quasi Deus in terris", un pequeño y segundo dios que se ha destacado del marco naturalista del que, a pesar de todo, no había conseguido extraerlo toda la meditación anterior.

Por eso mismo justamente, porque se ha escindido a través de los momentos del contemplador, del escrutador y del actor, su pensar y su instrumentar pueden alcanzar plena objetividad. Al constituirse como conciencia del mundo puede fundar su ciencia, puede imitar los gestos creadores de Dios, revirtiendo sobre el escenario las consecuencias que extrae.

Este proceso de autoconciencia necesitaba, con todo, su complemento físico. Este saber que es el hombre no podía sólo ponerse en términos de pensamiento y acción. Había aún un hombre ser físico, una necesidad de conocer al involucro de tan tremenda capacidad de transformación. Había que internarse en la "fábrica" del cuerpo y en sus secretos y este también es un logro del siglo XVI con dos nombres que harán historia: Andrea Vesalius y Miguel Servet. Poco interesa en este caso que la hoguera haya apagado los ecos que reviviría Harvey.

Lo que importa es señalar que nada hay de azaroso en este siglo clave. Todo procede como por secreta armonía en círculos que van imbrincándose en una rígida estructura lógica. Es que aquí se conforma un sistema cuya vigencia sólo ahora vemos desaparecer aunque no sin antes trasvasar su legado íntimo.

II

Extraños caminos del filosofar que siempre anticipa, que se adelanta, que formula hipótesis, que deja a la ciencia la tarea de demostrar y de probar lo que ya la mente ha visto y ha estatuido.

Sin duda, por el camino de la corpórea exterioridad, Vesalius y Copérnico coinciden. En ese 1543, año cargado de fecundas gravideces, comienzan a desplegarse ambas "fábricas", la del cuerpo y la del mundo.

Primero el hombre se ha escindido de la férrea arquitectura. Y es lógico. Sólo fuera de ella podía realmente atisbar y concluir. Al hacerlo, su lúcida mirada denuncia la falacia del mundo pequeño y cerrado que ofrecía la tradición.

Habr  aquí también un primer paso: había que clarificar las características del esquema cosmológico y resolver el problema de la centralidad. Sería tarea de Copérnico. Tan elemental aún y cargado de timideces, pero qué lleno de consecuencias!

Vendr  luego Kepler a mostrar la descripción de las órbitas y a descubrir las secretas armonías de un mundo inmediato que parece mecerse al compás de la septicorde lira cargada de reminiscencias pitagóricas. Lo importante es que la Tierra, como ya el hombre, sale de quicio. El astro real, tan exaltado por todas las tradiciones religiosas, alcanza ahora su verdadera centralidad, aunque, esto se sabrá luego, una más entre tantas. Todo el sistema se moviliza y se quiebra el ritmo del arriba y el abajo unificándose todo por las leyes de la nueva física que da, científicamente, la imagen que habían entrevisto los filósofos.

Y éstos una vez más, con Bruno, con un lenguaje no siempre claro, perturban la visión de mundo cerrado y nos hablan de mundos infinitos y de un Dios que est  más allá de todo mundo creado.

 Que quedará ya, a fines del siglo, de la imagen tradicional? Muy poco aun cuando Galileo no pueda salir de un marco de prudencia.

Véanse los hitos: Copérnico, Tyche Brahe, Kepler y luego, claro está, Galileo, Descartes, Leibniz y Newton.

Las leyes de la mecánica celeste nos entregan en modo definitivo una realidad unificada y matematizada.

Pero queremos detenernos en Giordano Bruno. Creemos que Bruno es el correspondiente lógico, casi un paralelo ideal, de Pico de la Mirándola. Este había sustraído al hombre de su fatal y determinada inserción en el mundo de las jerarquías naturales. Con un esfuerzo de imaginación le había llevado a circular libremente por todos los estratos del mundo creado. Lo había movilizado de su lugar central e intermediario, invitándolo a remontar el vuelo. Podía, sin duda, avanzar o retrogradar a voluntad, pero, en el contexto, se le indicaba la ruta de un destino superior en la que debía ponerse, no por ineludible mandato de su condición sino por su capacidad para elegir. Aún cuando necesitara, como vimos, de ulteriores aclaraciones, este hombre estaba así fundamentalmente liberado. Esta libertad era ingrediente indispensable de su constitutiva definición, casi un nuevo aunque inusitado modo de determinación.

En sede cosmológica, Bruno exhibe una pareja genialidad. A partir de los datos de Copérnico, en la práctica aún insuficientes, fragmentarios cuando no vacilantes, el Nolano emprende un vuelo audaz de trágico final.

En los dos puntos del edificio arquitectónicamente dispuesto que constituye la base de este comentario, la tradición ponía dos entidades que armónicamente parecían corresponderse: Arriba, Dios; abajo, el hombre.

Pico había desalojado al segundo, aunque, por razones obvias, no había podido conmovier el edificio. En el inter n, Copérnico había alterado la imagen de la centralidad de la tierra y con ella había perturbado la estructura tradicional del estrato planetario.

Si bien se mira, sin embargo, esto era muy poco en relación con las audacias que expone Bruno. Valiéndose de ese antecedente y como si se tratara de un mero comentario copernicano —en realidad lo era— Bruno

despoja, con potente intuición, la imagen de un mundo cósmico cerrado y abre la perspectiva a la infinita pluralidad de los mundos celestes, dentro de los cuales la Tierra se convierte en una microscópica mota del polvo.

Si se trataba de volar, el hombre de Pico, desde su ya ahora modesto campo de aterrizaje, tenía un escenario adecuado.

No hay duda que, a fines del siglo XVI, junto con el modesto solar mediterráneo, el hombre europeo ha quebrado todas las ataduras del viejo contexto cosmo-antropológico. Coherentemente, la majestuosa amplitud de los océanos mece en el horizonte de la tierra el ansia de incontenible infinitud de un pensamiento liberado de los viejos moldes. El fin de la era del Mediterráneo en cuya permanencia secular no insistiremos aquí, trae consigo el fin de toda una imagen cosmo-antropológica. En la tierra y en el cielo, el hombre ha logrado, finalmente, una auténtica ecumenicidad.

EL FIN DEL CICLO MEDITERRÁNEO

I

Decíamos, más arriba, que en el siglo XVI finaliza el largo ciclo mediterráneo cuya vigencia multiseccular parece obvio destacar aquí.

Sin esta ruptura la Europa moderna no podría explicarse, especialmente en lo que tiene de fundadora del actual ciclo mundial.

El extrañamiento del Mediterráneo se cumple por el traslado del eje al Atlántico. Con él adviene la era de los océanos a través de los cuales Europa enhebrará el dominio y organización de la ecumene.

Este desplazamiento es parte esencial del proceso de apertura sin el cual, como dijimos en otro lugar, no puede concretarse una modernidad.

Se desplaza al Norte el eje de las decisiones políticas. Ya desde el comienzo del siglo XVI no caben mayores dudas acerca de en qué manos está el destino político-diplomático de Europa. En un turno secular, España, Francia e Inglaterra se irán sucediendo en la conducción de la vida política europea y al finalizar el siglo cada vez es más evidente que las naciones del Sur quedan marginadas del proceso. La misma España, cuya función fue tan privilegiada, se encamina a una inevitable decadencia.

En el ángulo económico la cosa parece más rotunda y significativa. El descubrimiento de las tierras americanas no sólo crea expectativas en lo que hace a las posibilidades del Nuevo Mundo que enciende la imaginación de los europeos sino que abrió las rutas oceánicas en un esfuerzo común del que en principio participaron España y Portugal.

Este movimiento, como se dijo antes, deja a las ciudades italianas que habían conducido el proceso anterior, en situación de desamparo creciente. La retracción interna, el pleito de mercados locales y la "medievalización" de su vida social, completan el cuadro.

Es en ese momento, siempre decisivo en el tránsito de una cultura, que Europa comienza a definir el escenario de la propia historia universal. El que nosotros sólo en nuestros días estemos escapando a las acechanzas de tal esquema historiográfico, nos revela no sólo la tenacidad

del mismo sino cómo, inevitablemente, toda cultura tiende a definir como “la” historia universal a su propia y exclusiva historia.

La era atlántica que entonces comienza es sólo el primer paso de una externación que ya no conocerá pausas. El traslado al Norte del eje de decisión histórica con las características que apuntamos, es sin duda de gran importancia. Con todo no dejaría de ser un desplazamiento local si a él no se vinculara el desborde consiguiente hacia las rutas oceánicas. Por él y a través de él, Europa irá enhebrando un dominio ecuménico que, por primera vez, y de ahí la confusión indicada, viene a coincidir con los límites de la tierra habitada.

En las otras culturas el marco de lo universal tenía, por así decir, atingencias regionales. El mismo mundo greco-romano que lo había expandido a todos los lados del Mediterráneo no había logrado trascender más allá de la meseta del Irán. La interioridad de los continentes adyacentes le había estado vedada tanto como el conjunto de regiones ignotas que la imaginación culta y popular traducía cartográficamente por el “Hic sunt leones”.

La diferencia en las posibilidades de apertura deriva de diversos factores algunos de los cuales como la voluntad de trascendencia y la vocación universalista son difíciles de definir, aunque en el caso de Europa esto no parece estar separado de las implicaciones misionales del mensaje cristiano. Al respecto conviene no olvidar que el proceso de laicización que señalamos en modo creciente a partir del XVI mantiene latentes, aunque parezca renegar de ellos, los supuestos de la cosmovisión cristiana.

Otros, en cambio, son demasiado evidentes. La ciencia y la técnica derivada de los europeos logra, entre el XVI y el XVII, perfilar un apoyo instrumental que hace posible la conquista ecuménica favorecida por una ejemplaridad que los otros no pueden contrastar.

Esta conjunción de filosofía, ciencia y maquinismo, tan expresivamente señalada por Paolo Rossi, expresa una peculiaridad que alcanza su plenitud en las implicaciones de la “revolución galileana” que subraya Gusdorf.

Con estos instrumentos puestos al servicio de una innegable voluntad de dominio, Europa puede recorrer y sujetar las rutas oceánicas y las tierras bañadas por ellas.

Mientras esto no aconteció, es decir, antes del XVI, la historia universal posible en poco escindía el escenario típico de la cultura madre anterior. Esto no es accidental porque si sólo en su etapa moderna una cultura alcanza los límites precisos de su propia definición, también en ella, con toda consecuencia, termina constituyendo el escenario que le será propio. A la conformación física del mismo sucede su organización de acuerdo con sus propias pautas culturales, dirección evidente que se advierte con toda claridad en el ritmo y el tono que se imprime a las políticas coloniales y misionales: Hecho esto viene, como corolario obligado, la incorporación conceptual, sociológico-historiográfica del acontecer entramado en el mismo.

Como toda visión historiográfica, que merezca el nombre de tal debe proceder por un carril unificado y vertebrador, con toda coherencia la historia universal que resulta no podrá sino ser la que articule el esfuerzo de expansión y sus resultados.

Al lograr el más universal de los escenarios, Europa produce la más universal de las historias.

Como se ve, la apertura atlántica trasciende en mucho al mero marco político-económico y si, episodio en principio vernáculo, sus consecuencias últimas resultan profundamente conmovedoras de lo propio y de lo ajeno.

La “koiné” mediterránea se había constituido por el vehículo de la lengua y la cultura de los griegos. Más tarde Roma le aporta, junto con la propia lengua, la estructura de su genialidad jurídico-política. A partir de ese momento, el ámbito queda dividido en dos lenguas que expresan matices diversos, aunque idealmente integrados, de una cosmovisión común.

La presencia bárbara había conmovido sin deshacer la unidad de este entendimiento cultural. Todo Occidente había vivido de él hasta el siglo XVI y ambas zonas, la clásica y la bárbara, una por origen y la otra por aculturación, habían repetido, a través de ejercicios seculares, sus supuestos básicos.

Con la apertura atlántica también esto se altera y modifica. Se seguirá sí hablando de tradición y de formación clásica, pero en el fondo adviene el reemplazo de valores seculares con el triunfo de la Europa bárbara.

El polilingüismo es ya un síntoma que acompaña, por si no fuera suficiente, al polimorfismo político y religioso.

Al salir de madre buscando la constitución de una nueva “koiné”, Europa traduce su rostro multifacético afectado ahora, desde el XVI, por el divorcio de las cosmovisiones del Norte y del Sur.

Como si fuera a través de un ritmo de selección natural, las dos cosmovisiones se traducen también en la instrumentación colonial y misional de la ecumene que se va integrando. La Europa múltiple se traduce en dos expresiones, en dos lenguas que representan por su capacidad para universalizarse como la síntesis de las dos Europas: la española y la inglesa.

Así también y con total coherencia, el mundo europeizado tendrá dos rostros cuyo perfil se discierne bien aún en nuestros días.

Se cumple aquí, acabadamente, la identidad que señalábamos antes entre escenario, cultura e historia. Debe entenderse, y así aconteció en el caso de Grecia, que al extenderse sobre otros orbes culturales en su proceso de incorporación de un marco que le es exterior, una civilización vehiculiza como hilo enhebrador aquel de sus componentes culturales que le es propiamente definitorio.

En el caso de Europa su mayor vigencia se alcanzaría a través del más universalizable de sus aportes: el aparato tecnológico. Tenía éste la indudable ventaja de su compleja superioridad y por sus características podía no inhibir las peculiaridades íntimas de los acervos culturales no trasmisibles. Sólo ahí donde dicha base era endeble pudo europeizar casi totalmente. En los otros casos pudo superponer o adjuntar una lengua, un aparato administrativo, una religión. Lo que no pudo hacer, y en nuestros días es demasiado evidente, fue desgajar el alma de esas culturas.

Pudo sí uniformar sobre la base del aparato técnico que le había servido para la exploración y dominio del mundo, pudo revolucionar el aparato productivo, las prevenciones sanitarias, los instrumentos de agre-

sión, los medios de comunicación creando, en la superficie, la imagen de un mundo europeo. Esta fue la nueva "koiné" cuyos datos esenciales perviven aunque la fundadora ya no conduzca el proceso.

Esto es importante porque es a través de los rasgos uniformizadores que se produce la apertura de un nuevo proceso que tiende a la universalización. Si el mundo nos parece hoy una unidad inescindible es porque ha sido coloreado por la tecnología europea que le dio un matiz uniforme que muchas veces nos confunde haciéndonos olvidar que por debajo de ella laten otros anhelos y otros entendimientos.

Sin saberlo, los que lanzaron al mar las tres endebles carabelas, hijos de la Europa que iba a perder la batalla de la modernidad, estaban preparando ya, como Eneas al hollar las playas del Lacio, el futuro desquite.

II

Una última idea para terminar. Con el siglo XVI triunfan los entendimientos modernos, se imponen los rasgos de la Europa bárbara con su particularismo político, lingüístico-cultural y religioso que revive, con sus virtudes e impotencias, el correspondiente mundo de las Poleis.

Algo se salva, no obstante, de la fragmentación: el espíritu de la catolicidad aunque debe sufrir las consecuencias, un tanto tétricas, del ciclo tridentino. Con él permanece, aunque en función de derrotado, el viejo entendimiento universalista que proviene, como legado "antiguo", de la medievalidad, de la simbiosis ético-cultural que el mundo moderno desgarró.

Hay ahí un aliento ético, un resguardo espiritual contra la acechante alienación que diluye al hombre en el mundo de las cosas sometiéndolo en su carne y en su espíritu al reino de la materialidad.

Ese resto, casi arqueológico, de la "medievalidad" europea se apresta hoy a librar una nueva batalla por la definición del signo de la "medievalidad" que adviene, que nos circunda ya, abriendo el camino de una nueva civilización.

B) EL SIGLO XX: LA NUEVA MEDIEVALIDAD ²

INTRODUCCIÓN

Prosiguiendo con viejos empeños metodológicos queremos echar hoy una ojeada sobre este siglo XX al que, en otra circunstancia, pusimos en ideal relación con el siglo IV de Roma.

² Quien esto escribe no tiene la menor duda que todo lo que expone en esta segunda parte da pie para múltiples controversias y que algunos aspectos de su análisis quizá pueda suscitar alguna perplejidad.

Como única aclaración expone lo siguiente: De acuerdo con su actitud de ver siempre las cosas "desde fuera", tratando de entender lo que pasa "adentro", comprende las nostalgias de "los últimos romanos" que también de algún modo le afectan; pero, como hombre de época "bifronte" no puede dejar el obligado y lúcido empeño de esudriñar la dirección de las líneas de desarrollo que se proyectan hacia el futuro.

Al establecer ese paralelismo morfológico pretendíamos destacar que la crisis en presencia no podía ser considerada del mismo modo que aquellas que subrayábamos en los siglos XIII y XVIII. Indicábamos, al respecto, que la crisis o curva de crecimiento debía ser puesta, en Europa, entre los siglos XI y XVI.

Acabamos de ver de qué modo se recogen en el XVI los resultados de ese tránsito que viene a configurar la modernidad. Esa estabilización alcanza su plena madurez en el siglo XVIII que abre, a su vez, un proceso crítico de decadencia a través de otra curva que viene a dar al siglo XX.

Es en este último, es decir, en nuestro estricto presente, cuando presenciemos, con el fin de la "modernidad", el agotarse de la civilización europeo-occidental que, a partir de diversas y determinadas instancias, va a funcionar como "antigüedad" de la nueva civilización que adviene.

En la última etapa de su desarrollo histórico Europa también va a estar representada por un Imperio en el que se concentrarán los datos esenciales del mundo moderno: alto desarrollo tecnológico y voluntad de expansión y poderío. Este organismo imperial que había señoreado sin contrastes decisivos durante todo el siglo anterior, entra en crisis en el período que se instala entre las dos guerras mundiales. Es el momento en el que comienzan a hacerse presentes, desde el Este y el Oeste, los nuevos "bárbaros" que asumirán el control de las áreas donde se había constituido la "koiné" europea.

Coincidentemente, serán, como en el siglo IV de Roma, generales "bárbaros" los que conducirán las "guerras civiles" trabadas en Europa durante el último período. Conviene no olvidar que si estas guerras parecen mundiales y de hecho lo son, es por que, previamente, como acotamos antes, Europa se ha mundializado. Por esto, también, el resurgir de las tradiciones y particularismos vernáculos con signo "bárbaro" que provocan el reflujó de la secular expansión colonial de Europa, se da en el conjunto de los cinco continentes.

Sin las consecuencias de la expansión atlántica que señalamos más arriba, esto no podría entenderse en sus términos precisos. Sólo se clarifica si no nos apartamos de la idea central implícita en las consecuencias de la expansión que comienza en el XVI: a partir de ese momento se ponen las bases para que Europa y el mundo habitado coincidan.

Llegados a esta verificación no puede extrañar que la invasión no se produzca ya desde "afuera" porque el "limes" de Europa coincide con las aguas de los cinco océanos. En este caso varía la mecánica de la invasión desde el momento en que los "bárbaros" no necesitan desplazarse para tocar el asiento de las metrópolis imperiales. Les basta con forjar la propia independencia en sus lugares de origen, remitiéndose a un pasado cuyo tránsito natural hasta el presente fue obstaculizado por la presencia europea.

Sin catástrofes serias el dominio imperial se diluye en un mundo que vuelve a ser multiforme y dentro del cual la vieja sede queda constreñida, como un miembro más, a sus primitivos contornos.

En estos momentos, Europa está en la situación correspondiente a la constitución del reino de los Hérulos en Italia cuando el prestigioso centro romano queda reducido a modestas dimensiones provinciales.

Esto, como sabemos, no implicó el aventarse del legado histórico, que fue retenido y reelaborado por los “bárbaros”, ni la pérdida total de un prestigio que aún durante siglos sería sujeto de íntimas envidias dando pie a formaciones político-culturales en las que, con otro contenido, permanecía enhiesto el involucro romano.

Lo mismo acontece hoy en que, a pesar de su retroceso, Europa sigue presente con la formalidad de las instituciones que su dominio difundió. Su mismo enjuiciamiento, tan agudo a veces, no deja de instrumentarse con un aparato ideológico forjado en su seno a través de crecientes preocupaciones morales nacidas del planteo acerca de la legitimidad de su dominio.

Si, como escribimos en otro lugar, todo agotarse en crisis de una situación “moderna” abre paso a una “medievalidad”, esto es lo que estamos presenciando. Los ejemplos antecedentes nos ilustran al respecto. El nacimiento de Europa, es decir, su “medievalidad”, vino acompañado de la consiguiente impugnación del orden moderno anterior que en la perspectiva historiográfica se hace “antiguo”.

Al madurar sus elementos componentes, toda medievalidad engendra una situación moderna a partir de cuyos supuestos se deprecia y supera lo anterior a través de las “rupturas” ejemplificadas en nuestras reflexiones sobre el siglo XVI. Hoy, que sentimos a Europa como orden “antiguo”, sabemos que su modernidad ha periclitado en las puertas de una nueva situación histórica: la “medievalidad” que inevitablemente inaugura la marcha hacia el concretarse de una nueva civilización.

A diferencia de otras, como se dijo más arriba, ésta será la primera civilización mundial, no ya por el desborde de un entendimiento cultural, caso de Europa, que invade y unifica áreas, sino porque, verdaderamente, se impone un amalgamarse del legado central por medio de las exigencias de un mundo unificado.

Europa había nacido del proceso de romanización del mundo “bárbaro”. La nueva civilización se está perfilando a través de la “planetarización” cuyas bases puso Europa. Ésta antes hija y heredera, se torna ahora en madre engendradora y, en cuanto tal, se ha convertido en otra “antigüedad”. La polémica celada o explícita de nuestros días está, en sus dos puntas, repitiendo otra que nos es más conocida.

Como siempre, “los últimos romanos” no comprenden y el mundo parece derrumbarse. Los viejos ideales se enfrentan con los nuevos y la conciencia moral, rápidamente reconstituida, huele a subversión. Una vez más el injusto orden “antiguo” es puesto en crisis como reino del vicio y el pecado. Se revive en su formalidad el drama de las dos ciudades: el nuevo San Agustín se llama Carlos Marx.

Puesta la cosa en estos términos corresponde que hagamos, también en este caso, un análisis descriptivo de las características que inviste la nueva medievalidad en la que vivimos.

EL HORIZONTE GEO-POLÍTICO

De acuerdo con lo que anticipábamos, al producirse el arrinconamiento del viejo centro de poder, quedan liberadas las fuerzas de los antes dominados que comienzan a retomar, política y culturalmente, las tradiciones menoscabadas por la invadencia del sistema imperial anterior.

Asistimos así al constituirse de nuevas nacionalidades especialmente en las zonas que, por su menor capacidad para organizar la resistencia, se habían visto más cómodamente uniformadas por Europa. En los otros casos, India y China, por ejemplo, observamos un replanteo de los viejos ideales de vida.

El centro de poder anterior aparece tutelado ya por uno ya por otro de los superestados que resultan de las zonas más próximas del dominio y de la mayor acción que sobre ellos ejerció, durante el desarrollo de la situación histórica anterior, la zona que ha perdido la conducción de las decisiones.

La latente guerra hegemónica entre ellos es una lucha por plegar a Europa a los intereses encontrados de las nuevas jurisdicciones mayores. Por otra parte, más allá de las relaciones que se traban en función del dominio europeo, tienden a dividirse las áreas de influencia en el marco exterior que se sustrajo a la antigua potencia imperial.

Las nuevas entidades políticas corren el riesgo de caer en una nueva dependencia en favor de la mayor europeización sufrida por los que ahora se disponen a recoger la herencia imperial: a un imperialismo incontrastado suceden ahora varios que compiten entre sí, en un equilibrio inestable, para programar otra forma de dominio.

Más allá de esta liberación de energías particulares que se produce a expensas del viejo dominio en beneficio de algunas entidades del mundo "bárbaro" antes dependiente, importa destacar algunas manifestaciones que denuncian el inicio de un entendimiento ecuménico en la vida de relación política y en el juego de la balanza de poderes.

Nos referimos a la aparición de organismos regionales y mundiales que expresan una voluntad de reintegrar alguna forma de arbitraje que dependa, no ya de una prepotente voluntad imperial sino de la decisión consentida de todos sus miembros.

En el "medievo" anterior esta función había estado en manos del Papado que, por el carácter especialísimo de su autoridad, estaba en condiciones de moderar y sujetar la irrupción de los antagonismos particulares.

Diluido ese alto arbitraje en las circunstancias de la siguiente "modernidad" y perdida la unidad espiritual que lo había permitido, su reiteración en el presente sólo podía producirse a través de parlamentos regionales y mundiales que resumieran la voluntad colectiva de sus integrantes. Tales organismos a través de su doble carácter, regional y mundial, expresan adecuadamente la situación de nacimiento de la nueva civilización ecuménica.

En principio, los entes regionales de algún modo expresan o las consecuencias del pleito de hegemonías entre los superestados a que aludimos más arriba, o la voluntad de sustraerse a él. En todo caso parecen estar a medio camino entre la herencia de la situación anterior y la nueva epifanía. Sus expresiones más conocidas implican una defensa de los regionalismos continentales ante la posible invadencia de los superestados contemporáneos, y, al mismo tiempo, respecto de aquéllos, el matiz de sus preferencias político-ideológicas.

Al primer tipo corresponden organismos como el ALALC, CEPAL, MCE; al segundo, la Organización de Estados Americanos, el Pacto Atlántico y el Pacto de Varsovia.

Dentro de éstos una variante que expresa una voluntad de mayor independencia ante los dos superestados imperiales, sería el Pacto de Bandung que inaugura el concepto y la expresión de "Tercer Mundo".

Si esto traduce la imagen de una ecumene aún dividida en trance de agruparse, los otros organismos vienen, de algún modo, a señalar la necesidad de unificar los esfuerzos en busca de soluciones mundiales.

Pertenecen a este tipo la ONU, la UNESCO y la FAO. La incorporación de China continental a la primera de esas organizaciones, viene a señalar la culminación de ese proceso unificador.

En esta etapa aún presenciamos, y así lo muestra la situación contemporánea, un cierto desencuentro entre el resultado de las tensiones regionales, aprovechadas por las potencias hegemónicas, y la voluntad general de las naciones unidas en el organismo mayor. El acatamiento de sus decisiones es todavía fluctuante y lleno de resquemores porque, sin duda, están aún demasiado presentes los rasgos heredados de la situación anterior.

Conviene tener en cuenta, al respecto, que la concreción de un orden mundial de civilización no es sólo el resultado de la unificación física de los entes particulares. En sus múltiples variantes, la tecnología se nos revela como un factor de importancia, especialmente en lo que contribuye a intensificar la comunicación entre los hombres, las obras efectuadas en común y el auxilio a poblaciones desvalidas. Junto a esto, conviene no olvidar que, como contrapartida, también puede perfeccionar los antagonismos y las técnicas de destrucción.

Los factores materiales pueden, y de hecho lo hacen, estimular el proceso de unificación en cuanto sin ellos el mundo reunificado que presenciamos hubiera sido imposible. Sin embargo, para llegar al fondo de la concepción universalista, es menester aún un proceso de conciencia, el nacimiento de una predisposición mental que prepare la liberación de los prejuicios gestados en el particularismo del orden "antiguo".

A partir de ese momento será posible una derivación de los ingentes recursos, destinados hoy al sostén de cada vez más estériles hegemonías, hacia el solar común de las necesidades del hombre terreno.

En esta dirección no será la paz la que presida el advenimiento de la nueva Tierra unificada. En cambio sí la cura de los profundos desequilibrios presentes, la compensación de aptitudes y necesidades, la estabilización de las ambiciones, si no por amor por lo menos por inteligencia, hará nacer la paz como la flor natural del mundo nuevo.

EL HORIZONTE GEO-ECONÓMICO

Coincidentemente con las características que asumen los factores de decisión política, también el eje geo-económico se desplaza fuera del área europea.

Así como el "medievo" europeo había exacerbado el proceso de ruralización que se venía produciendo en los últimos dos siglos del Imperio, aquí se perfeccionan y profundizan los modos de producción, la orientación de las inversiones y las preferencias psicológicas que llevan a un

condicionamiento de las demandas de acuerdo con los modelos creados por la economía europea.

Es importante señalar esto porque de ningún modo las formas económicas de un medioevo tienen por qué estar adheridas a un proceso de ruralización y sí, en cambio, de acuerdo con los mecanismos de promoción, la primera etapa de la nueva economía, no puede prescindir del contexto anterior del que se parte.

Si algo se exacerba aquí, junto con las modalidades indicadas y de acuerdo con la dialéctica campo-ciudad, es el proceso de concentración urbana iniciado en la cultura-madre precedente.

En este sentido el cuestionamiento ético al que luego haremos referencia, se remite, como en el caso anterior, a una nueva e inusitada versión del régimen esclavista.

El individualismo económico, nacido en el anterior momento histórico, es puesto en crisis. Se observa que la libre competencia de fuerzas en pugna llevó a una concentración del poder económico en manos de una minoría. Las grandes masas urbanas sienten su profundo desamparo, máxime si se tiene en cuenta que la organización de los esfuerzos productivos tiende a proletarizar, no sólo a sus directos dependientes sino a todos aquellos que laboran en un orden social basado crecientemente en la posesión de riqueza.

Los grandes capitanes de industria repiten, dentro de un régimen legal de libertad de trabajo, la concentración jerárquica y estratificada del sistema feudal. El "ejecutivo" es el nuevo caballero andante que contrata sus servicios ya a uno ya a otro señor.

La nueva trilogía ya no será la del guerrero, el clérigo y el campesino. En este "medioevo" la distribución de funciones, con no menor coherencia, se dará a través del empresario, el tecnócrata-administrador y el proletario.

Este orden, resultante de la herencia "antigua", comienza a ser impugnado. Se desarrollan, con toda consecuencia, las formas larvadas de organización sindical y el espíritu de cuerpo comienza a reemplazar a las actitudes individuales.

Es éste un punto de singular importancia porque, si estuviéramos aún dentro de la situación moderna en la que se disocia la ética normativa del campo de la actividad social, generando las parciales y circunstanciadas éticas profesionales, no se conformaría esta actitud crítica que supone un reintegro de la ética al plano de las relaciones sociales.

El concepto de justicia distributiva, el concepto y expresión "justicia social", sólo tienen sentido y alcanzan su auténtico valor en una situación "medieval" en la que el organismo social y el bien común son más importantes que las individualidades que buscan satisfacer su egoísmo.

Con toda coherencia asistimos a un proceso de reinstalación de los llamados grupos intermedios que, una vez más, tienden a tamizar la áspera relación entre el poder político y los individuos. La antropología social, sugestiva especialidad, aplicará sus esfuerzos teórico-prácticos al estudio de las "comunidades". La psicología y la sociología atenderán especialmente a la relación individuo-sociedad, mientras la psicología social se aplicará a las modalidades que ofrecen los "grupos sociales".

Las ciencias del hombre se diversifican rápidamente aunque a todas une el adjetivo “social”. Tenemos así también una historia social, una medicina social, unas, quién lo hubiera sospechado, matemáticas sociales.

Lo social-corporativo es el signo de nuestro tiempo y parece reflejar un intento que tiende a acrecentarse, por curar el desamparo de los individuos que ya no se sienten cómodos en una sociedad en la que primaran las individualidades emprendedoras. Advertimos un “miedo a la libertad” que es, a la vez, la denuncia de su falacia. Comienza a apetecerse, cada vez más, la inserción del individuo en cuerpos que aseguren un estatuto de protección, que rediman del desamparo en que la modernidad dejó a grandes masas de hombres.

Crece con esto un nuevo espíritu de mesnada. Las decisiones a veces caóticas e inorgánicas se gestan e imponen a través de “colegios” en cuyas deliberaciones rige un criterio de mayorías que, si anulan la libre y autónoma decisión individual, aseguran, en cambio, el resultado eficaz de la acción conjunta.

Las formas de “socialización”, temidas y repudiadas hacia el fin de la “modernidad” —siglo XIX— en cuanto atentatorias del estatuto liberal, comienzan a lograr una creciente adhesión, incluso entre aquellos que las rechazaban con mayor vehemencia.

Se considera, y de esto hablaremos luego con mayor abundancia, que se impone rescatar al hombre de la servidumbre de las cosas desarrollando su personalidad en la vida comunitaria.

Solidariamente con este sentimiento que invade de modo creciente el cuerpo social, preocupa el problema ético de la distribución de la riqueza en un mundo cuya unificación creciente denuncia grandes desequilibrios zonales y regionales. De acuerdo con las características de la civilización mundial que adviene, cada vez es mayor la sensibilidad por las falencias económicas del conjunto que se traduce en organizaciones regionales que procuran un equilibrio interrelacionado de la dirección de los procesos productivos y un estímulo de los recursos alimenticios en la lucha contra el pauperismo y la infra-alimentación.

A nivel social, aunque aislada y fragmentariamente aún, se disciernen con claridad actitudes en cuya base encontramos un repudio de la tecnología moderna y el tipo de sociedad que engendró.

La lucha generacional abandona el marco ya conocido y habitual del provisorio enfrentamiento de padres e hijos. La cesura es más profunda en cuanto escapa al marco familiar donde solía producirse y se proyecta al plano social no sólo a través de manifestaciones convulsivas y a veces hilarantes sino también en el mayor interés que suscitan las nuevas humanidades.

Los fenómenos de distorsión vocacional que se producen en todas las Universidades en las que se había formado la élite directiva del mundo moderno, denuncian un claro desentendimiento ante el profesionalismo y sus posibilidades de lucro social, para derivar hacia el estudio de aquellos problemas que plantea el conocimiento de la personalidad humana.

El surgir de lo que podríamos llamar una nueva bohemia asume en este caso el sentido de una denuncia general del mundo moderno y burgués. Si en principio el repudio del viejo “orden antiguo” se produce en la generación joven no es tanto porque ella posea las virtudes que se asignan al momento primaveral de la vida humana sino porque,

en este caso, tales virtudes la dotan para una mayor sensibilidad ante los problemas del mundo que adviene. Nacidos en los comienzos de un mundo cuya sociedad pone en crisis los valores heredados, tienen en su favor la ventaja de soslayar toda posible nostalgia por lo que fue. Mientras sus padres y maestros piensan y actúan como “los últimos romanos”, ellos se proyectan a edificar las bases de la nueva civilización.

Ese quietismo a veces caótico y colorido que desconcierta a los mayores, esa negativa a integrarse en modalidades de creación social que repudian, esa “pereza” que parece envolverlos, es el programa de una nueva época en la que el hombre pugna por librarse de los mecanismos “reificados”, de una sociedad que lo agobió con la pretensión de una felicidad material traducida en la conquista de objetos.

Este “redescubrimiento” de la personalidad humana, este poner el acento en los valores del espíritu, es un rasgo típicamente “medieval”. Es la búsqueda de una cualificación que niegue los supuestos de ese “reino de la cantidad” en el que se educaron sus mayores.

EL HORIZONTE SOCIO-CULTURAL

Quizá convenga insistir aquí en algunas características de lo que entendemos por “medievalidad”.

En un trabajo anterior, procurando desentrañar la significación lógico-psicológica que había presidido la gestación de las categorías historiográficas del pensamiento occidental, habíamos concluido que lo “medieval” sólo podía concebirse como etapa intermedia toda vez que se le ponía como trámite negativo entre una situación “antigua” y otra “moderna”.

Como prólogo de una “modernidad” es siempre un “renacimiento”, se suponía que el “renacer” se remitía a una recuperación del acervo “antiguo” que se hacía “per saltum”, es decir, a expensas del período anterior en que la tal “antigüedad” se había llamado a silencio en un proceso de “decadencia”.

Si, en cambio, el “renacimiento”, lejos de ser una instancia ahistórica, se revelaba como el momento en que maduran los rasgos distintivos de una civilización peculiar, el “medievo”, lejos de ser un intermedio amorfo, se nos presentaba como la etapa de la necesaria preparación de dicho florecimiento.

En la tradicional imagen escolar su vida cultural parecía carente de originalidad, como si hubiera simplemente descansado sobre una continua y reiterada ejercitación sobre el “acervo antiguo” recibido en términos de autoridad y alegoría.

Al respecto, signo típico de las “medievalidades” son las escolásticas, es decir, una organización y puesta a punto del saber de otros. Esta labor, si bien no implica progreso de conocimientos, trae consigo, sin embargo un afinamiento de los instrumentos lógicos del pensar y hábitos de rigor intelectual que utilizará luego la nueva ciencia de la civilización que está madurando.

En tal sentido la lógica formal y su expresión silogística parecen ser el rasgo típico de la “medievalidad” de una civilización. Todas las expo-

siciones se tiñen así de un extremo rigor porque, a partir de un contexto de autoridad, todo parece deducirse consecuentemente.

Si miramos a nuestro alrededor no dejaremos de advertir que las preocupaciones y las investigaciones lógicas han adquirido en nuestro tiempo un gran desarrollo y que a través de las consiguientes modificaciones producto del nuevo legado “antiguo”, es también la lógica formal, matemática y modal la que ocupa gran cantidad de libros y monografías.

Hay sin embargo, otro rasgo que nos interesa destacar aquí. Recientemente, en un estudio sobre Ideas y Creencias de la Edad Media, Julián Marías hacía notar algo de extrema importancia. Aunque él, en razón de los propósitos de su trabajo no extrajera las necesarias consecuencias, nos parece relevante el que señalara la presencia, en nuestro tiempo, de una nueva escolástica: el marxismo. El también se remite a un cuerpo doctrinario que corresponde al acervo “antiguo” o “antiguo-nuevo”, exactamente como el caso de Agustín que apunta Marías. Cuando escribimos la introducción de esta parte del presente trabajo las reflexiones de Marías no habían aparecido. Allí decíamos que el nuevo Agustín se llama Carlos Marx y, sin saberlo, veníamos a coincidir con lo escrito por el maestro español.

No es necesario insistir demasiado acerca de la relevante omnipresencia contemporánea del marxismo que es sin duda, estamos totalmente de acuerdo con ello, la nueva escolástica de nuestro tiempo.

A poco que se frecuente la literatura marxista, histórica, sociológica, económica, etc., hay algo que llama inmediatamente la atención: las obras de Marx, sus enseñanzas básicas, actúan como un cuerpo doctrinario revelado y constituyen autoridad.

Esto alcanza su extrema coherencia si pensamos, como diremos luego, que el marxismo es la nueva religión que pretende dar su signo a la nueva “medievalidad”.

Cada vez que leemos esos trabajos, producto de las escuelas marxistas, tenemos la impresión de estar ante ejercitaciones sobre la obra de Marx cuyo conjunto actúa como un cuerpo de revelación que solicita espontáneamente un quehacer teológico. Y ya sabemos que esta ciencia teológica es un rasgo típicamente “medieval”, incluso porque su temática central finca sobre los problemas del hombre y la sociedad, y su contexto general, apartado de preocupaciones que hagan al contorno físico-natural, posee una orientación típicamente salvacionista.

Revive así, una vez más, el “magister dixit”, alma de una escolástica, ajena, en cuanto tal a todo criticismo.

Esta actitud tiende a generalizarse, más allá del influjo específico del marxismo, a toda la sociedad cuyo espíritu crítico disminuye notablemente. Aquí también, y no sólo en el campo socio-económico, resurge el espíritu de mesnada al que en este ámbito podríamos llamar de secta o cofradía.

Las actitudes individuales e individualistas, típicas del espíritu crítico, son un rasgo de la “modernidad”. El adherir, en cambio, a definiciones sociales, a una ortodoxia que tiende a no discutirse, es propio de lo “medieval”.

Como rasgo accesorio, señalado ya en otro lugar, digamos que el siglo XX, así como antes el XIII y el XVIII, nos pone en presencia de “Summas” y “Enciclopedias” en las que se resume el saber adquirido hasta la fecha. Esto, ya lo dijimos, nos indica que el presente es un siglo crítico.

II

Este es un aspecto de la cuestión que, de acuerdo con las características de la presente incursión, sólo dejamos bosquejada; pero, hay otros que buscan sustraer al hombre del reino de la materialidad. Al respecto, para eludir fáciles impugnaciones, digamos que una cosa es la “religio” marxista y otra sus supuestas organizaciones institucionales que, como aconteció siempre en la historia, resultan de un estereotipo cuando no de la deformación de la pureza doctrinaria.

Si examinamos las creaciones literarias vemos igualmente, cuánto lugar tienen en ellas los problemas del hombre y su choque con el medio social.

Se discierne, sin mayores dificultades, una crítica al agobio y a la alienación social que sufre el hombre. Hay un constante buceo en la intimidad de las conciencias que pugnan por afirmarse ante el acecho de una realidad angustiante.

La narrativa “antigua” alcanzó quizá su punto culminante con el gran retablo épico de la Comedia Humana de Balzac. Hoy ese cuadro colosal se nos ocurre teñido de superficialidad, casi mero costumbrismo y exterioridad.

La novelística actual parece más adherida a ese agustiniano y petrarquesco “*Noli foras ire. In te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”.

Como todo período “medieval” es éste uno de tanteos, de incertidumbres, de búsquedas afanosas y angustiantes, de desamparo que busca cobijarse en sólidos y protectores cuadros sociales.

Y qué no decir de la plástica y de sus múltiples y variadas incursiones. No hay duda que las expresiones de la tradición artística “antigua” han entrado en crisis. Vemos como una disolución de las formas en una nueva planimetría, en un frontalismo típico de todos los momentos “arcaicos”, en un ensayo de colores y de posibilidades expresivas.

Por otra parte, el arte tiende a tornarse artesanal y el mero deleite estético deja paso a una industrialización de motivos artísticos.

La reproducción en serie de una creación plástica, cuerpos, formas y colores, quizá sea una nueva forma de anonimato del artista. Y qué no decir de los intentos, ya en marcha, de componer poesía y prosa por medio de las computadoras.

III

Más allá de lo dicho hasta este momento hay una corriente de pensamiento que de algún modo trasunta, en los términos del presente legado “antiguo”, una vuelta del “organicismo” típicamente medieval diluido

luego en el matematicismo de la ciencia moderna. Nos referimos al estructuralismo.

Lo vemos invadir todo el terreno lógico-explicativo de las ciencias humanas. Ya no apetece la deducción, por inferencia, de normas generales a partir de casos individuales. Los hechos buscan comprenderse desde su inserción en una red de relaciones dentro de la que alcanzan su máximo sentido y explicación.

En todas sus manifestaciones, una “modernidad” se edifica sobre la base de la disgregación, del parcelamiento de esa comunidad entre el hombre y las cosas.

El estructuralismo busca provocar una nueva integración dentro de la cual todo lo particular se explique y alcance su pleno sentido a partir de una totalidad en la que se inserta.

En cierto modo el estructuralismo traduce esa voluntad de nuestro tiempo de verlo todo en función social, de recurrir a las explicaciones orgánicas, de quebrar el individualismo positivista último heredero del científicismo “moderno”.

El adjetivo social que se adhiere a las diversas ciencias del hombre nos está diciendo que en todas ellas se pretende dar preferencia a las situaciones dotadas de mayor generalidad, al hombre medio en cuanto miembro de clases o grupos sociales, en cuanto susceptible, en tal carácter, de permitir conclusiones con validez social.

Concluyendo: también en este plano de lo histórico social, se advierte la presencia de dos rasgos típicamente “medievales”. Por un lado, un deseo de salvar la intimidad de la persona humana formulando una crítica a la “reificadora” sociedad “moderna”. Por el otro, una insistencia en el primado de la vida comunitaria dentro de la cual el hombre quede protegido, como productor y consumidor, del acecho de una libertad para pocos.

EL HORIZONTE SOCIO-RELIGIOSO

I

Entramos aquí en un aspecto clave de nuestro planteo porque todo “medievo” supone la presencia de una sociedad fuertemente imbuida por conceptos religiosos y es común que al considerar la situación contemporánea se haga hincapié, justamente, en la decadencia de esos valores.

Esta apreciación, no obstante, corresponde a quien sólo acostumbra a detenerse en la superficie formal del problema porque no debe confundirse sentimiento religioso con cumplimiento formal de prácticas ceremoniales y litúrgicas.

Si nos atenemos a sus expresiones formales podemos sí ver que las formas positivas de la religión parecen no gozar de adhesiones multitudinarias, pero concluir de esto que estamos ante una decadencia de la religión no sólo no es legítimo sino que contribuye a sacar la cuestión de su marco propio y específico.

Al respecto podríamos decir que, lejos de decaer, la actitud religiosa se ha reintegrado en nuestro siglo.

La extrema racionalidad, típica de la visión “moderna” del mundo, se alcanza ya en el siglo pasado. Por éste y tantos otros motivos, podemos decir que en él la “modernidad” culmina, y al mismo tiempo, comienza a resquebrajarse.

El presente siglo, que para nosotros abre el camino de una nueva “medievalidad”, presencia una acentuada difusión de motivos míticos y de creencias que solicitan, y casi siempre consiguen, la adhesión de las masas.

El rechazo, que en principio se produce en el área institucionalizada de la religión tradicional denuncia un claro inconformismo que se remite, de modo principal, a lo que se considera el inmovilizarse de sus posibilidades como mensaje salvacionista. Como en la crisis de la que brotó oportunamente el Franciscanismo, la religión tradicional aparece estereotipada por siglos de historia y de conformismo. Se la ve como agotada a través del resecamiento de su aparato litúrgico-formal, incurriendo en evidentes complicidades con el orden socio-histórico “antiguo” que la nueva época impugna. Se la descubre, con toda consecuencia, despojada de fervor e incapaz de interpretar los confusos pero ardientes sentimientos de las masas que buscan una redención que les permita escapar a la nueva forma de esclavitud con que termina el período “antiguo”.

Demasiado puesta en términos de trascendencia durante los últimos siglos, pareció haber sufrido, ella también, del proceso de apartamiento de la espiritualidad típico de toda secularización avanzada. Otros fueron los rectores del mundo “moderno” que ahora se torna “antiguo” y, en un mundo que tiende de nuevo a “socializarse”, su ausencia parece exigir el reemplazo.

En principio, el ansia de creer, indiscriminada y mal ordenada, incide en el camino de las formas aberrantes. Como al final de la otra antigüedad el esoterismo se introduce sutilmente en un entramado social anhelante por el vacío que parece dejar la religión tradicional.

Asistimos así al pulular de creencias irracionales: astrología, naturismo, teosofía, espiritismo, que concitan un interés incomprendible desde la situación “moderna” pero perfectamente lógico dentro de un tiempo “medieval”.

Con todo éstas no pasan de ser expresiones anecdóticas, formas insuficientes y parciales de curar una sensibilidad que vuelve a exacerbarse religiosamente. Ninguna de ellas contiene un cuerpo de doctrina coherente que pueda dar contenido religioso a una nueva forma de civilización. Dentro de un planteo formal no pueden aspirar más que al destino de las sectas sin verdadera relevancia histórica.

Estas expresiones menores del sentimiento religioso contemporáneo denotan inconformismo y búsqueda de un mensaje que colme las aspiraciones no bien definidas a través de explicaciones trascendentes que ayuden a comprender los secretos del destino humano. En cuanto tales son cosa de pocos y para pocos. Su carácter iniciático les veda el penetrar en vastos estratos sociales.

Para que esto sea posible es necesario una doctrina coherente y una mística. Y con esto entramos en el verdadero problema, el de saber cuál ha de ser el signo religioso de la nueva “medievalidad”.

II

Quien esto escribe depone aquí sus personales creencias y preferencias y se obliga a un análisis de historiador, entendiendo que la penetración en las características íntimas de un medio socio-histórico no tolera las debilidades del cofrade o del apologista.

La experiencia histórica denuncia que una religión no se convierte en alma de una cultura sin llenar los requisitos que señalamos más arriba, es decir, una doctrina susceptible de responder a los anhelos básicos de la mayor parte de sus miembros y un aliento místico que la revele como apta para suscitar entusiasmos colectivos.

Por otra parte, la caída de un orden "antiguo" sólo se produce, más allá del agotarse de sus posibilidades creadoras, por el embate de una religión cuyos supuestos filosófico-teológicos impliquen una clara impugnación de los datos básicos de su cosmos social.

De su primera fase, en la que se presenta como disidencia minoritaria, la nueva religión pasa luego a la lucha por conseguir un estatuto de tolerancia y libertad. En una última etapa, finalmente, transita de la igualdad tolerada a la preeminencia. Al llegar a este momento se constituye en una nueva ortodoxia, es decir, en la expresión religiosa de la cultura naciente.

Si observamos lo que acontece a nuestro alrededor, veremos que estamos ya en presencia de una religión que ha cumplido las dos primeras etapas del proceso que acabamos de señalar. Respecto de la tercera surge una incógnita para cuyo develado intentaremos aportar luego algunos elementos de juicio. Esto, desde ya, dicho con toda prudencia, porque no es tarea del historiador la de profetizar el futuro, pero sí la de advertir cuando aparece en el horizonte una nueva forma de profetismo.

Quizá quien esto lea sepa ya que nos estamos refiriendo al marxismo que reúne en los íntimos supuestos de su doctrina las notas típicas de una profunda actitud religiosa. No ignoramos que algunos críticos han rechazado ya este intento de identificación basándose en la crítica de Marx a la religión como factor de obnubilación en la vida de los pueblos. Al respecto creemos que un exceso de énfasis puesto sobre ciertas negaciones denuncia lo contrario de lo que se pretende demostrar. En todo caso conviene no olvidar que la actitud religiosa no descansa forzosamente en la adhesión a valores trascendentes. Puede darse una religión del ateísmo y una actitud religiosa que finque en la exaltación de la inmanencia. Se es religioso tanto cuando se cree en un Dios, cualquiera sea él, como cuando se cree en la historia o en el hombre. Lo que importa es la existencia de un aparato de creencias y el marxismo lo posee.

Al respecto sería útil tener en cuenta que, si el marxismo aparece en principio como el producto de una elaborada y extrema racionalidad, algo ha de haber en sus supuestos doctrinarios como para que haya podido convertirse en un factor mítico de nuestro tiempo, suscitando adhesiones con base religiosa y dando pie a formas de organización de tipo eclesiástico con su doctrina, su aparato jerárquico, su ortodoxia, sus desvíos y sus excomuniones. Se comprende que los intelectuales marxistas pongan énfasis especial en subrayar el carácter científico de la doctrina porque de él precisamente pretenden derivar su validez universal como modelo de análisis social.

Este aspecto del marxismo, sin olvidar el hecho que contribuyó a enriquecer notablemente la consideración científica en el campo de las nuevas humanidades, es quizá el más perecedero.

Lo que aquí importa destacar es que más allá de esto, es decir, más allá de su metodología que ha puesto de relieve la necesidad de insertar el estudio de los fenómenos dentro de la totalidad social, el marxismo implica una antropología que programa el rescate del hombre alienado por el sistema social del mundo "antiguo". Y no es casual que la obra de Marx se instale a partir de mediados del siglo XIX en momentos en que el viejo orden llega a su apogeo.

Esta es la veta que corresponde explorar aquí porque ella es la que trasciende en la situación social contemporánea.

La antropología marxista supone toda una teología de la inmanencia, una reflexión sobre el destino del hombre en la historia.

Si no poseyera este aliento ético, esta mística de la condición humana, el marxismo no dejaría de ser una sociología más y, en consecuencia, su vigencia presente además de anacrónica sería inexplicable. Que no lo sea resulta de dos aspectos que pueden ser considerados en orden de profundidad creciente: una técnica para el desarrollo de comunidades depauperadas que pugnan por su redención social sustrayéndose a la acción de otros, y una solicitación para que el hombre tome conciencia de su espiritualidad alienada en un mundo social "reificado".

Es a través de este segundo aspecto que advertimos la insospechada espiritualidad del materialismo histórico que se rebela contra un sistema opresor de la condición humana tanto más peligroso en cuanto, a través del mantenimiento de condiciones formales de un orden de libertad, penetra en las conciencias y despoja al hombre de sus mejores atributos.

Se trata, en el fondo, de una nueva batalla en defensa de la dignidad humana, la misma que en su momento debió librar la religión tradicional contra el anterior orden "antiguo" basado en la esclavitud. En aquel caso, el hombre esclavizado tenía valor de mercancía y servía, en ocasiones, de patrón monetario. En éste, es el trabajo el que se ha sujetado a igual situación con un primado de los intereses de la productividad.

El nuevo "paganismo" moderno se había ido imponiendo, y en la medida en que triunfaba su imagen materialista de la sociedad, la religión tradicional había sufrido un proceso de arrinconamiento que la había dejado en situación de desalojada. Este desplazamiento del medio social al que había animado con sus supuestos básicos la redujo al papel de administradora de la trascendencia y en lo demás, impotente ante los poderes de la tierra, sólo pudo consolar al hombre de su mísera condición de despojado.

Esta impotencia en algún momento actuó al modo de una complicidad desde que se le indicaba al hombre, como camino adecuado para la salvación, una pacífica aceptación de su terreno e ingrato destino.

Como contrapartida, el marxismo pretende venir a colmar esta brecha y llama la atención, con igual unilateralidad, sobre la solución de los problemas de la ciudad terrena.

Los párrafos anteriores, un tanto escuetos y rotundos, quizá necesiten de alguna aclaración. Si nos remitimos a lo señalado al ocuparnos del horizonte socio-religioso del siglo XVI, veremos que, al subrayar el

proceso de salvación como hecho de conciencia, las confesiones protestantes preparan el camino del individualismo liberal.

Esto, desde ya, en cuanto acción unilateral porque, como ya dijimos, el Protestantismo no es más que la versión religiosa del mundo “moderno” en cuyas exigencias íntimas laten los resultados finales que se concretan en el siglo XIX. Se explica así que, a partir del siglo XVI, toda vez que la Iglesia intentó mantenerse dentro de su función de guía y maestra del orden social, fue acusada de invadir una jurisdicción que no le competía.

Tan reiterada fue esta imputación a lo largo de los últimos siglos, es decir, durante todo el curso de la “modernidad”, que la misma Iglesia pareció aceptarla y de algún modo, por lo menos hasta fines del siglo pasado cuando León XIII comenzó a quebrar el hechizo, también ella pareció adherir, en el terreno social, al “dejar hacer, dejar pasar”.

De acuerdo con lo que la sociedad laicizada pretendía imponerle, su voz admonitoria debía callar, dejando que otros, aunque actuaran como regentes de un orden de injusticia, monopolizaran la conducción ideológica y ético-política dejando a su merced sólo la imagen de un hombre abstracto y desencarnado al que debía salvar fuera de la historia.

Pensamos que es en este punto donde ha de librarse el combate por el signo religioso de la nueva “medievalidad” porque, en este caso, la religión “antigua” posee una virtud que no tuvieron las otras: su capacidad intrínseca para escindir el plano de las situaciones sociales, los entes políticos, y las mismas civilizaciones. Su destino, más allá de las apariencias, no está ligado a ninguna concreción histórica y la caída del orden “antiguo” no le afecta forzosamente.

Esto alcanza una particular significación si pensamos que, en cuanto sollicitación terrena, el marxismo parece constituirse en la conciencia moral de nuestro tiempo. En tal sentido, por vía indirecta, viene a denunciar la falencia de un destino del hombre atendido sólo en sus aspectos trascendentes.

Muestra así a la religión “antigua” que sólo podía tornarse “nueva” a través de una nueva encarnación que atiende a las características de la civilización que adviene. Le obliga a volver a internarse en los vericuetos de lo social, del aquí y ahora, señalándole que el camino hacia Dios pasa por los hombres.

De esta acción refleja tenemos testimonios en la Iglesia postconciliar que ya no se niega a una penetración en las realidades terrenas y provoca, en consecuencia, una denuncia coincidente a través de sus más lúcidos intérpretes.

La expresión más evidente de esta comprensión, de esta aceptación del desafío, se da en el llamado “movimiento para el Tercer Mundo” en el que revive, a pesar de su carácter un tanto desconcertante y caótico, la esencia del cristianismo evangélico.

Lo que se concreta, en estos últimos años, no es más que la resultante de un proceso que comienza, en sus aspectos exteriores, con la “Rerum Novarum” de León XIII.

A través de él la Iglesia, de un modo cada vez más agudo, comienza a sustraerse a las redes con que la había apresado el orden “moderno”. Toda ella se siente conmovida por una nueva sollicitación y ya no se niega

a advertir que, si “su Reino no es de este mundo” sin duda se edifica a partir de él.

Por otra parte, no debe extrañar que algunas manifestaciones de este espíritu que revive aparezcan teñidas de alguna “irregularidad”. Los grandes santos, y pensamos particularmente en Francisco de Asís, fueron todos de algún modo “irregulares”, significando su inspirada y particular acción una presencia del Espíritu que sostiene a su Iglesia y suscita, cuando es menester, los soplos que revitalicen a un aparato al que la historia enmohece de tanto en tanto.

Surgen de estas presencias, individuales o colectivas, enérgicas impugnaciones del orden “antiguo”. En cuanto tales, sus primeras e inusitadas manifestaciones parecen un tanto díscolas y, desde ya, como aparejadas a expresiones “heréticas”.

Si nos atenemos a situaciones anteriores, y de ahí el interés de referirse a la significación del Franciscanismo en el siglo XIII, veremos que esto es perfectamente coherente. Si se produce una conmoción dentro de la ortodoxia es porque ésta viene a responder, sin violaciones doctrinarias, al desafío herético.

Las herejías sociales son siempre el resultado de una denuncia “desde afuera” que exige “adentro” una respuesta no conformista. Si ésta se produce, y de hecho se está produciendo, la herejía queda acallada por perder, de este modo, sus motivaciones básicas.

No parece ocioso recordar aquí que los procesos históricos no se conducen con exclamaciones. Los signos de admiración, en historia, sólo traducen desconcierto e impotencia en tanto los hechos decisivos transitan por otros carriles.

Los “últimos romanos” condenados otra vez a no entender, se estremecen ante una expresión del mensaje cristiano que parece tener extrañas atingencias con el marxismo del que quizá se teme, más lo que tiene de denuncia, que las formas concretas, aún abominables, de que se reviste en algunos sectores del mundo contemporáneo.

Este coincidir de la Iglesia de Cristo con la denuncia marxista no supone ninguna prevaricación, es, simplemente, el resultado de una toma de conciencia acerca de los problemas derivados de los desequilibrios tanto interiores como generales, es un “redescubrir” su condición de “levadura” y un obligarse a interferir en los procesos sociales de un orden injusto.

La universalidad que había salvado del naufragio provocado por el particularismo “moderno”, vuelve a querer vehiculizar un mensaje de redención acallado por siglos. Al hacer esto advierte que el único modo de superar la unilateralidad inmanente del marxismo es el de no abandonar el orden social, el de reasumir su papel de maestra de los pueblos ante uno y otro materialismo. Tanto, respecto del que planifica ignorando toda otra realidad que no sea la terrena, como de aquel otro que aún manteniendo un provisorio destino trascendente, lo escamotea de hecho para sumergir al hombre en el goce de un mundo de artefactos.

Queda así planteada la incógnita acerca del signo religioso de la nueva “medievalidad”. Para millones de hombres, desconcertados y angustiados, que encuentran en el marxismo la promesa de un orden más justo, el cristianismo dejará de ser una lejanía inoperante en el momento mismo en que consiga mostrar que el logro de la “justicia social” no es

incompatible con los presupuestos de la caridad cristiana. Cuando la “piedad” deje de ser huida o cómodo refugio de cómplices conformistas para convertirse en sagrada obligación de redimir al prójimo tanto de las ataduras de su propio pecado como del pecado de otros.

En tal caso el presente parto de la violencia abrirá paso al alumbramiento de la paz y del amor.

En un mundo ya francamente planetarizado, que nace tanto de las virtudes misioneras del cristianismo como de la voluntad de dominio del orden ya “antiguo”, el signo lo pondrá quien mejor sirva a las urgencias, humanamente traducidas, del reino de Dios y su justicia.

EL HORIZONTE COSMO-ANTROPOLÓGICO

I

Al examinar la cosmo-antropología que advino en el siglo XVI hacíamos notar que ella acompañaba consecuentemente al proceso de apertura típico de la “modernidad”. En esta dirección, a la apertura horizontal-geográfica correspondía la vertical-cósmica. Sin esta quiebra del involucro cultural con que culminan los “Renacimientos”, escribimos en otro lugar, no habría “modernidad”.

A propósito de esto se imponen ahora algunas aclaraciones. En la marcha hacia la “cosmicización” del hombre y la historia, la cultura europea representa la última formación particular. Esto se advierte toda vez que pensamos en que, si su esfuerzo de conquista y misión toca los bordes del mundo habitado, su visión de lo universal, ecuménica en un sentido, sigue siendo europea en su conformación final.

La incorporación del mundo histórico, Europa la había logrado a través de instancias fácticas y mentales. En los siglos posteriores al XVI, es decir, durante su período “moderno”, había ido tomando noticia de multitud de pueblos y situaciones en los cinco continentes; pero, además, por medio de un afinamiento del aparato erudito-historigráfico, había logrado “traer” hasta ella a todos los mundos culturales desaparecidos logrando con ellos una contemporaneidad ideal.

De este modo a fines del XIX, momento en que culmina su “modernidad”, Europa tiene ante sí, en una presencia a la vez real e ideal, a toda la historia del mundo habitado. Consciente de que ella, por medio de su pensamiento y de los instrumentos de su técnica civilizadora, fue el hilo enhebrador de esa historia, confirma su modo de verla europeísticamente.

Consecuencia de esto fue una historia universal que o resultaba de un yuxtaponer cronológico de distintas realidades histórico-culturales, cosa lo más frecuente, especialmente en el área de los tratamientos escolásticos, o cuando se incidía en una vertebración de materiales verdaderamente universal toda la historia del mundo aparecía como preparándose para culminar en Europa.

En la cúspide de la pirámide de los tiempos aparecía sentado el hombre blanco, europeo-occidental que, con sonrisa entre burlona y misericorde, contemplaba el afanoso pugnar de las humanidades “inferiores” que habían quedado en el camino.

Esa cómoda sensación de dominio y superioridad termina con el presente siglo. La ecumene europeizada por la ambición y el esfuerzo de tenaces metrópolis comienza a sentirse verdaderamente una a través de la defensa y el respeto de sus peculiaridades tradicionales.

Los instrumentos que habían provocado la unificación europea del mundo habitado han alcanzado ya suficiente universalización. Tanta como para haber escapado al control del mundo "antiguo".

Lo que Europa realizó en términos ecuménicos tenía, más allá de la extensión del ámbito de su acción, un significado equivalente a lo cumplido por Roma en la órbita del Mediterráneo: Ambos dominadores, estando al final del proceso, veían lo anterior como una hilada y sucesiva preparación del proceso de su advenimiento. Ambas, con extrema coherencia, se veían un poco como las locomotoras que arrastraban el largo tren de sus respectivas historias.

No hace aún muchos años, fue un oriental, el benedictino chino Dom Lou, el que sugirió a los europeos un esfuerzo de humildad. Les invitó a que consideraran la posibilidad de cambiar la imagen del tren de la historia por la de la rosácea, aquella justamente que orna el frente de sus viejas catedrales.

El símbolo sugerido nos parece doblemente significativo. En principio porque la rosácea se manifiesta como una unidad integrada por partes de igual jerarquía, y luego, porque, conservando su particular peculiaridad, cada pétalo no deja de ser ingrediente indispensable de la flor que los reúne.

La sugerencia de Dom Lou, poética, delicada y modesta, expresaba, no obstante, una polémica aunque serena disconformidad: era la voz que venía a resumir la conciencia planetaria de nuestro tiempo. Venía a decirles, a los "últimos romanos", que su pretendida universalidad no era más que particularismo extendido y mundializado. Que su mundo abierto había vuelto a cerrarse, que su historia universal no era más que la historia de Europa en el escenario mayor de sus propias conquistas y que, su "hombre" y su "humanidad" no eran más que el hombre y la humanidad europeos.

Y es lógico que esto acontezca porque, en la medida en que todo "medievo" vuelve a reiterar la universalidad, lo hace siempre con bases más amplias. Conviene no olvidar que en nuestro planteo no es incompatible un análisis de la dinámica de las civilizaciones con la postulación de un sentido y de un destino final de toda la historia. Y que si éstos suponen, desde nuestra perspectiva, un reintegro de la creación al Creador, éste no se cumplirá sino a partir del momento en que se logre la integración histórica del cosmos.

Al desprenderse de la otra "antigüedad", el "medievo" antecedente había cuestionado también su orden de injusticia. En aquel caso como en éste, él derivaba, principalmente, de una visión restricta del concepto de humanidad. En éste como en el otro caso "la" humanidad era siempre "esta" humanidad.

Si consideramos la situación al finalizar el período "moderno" de la historia europea, vemos que respecto de la otra "antigüedad", el concepto de humanidad se amplió notablemente no sólo porque se hubiera expandido el horizonte histórico-geográfico con el resultado de conocer más y diversas humanidades sino también porque, consecuentemente, resultó

enriquecida la definición del ser hombre a través de una antropología que lo había deseubierto como ser libre y creador.

Cualquiera fuera la limitación que en la práctica alcanzaran estos conceptos y aunque las consecuencias de tal definición no se aplicaran a otros, no hay duda que los datos esenciales de esta antropología prendieron en los otros mundos culturales desde el momento mismo en que comenzaron a advertir la inconsecuencia práctica de los que la habían gestado.

En la presente “medievalización”, en la que como estamos viendo la universalidad alcanza contornos mayores, lo que se le cuestiona a la concepción antecedente, forjada en la serie “medievo-modernidad”, es que no haya logrado escapar al particularismo de las limitaciones: que, históricamente, el hombre entrevisto como libre, digno y creador haya seguido siendo el hombre europeo. Que el hombre europeo, por lo tanto, instalado en la locomotora del tren de la historia, no haya conseguido integrarse en la rosácea de la verdadera humanidad.

La conciencia del presente “medievo” advierte que la humanidad no puede ya ser una mera Europa extendida y que la libertad y la dignidad del hombre no pueden seguir correspondiendo al ciudadano de una civilización particular. La consecuencia de este sentimiento, el diálogo de las culturas, resulta así un diálogo entre los hombres de la nueva humanidad que adviene.

II

Nos parece importante tener en cuenta que la constitución de todo “medievo” se hace a partir de una acogida, aunque ésta sea polémica, de los datos esenciales de la “antigüedad” que le precede. Estos elementos, incorporados, reelaborados y proyectados en nueva dirección, no se pierden.

En lo que hace al contexto antropológico, el “medievo” anterior había recibido la noción de “hombre-razón”, descubre luego e integra a lo anterior, en los prolegómenos de la siguiente etapa moderna, el concepto de “hombre libre y creador”. El presente “medievo” añade la nota que corresponde a la nueva conciencia que estábamos refiriendo, la del “hombre-amor”.

Encontrándonos en el momento auroral de la nueva civilización, todo lo que se advierte es simplemente tendencial, es decir, necesita de la posterior conformación y confirmación.

En la presente situación también el “medievo” se edifica sobre el escenario por el que había transitado la “antigüedad” anterior. La diferencia, que en este caso reitera lo ya acontecido en la anterior gestación es que mientras en la correspondiente “antigüedad” el escenario es la sede de una dominación, en el “medievo” que sucede el mismo marco presencia una concurrencia de todas las fuerzas que han de integrar la nueva civilización.

Caída y arrinconada la dominante, son los antes dominados los que han de protagonizar la nueva historia.

En el ámbito que nos ocupa la concurrencia es ya mundial porque mundial había sido el escenario de la dominación anterior. Al pasar de

la pasividad a la acción, los pueblos que se liberan de la dominante contribuyen a gestar una nueva imagen de la historia y de hecho la crean.

Esta conjunción de esfuerzos configura una situación planetaria en la medida en que ahora es toda la Tierra la que aparece comprometida y unificada por el interés de todos los que la habitan.

La imagen que tenemos ante los ojos, y que denuncia un "achicamiento" del mundo, nos está diciendo simplemente que sin perder su volumen anterior, todo el escenario se ha unificado. Todo lo que en él acontece es interés de todos y en cada punto del planeta se recoge, cotidianamente, la resultante del esfuerzo, del éxito, del fracaso o del dolor de todos.

Sería un error suponer que las "situaciones" históricas deben tener un lapso de duración determinado. En el presente, los procesos históricos han sufrido y seguirán sufriendo una constante aceleración. Podemos suponer sin riesgos proféticos, que el presente "medievo" durará muy poco.

Lo que aquí interesa no es la medida de su volumen cronológico sino el discernimiento de sus características centrales.

Por ser mundial, el nuevo escenario ya no posee un contorno terrícola a explorar, a conocer, a someter, finalmente, a su dominio. Con toda consecuencia, no teniendo tarea interior, la nueva civilización comienza a reconocer su espacio exterior inmediato, es decir, aquel que no estando integrado a la misma, sin embargo, de algún modo le es próximo.

La conquista de la luna, el propio satélite, parece corresponder a lo que fue en el "medievo" anterior el movimiento de las Cruzadas y los viajes a Oriente. En esta dirección, en el momento mismo en que se produzca el descenso en el sistema planetario, estaremos en lo que significó el advenimiento del Atlántico y la conquista de América en la civilización anterior. Pero esto ya implicará una situación "renacentista".

La apertura de un nuevo horizonte cosmológico, que se está produciendo a pasos agigantados, traerá como consecuencia la última conciencia de la historia que estamos viviendo.

Es la instancia que necesita aún el proceso de planetarización para que se llegue a la significación última de la unificación que se tantea. Por el momento, aunque, como dijimos, todo lo que se hace y acontece parece ser ya interés de todos, permanecen aún en pie los intereses parciales que emanan de la regionalidad, los entendimientos políticos y el alma de las culturas.

La técnica ha amalgamado la Tierra pero falta todavía una conciencia terrícola. Para que ésta se logre es menester alguna presencia exterior que de algún modo comprometa la suerte del planeta.

En tal caso se darían las condiciones para el último y necesario paso, aquel que supone que los habitantes de la Tierra se sientan ligados por un destino común. Ya no serán, consecuentemente, hijos de situaciones particulares, políticas o culturales, se descubrirán "terrícolas" y estarán preparados para un diálogo que ya no será el de las culturas locales sino el de las civilizaciones planetarias.

La marcha futura de la historia asume así un aliento hasta hace poco insospechado. Ella irá, sin duda, del planeta al sistema, del sistema a la galaxia, de la galaxia al cosmos.

Lo que ahora es un cotejo de los humanismos terrenos será luego un intercambio de los humanismos planetarios que prepare, finalmente, al humanismo cósmico.

C) LA DISOLUCION DE UN ESQUEMA HISTORIOGRAFICO

Al llegar a este punto se imponen algunas conclusiones. Si la presente "medievalidad" cuyos rasgos centrales tratamos de rescatar implica una considerable expansión del concepto de universalidad, esto ocurre porque cada "medievo", en cuanto "primera edad" de una civilización, encamina embrionariamente lo que será luego el carácter de su rostro definitivo.

Si nace ahora una civilización mundial, es lógico que acontezca lo que apuntamos hace un momento, es decir, que frente al nuevo "medievo", la universalidad anterior aparezca aún jaqueada por inclinaciones particularistas.

Atendiendo ahora el proceso que adviene cabe preguntarse si esta civilización ecuménica cuyo escenario es toda la Tierra, incurrirá también en su momento en una nueva forma de particularismo.

La pregunta tiene sentido porque contemporáneamente también se dan actitudes que parecen mostrar que este nuevo universalismo quedará limitado a las extremidades del contorno terreno. Las dudas acerca de presencias interplanetarias parecen trasladar ahora a la ecumene la vieja y secular jactancia europea. De acuerdo con ella, Europa era "la" civilización que aceptaba difícilmente que, dentro del área de su expansión, hubieran entidades culturales dignas de ser tenidas en cuenta.

Este mecanismo de restricción no necesita ya de nuevas ilustraciones. Lo que aquí importa es destacar que riesgo semejante acecha a la nueva civilización terrícola. Imposible ya, por lo dicho hasta ahora, como particularismo referido a valores internos, podría afirmarse como limitación para superar el marco planetario. La tentación, también en este caso, sería doble. Podría verse al planeta o como posible contendiente de otros o como su conquistador y dominador. En esta dirección repetiría puntualmente el mecanismo psicológico que sostuvo y justificó la expansión y el dominio europeo dentro de la Tierra.

Llegados a este punto y sabiendo que la próxima y aún distante historia será interplanetaria, intergaláctica y finalmente cósmica, sólo restaría un último y posible "medievo": el que abriera paso a una civilización del cosmos.

Esto sólo formalmente, porque la complejidad creciente de los factores en juego nos está diciendo que con las características del modelo de análisis que nos brindó la civilización europea, éste que presenciamos es realmente el último.

El salto a la civilización ecuménica, más allá de las posibles dificultades que indicábamos para una relación interplanetaria, significa el fin de los particularismos culturales y con ellos, la desaparición de un modelo interpretativo que no alcanza su verdadero sentido más que dentro de conformaciones particulares cualquiera sea su pretensión de universalidad.

Esto porque sólo a través de lo que ahora se prepara se llegará a la auténtica universalidad, la que ya no sea un mero yuxtaponer cronológico de esfuerzos culturales particulares cumplido por la meditación historiográfica de una determinada civilización.

Lo que se discierne en potencia no es ya una universalidad pensada sino una universalidad lograda por el unitario confluir de múltiples voluntades regionales. Aunque éstas mantendrán por un tiempo, cuya longitud no podemos determinar nosotros, ciertas actitudes restrictivas y particulares, finalmente, se llegará a la conciencia de la condición terrícola de todos los que habitan el planeta.

Con esto las categorías de lo particular universalizable perderán todo sentido porque ya no será uno el que, desde su propia perspectiva, organice intelectualmente la comprensión de lo universal sino que éste resultará espontáneamente de la conjunción del interés de todos.

En relación con esta historia verdaderamente universal que se está configurando en nuestros días, todo lo anterior quedará reducido a la condición de pre-historia, de pre-historia de la historia universal.

APÉNDICE: EL MUNDO SIN MÁSCARAS

I

Conformada en el siglo XVI, como se dijo antes, la modernidad aquietta en el Barroco, sus cualidades esenciales. Comienza con él, el mundo de las máscaras que culminará en el siglo XIX. En éste, como en todo proceso histórico, no hay casualidades ni situaciones unilaterales. Se agota aquí el viejo lema de la sabiduría antigua en el que se enseñaba: "naturalia non est turpia". En su lugar, un mundo esquematizado, matematizado, en el que la naturaleza ha cedido su lugar a los instrumentos y las máquinas al tiempo que la sociedad restringe y enmascara sus movimientos espontáneos ciñéndose a normas de discreción que procuran el "buen gusto" de la hipocresía social.

La naturaleza ha dejado de ser el abigarrado y colorido conjunto animado por fuerzas secretas, recorrido por una vida íntima y sobrecohedora. Recogida en precisas fórmulas matemáticas, disecada en instrumentos que la reproducen, de medio vivo y animado se ha convertido en el gran libro escrito con caracteres algebraicos. Adviene la nueva ciencia físico-matemática y con ella el modelo mecánico del mundo.

Las viejas fuerzas y tendencias, los entendimientos tradicionales, todo aquello que era vivo e inesperado se relega al mundo de lo demoníaco.

A la gran máquina del mundo corresponde, en lo social, el gran teatro del mundo. A la naturaleza enmascarada por las fórmulas de la ciencia corresponde una sociedad de máscaras en la que lo natural y espontáneo es visto como pecaminoso.

Es la época de los "braguettoni", de las medias palabras, de la moral pública y privada. No en vano asistimos a la "fascinación del teatro", cuyo mundo de máscaras, alusivo y elusivo, artificializa los movimientos del hombre y de lo social.

Solemos, con frecuencia, hablar de “moral victoriana” y olvidamos, con igual insistencia, que ésta, en todo caso, no es más que la constituida madurez de lo que comenzó en el Barroco. Sólo la última etapa de la hipocresía moderna que encontró sus fórmulas sutiles y brillantes en su correspondiente filosofía.

Al extrañamiento de la naturaleza y de la sociedad seguiría, paralelamente, el intento de recrearlas desde el espíritu de modo que todo, sujeto, objeto y absoluto vinieran a resultar una estatuida fantasmagoría.

La modernidad se revelaba así en las distintas traducciones que la conforman como el triunfo de las formas, como un mundo de máscaras más allá del cual la realidad viva de la naturaleza, del hombre y la historia han perdido entidad.

II

Nuestro tiempo que, como dijimos más arriba, presencia el insinuarse de una situación medieval, aparece, y múltiples son los testimonios que podrían aducirse, como crisis de la modernidad, como etapa de revoluciones, de rupturas, de profundos inconformismos.

En realidad, de acuerdo con las características que le asignamos en el análisis anterior, las revoluciones aparecen como tales si nos mantenemos dentro del esquema de lineamiento cerrado. Si en cambio pensamos que nuestro tiempo se nutre con las características de una situación medieval lo que vemos es una reintegración de entendimientos que se agotarán con la modernidad. En este sentido se vehiculizan actitudes anti-modernas y críticas siempre que entendamos que tienen el mismo carácter que en su momento expusieran los entendimientos modernos frente a los medievales.

La crisis del idealismo en todos los campos que suponen una intelección de lo real, el auge del sociologismo y del estructuralismo, los contrastes del individualismo suponen, junto con la afirmación del naturalismo y el espontaneismo, que estamos ante la disolución de las máscaras.

La discreción y con ella todo lo formalístico y autoritario del período moderno retroceden ante la exposición de un inconformismo que corroe en su raíz a las categorías de pensamiento y acción estatuidos durante la modernidad.

Lo que suele definirse como “revolución sexual” no es en el fondo más que una negativa a mantener las formas de hipocresía social, a sujetarse a esquemas formales socialmente autoritarios y a reintegrar el viejo principio de “*naturalia non est turpia*” que la modernidad había puntualmente invertido.

No es casual que la rebelión encuentre sus corifeos en el seno de las juventudes porque el mundo que se impugna, el mundo de las máscaras, es un mundo adulto que aparece como sostenido, por obvias razones generacionales, por aquellas que los jóvenes ven como situadas enfrente.

Los jóvenes conducen las rupturas esenciales porque lo que adviene es nuevamente un mundo joven que sacude los vetustos estereotipos de la situación histórica anterior.

No extraña así que las relaciones humanas y sociales, de persona a persona, de grupo a grupo, se programen sobre bases espontáneas y naturales que se dan paralelamente y al margen de todo marco institucional.

Si se programa un mundo sin máscaras es porque la presente situación histórica, en lo que creemos discernir las notas de lo "medieval", va aventando los escenarios de lo teatral, va disolviendo el enmascaramiento para dar paso a una vuelta del hombre, también renovado, al marco aireado de una naturaleza y una sociedad sin velos.

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]