

La cuestión del cambio y génesis de la sensibilidad moderna en Inglaterra. 1550-1660.

Autor:

Verardi, Julián

Tutor:

Burucúa, José Emilio

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Tesis
15-3-22

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS
Nº 802528 MESA
22 JUL 2010 DE
Agr. ENTRADAS

La cuestión del cambio y la génesis de la sensibilidad moderna
en Inglaterra. 1550-1660

Tesis doctoral

Julián Verardi

28-1-14

Director

José Emilio Burucúa

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

ABREVIATURAS Y ACLARACIONES BIBLIOGRÁFICAS

EcHR	<i>Economic History Review</i>
EW	<i>The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth</i> , Londres, Longmans, 1839-45, 11 vols.
HJ	<i>Historical Journal</i>
JBS	<i>Journal of British Studies</i>
JHI	<i>Journal of the History of Ideas</i>
JMH	<i>Journal of Modern History</i>
JWC	<i>Journal of Warburg and Courtauld Institutes</i>
ODNB	<i>Oxford Dictionary of National Biography</i> , Oxford University Press, 2004-2007, 60 vols.
OED	<i>Oxford English Dictionary</i>
PL	J. P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> , 1844-1865, París, 221 vols.
P&P	<i>Past and Present</i>
Sabine	<i>The Works of Gerrard Winstanley, with an Appendix of Documents relating to the Digger Movement. Edited, with and Introduction by George H. Sabine</i> , Ithaca, Cornell University Press, 1941.
ST	Santo Tomás de Aquino, <i>Suma Teológica</i> . Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 vols. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001.
Works	J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath (eds.), <i>The Works of Francis Bacon</i> , Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1857-79, 15 vols.

Excepto en los títulos, la ortografía, las mayúsculas y la puntuación han sido modernizadas, y el subrayado arbitrario eliminado. En algunos casos, cuando no he encontrado palabras españolas que se ajusten con propiedad al sentido dado en las fuentes, la palabra aparece en el idioma original en caracteres itálicos.

Cuando se utiliza una edición de una fuente que no es la original, el año de publicación original se indica entre paréntesis. Cuando no se indica otra cosa, el lugar de edición es siempre Londres.

En algunas ocasiones he modificado las traducciones de las ediciones españolas de las obras de Marx y Engels, lo que se indica como TM.

ÍNDICE

1. Introducción.....	4
Primera Parte	
2. El problema del cambio. Espacio de experiencia y horizonte de expectativa.....	9
3. El lugar del cambio. Dos casos de un escenario compartido.	
I. La ley, la antigua constitución inglesa y la conquista normanda en la discusión política del siglo XVII.....	40
II. La concepción de la historia.....	56
4. Autoridad, razón y experiencia.....	71
5. <i>Excursus</i> copernicano. Las precondiciones de la verdad.....	108
Segunda Parte	
6. Del lugar natural a la comunidad idílica.....	125
7. De la comunidad al individuo.....	156
8. Puritanismo, progreso y acción.....	185
9. <i>Excursus</i> topográfico. Bosques, montañas, jardines y el dominio del hombre sobre la naturaleza.....	215
10. Conclusión. Fuerzas productivas e imaginación social.....	223
11. Bibliografía.....	239

1. INTRODUCCIÓN

En la historia del pensamiento filosófico y de su rol en la fundación de la ciencia moderna no se trata solamente de presentar la derivación y el desarrollo de ideas e hipótesis específicas, de traer a la luz qué las estimuló y sus primeras formas. Necesitamos en cambio comenzar en un nivel previo, con el origen del campo en el que esas nuevas concepciones fueron posibles en primera instancia, en la que surgieron tanto las afinidades que les confirieron un efecto como los medios por las que fueron formuladas. Esto no responde la pregunta sobre cómo surgió el sistema copernicano, pero elimina su aislamiento de las precondiciones por las que Copérnico no se convirtió en el Aristarco del siglo XVI, un pensador sin ningún efecto.

Hans Blumenberg, *La génesis del mundo copernicano*, p. 167.

Aristóteles no podía descifrar por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual y por tanto como equivalentes, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo de los esclavos y tenía por tanto como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la idea de igualdad humana poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para eso era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la forma mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como poseedores de mercancías. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es haber descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, en rigor, esta relación de igualdad.

Karl Marx, *El capital*, I, p. 23.

“En el siglo previo a 1640 el país [Inglaterra] –afirma David Underdown– había atravesado una transformación económica y social y retenido una teoría estática de la sociedad en la que los cambios no encontraban lugar”.¹ En consecuencia, se ha afirmado, “la cultura de la aristocracia feudal parecía no ser ya relevante para la vida práctica y tenía que ser reemplazada”.² Pero este tipo de declaraciones sustantivistas dejan abiertas preguntas importantes. ¿Por qué esa cultura parecía no ser ya relevante?, ¿quiénes pensaban que tenía que ser reemplazada y por qué lo pensaban?, ¿en qué términos y bajo qué supuestos? La tesis que aquí se presenta pretende ofrecer algunas respuestas a estos

¹ D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion. Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, Oxford, Oxford UP, 2005, p. 9.

² J. M. Levine, *Humanism and History. Origins of Modern English Historiography*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 128.

interrogantes y retomando una vieja perspectiva sugiere que el campo del que habla Blumenberg e ilustra Marx está dado por el proceso de transformación que señala Underdown. Postula que el elemento clave para entender la emergencia del campo a través de la transformación es el cambio que sufriría, de acuerdo al avance del capitalismo, el hecho mismo del cambio, y que los desarrollos que en conjunto conformarían la sensibilidad moderna son antes que ninguna otra cosa respuestas a los desafíos presentados por la nueva y extendida presencia del hecho del cambio, o la aceleración del tiempo histórico. Como aparece de manera implícita en la frase de Underdown, el hecho del cambio no fue, ni pudo ser, incorporado de manera sencilla e inmediata, y si bien el cambio, como se postula, suponía la apertura de ese campo, las nuevas concepciones que dieron cuenta de él convivieron cara a cara con aquellas antiguas que, como se intentará mostrar, no podían en general acogerlo y que sólo quedarían atrás en la medida en que esa “transformación económica y social” dejara también atrás el orden económico y social del medioevo. De modo que aunque los contenidos surgidos con el origen de ese campo siguen a grandes rasgos una secuencia cronológica, y la filosofía de Bruno es, por ejemplo, impensable sin la teoría copernicana, no se sugiere una línea de tiempo a través de la cual esos contenidos fueron superando, uno a uno, a los antiguos. Como ha afirmado Christopher Hill, “la complejidad económica y la confusión causada por la existencia palmo a palmo de los dos sistemas de producción se reflejaban largamente en las ideas”,¹ y si algo distingue la apertura de este campo, en este mundo a caballo entre dos épocas, es una crisis cultural que los contemporáneos, de Samuel Daniel a John Donne y de Shakespeare a Bacon, notaron con frecuencia y desesperación.

Así como no es posible observar una respuesta cultural coherente y monolítica a los problemas y los desafíos supuestos por el proceso de transformación de la economía y de la sociedad, tampoco es posible observar que ese proceso, ni las regulaciones legales que lo acompañarían, sea un proceso homogéneo y uniforme. Como decía Marx, “al igual que en el caso de las diversas formaciones geológicas, en el caso de la formación de las diversas formaciones económico sociales tampoco hay que creer en períodos aparecidos de improviso y claramente separados uno del otro”.² En diversas regiones de la propia Inglaterra, donde en 1700 todavía tres cuartos de la población vivía en el campo, y la mitad en la miseria,³ el ritmo de la vida no habría de alterarse en ningún modo

¹ C. Hill, *Puritanism and Revolution. The English Revolution of the 17th Century*, Nueva York, Schocken Books, 1970, p. 224.

² Cit. en M. de Lisa, Introducción a K. Marx, *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982, p. 23.

³ G. King, *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England*, (1696), reimpresso como apéndice a G. Chalmers, *Estimate of the Comparative Strength of Great Britain*, 1820, pp. 424-425. Como ha mostrado Glass, las estimaciones de King son en general confiables. D. V.

fundamental hasta después de la Revolución industrial, y si bien la transformación capitalista de la sociedad y la economía inglesas se verificaría antes o después en el resto de Europa, en la mayor parte del continente, como en la vecina Escocia, no se produciría hasta mucho más adelante, en algunas regiones no hasta la Revolución francesa, y en otras todavía bastante después.

Frente a una transformación de la sociedad que era tan completa como desconocida, los intentos por establecer la continuidad con el pasado se sucedieron en una escala desconocida,¹ y en una gran cantidad de casos los efectos concretos de la transformación fueron aprehendidos, con vehemencia y empeño renovados, según los términos del universo conceptual que había florecido en el mundo que ella dejaba atrás. En 1608, en su texto sobre el suicidio, Donne decía que los defensores de Aristóteles, “afirmando que como durante tanto tiempo no se ha observado allí ninguna alteración, mantienen todavía tozudamente su propuesta sobre la inmutabilidad de los cielos, aunque la experiencia de muchas nuevas estrellas enseña que la razón que movía a Aristóteles parece ahora completamente derrotada”.² Probablemente Donne no contemplaba en su justa medida el hecho de que “los hombres conservan los prejuicios de su infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido todas las verdades necesarias para destruirlos”,³ como afirmaría con razón Condorcet en el siglo siguiente. Y a su turno los propios ilustrados tampoco contemplaban en la suya que descubrir los prejuicios es algo que está lejos de garantizar su eliminación, en tanto mientras aquello que los informa permanezca presente, las necesidades a las que obedecen deberán ser satisfechas de cualquier modo, y los prejuicios reaparecerán, si no en la misma forma que ha sido revelada como tal, bajo una nueva.⁴ Así, la ruptura visible con el pasado estimulada por la Reforma provocó una urgencia por preservar la secuencia de la historia, y tanto como las ruinas de los monasterios saqueados y abandonados tras su expropiación en 1536 fueron pronto revalorizadas como vestigios del pasado perdido,⁵ los orígenes protestantes de la religión inglesa se buscaron en Wycliffe y más allá.⁶ La imagen de la

Glass, “Gregory King and the Population of England and Wales at the End of the Seventeenth Century”, *Eugenics Review*, 37, 1946; “Gregory King Estimates of the Population of England and Wales, 1695”, *Population Studies*, 3, 1950.

¹ J. G. A. Pocock, “The Origins of Study of the Past: A Comparison Approach”, *Comparative Studies in Society and History*, 4, 2, 1962, p. 217.

² J. Donne, *Biathanatos*, Nueva York, Text Society, 1930, p. 146. Donne lo escribió en 1608, pero fue publicado póstumamente.

³ M. J. A. N. de Caritat, marqués de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, México, FCE, 1997, (1795) p. 57

⁴ H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 337. K. Marx y F. Engels *La ideología alemana*; Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985, p. 41.

⁵ M. Aston, “English Ruins and English History: The Dissolution and the Sense of the Past”, *JWC*, 36, 1973, p. 232.

⁶ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Penguin, 1980, p. 504.

comunidad idílica bajo protección patriarcal, de la que nos ocuparemos largamente, fue celebrada con más fuerza que nunca cuando ya había comenzado a perder contacto con la realidad,¹ y la idea de la decadencia del mundo encontró su mayor popularidad precisamente cuando los hombres parecían, como quería Bacon, ser capaces de escapar por sus propios medios al destino inexorable que la idea de la decadencia promovía.² De igual modo, cuando la movilidad social se disparó y el dinero comenzó a aparecer con fuerza creciente como un medio para establecer por sí mismo el status de quienes lo tuvieran, las genealogías que ubicaban los orígenes de los grandes linajes ingleses en la descendencia troyana, se volvieron, en la Inglaterra Tudor, más populares que nunca.³ Más que en ningún otro aspecto, la incertidumbre y la inseguridad provocadas por la gran transformación de la economía y de la sociedad inglesas en el período comprendido por el largo siglo que va de la Reforma a la Revolución, y los intentos por aprehenderla de alguna forma, pueden apreciarse en la enorme difusión y popularidad que como signos y presagios adquirieron los monstruos y los nacimientos monstruosos,⁴ y en la extraordinaria cantidad de profecías que en las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII anunciaron el fin del tiempo, cuya sensación de inminencia jamás fue tan ampliamente compartida en Inglaterra como en esta época.⁵

Si la novedosa presencia del cambio como protagonista singular de la dinámica de la sociedad reclamaba respuestas nuevas, reclamaba también que fueran cuales fueran, esas respuestas permitieran en la estructura de su formulación el desenvolvimiento de cambios sucesivos. Esta era, en el plano de las ideas, la mayor novedad y el mayor desafío que estaban supuestos por el hecho del cambio, y fueron esta novedad y este desafío los mayores responsables de que el proceso a través del cual finalmente el cambio pudo ser incorporado culturalmente de un nuevo modo resultara lo tortuoso y lo complejo que resultó. En 1664 el médico y filósofo natural Henry Power daba cuenta de esta complejidad cuando al tiempo que reclamaba que “toda la vieja basura debe ser desechada, y los edificios podridos derribados y arrastrados por una poderosa inundación”, negaba el discurrir que las concepciones para la aprehensión del cambio necesitarían al proclamar también que “estos son los días que deben sentar una nueva fundación para una magnífica filosofía que nunca será derrocada”,⁶ y en 1650 Francis

¹ D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion...*, pp. 11-12; R. Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 63.

² V. Harris, *All Coherence Gone*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, pp. 83-105.

³ F. Smith Fussner, *The Historical Revolution. English Historical Thought, 1580-1640*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 16.

⁴ K. Park, L. J. Daston, “Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century England”, *P&P*, 92, 1981, pp. 26, 34.

⁵ H. Haydn, *The Counter Renaissance*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1950, p. 529; V. Harris, *All Coherence Gone...*, *passim*.

⁶ H. Power, *Experimental Philosophy*, 1664, p. 192.

Freeman ofrecía otra muestra de lo mismo cuando reclamaba a Cromwell “eliminar todas las leyes en un solo día y al siguiente promulgar unas enteramente nuevas ... lo más adecuadas posibles a las que había antes de la conquista normanda”.¹

Aunque la tesis está referida a la experiencia Inglesa en el período definido por el largo siglo que va de la Reforma de 1534 a la Revolución de 1640-60, se hacen numerosas referencias a otros países y figuras de Europa y se vuelve continuamente sobre períodos previos y en menor medida, posteriores.

El trabajo pretende ofrecer también una lectura del pensamiento histórico de Marx, pero evita siempre que es posible las discusiones que los marxistas han mantenido sobre él.

¹ F. Freeman, *Light Vanquishing Darkness*, p. 58. Cit en C. Hill, *Liberty Against the Law*, Londres, Penguin, 1996, p. 85.

PRIMERA PARTE

2. EL PROBLEMA DEL CAMBIO. ESPACIO DE EXPERIENCIA Y HORIZONTE DE EXPECTATIVA

1. En *La cultura del Renacimiento en Italia*, Burckhardt presentaba a la Edad Media como una época caracterizada por el atraso de su sociedad y el primitivismo de su cultura.¹ Hasta el aire de renovación y frescura que ofrecería el Renacimiento, no había mucho que la historia del hombre pudiera rescatar de ese largo período de oscuridad. La posición no era nueva. En el plano del conocimiento, Bacon afirmaba que solamente tres períodos eran dignos de mención, el primero en Grecia, el segundo en Roma, y el tercero su propia era, la escolástica “no necesita ser mencionada”;² por la misma época, el gran anticuario William Camden se refería a la Edad Media como una época “tan cubierta de oscuras nubes, o más bien, de una densa niebla de ignorancia, que cualquier pequeña chispa de conocimiento liberal parecía maravillosa”.³ Esta perspectiva fue duramente atacada, especialmente a partir de la década de 1920, por lo que Wallace Ferguson llamó la revuelta de los medievalistas.⁴ Historiadores como Etienne Gilson, Charles Haskins, y Lynn Thorndike insistieron en la originalidad y la riqueza de la cultura medieval,⁵ que fue reivindicada en todas sus manifestaciones y muchos de sus desarrollos, hasta entonces ocultos debido a la idea de que no valía demasiado la pena interesarse en ellos, salieron a la luz por primera vez o fueron reinterpretados bajo una mirada más amistosa. A partir de allí, la reevaluación de la cultura medieval fue a menudo extrapolada hasta una posición crítica sobre la importancia que la tradición burckhardtiana había conferido al Renacimiento, y afirmando una continuidad fundamental entre la época medieval y la moderna, los medievalistas en rebelión pusieron en duda que el mismo concepto de un

¹ J. Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy*, Nueva York – Viena, Phaidon Press, Oxford UP, 1945, pp. 39, 53, 73, 91, 260, 292, etc.

² *Works*, VIII, p. 110.

³ W. Camden, *Remains Concerning Britain*, Londres, Russel Smith, 1870 (1627), p. 337.

⁴ W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Boston, Houghton Mifflin, 1948.

⁵ E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930; *Christianisme et philosophie*, Vrin, 1936; C. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1924; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of our Era*, Nueva York, Columbia UP, 1923; *Science and Thought in the Fifteenth Century*, Nueva York, Hafner, 1929.

renacimiento a partir del siglo XV fuera deseable o adecuado. En las décadas siguientes, gracias a los aportes de historiadores como Ferguson y Panofsky, el Renacimiento recobraría al menos en parte su lugar de privilegio como un punto de inflexión, pero la idea de la continuidad quedaría instalada en la historiografía y la perspectiva de una cultura medieval dinámica, innovadora y audaz se extendió hacia otros aspectos, como la tecnología y la economía, hasta desembocar finalmente en la consideración global del período.

La perspectiva inaugurada por los medievalistas ofendidos ha mantenido su vigencia. En un libro de síntesis reciente escrito por uno de los medievalistas más reputados de Inglaterra, por ejemplo, el siglo XIII aparece caracterizado como “una era de crecimiento mercantil, adaptaciones técnicas, movilidad, urbanización, informalidad, competencia y flexibilidad”,¹ una serie de facetas que a primera vista podrían ser asociadas a una sociedad capitalista antes que a una medieval. Y en efecto, luego de señalar con argumentos no muy claros que la sociedad inglesa del siglo XIV no era una sociedad capitalista, Christopher Dyer ubica en la época medieval otros desarrollos que tradicionalmente han sido vinculados también con el desarrollo de la sociedad capitalista, como la idea del mejoramiento económico y de la vocación por el incremento de la productividad, que según el autor eran prácticas comunes tanto entre los campesinos como entre los señores ya desde antes de la gran peste de 1348-49. Dyer encuentra además en el siglo XIV algunas de las características de la sociedad de consumo, acompañadas de una ética del trabajo que gracias a la posibilidad de acceder a niveles de consumo superiores animaba a los hombres a realizar grandes esfuerzos en sus trabajos, y en su conclusión se pregunta si tiene sentido mantener la famosa cuestión de la transición del feudalismo al capitalismo, y allí la idea de la continuidad, largamente anunciada a lo largo de todo el libro, aparece finalmente de manera explícita en la última página cuando el autor propone en cambio una transición cuyo inicio debe ubicarse antes de 1300 y cuya finalización no puede concebirse hasta después de 1800. Lo que Dyer no dice y debería decir, es que en esta perspectiva “transición” no quiere decir más que “continuidad”.

En paralelo a la reivindicación que los historiadores hicieron de la originalidad, la creatividad y el dinamismo de la época medieval, esta continuidad fue fuertemente apuntalada, tras el tremendo impacto que los horrores de la Segunda Guerra Mundial generaron en la sensibilidad contemporánea, por el desarrollo de una extensa crítica de la teoría del progreso, emblema por medio del cual la modernidad se había hasta entonces diferenciado orgullosamente de su pasado medieval. Si en 1920 el estudio clásico de la idea de progreso compuesto por John Bury podía todavía presentarse exitosamente en el

¹ C. Dyer, *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford UP, 2005, p. 245.

espíritu de Condorcet, tras Auschwitz e Hiroshima el optimismo en el progreso que ya había sido severamente criticado por Nietzsche, y ese mismo año por Spengler, sufriría un golpe del que no volvería, desde entonces, a recobrase plenamente. No hay nada de casual en el hecho de que la perspectiva que se opondría a la defensa de la idea de progreso se haya producido en la inmediata posguerra, y tampoco parece casual que tras la desazón de mitad de siglo la forma en que esa oposición se desarrollaría en términos filosóficos se concentrara en atacar la reivindicación del progreso como un desarrollo propio a la modernidad, que a través de él, como se presumía, había logrado dejar atrás la oscuridad de la Edad Media.¹ En efecto, el argumento que servía de hilo conductor en todas estas obras proponía que lejos de constituir un desarrollo propio de la modernidad, la idea de progreso no es en realidad más que una actualización mundana de la escatología cristiana, de modo que el punto de inflexión en su constitución no debe buscarse ni en el énfasis baconiano por poner a la razón y a la experiencia al servicio del mejoramiento de la calidad de vida de los hombres, ni en la crítica ilustrada de los principios que la religión podía interponer a ese desarrollo, sino en la suplantación del tiempo cíclico característico de la Antigüedad –con su énfasis en el crecimiento seguido de la decadencia, el surgimiento seguido de la caída–, por el tiempo lineal que es propio a la tradición judeocristiana, tiempo que permitió al hombre, por primera vez, mirar indefinidamente hacia adelante sin temor de un retorno tan eterno como inevitable. La creencia en el progreso fue entonces presentada como “una suerte de religión, derivada de la fe cristiana en un fin futuro, que sustituye un *eschaton* indefinido e inmanente por uno definido y trascendente”.² La consecuencia del razonamiento es evidente: el pensamiento moderno, y todo aquello que de él pueda derivarse, no puede ser concebido como producto de la liberación de la razón y del asentamiento de la confianza del hombre en sus propias capacidades para transformar el mundo que lo rodea, de modo que la modernidad no puede arrogarse a sí misma el honor de haber inaugurado una era nueva definida por la liberación de la potencia humana para su propio beneficio. La Edad Moderna no ha sido capaz, o no ha querido, reconocer su filiación judeocristiana y su

¹ Aunque la embestida contra la idea de progreso es anterior a la Segunda Guerra, como puede observarse, por ejemplo, en la obra de Carl Becker y de Christopher Dawson, y la tesis de la secularización tiene su origen en la obra de Carl Schmitt *Teología política*, de 1922, el argumento de la secularización de la escatología no sería expuesto con la extensión y la rigurosidad que le ofrecería, por dos décadas, su vitalidad y fortaleza, hasta la segunda posguerra. Tal vez la más importante de todas estas obras, *Meaning in History*, fue publicada por Karl Löwith en 1949; *The Belief in Progress*, de John Baillie, en 1950; el primero de los libros críticos de la idea de progreso de Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, en 1952; y *Eternal Hope*, de Emil Brunner, en 1954. W. Warren Wagar, “Modern Views of the Origin of the Idea of Progress”, *JHI*, 28, 1, 1967, pp. 61-70.

² K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 141. Los números de página son los de la edición española, pero he modificado las traducciones según el original en inglés, *Meaning in History*.

condición de heredera directa de la síntesis cristiano-medieval para poder aceptar que “la filosofía moderna de la historia tiene su origen en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su patrón escatológico”.¹ La modernidad, en pocas palabras, se produjo por medio de la secularización de la escatología, y no por medio de su negación, por lo que sus pretensiones de alzarse como una época cuya génesis debe encontrarse en su contraposición a la Edad Media, y en rigor, a todas las épocas que la antecedieron, es una pretensión ilegítima. Para llegar, desde aquí, hasta la presunción de que todo aquello que la época moderna ha reclamado como sus logros ejemplares debe en realidad ser entendido como el producto del proceso de secularización, el camino está despejado, y así desde el progreso como versión secularizada de la escatología se puede observar en el psicoanálisis una versión secularizada del confesionalismo; en el programa de la moderna filosofía política libertaria, las esperanzas del milenarismo cristiano —y en Marx la versión secularizada del profeta Daniel—; en la ética del trabajo, que tanto había dado que hablar en relación al nacimiento del capitalismo, el antiguo ascetismo cristiano, etc.² En un claro ejemplo de esta “historiografía ‘retroactiva’, dedicada sólo a subrayar los elementos de continuidad y el peso ejercido por las ideas tradicionales”,³ Lynn Thorndike ha afirmado que el *cogito* cartesiano “repite meramente” a Duns Scoto, que Torricelli utiliza “el razonamiento e incluso las mismas palabras que Buridán”, que Cardano se apoya largamente en Alberto Magno, que la anatomía de Vesalio está presente en el siglo XIV.⁴

Aquí se defiende la interpretación tradicional. Aunque Burckhardt exageró la “oscuridad” de la época medieval, esa exageración estaba puesta al servicio de enfatizar el quiebre epocal que para él existía a través del Renacimiento entre la Edad Media y la moderna, y en el afán por corregir una posición presumiblemente exagerada, la revisión de la tesis de Burckhardt exagera también. Volcada a ubicar todos y cada uno de los elementos que pueden utilizarse para resaltar la creatividad y la innovación, el dinamismo y la movilidad que con seguridad es posible encontrar en la Edad Media, ha perdido una perspectiva de conjunto. En el libro que hemos mencionado antes, Christopher Dyer se queja de que el atraso que la tradición de inspiración burckhardtiana confería al medioevo proviene de que el estándar de comparación ha sido habitualmente ubicado en la época moderna, y que la sociedad de 1300 muestra notables progresos si se la compara en cambio con la sociedad del año 850.⁵ Pero Dyer no hace así más que evitar el problema

¹ *Ibid*, p. 14.

² W. Warren Wagar, “Modern Views of the Origin of the Idea of Progress”, p. 62.

³ P. Rossi, *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990, p. 19.

⁴ L. Thorndyke, “The Survival of Mediaeval Intellectual Interests into Early Modern Times”, *Speculum*, 2; 2, 1927, p. 50 y ss.

⁵ Dobb es muy claro sobre el asunto cuando señala que “es cierto que por contraste con la economía capitalista, la sociedad feudal es extremadamente estable e inerte, pero esto no equivale a decir que el

en cuestión, porque si se reconoce que comparándola a la época moderna, la medieval muestra en efecto un atraso relativo en 850, en 1300, o en cualquier otro punto de su desarrollo, entonces su propia conclusión de una larga transición de cinco siglos parece inadecuada frente a la perspectiva de inspiración burckhardtiana, que contrapone ese desarrollo al de una época que pretende no reconocerse ya como medieval y que precisamente en su pretensión de oponerse a cualquiera de esos puntos por igual reclama para sí el quiebre epocal que le es negado por la tesis de la secularización de la escatología, cuya respuesta llegaría, en 1966, en una obra monumental.

Corregida en una segunda edición publicada entre 1973 y 1976, en *La legitimidad de la Edad Moderna* Hans Blumenberg atacó la presunción de que, para deshacerse de la etiqueta de ilegitimidad y sostener que la modernidad es una época nueva que irrumpe a través de un quiebre con las estructuras fundamentales del mundo medieval, sea necesario, o de hecho posible, sostener que la Edad Moderna deba pensarse como una creación absolutamente nueva, desligada por completo del mundo que la precedió.¹ En el comienzo del libro, Blumenberg se pregunta bajo qué supuesto es posible asumir que la idea de progreso, que supone un movimiento histórico ascendente cuyo horizonte es necesariamente indefinido y cuyo contenido es inmanente, haya podido apropiarse para su formulación, sin más, de una escatología que establece una consumación de la historia a partir de su discontinuidad. De “un evento que quiebra la historia, un evento que la trasciende y es heterogéneo a ella” es muy difícil extraer, sostiene agudamente Blumenberg, una idea que “extrapola, desde una estructura presente en todo momento, un futuro que es inmanente a la historia”.² Este es el problema fundamental, para nuestros intereses, de la crítica de Blumenberg a la tesis de la secularización de la escatología. Pero antes de comenzar a introducirnos en él, mencionemos brevemente otros tres elementos de la crítica de Blumenberg que son también importantes para nosotros. En primer lugar, Blumenberg destaca que el progreso se encuentra empapado de acción

feudalismo no tuviera la menor tendencia al cambio”. M. Dobb “Respuesta”, en R. Hilton (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 81, y tampoco equivale a decir que la época feudal, o al menos una parte de ella, no ocupe en el desarrollo de Occidente un lugar clave, como mostró brillantemente Richard Southern en *The Making of the Middle Ages*.

¹ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 116. Destacando el hecho irrefutable de que la modernidad es impensable sin atender al legado de la cristiandad, Blumenberg dedica la segunda parte del libro a examinar los elementos que en efecto unen a la época moderna con el tiempo que la precede. La obra de Blumenberg ha generado todo tipo de comentarios, análisis y respuestas, de las que no nos ocuparemos aquí. Mencionemos solamente un excelente artículo de síntesis sobre los tres libros más importantes de Blumenberg: E. Palti, *Aporías*, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 2001, pp. 83–131; un trabajo sobre la discusión con Löwith, a cargo de su traductor al inglés: M. Wallace, “Secularization and Modernity: The Löwith–Blumenberg Debate”, *New German Critique*, 22, 1981; y una muy buena reseña de *La legitimidad de la Edad moderna*, escrita por Martin Jay, que apareció en 1985 en el número 2 del volumen 24 de *History and Theory*.

² *Ibid.*, p. 30.

humana, y que queda en consecuencia necesariamente referido a las posibilidades de transformación de la experiencia conocida mediante una práctica desplegada a partir de ese convencimiento, permitiendo al hombre aparecer como el único responsable de su futuro, que ya no puede entonces aparecer en las manos de un acontecimiento que lo excede por completo. De ello se desprende, en segundo lugar, la posibilidad de un horizonte marcado por la esperanza de un futuro mejor, en contraposición al pánico que puede generar el anunciado fin del mundo, especialmente cuando su indefinición temporal constitutiva se transforma, aunque más no sea parcial y momentáneamente, en una amenaza concreta. Y en tercer lugar debemos decir que el orden necesariamente colectivo en el que se inscribe el progreso como proyecto, contrasta de la manera más profunda con la preeminencia que la salvación individual tiene en la alta Edad Media con respecto a la de la entera comunidad de los fieles.

2. A lo largo del período medieval y más allá, la vida estaba determinada amplia y directamente por los ciclos naturales. Diaria y estacionalmente los tiempos del trabajo y las características de las actividades estaban regidos por los ritmos de la naturaleza, que al compás de las estaciones fijaban el ciclo anual de la actividad económica y señalaban los variables requerimientos del trabajo humano, que no podía desplegarse de modo continuo y homogéneo, día por día. Para sostener que los hombres y mujeres que vivieron en la Edad Media podían, como quiere Dyer, realizar grandes esfuerzos para aspirar a mejores niveles de consumo, debemos suponer una elasticidad y una variación de la oferta cuya presencia es difícil observar antes del siglo XVII, y en cualquier caso, aun suponiendo una oferta con esas características y suponiendo también que una disposición hacia el consumo fuera realmente imaginable con la suficiente amplitud como para hablar de una "sociedad de consumo", antes de realizar enormes esfuerzos para aspirar a mejorar sus niveles de consumo, esos esfuerzos debían realizarse con el mucho más inmediato y elemental objetivo de la propia reproducción de la vida. Todavía en el siglo XVI los campesinos ingleses empleaban entre un 80 y un 90 por ciento de sus ingresos en alimentarse, y aún así su dieta era habitualmente insuficiente y una amplia porción del campesinado se encontraba en un estado de malnutrición crónica, lo que contribuía de manera significativa a la altísima tasa de mortalidad de las permanentes epidemias.¹

¹ W. G. Hoskins, "Harvest Fluctuations and English Economic History, 1480-1619", *Agricultural History Review*, 22, 1964. p. 29. En el siglo anterior a la peste la expansión de las zonas cultivadas se quedaba atrás del ritmo de crecimiento de la población de manera dramática: en algunas zonas, 100 acres de tierra podían llegar a tener que alimentar a más de 30 personas. La situación se puede apreciar si se tiene en cuenta que en países subdesarrollados de la actualidad, con una productividad de la simiente mucho mayor, se estima sobrepoblación cuando 100 acres deben sostener a la mitad de esas personas. Según los registros sobrevivientes de los *Hundred Rolls* de 1279, solamente un 1% de los *villeins* y un 8% de los campesinos con tenencia libre tenían más de un *virgate* (unos 30 acres); cálculos para alrededor de 1300 arrojan que la

El precario control ejercido por los hombres sobre la naturaleza descubría su expresión más dramática en la completa dependencia que la sociedad encontraba en la generosidad de la cosecha anual, generosidad sobre la que los hombres no tenían mayor injerencia y que determinaba el entero ciclo de la vida a lo largo del año. En un influyente trabajo publicado hace medio siglo, luego de insistir en la extremada dependencia de la naturaleza que todavía en el siglo XVII sufría la economía inglesa, D. C. Coleman señalaba que al responsabilizar del estado de la economía a las políticas estatales y a otros factores de corto plazo, los historiadores conferían a esos factores una importancia que en realidad no tenían, ya que fueran cuales fueran esas políticas, los medios con que los hombres contaban para no depender de manera inmediata de los caprichos de la naturaleza eran lo suficientemente limitados como para que fuera imposible asegurarse, después de la cosecha anual, si el año siguiente sería un buen año o un año catastrófico.¹ Una mala cosecha anunciaba un año pleno de dificultades, y una muy mala, debido a que en situaciones de hambruna y carestía muchas veces una parte de la simiente que debía guardarse para ser utilizada en la temporada de la siembra era consumida antes de tiempo, podía además poner en duda la bondad de la cosecha siguiente, único recurso del que el grueso de la población disponía para dejar en el pasado un año difícil. En el siglo XVI, en promedio, de cada cuatro cosechas una era al menos insuficiente, y una de cada seis era desastrosa.² Como no existía ningún sustituto del pan para la alimentación de la mayor parte de la población, la oferta era tan inelástica como la demanda, e incluso la vida de las ciudades, en donde entre el 60 y el 80 por ciento del gasto estaba destinado a la alimentación, dependían largamente de la cosecha anual.³

La altísima proporción del producto que debía consumirse en la alimentación de la población encontraba su explicación en los bajísimos rendimientos agrícolas, que Duby ha ubicado en 2,5 semillas por cada una sembrada en el siglo IX y en 4 en el XIII,⁴ señalando que ese progreso no sólo representó un enorme avance, sino que fue el único cambio relevante hasta los grandes avances del siglo XVIII. Slicher van Bath ubicó en

tierra productiva variaba entre 0,97 acres y 1,63 por campesino, de donde debían salir la propia subsistencia, las cargas señoriales y otros impuestos. E. Miller "The English Economy in the Thirteenth Century: Implications of Recent Research" *P&P*, 28, 1964, p. 23; E. A. Kosminsky: *Studies in the Agrarian History of England in the Thirteenth Century*, Oxford, 1956, pp. 216-23; H. E. Hallam: "Population Density in Medieval Fenland", *EcHR*, New Series, 14,1, 1961, p. 78; E. A. Kosminsky: "The Evolution of Feudal Rent in England from the XIth to the XVth Centuries", *P&P*, 6, 1955. C. Cipolla, *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 129-139.

¹ D. C. Coleman, "Labour in the English Economy of the Seventeenth Century", *EcHR*, New Series, 8, 3, 1956, p. 287.

² W. G. Hoskins, "Harvest Fluctuations...", pp. 29-30.

³ C. Cipolla, *Historia económica...*, p. 139.

⁴ G. Duby, *Rural Economy and Country Life in the Mediaeval West*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 103-112.

3,7 los rendimientos del trigo en el siglo XIII y en 7 los del siglo XVII,¹ lo que supone, en una imaginaria perspectiva homogénea, un crecimiento de una semilla por siglo. Estas estimaciones coinciden con las que J. Z. Titow realizó sobre la simiente de trigo en las propiedades del obispado de Winchester, que enseñan en el siglo XIII una media de 3,8 semillas por cada semilla sembrada, y un siglo después un incremento mínimo, promedio de 3,9.² Un crecimiento de este tipo puede representar, como dice DUBY, un enorme progreso, pero la lentitud de los cambios en las condiciones de vida que supone un ritmo de crecimiento de estas características, y esto es lo que nos interesa a nosotros, no hacía sencillo que ese progreso resultase perceptible para los hombres y mujeres, cuya expectativa de vida al nacer no superaba en esta época los 25 años, que desarrollaron sus vidas a través de él. El lentísimo ritmo del cambio en los volúmenes de la producción agrícola, al que debe asociarse un ritmo de características similares en cuanto a las formas, los métodos y los implementos utilizados en ella, volvía difícil establecer de manera más o menos clara cuál había sido en realidad el progreso de la actividad en la larga duración, lo que permitía, en la disputa que mantuvieron sobre la decadencia del mundo el obispo Goodman y George Hakewill, sobre la que volveremos más adelante, al primero, presentar la merma de la fertilidad de la tierra como uno de los argumentos más evidentes en la pretendida decadencia del mundo, y al segundo negar de la manera más rotunda que tal cosa fuera cierta.³

En las últimas décadas algunos medievalistas han postulado que pese a no poder observarse, desde el siglo X, avances técnicos decisivos, ello no es suficiente para afirmar que la técnica medieval haya permanecido completamente dormida, y que pequeñas innovaciones, incapaces de ofrecer un salto drástico en la productividad como el que ofreció por ejemplo la introducción del arado pesado, deben ser consideradas en conjunto para explicar el lento crecimiento de la productividad que puede observarse en la larga duración. Pese a la intrascendencia que individualmente pueden poseer estas pequeñas adaptaciones y estos pequeños ajustes, el "paquete tecnológico", como estos historiadores lo llaman, que conforman en conjunto puede dar cuenta del crecimiento de la economía tanto como las grandes innovaciones, tradicionalmente consideradas por los historiadores como las mayores responsables del crecimiento, que en su riguroso estudio sobre el

¹ B. H. Slicher van Bath, *Yield Ratios. 810-1820*, Acta Historiae Neerlandica, 1967, II p. 15.

² J. Z. Titow, *Winchester Yields. A Study in Medieval Agricultural Productivity*, Cambridge, Cambridge UP, 1972, p. 4.

³ G. Goodman, *The Fall of Man, or the Corrupton of Natvre Proved by the Light of Our Naturall Reason...*, 1616, p. 378; G. Hakewill, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World...*, 1627, p. 52. Utilizaremos aquí la tercera edición, de 1635, que fue entonces notablemente ampliada por Hakewill, incluyendo una segunda parte en la que responde punto por punto a los argumentos de Goodman. La segunda parte tiene una numeración diferente a la primera, lo que se indica con un "II".

desarrollo de la economía medieval en la larga duración, Karl Gunnar Persson ha estimado entre un 0.1 y 0.24% anual para el período comprendido entre 1100 y 1300.¹ Pero si ya no parece necesario equiparar el cambio tecnológico a las grandes innovaciones, y en efecto puede demostrarse que a diferencia de una interpretación largamente aceptada, la economía medieval había mantenido su crecimiento hasta la peste de 1348-49, no deja de ser cierto, como había sugerido el ahora tan criticado Postan, que todas las tareas y los implementos asociados a la agricultura cambiaban muy lentamente y que considerando el panorama general de la tecnología medieval el crecimiento económico no era algo que pudiera distinguirse con facilidad.² Fuera que las técnicas disponibles fueran escasas y primitivas, o que no lo fueran tanto y lo limitado fuera su adopción e implementación, lo cierto es que el alcance de la inversión en el incremento de la productividad agrícola era muy limitado.³ “El hecho de que ciertas métodos de producción fueran generalmente empleados –afirma Postan resumiendo el punto– constituía una razón suficiente para continuar empleándolos”⁴ y en una versión más florida de la misma conclusión, después de analizar las innovaciones técnicas en más de mil parroquias inglesas, Margaret Hodgen señala que “los hijos no sólo cultivaban los campos de sus padres y cuidaban la descendencia de los rebaños de sus padres, sino que también, literalmente, utilizaban las herramientas de sus padres, gastadas por los callos de las manos de sus padres”.⁵ Todavía en la segunda parte del siglo XIX Richard Jefferies apuntaba que el trabajo ordinario al que el campesino está acostumbrado, es “el que hizo junto a su padre cuando era un niño, que había a su vez sido realizado por su abuelo, y antes por el padre de éste. El mismo antiguo arado y la misma antigua azada, ordeñar y segar, como siempre se había hecho, posiblemente, en la misma tierra”.⁶

¹ B. M. S. Campbell, *English Seigneurial Agriculture. 1250-1450*, Cambridge, Cambridge UP, 2000, cap 1; B. M. S. Campbell y M. Overton, “A New Perspective on Medieval and Early Modern Agriculture: Six Centuries of Norfolk Farming c. 1250 – c. 1850”, *P&P*, 141, 1993; G. Astill y J. Langdon (eds.), *Medieval Farming and Technology*, Leiden, Brill, 1997; M. Page, “The Technology of Medieval Sheep Farming: Some Evidence from Crawley, Hampshire, 1208-1349”, *Agricultural History Review*, 51, 2, 2003; K. Gunnar Persson, *Pre-industrial Economic Growth*, Londres, Blackwell, 1988, p. 139.

² M. M. Postan, *The Medieval Economy and Society*, Penguin, 1976, p. 45 y ss.

³ Situación que Coleman observa en plenitud, todavía, en el siglo XVII D. C. Coleman, “Labour in the English Economy of the Seventeenth Century”, *ECHR*, New Series, 8, 3, 1956, p. 287. Postan ha calculado que el porcentaje de la ganancia señorial reinvertida productivamente rondaba en el siglo XIII entre un 2 y un 5%, figuras en las que deben incluirse reformas y reparaciones habituales como las de los edificios y herramientas. M. M. Postan: “Investment in Medieval Agriculture”, *The Journal of Economic History*, 27, 4, 1967, pp. 578-579.

⁴ M. M. Postan, *The Medieval Economy and Society...*, p. 46. Muchos de los más importantes artefactos, como el arado pasado, el batán, la rueca y los hornos de fundición, permanecieron a lo largo de la Edad Media, desde su introducción, inalterados por siglos.

⁵ M. T. Hodgen, *Change and History. A Study of the Dated Distributions of Technological Innovations in England*, Nueva York, Wenner-Green Foundation, 1952, p. 119.

⁶ R. Jefferies, *Field and Hedgerow*, Teddington, The Echo Library, 2009 (1889), p. 112.

Espacialmente tampoco había demasiadas innovaciones y cambios para los campesinos, que en su gran mayoría pasaban su corta vida en el ámbito de una comunidad reducida a unas pocas viviendas y unas cuantas docenas de personas.¹ Las aldeas eran en general pequeñas, y todos sus miembros, o la gran mayoría, mantenían un vínculo fluido con todos los demás. Además de trabajar juntos la tierra, los juegos y fiestas abarcaban a la comunidad entera; los campesinos iban juntos a la iglesia, se casaban entre ellos y mantenían en general vínculos directos, no mediados por nada más que por sus propias relaciones personales.² En Halesowen, hacia 1315, el 80% de los campesinos tenía lazos familiares con algún otro campesino, proporción que sólo decreció en un 10% luego de la peste de 1348-49; para 1500, ese porcentaje había disminuido a alrededor de un 35%.³ La persistencia de la extensión de los vínculos intrafamiliares en la aldea indicaba que aunque la permanencia de las familias que componían la comunidad aldeana podía variar significativamente dadas las circunstancias, especialmente después de la peste, en general la renovación de los miembros de la comunidad era bastante lenta, y en ocasiones, como en el señorío de Kibworth Harcourt, en el que ninguna de las familias con tenencia de la tierra abandonó la aldea por más de medio siglo, entre 1280 y 1340, nula.⁴ Tanto los campesinos que se marchaban de una aldea como los que llegaban a ella pertenecían por lo general a aldeas vecinas, y en muy raras ocasiones provenían de distancias realmente lejanas que cultural, social o al menos topográficamente pudieran oponerse como diferentes a lo conocido, y aun así, el localismo de su horizonte era tan estrecho como para que cuando algunos trabajadores fueron enviados, durante la guerra civil, desde Suffolk al vecino condado de Essex, manifestaran encontrarse perdidos, “desahuciados en una comarca extraña”.⁵ La mayoría de los campesinos que se asentaban en Stratford-upon-Avon en el siglo XII provenían de un radio de 10 kilómetros.⁶ En Nottinghamshire, a principios del siglo XIV, XIV, entre el 36 y el 40% de la inmigración rural provenía de lugares distantes no más de 5 millas, el 60% de no más de 10, y el 75%, de no más de 20. Los inmigrantes provenientes de destinos alejados 60 o más millas conformaban solamente el 8% de la

¹ F. Braudel, *Civilisation and Capitalism*, I, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 61-62. Por ejemplo en el señorío de Hales, cerca de Birmingham, las aldeas estaban en el siglo XIV compuestas por 6 familias, la más pequeña, y por 30-35 la más numerosa. Z. Razi: “Family, Land and the Village Community in Later Medieval England”, *P&P*, 93, 1981, p. 4.

² J. Blum “The European Village as Community: Origins and Functions” *Agricultural History*, 45, 3, 1971.

³ Z. Razi: “The Myth of the Immutable English Family”, *P&P*, 140, 1993, p. 25.

⁴ C. Howell, *Land, Family, and Inheritance in Transition. Kibworth Harcourt, 1280-1700*, Cambridge. Cambridge UP, 1983, p. 142.

⁵ A. Everit, “Farm Labourers, 1500-1640”, en C. Clay (ed.), *Rural society: Landowners, Peasants and Labourers. 1500-1750. Chapters from the Agrarian History of England and Wales*, General Editor, Joan Thirsk, Cambridge, Cambridge UP, 1990, II, p. 224.

⁶ E. Carus-Wilson: “The First Half-Century of Stratford-upon-Avon” *EcHR*, Second Series, 18, 1965.

inmigración en Norwich, el 10% en Leicester, el 15% en Nottingham, el 22% en York, e incluso en Londres, el gran receptáculo nacional de la inmigración rural, no superaba el 35%.¹ En York, entre 1312 y 1327, el 51% de los inmigrantes provenía de localidades distantes menos de 20 millas, y algo menos del 19% de localidades distantes entre 20 y 40 millas. Luego de la peste, ese 51% cayó a un 33, y el 19% creció hasta un 35, algo que el autor de estas estadísticas califica de “cambio dramático”.² Digamos entonces de nuevo que este cambio podía ser dramático en los términos de estos patrones de inmigración, pero no olvidemos que el dramatismo proviene básicamente de que después de la peste llegaron a York el doble de familias provenientes de localidades alejadas de la ciudad entre 20 y 40 millas. Por más dramático que este cambio pueda parecer con respecto a los patrones migratorios del siglo XIV y pese a las diferencias regionales que pudiera haber entre localidades alejadas por 20 o por 40 millas, y el impacto que tal desplazamiento pudiera producir en los migrantes, no parece que ello pudiera por sí mismo alterar de ninguna manera perdurable el espacio de la experiencia conocida. En resumen, parece razonable afirmar que pese a las pequeñas innovaciones que conformaban el paquete tecnológico que en su conjunto era responsable de un muy modesto crecimiento económico, y pese a los cambios que para los campesinos pudiera representar su movilidad ocasional, el campesinado medieval, que constituía más del 90% de la población, desarrollaba en general su vida en un entorno que repetía, de generación en generación, sus características fundamentales.

3. En este espacio de experiencia repetido sin mayores variantes de generación en generación, si algún cambio podía alterar de manera significativa el panorama de la experiencia conocida, lo hacía de manera tan gradual y a tan largo plazo que no alcanzaba para quebrar ese espacio heredado y transmitido, y así las expectativas sobre el futuro “se nutrían totalmente de los antepasados y llegaban también a ser las de los descendientes”.³ Porque mientras el espacio de experiencia de una generación resultara abrumadoramente similar al de la generación anterior y, también, al de la siguiente, el horizonte de expectativa no podía más que nutrirse una y otra vez de un conglomerado

¹ P. McClure “Patterns of Migration in the Late Middle Ages: The Evidence of English Place-Name Surnames”, *ECHR*, New Series, 32, 2, 1979, p. 178.

² *Ibid*, p. 181.

³ R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 344. El espacio de experiencia se refiere a un pasado en el presente cuyos acontecimientos, vividos y transmitidos, por individuos y por instituciones, son recordados e incorporados en una amplia acumulación en la que, liberados de la cronología de su origen, convergen en un agregado que conforma un *habitus*. El horizonte de expectativa se refiere a un futuro en el presente, apunta a una experiencia que todavía no ha sucedido y que se articula en torno a los deseos, los temores, los anhelos, que en un espacio de experiencia determinado se proyectan sobre el futuro. R. Koselleck, *Futuro pasado...*, cap. 14; P. Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrando*, México, Siglo XXI, 2006, p. 940 y ss.

recurrentemente repetido, de modo que si algo distinto a lo conocido habría de ser proyectado en el horizonte, difícilmente podría provenir de las experiencias de este mundo y así, por más variada que la coyuntura pudiera resultar, fue entonces posible mantener, a lo largo de la Edad Media y de manera plena, el principio general de que antes del fin del mundo el futuro no podría traer nada fundamentalmente nuevo.¹ “Los hombres prudentes”, pensaba Maquiavelo, recomiendan “que quien quiera ver lo que será, considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en los tiempos pasados”.²

Aunque las expectativas surgen necesariamente en las experiencias, no pueden deducirse linealmente de ellas, y allí donde el horizonte de expectativa presenta una ruptura, funda él mismo nuevas experiencias. Pero para que las expectativas proyecten en el futuro algo diferente del presente, el presente debe a su vez diferenciarse en algo del pasado, o lo que es lo mismo, el pasado en el presente debe ofrecer algunos elementos capaces de marcar algunas diferencias significativas con respecto a sí mismo. Porque aunque el comienzo de cada día, por la ineludible razón de que el tiempo que lo compone no se ha agotado, trae seguramente algo nuevo, no por ser nuevo lo que trae es diferente de lo que ayer también lo había sido. El paso del tiempo es fácilmente observable en diversos aspectos de la vida y cualquiera puede, por ejemplo, observar cómo el tiempo ha dejado su huella en las arrugas del rostro de un anciano, en el crecimiento de un árbol o en el deterioro de un edificio. La vida y la muerte de los miembros de una comunidad marcan también el paso del tiempo, y en la renovación de las personas que la integran está supuesta una novedad. Todos estos elementos en los que el tiempo deja su marca son nuevos en un punto de un recorrido temporal, pero no indican por sí mismos, en la novedad que supone su desarrollo, algo fundamentalmente distinto con respecto al rostro de un anciano, la decadencia de un edificio o el crecimiento de un árbol de una, dos o cinco generaciones anteriores, de modo que mientras no fuera posible verificar, cotidianamente y de generación en generación, una otredad reflejada de forma suficientemente significativa, confundidas en un conjunto de rasgos abrumadoramente repetidos las experiencias parecen desarrollarse en un presente continuo que confiere a lo que por derecho propio es nuevo en el todavía—no, solamente su sentido temporal más acotado.³

Cuando el espacio de experiencia presenta una recurrencia fundamental sobre sí mismo, las expectativas que se nutren de él se encuentran por necesidad limitadas a girar sobre un horizonte, por decirlo de algún modo, esencialmente plano. Para ponerlo en los

¹ R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford UP, 2002, p. 112 y ss.

² N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000, III, 43, p. 435.

³ M. Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York, Harper, 1959, pp. 86-89.

términos de una analogía geométrica, si el espacio de experiencia presenta solamente cuadrados, difícilmente pueda el horizonte de expectativa fundar una experiencia basada en algo significativamente diferente a un cuadrado, y aquí, “vista desde una perspectiva estructural, la diferencia entre pasado y futuro es nula, incluso si eventos individuales concretos, como tales, no pueden predecirse”.¹ Como decía Hobbes, “es casi lo mismo, para un hombre, percibir siempre la misma cosa que no percibir nada”.² Pero si además de cuadrados el espacio de experiencia presenta también triángulos, en el horizonte podrían aparecer, por ejemplo, trapecios, capaces de fundar una experiencia diferente, capaz a su vez de crear una nueva expectativa y romper así la transformación sucesiva e inalterada de las experiencias pasadas en las expectativas futuras. Entretanto, en un presente cuyo futuro aparecía tenazmente repetido en su pasado, las experiencias reaparecían prolijamente en las expectativas, y toda expectativa en algo diferente a lo conocido era entonces con fuerza y necesidad empujada hacia fuera de las experiencias de este mundo. Incluso John Ball, el líder de la gran revuelta de 1381, que tenía para el futuro objetivos inusualmente concretos y diferentes a lo conocido, repetía la frase “el tiempo ha llegado” en cuatro de las seis cartas que se le han adjudicado. Clausuradas las experiencias que podían tomarse del espacio inmediatamente conocido, la proyección de un futuro diferente encontraba sus materiales en un pasado mítico en el que los límites que configuraban ese espacio conocido perdían la rigidez que el largo tiempo de su repetida reproducción les había conferido, dando la bienvenida a un conjunto de elementos que podían oponérsele por su diferencia. No debe olvidarse, entonces, que si trascendiendo las experiencias de este mundo el cambio en el futuro estaba cubierto por un manto sobrenatural, ello no puede adjudicarse a que la proyección que lo anunciaba en el pasado tuviera el mismo carácter. La correspondencia de contenidos es lógica, pero esa lógica no se agota en el mero hecho de que lo que es sobrenatural en su origen deba serlo también en su actualización, y la continuidad entre el pasado mítico y el futuro escatológico podía encontrar su coherencia en tanto la distancia entre experiencias y expectativas fuera lo suficientemente estrecha como para que unas pudieran reaparecer en las otras sin modificaciones sustanciales.

Como el único evento del que se esperaba un cambio sustantivo en el futuro no pertenecía a la experiencia de este mundo, la historia del futuro en el presente, al menos hasta bien entrado el siglo XVI, fue a la vez la historia de la larga espera por el fin del mundo, anunciado entre otras fechas para 1260, 1290, 1305, 1335, 1350, 1360, 1400, 1415, 1500, 1535, y la larga historia de su repetida postergación.³ Ilustremos esto con

¹ R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History...*, p. 112. Cf. C. Cipolla, *Historia económica...*, p. 290.

² *EW*, I, p. 394.

³ M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Oxford UP, 2000, pp. 48-59, 228, 246, 308-22, 368.

algunos ejemplos. A mediados del siglo IX, un grupo de cristianos perseguidos en la España musulmana esperaba que el mundo terminara en 13 años.¹ Joaquín de Fiore, que era cuidadosamente ambiguo en sus escritos, afirmaba sin embargo que las dos generaciones posteriores a 1200 –Joaquín murió en 1202– vivirían momentos cruciales, y el año 1260 aparece en diversos escritos proféticos de inspiración joaquinita como el año del fin de los tiempos.² En 1368, el líder de los flagelantes de Turingia, Konrad Schmid, anunció el milenio para el año siguiente.³ Los grandes reformadores también afirmaron la inminencia de los últimos días. Lutero, lejos de observar la Reforma como una era nueva, pensaba que no podía significar más que la cercanía del fin, y como él, Melanchton, Calvino y Tyndale pensaban todos que el fin no podía estar lejos.⁴ En 1587, William Perkins afirmaba que “en todos lados se dice que el próximo año llegará el juicio”.⁵ Y no exageraba, Jacobo I, Donne, Milton, Bunyan y Baxter, entre muchos otros, pensaban que el fin estaba cerca.⁶ En 1552, Hugh Latimer decía que el fin “puede llegar en mis propios días, aún viejo como estoy”,⁷ y en el siglo siguiente el obispo Brian Duppa, que había sido consejero del Carlos I, le sugería a su amigo Justinian Isham, también realista, miembro del Parlamento tras la Restauración y de la *Royal Society*, que se tomara un año para considerar mejor, antes de publicarlas, sus impresiones sobre el anticristo, a lo que su amigo respondía “¿y qué si el mundo no dura tanto?”⁸ Por esos mismos años, algunos de los hombres de la Quinta Monarquía ubicaban el inicio de la nueva Jerusalén en 1656.⁹ En 1656.⁹ En 1647, en el pico del clima milenarista que acompañaría a la guerra civil, un

¹ R. H. Southern, “Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 3. History as Prophecy”, Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 22, 1972, pp. 163-64.

² M. Reeves, *The Influence of Prophecy...*, p. 48 y ss.

³ N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revisited and Expanded Edition*, Nueva York, Oxford UP, 1970, p. 144.

⁴ W. Tyndale, *The Exposition of the First Epistle of St. John* en T. Rüssel (ed.), *The Works of English Reformers: William Tyndale and John Frith*, II, Londres 1831 (1531), p. 435; P. Smith (ed.), *Conversations with Luther. Selections from the Recently Published Sources of the Table Talk*, Nueva York, Pilgrim Press, 1915, p. 228; “The Signs of Christ's Coming and of the Last Day”, 1661, p. 4; B. W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism*, Leiden, Brill, 1975, pp. 15-16.

⁵ W. Perkins “A Fruitfull Dialogue Concerning the End of the World”, (1587), en *Works of Willaim Perkins*, 1608, III, p. 473.

⁶ Jacobo I, *A Fruitfull Meditation*, 1603, signos A-8V; Rev. J. Mitford (ed.), *The Works of John Milton in Verse and Prose*, Londres, William Pickering, 1851, III, p. 222; G. Offor, Esq. (ed.), *The Works of John Bunyan*, Glasgow-Londres, Blackie and Son, 1855, III, p. 722; B. W. Ball, *A Great Expectation...*, pp. 90-96. Para una lista pormenorizada, V. Harris, *All Coherence Gone...*, pp. 229-232.

⁷ Cit. en B. Capp: “Godly Rule and English Millenarianism”, *P&P*, 52, 1971, p. 108.

⁸ Sir G. Isham (ed.), *The Correspondence of Bishop Brian Duppa and Sir Justinian Isham, 1650-60*, Northants, Record Society, 1955, p. 37.

⁹ L. F. Solt: “The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millennium”, *Church History*, 30, 3, 1961, p. 315; B. S. Capp, *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarianism*, Londres, Faber, 1972, cap. 2.

predicador había decidido emprender viaje hacia Londres para anunciar que el fin del mundo llegaría en dos semanas.¹

En tanto el horizonte de expectativa no se abría, ni podía abrirse, hacia un futuro indeterminado, el esperado fin del mundo no se trataba de un acontecimiento indeterminado en cuanto a las posibilidades de su realización y lo único que permanecía oculto en la expectativa por la consumación del tiempo era su definición temporal. “Es tan incierto para nosotros cuántas generaciones han de sobrevivir como lo era para nuestros antepasados en su tiempo”,² decía Hakewill en 1627, y aunque el asunto, como severamente había advertido Agustín,³ no era algo sobre lo que los cristianos debieran especular libremente, la combinación de la certidumbre de la consumación y su indefinición temporal hacía que el fracaso de una profecía no hiciera más que reforzar la fuerza de la siguiente.⁴ Por ejemplo, mientras Melchior Hoffman, que había profetizado que la segunda llegada se produciría en Estrasburgo en 1533, observaba desde la cárcel que el Señor en realidad no llegaba al lugar y en el momento que él había señalado, uno de sus discípulos, Jan Matthys, uno de los líderes de la gran rebelión de Münster, al tiempo que la influencia anabaptista se extendía con fuerza y rapidez durante los primeros meses del año siguiente en esa ciudad, interpretó que el fracaso de la profecía de Hoffman no podía significar más que un ligero error en el tiempo y el espacio, y anunció entonces que el reino de Cristo en la Tierra se iniciaría ese mismo año, naturalmente, en Münster.⁵ Mientras el espacio de experiencia permaneciera fundamentalmente inalterado y las expectativas estuvieran en consecuencia referidas a un episodio cuya realización las trascendía por completo, las expectativas resultaban transversales a las experiencias, y de fracaso en fracaso la preocupación permanente por el fin del mundo podía embargar a una o a otra época sin que ello impidiera una sensación de especial inminencia repetida, dadas las circunstancias, en cada presente; como decía Thomas Browne en su famoso *Religio Medici* de 1643, incluido en el *Índice de libros prohibidos* dos años después, “la opinión general de que el mundo se acerca a su fin ha embargado a todas las épocas pasadas casi tanto como a la nuestra”.⁶

La combinación de seguridad e indeterminación permitía a las profecías apocalípticas ser lo suficientemente elásticas como para sufrir grandes manipulaciones y

¹ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 168; W. M. Lamont, *Godly Rule. Politics and Religion, 1603-1660*, Londres, Macmillan, 1969, p. 31.

² G. Hakewill, *Apologie...*, p. 24. Hakewill pensaba que el fin no estaba cerca.

³ *De civitate Dei*, XVIII, LIII. Y como se advertía claramente en Hechos 1:7, Mateo 24:36 y Marcos 14:32.

⁴ R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 345; R. W. Southern, “Aspects of the European tradition of historical writing. 3: History as prophecy...”, p. 161.

⁵ N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium...*, p. 260 y ss.

⁶ T. Browne, *Religio Medici*, (1642) en *Religio Medici and Other Writings*, Londres, Everyman, 1912, p. 52. Subrayado mío.

correcciones sin que perdieran por ello la fuerza de su impacto. Una de las profecías de mayor circulación durante la Edad Media, la profecía de Trípoli, que apareció originalmente en la década de 1240, relataba la historia de una mano sin cuerpo que escribía una profecía durante misa. En 1292, repitiendo la historia de la misteriosa mano, pero situándola en un monasterio de la orden del Cister en Trípoli, —e ignorando que no existía ningún monasterio de esa orden allí—, se le adjudicó una nueva fecha, 1287, para profetizar, *ex eventu*, las caídas de Trípoli y Acre, efectivamente sucedidas poco antes, en 1289 y 1291. A partir de la autoridad que le confería la acertada predicción, la profecía se explayaba sobre futuras calamidades, narradas con tanta vaguedad como con precisión se describían las desventuras de Trípoli y de Acre. Refiriéndose a nuevos desastres y renovando una y otra vez su ubicación temporal, pero conservando su estructura narrativa, la profecía de Trípoli volvió a aparecer en 1297, 1346, 1348, 1367, 1387, 1396, 1400 y 1487.¹ “Tan parecidas son todas esas ilusiones fantásticas —diría Samuel Butler a mediados del siglo XVII—, que puedes discernir los mismos lineamientos en todas ellas”.² Pero si la denuncia de Butler descubría por sí misma el supuesto que permitía a las profecías repetirse sin mayores inconvenientes, su mofa, como señalábamos con respecto a Condorcet, no sería suficiente para impedir la enorme repercusión que tuvo la publicación, en 1644, por parte de su contemporáneo William Lilly, el mayor astrólogo que haya conocido Inglaterra en el siglo XVII, de la profecía del rey blanco, que reproducía prolijamente la forma de la profecía atribuida a Merlín, descubierta por Gerardo de Gales a fines del siglo XII.³ Como muchas veces sucede en las crisis de las expresiones culturales, la crítica intelectual no sería suficiente para señalar la crisis de la profecía como visión de futuro, y para que su descrédito pudiera completarse habría que esperar, antes que a una u otra denuncia, a que la distancia entre las experiencias y las expectativas fuera lo suficientemente amplia como para que las primeras no pudieran transformarse inmediatamente en las segundas. Entretanto, la invención de una nueva profecía no era necesaria para ofrecer credibilidad a sus contenidos, que una y otra vez podían acomodarse sin mayores dificultades, según la elegante fórmula de Robert Lerner, en la “básicamente inmutable estructura profética medieval”.⁴

¹ R. E. Lerner: “Medieval Prophecy and Religious Dissent”, *P&P*, 72, 1976, pp. 12, 17; “The Black Death and Western European Eschatological Mentalities”, *The American Historical Review*, 86, 3, 1981, pp. 548–9.

² A. R. Waller (ed), S. Butler, *Characters and Passages from Note-Books*, Cambridge, Cambridge UP, 1908, p. 46. Los *Characters* fueron compuestos por Butler a mediados del siglo XVII, pero no publicados hasta 1759.

³ H. Rusche, “Prophecies and Propaganda, 1641 to 1651”, *The English Historical Review*, 84, 333, 1969, p. 757; P. J. Alexander, “Medieval Apocalypses as Historical Sources”, *The American Historical Review*, 73, 4, pp. 1006-07.

⁴ R. Lerner, “The Black Death...”, p. 552

4. En esta sociedad acostumbrada a cambios tan lentos y producidos a tan largo plazo, en la que el pasado revivía continuamente en el presente y se reflejaba en el futuro, las expectativas pasaban así, coherentemente, por algo que en realidad no pasaba nunca. Ni siquiera el futuro escatológico suponía una verdadera novedad, ya que los eventos más significativos en el camino de la salvación habían ocurrido en el pasado. Todo lo que el hombre realmente necesita saber sobre este mundo, en su pasado y en su futuro, ya había sido revelado, por lo que no había nada en la historia del mundo que pudiera ofrecer una enseñanza realmente relevante.¹ Mientras el espacio de experiencia se repetiera fundamentalmente sobre sí mismo, el cambio en este mundo no podía aparecer en las expectativas más que como uno venido desde fuera de la experiencia, y de ese modo la historia del mundo, tanto en su pasado como en su futuro, desligaba su destino de su propio desarrollo. De una situación inicial, identificada con la gracia que el Creador había concedido al hombre para su disfrute completo del mundo en el Edén, se llega sin más a una situación en todo opuesta, que ignora cualquier desarrollo y corresponde a la pérdida de esa gracia tras la Caída. Nada podrá hacerse, luego, para recuperar ese mundo perdido, que se ha perdido para siempre. La nueva situación habrá de durar tanto como dure el mundo, y su fin sólo provendrá de una nueva intervención tan extraña al hombre como había sido la creación del mundo. Si se quisiera presentar esto en un esquema, se podría afirmar que de un estado x se pasa a un estado z , cuya culminación da a su vez paso a otro que antes que llamar y , es más apropiado llamar x' . La seguridad con la que es posible afirmar que el estado presente del mundo corresponde al estado que llamamos z , se obtiene de igual modo si se observá el pasado como si se observa el futuro, ya que una sola mirada es capaz de identificar en el estado presente del mundo tanto que el hombre ha caído como que su redención no ha llegado, algo que según Isidoro de Sevilla podía hacerse incluso observando los cielos, porque, decía, el sol y la luna habían comenzado a brillar con menor intensidad como consecuencia de la Caída y sólo recuperarían su esplendor anterior tras la redención del mundo.² Lejos de obedecer a un proceso que por su propio desarrollo llega a su fin, z es un estado inmune a cualquier modificación sustancial, y espera para su transformación una intervención que, más allá del decurso temporal, nada debe a su propio desarrollo. Pase lo que pase, y a excepción de la encarnación, que confiere su sentido a toda la historia, previa y posterior, ningún evento situado entre la pérdida de la gracia original y su recuperación prometida puede resultar de mayor relevancia para el hombre, en tanto su estado actual en el mundo, signado por la muerte y la corrupción, corresponde a aquella pérdida, y sólo será modificado tras su

¹ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación...*, pp. 206-210. Cf. M. Eliade *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Orlando, Harcourt, 1987, p. 100.

² *De ordine creaturarum liber*, *PL*, vol. 83, col. 923-25.

recuperación.¹ En el intercambio entre Goodman y Hakewill, éste le achacaba a aquél que “si no ofreces ningún lugar a la enmienda de viejos errores, condenarás entonces no solo la religión reformada en relación al papismo, sino la misma religión cristiana en relación al paganismo”.² Pero el argumento, aunque lógicamente impecable, no afectaba en absoluto la postura de Goodman y la larga tradición que él respaldaba, en tanto cualquier acontecimiento de la historia de las religiones, referido al viejo paganismo o la contemporánea reforma cristiana, no podía ser comparado con la encarnación, un evento que si bien era posible ubicar en la historia, la trascendía por completo y gracias a esa trascendencia le ofrecía todo su sentido.

La doctrina del pecado original fue atacada en la primera cristiandad por Celestio, el amigo de Pelagio, que influido por Teodoro de Mopsuestia negó que el pecado original pudiera ser el responsable de la introducción de la muerte en el mundo, como había afirmado Pablo.³ Teodoro había mantenido que aunque no hubiera pecado, Adán tenía que morir de cualquier forma, de modo que su pecado sólo podía perjudicarlo a él mismo.⁴ Los seguidores de Pelagio reformularían luego esta posición, primero, aceptando la transmisión de la muerte, pero negando todavía que el pecado original pudiera ser responsable de que las generaciones subsiguientes resultaran igualmente pecadoras, y finalmente, aceptando la transmisión del pecado solamente en el sentido de que los hombres emulan en su madurez a Adán, pero negando que pudiera transmitirse desde la misma concepción y estar así presente en el hombre desde su nacimiento, como quería Agustín. Pero las posiciones de los seguidores de Pelagio fueron rotundamente refutadas, una a una, primero en Cartago y después en Orange y la doctrina del pecado original, anticipada por Irineo, Basilio y Ambrosio, elaborada por Agustín en su polémica con el pelagianismo, y básicamente inalterada hasta su reafirmación, algo más de un milenio después en Trento, al establecer que las desventuras de este mundo habían llegado con la Caída, y que habrían de heredarse inexorablemente de generación en generación, suponía para la *massa damnata*⁵ una renuncia anticipada, en palabras de Blumenberg, “a cualquier intento de cambiar para su beneficio, por medio de la acción, una realidad cuya adversidad era producto de su propia culpa”.⁶ Como decía Ambrosio, “todos estábamos en Adán”.⁷ En resumen, las posibilidades del hombre para transformar su propia realidad encontraban en la Caída un pasado que las clausuraba al repetir inagotablemente en el

¹ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación...*, p. 204.

² G. Hakewill, *Apologie...*, pp. 171-172.

³ Romanos 5:12.

⁴ Según Marius Mercator en sus *Excerpta Theodori*. W. Smith, *A Dictionary of Christian Biography, Sects and Doctrines*, Londres, Murray, 1882, IV, p. 942.

⁵ *De civitate Dei*, XXI, XII.

⁶ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, p. 136.

⁷ Según Agustín, en *Opus imperf.* IV, CIV.

futuro su dictamen original.¹ Si pudiera recuperarse en este mundo, “Dios nunca hubiera echado al hombre del paraíso”.² Al recibir indefectiblemente esta carga y al estar encargado de transmitirla de igual modo, el presente de la corrupción heredada encontraba en su pasado la anticipación de su futuro, que no podría entonces traer nada realmente nuevo ni augurar tampoco, vale decirlo, nada mejor a lo que ya era conocido.³

En este escenario, la profecía medieval cumplía una función clave. Robert Lerner ha mostrado convincentemente que no es posible comprender la profecía milenarista como la obra de fanáticos oportunistas que procuraban explotar la sensibilidad quiliástica de las clases populares en épocas de descontento social.⁴ En una sociedad en la que la carestía, la peste, la malnutrición y la violencia informaban la vida cotidiana de una mayoría de la población que tanto como sufría estas calamidades carecía de herramientas adecuadas para comprender las razones de la desgracia, la profecía ofrecía algún consuelo tanto en la perspectiva de un futuro en el que todo sufrimiento acabaría como en la comprensión de sus causas. En uno de los casos analizados por Lerner, Juan de Rupercissa, un franciscano encarcelado en la prisión papal de Avignon por sus críticas a la jerarquía eclesiástica, vaticinó en 1349 que el reino del Anticristo comenzaría no después de 1370, y que sería precedido por una serie de calamidades como hambrunas y pestes, que Rupercissa ubicaba, naturalmente sin mayores dificultades, entre 1347 y 1349; a la plaga, datada sin problemas, le seguirían otros desastres, que situaba en el futuro inmediato.⁵ El ejemplo ilustra cómo, en primer lugar, la profecía ofrecía tanto una explicación para las miserias del presente, que eran presentadas de acuerdo al plan divino, como para las que, en la más o menos permanente y segura sucesión de calamidades que caracteriza a la Edad Media, vendrían después; y en segundo muestra el horizonte que la profecía podía ofrecer como consuelo para el sufrimiento de tantos infortunios, que justificadamente podían tolerarse si en el no muy lejano plazo máximo de 20 años serían reparados de la mejor forma en que podían serlo. No es extraño entonces que en las innumerables profecías sobre la segunda llegada resulten muy frecuentes los vaticinios cercanos, suficientemente próximos como para encender, en medio de condiciones de vida sumamente precarias, directa o indirectamente, la esperanza. Cuando en 1599 Robert Pont anunciaba el fin del mundo para el lejano 1785, aclaraba inmediatamente que para beneficio de todos la fecha podría adelantarse notablemente.⁶ Esta necesidad antropológica de la esperanza puede apreciarse también en

¹ P. Brown, “Saint Augustine”, en B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, 1965, pp. 11-12.

² G. Goodman, *The Two Great Mysteries of Christian Religion*, 1653, p. 90.

³ J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1996, p. 55.

⁴ Como había sugerido Cohn. “The Black Death...”, pp. 537-38.

⁵ *Ibid.*, p. 541.

⁶ R. Pont, *A New Treatise of the Right Reckoning of Years, and Ages of the World...*, 1599, p. 104.

en el diagnóstico hecho por Osiander, el autor del desafortunado prólogo a *De revolutionibus*, cuando en su prólogo de 1527 a “una maravillosa profecía” se quejaba de que las personas otorgaran “mucho más importancia a las palabras y vaticinios de los hombres que a la palabra de Dios y su verdadera profecía”, y de que, “así, buscaran día a día encontrar consuelo”.¹

5. Insistamos una vez más en que mientras el cambio no pudiera ser incorporado como una vivencia corriente del espacio de experiencia y lo único que se esperaba que cambiara fuera producto de aquel cambio trascendente que como no podía ser de otra forma traería la propia destrucción de ese espacio inalterado, cualquier episodio que no fuera posible ubicar en los márgenes bien conocidos del espacio repetido encontraba grandes dificultades para ser considerado parte de él por derecho propio, y así aquellos acontecimientos que se oponían de una forma u otra a lo conocido fueron leídos de la única forma en que podían ser leídos, esto es, en general, como señales del más allá, y particularmente como signos del advenimiento de los últimos días. “Cataclismos, cambios, horrores/ trastornan y destrozan, desgarran y desarraigan”.² El habitualmente centrado Henry More señalaba en tono crítico, en 1656, que “la naturaleza del hombre es muy propensa a sospechar alguna presencia especial de Dios en cualquier cosa que es grande y vehemente”,³ pero la pretensión de observar en lo inusual y en lo desconocido signos del más allá contaba con su propia sanción teológica, y esta sanción era tan firme como podía ser, porque si el mundo había sido creado para el hombre y sería destruido cuando él, tras el juicio final, lo abandonara, el único sentido que podía tener cualquier fenómeno que pudiera ubicarse por fuera de los sucesos que conformaban la experiencia conocida era el de portar algún tipo de mensaje, de lección, de advertencia dirigidos a él mismo, y así cualquier situación, cualquier fenómeno más o menos fuera de lo corriente podía ser leído con facilidad como signo del más allá. “Cuanto más lejos están los hechos del entendimiento humano, –decía Tomás– tanto más pertenecen a la profecía”.⁴ “Los ríos –afirmaba por ejemplo Isidoro de Sevilla–, pueden crecer sobremanera no solamente para infligir un daño presente, sino también, a veces, para significar algunas cosas futuras”.⁵ Beda apuntaba que cuando un viajero podía observar que en cierto lugar la hierba crecía “más verde y más bella que en los demás” ello no podía deberse más que al descanso, allí, de una persona notablemente piadosa, y en otra oportunidad relataba que

¹ Cit. en D. Kurze “Prophecy and History: Lichtenberger’s Forecasts of Events to Come (From the Fifteenth to the Twentieth Century): Their Reception and Diffusion”, *JWC*, 21, 1-2, 1958, p. 70.

² W. Shakespeare, *Troilus and Cressida*, en S. Wells y G. Taylor (eds.), *The Oxford Shakespeare. The Complete Works*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (1623) p. 721.

³ H. More, *Enthusiasm Triumphatus...*, 1656, p. 16

⁴ *ST*, II-II, c.171 a.3, t. 4, p. 570.

⁵ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XIII, XXII, V.

san Cutberto, luego de revisar a una mujer enferma y no encontrar síntomas conocidos, señalaba que no se trataba de una enfermedad corriente sino de una visita del demonio.¹ Melanchton, Cardano y el astrólogo Luca Gaurico ofrecían, más cerca de nuestro período, un ejemplo pintoresco de esta sensibilidad cuando afirmaban que Lutero debía haber nacido en 1484, año de la gran conjunción entre Saturno y Júpiter, y no en 1483.² Pero las grandes estrellas en la constelación de signos eran sin dudas los que provenían de los cielos, que desde tiempo muy antiguo fueron considerados mensajes del más allá. Manilio afirmaba que los cometas eran capaces de presagiar o confirmar, entre otras cosas, guerras, insurrecciones, conspiraciones y asesinatos, opinión que antes habían expresado Virgilio y Diodoro Sículo, y que luego mantendría también Ptolomeo. Séneca, Plinio y Lucano se refirieron a la aparición de diversos cometas que presagiaban grandes eventos, como el asesinato de Julio César, las muertes de Cicerón y Agrippa, y la guerra civil entre César y Pompeyo. Orígenes, Isidoro de Sevilla y Beda estaban de acuerdo con el diagnóstico de sus antepasados clásicos sobre el significado de los cometas, compartido también más adelante por figuras resonantes como Abelardo, Grosseteste, Alberto Magno, Roger Bacon, Oresme y Buridán.³ Como las profecías, los cometas podían ser utilizados también para aplomar, *ex eventu*, decisiones difíciles o eventos polémicos, como sabía a mediados del siglo XII el arzobispo de Ruán, quien cuando la influencia del pseudo-mesías conocido por los contemporáneos como Eón llegó en su opinión demasiado lejos y decidió apresarlo, pudo observar cómo el acontecimiento era asociado a la aparición repentina de un cometa.⁴ El cometa Halley, que se vio en marzo de 1066, aparece famosamente representado en el Tapiz de Bayeux, confeccionado en la década siguiente, anunciando la muerte de Harold y los acontecimientos que terminarían en la conquista normanda. Los eclipses también eran observados como presagios de grandes eventos. La llegada de Ulises a Itaca fue anunciada por uno;⁵ la muerte de Rómulo, coincidían Tito Livio, Séneca, Floro y Cicerón, fue señalada por otro.⁶ Beda explicaba que el eclipse de mayo de 664 trajo repentinamente la peste.⁷ En 1346, la batalla de Crécy, tal vez la más importante de la Guerra de los cien años, decía Froissart

¹ Cit. en J. L. Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México, Siglo XXI, 1989, I, pp. 58, 62.

² “La personalidad y la actividad del gran reformador presentaba a sus contemporáneos un interés tan extraordinario, tan apremiante y abrumador, como para eludir las categorías ordinarias de la historia; el fenómeno Lutero, creían, podía ser entendido solamente en el plano sobrenatural. D. Kurze “Prophecy and History...”, pp. 70-71.

³ S. J. Schechner, *Comets, Popular Culture and the Birth of Modern Cosmology*, Nueva Jersey, Princeton UP, 1997, pp. 24-29.

⁴ N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium...*, pp. 44-46.

⁵ Homero, *Odisea*, Madrid, Cátedra, canto XX, p. 345.

⁶ D. Henige, “‘Day was of Sudden Turned into Night’: On the Use of Eclipses for Dating Oral History”, *Comparative Studies in Society and History*, 18, 4, 1976, p. 490.

⁷ *Historia ecclesiastica*, PL, vol. 95, col. 165.

en su crónica, fue también precedida por un eclipse.¹ Polidoro Virgilio señalaba que la muerte de Constantino había sido anunciada por un cometa,² “Estos últimos eclipses del sol y la luna no presagian ningún bien para nosotros”, decía Gloucester en el *Rey Lear*.³ Cometas y eclipses conservaron sus propiedades entre reformadores y humanistas, pero entonces cobraron especial interés y difusión como presagios los monstruos y los nacimientos monstruosos. Lutero, él mismo autor, junto a Melanchton, de una de las profecías referidas a monstruos de mayor circulación en la época,⁴ señalaba que los eclipses son “malos presagios y portentos, como lo son los nacimientos monstruosos”,⁵ y así fenómenos naturales como sequías, inundaciones, erupciones volcánicas y todo tipo de eventos notables, como la ruina de la iglesia romana, anunciada por los dos grandes reformadores alemanes mediante del papa-asno, reputadamente recogido del Tíber en 1494, aparecieron con frecuencia anunciados por todo tipo de monstruos.⁶

6. Tal como se lo conocía, el mundo no admitía cambios sustanciales que alteraran significativamente el espacio de experiencia, y como el único cambio que podía admitirse suponía la consumación del tiempo, la aceleración del ritmo de cambio y la profundidad de las transformaciones religiosas, económicas, sociales, culturales y políticas que se producirían en el largo siglo que va de la Reforma a la Revolución, no podían más que avivar la sensación de que el mundo se acercaba a su fin, apreciación que en el período aparece en toda su dimensión en la opinión sobre la decadencia del mundo, enormemente extendida en Inglaterra durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII.⁷ En 1627, George Hakewill, el gran crítico de la idea de la decadencia, lamentaba que “la opinión sobre la decadencia del mundo está tan generalmente aceptada, no solo entre los vulgares, sino también entre los eruditos, tanto teólogos como los demás, como para que se la dé por cierta sin siquiera ser discutida”.⁸ Hakewill no exageraba. Desde la década de 1570, la antigua idea de la decadencia del mundo, que anteriormente no despertaba mayor interés en Inglaterra, recibió creciente atención y en las décadas siguientes fue elaborada en una gran cantidad de escritos y aceptada al pasar por una gran

¹ Que tal vez sea en realidad un gran relámpago. En algunas copias la palabra es “eclipse” y en otras “esclistre”, distinción que no nos afecta aquí en absoluto. J. Froissart, J. A. C. Buchon (ed.), *Les chronicles de Sire Jean Froissart*, Paris, 1840, I, p. 237.

² S. Ellis (ed.), *Polydore Vergil's English History*, Londres, Camden Society, 1846 (1513-1555), I, p. 97.

³ W. Shakespeare, *The Tragedy of King Lear*, en *Complete Works*, p. 948.

⁴ Lutero y Melanchton, *Deutung der czwo grewlichen Figuren, Bapstesels czu Rom und Munchkalbs zu Freijberg ijnn Meijsszen funden*, (1523), en *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, vol. XI (Weimar, 1900), pp. 357-85.

⁵ Agustín señalaba que “*monstrum*” es sinónimo de “*prodigium*”, ya que enseña (*monstrat*), la voluntad de Dios. *De civitate Dei*, XXI, VIII.

⁶ K. Park, L. J. Daston, “Unnatural Conceptions...”, pp. 23-25.

⁷ R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, St. Louis, Washington UP, 1936, pp. 23-42.

⁸ G. Hakewill, *Apologie...*, signo B5, p. 1.

cantidad de autores, admirablemente estudiados por Victor Harris. A principios del siglo XVII, la opinión de que el mundo se encontraba en plena decadencia se había convertido en un lugar común.¹ El punto de interés es para nosotros aquí que la denunciada corrupción del mundo no se agotaba en aquellos elementos elegidos como evidencia de la decadencia con respecto a los tiempos antiguos, sino que abarcaba también otros que, antes que inmediatamente corrompidos, aparecían como evidencia de la decadencia por su novedad. Fuera que se tratara de elementos en sí mismos nuevos o que la novedad estuviera supuesta por la acentuada corrupción de los antiguos, cuantos más cambios pudieran apreciarse y cuanto más pronunciados esos cambios fueran, más cerca, pensaban los proponentes de la idea de la decadencia, debería estar el final. Así las cosas, no existen diferencias de forma entre proyecciones como las de Thomas Adams, que en *The Spiritual Nauigator* ofrecía diversos signos de decadencia como prueba de la cercanía del fin,² o las de Francis Shakelton, quien en el mismo sentido concluía que las evidencias de la decadencia “notablemente pronostican la disolución universal”,³ por un lado, y por el otro otras como las de sir Richard Barckley, quien observaba la aproximación del final en el hecho de que las cosas se habían vuelto “variables e inciertas, sin ningún tipo de constancia”,⁴ o las de Robert Pont, que veía la cercanía del fin “en razón de las grandes mutaciones y alteraciones, tanto en los cielos, la tierra y otros elementos”.⁵ En igual medida, la decadencia podía reconocerse en la evidencia ofrecida por la corrupción del mundo, como hacía Shakelton al señalar que las hierbas resultaban menos rendidoras, las criaturas más débiles, la vida del hombre más corta y las montañas menos firmes,⁶ o en la menos dudosa evidencia ofrecida por la novedad en un sentido más estricto, que el obispo Goodman, autor de uno de los principales tratados sobre la decadencia, al que Hakewill respondería punto por punto, apuntaba como prueba de la cercanía del fin de los tiempos al reconocer con acierto como novedades algunos de los elementos salientes de su época, como el uso del tabaco, el aumento de los precios, la proliferación de los teatros y la expansión de los cercamientos.⁷ Fuera que las cosas decayeran o que fueran nuevas, lo cierto es que en cualquier caso cambiaban, y el cambio sólo podía ser leído de una manera. Sintetizando el asunto, el gran topógrafo John Norden

¹ V. Harris, *All Coherence Gone...*, pp. 86 y ss., 119-129.

² *Ibid.*, p. 137.

³ F. Shakelton, *A Blazing Starre or burnyng Beacon...*, 1580, signo B. iii.

⁴ Sir R. Barckley, *A Discovrse of the Felicitie of Man, or His Summum bonum*, 1598, cit. V. Harris, *All Coherence Gone*, Chicago, 1949, p. 114.

⁵ R. Pont, *A Newe Treatise...*, p. 42.

⁶ F. Shakelton, *A Blazing Starre...*, signo Aiiiii-Av.

⁷ G. Goodman, *The Fall of Man...*, pp. 21, 248, 352, 370-74.

admitía que “cambios como estos nunca se han observado/ en países y en reinos, como en los últimos tiempos”,¹ y concluía que

El tiempo vuelve anticuadas a todas las cosas
y prevalecerá hasta que ella tenga su fin,
porque es seguro que el cambio en las cosas
prueba que el tiempo ha terminado,
y una vez que este tiempo se haya ido,
habrá un tiempo sin tiempo.²

Lo novedoso y lo inusual se incorporó de manera definitiva como prueba de la decadencia del mundo cuando fue reconocida allí mismo donde nada podía cambiar jamás. Nunca, había dicho Aristóteles y repetirían en innumerables ocasiones sus seguidores, había alguien podido comprobar que algún tipo de cambio hubiera sucedido más allá de la esfera de la luna, “eterna, inalterable e inmodificable”.³ Desde la misma Creación, la historia del hombre había sido acompañada por un firmamento orgullosamente incapaz, en su perfección, de presentar cambios ni en su estructura ni en sus movimientos y así mientras el hombre viviera su historia, el firmamento lo acompañaría imperturbable. Cuando el Señor retornara, habían anticipado los apóstoles, “los cielos serán conmovidos” y habrá “señales en el sol, y en la luna, y en las estrellas”.⁴ De modo que así como el cometa Halley podía en un caso augurar eventos concretos como la desgracia de Harold y la conquista normanda, en otro podía anunciar el único gran suceso que valía la pena esperar, como enseña la crónica de William de Malmesbury, que refiriéndose a la misma visita del cometa en 1066, señalaba que cuando “arrastrando su larga y feroz cola apareció cruzando el cielo, cierto monje de nuestro monasterio, llamado Elmer, ante la vista de la brillante estrella, se postró aterrorizado, y exclamó: ‘¡has llegado!’”.⁵ Pero no hacía falta tomarse las cosas de modo tan literal como como el buen Elmer para observar en los cielos indicios del advenimiento de los últimos días. En un sermón ofrecido en 1552, el obispo Latimer comentaba que las palabras de Joel⁶ no debían interpretarse como el resultado de un eclipse, sino que, dada la luminosidad propia a la gloria del salvador, la luz del sol perdería su brillo, tal como lo

¹ J. Norden, *Vicissitudo rerum. An Elegiacall Poeme, of the interchangeable course and varietie of things in this world*, 1600, est. 40.

² La naturaleza, el mundo natural.

³ J. Norden, *Vicissitudo rerum*, Epístola dedicatoria.

⁴ *De caelo* I, 3. Cf., T. de Aquino, *Expositio de caelo*, I, cap. III, lecc. VIII, en *Opera Omnia*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882, t. III, pp. 27-30.

⁵ Mateo, 24:29, Lucas, 21: 25; también, Apocalipsis, 8:3.

⁶ J. A. Giles (ed.), *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England*, Londres, 1866, p. 251. William terminó la primera versión en 1120, que luego modificó y expandió.

⁷ “El sol se volverá en tinieblas y la luna en sangre antes de que venga aquél grande y espantoso día de Jehová”. Joel, 2:30-31.

hace una vela encendida frente al sol. El cauteloso Latimer podía sin embargo permitirse sostener que extrañas apariciones en los cielos, como anillos alrededor del sol, la presencia simultánea de tres soles, y “ese tipo de cosas, vistas en tiempos pasados”, solamente podían significar que el fin se encontraba próximo.¹ “Los signos y revoluciones de los cielos han cambiado y se han retirado de los lugares que antiguamente ocupaban”, aseguraba Pont como prueba de la decadencia, y agregaba que la “nueva” estrella de 1572 era “un signo del acercamiento del día del juicio”.² En la misma sintonía John Dove observaba el “aspecto inusual de las estrellas” y los “irregulares y amenazadores eclipses”,³ y John Norden las “extrañas impresiones en el aire”.⁴ Reflexionando sobre la supernova de 1572, Justo Lipsio señalaba que “apareció una estrella con marcados aumento y disminución, y vimos (un asunto de crédito difícil) en el mismo cielo, que había algo que tenía un principio y un final”.⁵ Más adelante Donne, posiblemente pensando en la supernova de 1604, a la que Kepler había dedicado *De stella nova*, escribía que

Quien observa un cometa, transitorio y vagabundo
se sorprende porque son raros; pero una nueva estrella
cuyo movimiento está de acuerdo con el del firmamento
es un milagro, porque allí no puede haber nada nuevo.⁶

El problema de la asimilación del cambio como un aspecto constitutivo, ordinario y cotidiano de la experiencia de este mundo era revelado en toda su dimensión cuando observamos que para probar que el mundo no se encontraba en un proceso de decadencia agudo e irreversible, el en muchos sentidos moderno Hakewill necesitaba negar que pudiera existir cualquier tipo de cambio en los cielos, en tanto la incorruptibilidad celeste era siempre la evidencia primera de la inmutabilidad del orden natural instaurado por Dios.⁷ Ni los cometas ni la estrella de 1572, que Hakewill ubicaba por igual como manifestaciones directas de Dios, podían observarse como evidencia de que los cielos se habían corrompido. Mientras se moviera en el campo de juego delimitado por el orden cósmico, lo que Hakewill no podía hacer era adivinar en los descubrimientos de Tycho

¹ Rev. G. E. Corrie (ed.), *Sermons and Remains of Hugh Latimer*, Cambridge, Parker Society, 1845, pp. 49-53.

² R. Pont, *A Newe Treatise...*, pp. 42, 82.

³ John Dove, *Confutation of Atheisme*, 1606, pp. 92-93.

⁴ J. Norden, *Vicissitudo rerum...*, e. 39.

⁵ J. Lipsio, *Tvvo bookes of constancie...*, 1595, pp. 23-39. La supernova de 1572 había desaparecido dos años después.

⁶ J. Donne, *Epistle to the Countess of Huntingdon*, en *The Poetical Works of John Donne*, Boston, Little Brown and Company, 1840, (c. 1614) p. 29.

⁷ V. Harris, *All Coherence Gone...*, p. 55 y ss.

pruebas de que el cambio, incluso en los cielos,¹ en realidad no indicaba el fin del mundo, y para negar la decadencia, esa gran obra que es la *Apologie*, negaba también el cambio. En el libro I, Hakewill negaba repetidamente que la mutabilidad fuera necesariamente decadencia, pero para hacerlo insistía también en que lo que cambia en un aspecto, tiene su contraparte en otro, como sucede con la marea, y así el mundo permanece siempre como es, por lo que mutabilidad y decadencia son movimientos incompatibles. Además, decía, todo lo que existe en el mundo es lo que existía en el momento de la Creación, de modo que si el mundo decayera, la decadencia debería haber estado presente desde un comienzo, antes de la Caída, y eso supone, decía, un contrasentido, porque Dios creó al mundo de manera perfecta.² Esta es una de las grandes paradojas que pueden observarse entre forma y contenido en los inicios del saber moderno. Porque si la decadencia del mundo puede ubicarse con justicia como una idea propia del horizonte conceptual premoderno, su gran crítico en Inglaterra echaría mano para refutarla de uno de los argumentos clásicos de ese horizonte, al tiempo que no podría bajo ningún concepto abrazar los desarrollos de la nueva astronomía, desarrollos que algunos de los defensores de la vieja idea de la decadencia seguirían, en cambio, con entusiasmo, como enseñaba un autor cuando ofrecía como prueba irrefutable de la corrupción del mundo el hecho de que “por medio de la paralaje, los matemáticos han encontrado que el último cometa debe ubicarse en los cielos”.³

7. Mientras que la novedad y el cambio en las cosas mismas eran con frecuencia leídos como uno u otro signo o una u otra manifestación de la providencia divina, la novedad presentada en los textos que hablaban de las cosas era por su parte en ocasiones condenada, en ocasiones pasada por alto y sólo raramente aceptada e incorporada. “Todas las leyes que Dios ha establecido para el hombre ... sean las del hombre como hombre, las del hombre como miembro de la sociedad, o las del hombre como miembro de la Iglesia ... no pueden tener ninguna causa para cambiar, ya que lo que les confirió su institución primera permanece por siempre igual a sí mismo”.⁴ Si los principios fundamentales que ofrecían su sentido a los hombres y a las cosas no cambiaban, y lo que se conocía se conocía de una vez y para siempre, no había ninguna necesidad de cuestionar los textos que habían señalado su esencia, algo que como mostraba Hooker, tanto informaba como era reafirmado por la estrecha relación que se suponía entre la

¹ Tycho demostró que la estrella de 1572 y que el cometa de 1577, eran en ambos casos fenómenos celestes.

² G. Hakewill, *Apologie...*, p. 48 y ss.

³ N. Carpenter, *Geography*, I pp. 99-100, cit. en V. Harris, *All Coherence Gone...*, p. 141.

⁴ R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, en *The Works of Richard Hooker*, Nueva York, Appleton, 1844 (1594) I, p. 189.

presunción de que las cosas no cambiaban y su participación en la esencia del plan divino, inmutable por definición.¹ En clara referencia al averroísmo, el texto introductorio a las famosas condenas realizadas por la universidad de París en 1277, en la perspectiva de la continuidad muchas veces celebradas como punto de inicio de la ciencia moderna,² despreciaba cualquier posibilidad de que a algo ya conocido pudiera anteponerse un nuevo significado, “como si pudiera haber dos verdades contrarias”.³ Por supuesto que, aunque ello no fuera lo más usual, la autoridad de un texto podía variar según las circunstancias, pero esto no alteraba el hecho de que mientras la tuviera, la autoridad, y no el contenido de lo que por medio de ella se afirmaba, resultara suficiente para otorgar a ese contenido su carácter de verdad. Volveremos sobre esto más adelante, pero digamos ahora que es posible en la Edad Media encontrar diversas manifestaciones de rechazo de la autoridad como fuente de la verdad, como enseñaba por ejemplo Ockham cuando en una oportunidad escribía que “lo que haya podido escribir Aristóteles sobre este tema no me preocupa en absoluto”,⁴ y sin dudas el nominalismo tendría mucho que ver en la lenta desarticulación de la autoridad como fundamento de la verdad. La misma Universidad de París, aunque sin mucho éxito, había prohibido en sus condenas de 1210 los textos “físicos” de Aristóteles. Pero en general descreditar algo enunciado por la autoridad y promover en su lugar un nuevo contenido no era ni sencillo ni corriente, y bien podía condenarse que “sobre cualquier cuestión, un hombre no deba quedar satisfecho a partir de la certidumbre que ofrece la autoridad”, como señalaba el punto 150 de las condenas de 1277.⁵ En su polémica con Abelardo, Bernardo señalaba que era inadmisibles, jactándose de tener uno mejor, que se expusiera un argumento elaborado por los padres solamente para rechazarlo, “como si fuera posible que cada uno piense y diga lo que buenamente le parezca”, y acusaba a Abelardo recordándole que “eso que dices lo sacas de ti mismo y no lo obtuviste de nadie”.⁶ Impugnando la forma misma, Bernardo rechazaba la validez de cualquier contenido enunciado en estos términos, y si ese contenido era en efecto mejor o no lo era, no venía demasiado al caso. Cuando a comienzos del siglo XII Roberto de Lieja fue, tras largas disputas con el obispo de la ciudad, formalmente acusado de herejía debido a su apartamiento de las opiniones de Agustín sobre la eucaristía, Cuno de Siegburg defendió a su protegido al mostrar que la

¹ ST, I-II, c.91 a.1-4, t. II, pp 709-13.

² La proposición inicial, que corresponde a Pierre Duhem, el gran precursor de la corriente historiográfica que más adelante reivindicaría en todos sus aspectos la ciencia medieval, fue severamente criticada por Koyré en “Le vide et l'espace infini au XIV siècle”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 24, 1949. P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, Paris, A. Hermann, 1906-1913, II, p. 412.

³ H. Denifle y A. Chatelain, (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, I, p. 543.

⁴ *Quodlibeta*, I, c. 10, cit. en E. Panofsky, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, p. 66.

⁵ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, p. 552.

⁶ *S. Bernardi abbatis contra quaedam capitula erroium Abaelardi...*, PL, vol. 182, col. 1055-1072.

posición defendida por Roberto no era en realidad una novedad completa, ya que había sido esgrimida anteriormente por Hilario de Poitiers, algo que no bastó sin embargo para impedir que Roberto fuera sucesivamente acusado de promover “erróneas novedades”.¹ Pese a haber manejado con sumo cuidado el obvio desplazamiento que su interpretación del apocalipsis ofrecía con respecto a la de Agustín, y pese a contar con la aprobación de tres papas, Joaquín de Fiore también fue acusado de proponer “novedades blasfemas”.² Como había dicho en 1211 Guillaume le Breton, “la costumbre de la iglesia es pronunciarse con gravedad y no acordar nada nuevo sino difícilmente y con reflexión”.³ Todavía cuatro siglos más adelante, Samuel Daniel, probablemente el dueño del mayor sentido de la historia de su época, pese a reconocer las bondades de cambios graduales, pensaba que la innovación representaba una afrenta al orden natural.⁴ Por esos mismos años Bacon se quejaba de “una religión celosa de la variedad en el saber, en el discurso, en las opiniones”,⁵ algo de lo que el obispo Goodman ofrecía un buen ejemplo cuando le reprochaba a Hakewill que criticase más de la cuenta a los antiguos, ya que así “se abre una brecha a cualquier innovación y proyección”.⁶

Lejos de ser introducida como el inicio de una nueva era, la Reforma fue proclamada en Inglaterra como el retorno a la situación existente con anterioridad a la degeneración papista, lo que salvaba la incómoda situación de introducir una novedad absoluta, mientras que las diversas apelaciones a una larga tradición “protestante”, anterior a la instauración del catolicismo, salvaban a la nueva Iglesia de Inglaterra del pecado de establecer para su propio culto cualquier cambio doctrinal que pudiera señalarse como una completa innovación.⁷ Simonds d’Ewes, notable anticuario y miembro del Parlamento largo hasta su expulsión en la purga de Pride en 1648, apuntaba que el protestantismo era conocido en Inglaterra 400 años antes de la misión fundadora de Agustín de Canterbury a finales del siglo VI, que las innovaciones papistas habían sido introducidas por la conquista de Guillermo en 1066, pese a la cual la esencia protestante había sido preservada hasta Wycliffe, que recogió en sus escritos las enseñanzas de esta larguísima tradición y desde allí perduraron en diversos grupos que supieron protegerla.⁸ En *Ignatius His Conclave*, Donne reservaba el lugar más cercano al

¹ R. E. Lerner: “Ecstatic Dissent”, *Speculum*, 67, 2, 1992, pp. 33-36.

² R. E. Lerner, “Joachim of Fiore’s Breakthrough to Chiliasm”, *Cristianesimo nella storia*, 6, 1985, pp. 489-512.

³ *Philippide*, cit. en J. L. Romero, p. 455.

⁴ S. Daniel, *Musophilis*, en Rev. A. B. Grosart (ed.), *The Complete Works in Verse and Prose of Samuel Daniel*, Blackburn, 1885, I, p. 247.

⁵ *Works*, VI, p. 75.

⁶ G. Hakewill, *Apologie...*, p. 171; cf. II, p. 129-132.

⁷ C. H. y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton UP, 1961, p. 62.

⁸ Sir Simonds D’Ewes, *Autobiography and Correspondence*, J. O. Haliwell (ed), Richard Bentley, Londres, Londres, 1845, II, pp. 165-66.

trono de Lucifer para aquellos que “hayan intentado alguna innovación ... estableciendo opiniones contrarias a todo lo antes establecido”.¹ Lejos de ese trono quería situarse John Pym, uno de los líderes de la oposición parlamentaria a Jacobo y Carlos, cuando pese a demandar de la monarquía diversas cuestiones que eran en realidad nuevas en tono y en fuerza, afirmaba en 1628 que los parlamentarios estaban “reclamando sus antiguas y debidas libertades, y no demandando nada nuevo”.² La cautela de Pym con respecto a la novedad era sin dudas políticamente acertada; como lo demostraría el hecho de que uno de los argumentos en contra de la introducción del *ship money*, que no hizo más que exacerbar la oposición a las prácticas arbitrarias de la corona y que otro de los líderes de la oposición parlamentaria, John Hampden, se negaría a pagar, era simplemente que era algo nuevo. “Hasta el año 1649 –decía John Aubrey– que un hombre intentara una innovación en el conocimiento era considerado un raro atrevimiento”.³ La restauración de de la monarquía en 1660 fue proclamada “de acuerdo a la antigua y fundamental ley del reino,”⁴ y todavía la revolución de 1688-89 fue presentada como una restauración de un orden antiguo antes que como la fundación de uno nuevo.

La condena de la novedad y la permanente reafirmación de lo establecido no estaban restringidas a la esfera intelectual y religiosa, ni mucho menos. En 1524, durante las guerras campesinas en Alemania, los campesinos rebeldes se veían a sí mismos como los defensores de “la antigua ley” frente a las innovaciones en la renta pretendidas por los señores. La revuelta de 1381 se desencadenó tras la imposición del tercer *poll tax*, y también fue la imposición de nuevas cargas lo que desató en Francia la *Jacquerie* de 1358 y en Cataluña la guerra de los remensas en 1460. Lo mismo sucedió en numerosas revueltas campesinas inglesas menos importantes,⁵ como las de 1489, 1497 y 1525, todas todas provocadas por experimentos en los métodos de recaudación antes que por una presión insoportable de cargas, aunque hay que decir que la introducción de cargas nuevas que violaban “la antigua ley” no era la causa profunda de las revueltas, pero era sin duda muchas veces su catalizador.⁶ En 1278 los campesinos del priorato de Harmondsworth sugirieron a su señor que los servicios y tasas no deberían exceder las que era costumbre pagar cuando el señorío pertenecía al rey. Ante el reclamo, se consultó el *Domesday Book*, y al no encontrarse registro de la supuesta pertenencia regia en

¹ J. Donne, *Ignatius His Conclave*, en J. Hayward (ed.), *Complete Poetry and Selected Prose*, Londres, Nonesuch Press, 1929 (1611), p. 361.

² *A Declaration of the Grievances of the Kingdome, Delivered in Parliament by John Pym, Esquierer*, en J. R. McCulloch (ed.), *A Second Collection of Scarce and Valuable Tracts...*, 1750, VI, p. 161.

³ J. Aubrey, *Natural History of Wiltshire*, Bibliobazaar, 2008 (1847 –escrito en la década de 1680), p. 27.

⁴ *Journal of the House of Lords*, vol. 11, 1660-1666, p. 9.

⁵ R. Hilton, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and The English Rising of 1381*, Londres, Londres, Routledge, 2003, pp. 114-115.

⁶ C. Dyer, *An Age of Transition?...*, p. 113.

tiempos de Guillermo, se declaró que el señor podía disponer de los impuestos y servicios de los campesinos a voluntad.¹ Recurrir a la constitución original, venida desde tiempos inmemoriales, de los derechos, los deberes, las normas y los títulos, era un recurso que campesinos y señores utilizaban por igual. Tras el colapso demográfico que siguió a la peste negra, el abad de Halesowen se encontró ante la persistente situación de que parcelas vacantes eran reclamadas por hijos libres de mujeres que habían sido siervas del señorío, por lo que decidió obligar a las mujeres que pedían permiso para casarse fuera de él a renunciar a todo reclamo posterior a las parcelas familiares. La medida del Abad fue denunciada por los campesinos como una innovación contraria a las costumbres del señorío, desató una rebelión en 1386 y fue entonces desechada.² En 1366 la corte de Walsham le Willows aseguró que el legado de cierta parcela se había efectuado “de acuerdo con la costumbre del señorío desde tiempos inmemoriales”;³ en 1516 en una polémica por un cercamiento en Warwickshire, Thomas Shuckburgh, el señor local, defendía su cercamiento porque esos terrenos habían pertenecido a él y sus antepasados “desde tiempo inmemoriales”.⁴ Ya en nuestro período, los campesinos de Beaminster Secunda, en Dorset, decidieron reunir un fondo común para denunciar legalmente a su señor por haber introducido “una costumbre nueva y extraña para el señorío ... para gran perjuicio de sus campesinos y sus antiguas costumbres”.⁵

Pese a los esfuerzos de los panegíricos contemporáneos sensibilizados con la innovación y la creatividad de los autores de la Edad Media, cuando un inventor no era alguien que proponía una solución nueva, antes desconocida, para encarar un asunto determinado, sino alguien que encontraba algo que se había perdido,⁶ y cuando los filósofos “se veían a sí mismos como ordenadores y preservadores del conocimiento, no como sus creadores”,⁷ es suficientemente razonable afirmar que proponer innovaciones no era algo que resultara sencillo ni que fuera habitualmente bienvenido. Mucho después del fin de la Edad Media el cambio debería todavía consolidar su presencia en la vida social para que la novedad pudiera ser introducida sin escándalos, y más adelante todavía, como algo positivo. Hasta entonces, proponer cambios y novedades era en definitiva

¹ R. Hilton “Peasant Movements in England before 1381” *ECHR*, New Series, 2, 2, 1949, p. 125.

² El estatus legal de un campesino estaba determinado por el de su padre y no por el de su madre, por lo que cualquier hijo de una mujer servil nacido de un padre libre, nacía también libre; de modo que el señor tenía mucho que perder cuando una parcela perteneciente a la familia de la mujer que quedaba vacante era, en lugar de ocupada por descendientes de siervos, reclamada por su hijo, en tanto éste gozaba de libertad de status. Z. Razi: “Family, Land and the Village Community...”, p. 25.

³ M. Müller: “A divided Class? Peasants and Peasant Communities in Later Medieval England”, *P&P*, Sup 2, 1997, p. 123.

⁴ C. Dyer, *An Age of Transition?*, p. 68.

⁵ Cit. por J. H. Betty, *Agriculture and Rural Society in Dorset. 1570-1670*, phd thesis, p. 234; cit. en D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion*, p. 15.

⁶ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 511.

⁷ A. Quinton, *Francis Bacon*, Oxford, Oxford UP, 1980, p. 29.

difícil y poco común, y todavía más difícil era reconocerlos y aprovecharlos, no tanto porque los hombres no se animaran a hacerlo sino porque no había nada que los empujara masivamente a ello.

3. EL LUGAR DEL CAMBIO. DOS CASOS DE UN ESCENARIO COMPARTIDO

I. LA LEY, LA ANTIGUA CONSTITUCIÓN INGLESA Y LA CONQUISTA NORMANDA EN LA DISCUSIÓN POLÍTICA DEL SIGLO XVII

1. En 1531, el abogado y jurista Christopher St. German señalaba que “la ley de Inglaterra se erige sobre diversas y generales costumbres de antiguo uso ... y como dichas costumbres ... han sido siempre consideradas buenas y necesarias para el bien común ... han obtenido en consecuencia la autoridad de convertirse en leyes”.¹ Un siglo antes sir John Fortescue había sostenido que “el reino ha sido gobernado continuamente a través de las mismas costumbres que ahora”,² principio que en definitiva puede rastrearse al menos hasta el siglo XIII en *The Mirror of Justices*. Si una costumbre no se adapta a los usos y necesidades de los pueblos, sostenían los portavoces del derecho consuetudinario, suele ser desechada, o mejor, sólo suele convertirse en costumbre aquello que efectivamente se ha adaptado a esas necesidades, por lo que “el derecho común de Inglaterra no es nada más que la costumbre común del reino”.³ Elevado por sobre cualquier formulación histórica, el derecho común era, en definitiva, decía el anticuario sir William Dugdale “razón pura y comprobada”,⁴ y en consecuencia se encontraba “más allá de la memoria o registro de cualquier comienzo”.⁵ Así, en el siglo XV el jurista Thomas Littleton podía discutir la ley inglesa sin hacer ninguna referencia a su pasado feudal para presentarla en términos completamente ahistóricos, y en el siglo siguiente John Rastell, miembro del Parlamento, derivaba el derecho consuetudinario directamente de la naturaleza.⁶ Sin embargo, debido a su capacidad de estar en permanente adaptación, adaptación, esta no era la única forma de observar al derecho común, y gracias a esa capacidad podía también pensarse que la ley era producto de las circunstancias que la hacían, y que en consecuencia sus orígenes, en cada caso, eran orígenes históricos, lo que

¹ C. St. German, *Dialogues betwenn a Doctor of Divinity and a Studes of the Lawes of England*, 1554 (1530-31), II.

² S. B Chrimes (ed.), Sir J. Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, Cambridge, 1949 (1463), p. 39.

³ Sir John Davies, *Irish Reports*, 1610, Prefacio, s/n.

⁴ Sir W. Dugdale, *Origenes judiciales*, cit. en. D. R. Kelly, “History, English Law and the Renaissance”, *P&P*, 65, 1974, p. 28.

⁵ J. H. Thomas y J. F. Fraser (eds.), *The Reports of sir Edward Coke in Thirteen Parts*, Londres, Butterworth, 1826 (1600-1645), IV, Prefacio a la parte VIII, p. iv.

⁶ D. R. Kelly, “History, English Law and the Renaissance...”, p. 27-28.

venía a negar que la ley fuera inmemorial, como afirmaba sir Thomas Egerton, el canciller de Jacobo en los primeros años del siglo XVII,¹ y como más adelante insistiría sir Matthew Hale,² *Lord Chief of Justice* tras la Restauración. La ambigüedad aparece en el propio pensamiento de Coke, quien si por un lado favorecía de la forma más rotunda que la ley común encontraba sus raíces más allá de tiempo, por el otro dejaba cierto espacio para una apreciación histórica al observar la adaptabilidad de la ley a cualquier contexto y cualquier situación.³ El largo debate sobre el carácter del derecho consuetudinario no nos interesa aquí directamente; lo que sí nos interesa es que pese a esta ambigüedad y al reconocimiento parcial de que la ley en efecto cambiaba según las circunstancias, en el debate político de la primera parte del siglo XVII, los defensores del derecho consuetudinario no parecían demasiado dispuestos a afirmarlo, porque si la ley, y la antigua constitución del reino que al tiempo que estaba impregnada por ella era también su fundamento, precedían a la institución de la monarquía, los defensores del parlamento podrían afirmar también que en los fundamentos de la antigua constitución reposaban los derechos originales de los súbditos, derechos que gracias a su actualización permanente en la costumbre llegaban intactos hasta el presente y que en consecuencia la monarquía debía respetar y proteger. Por esta razón, el derecho común era, o debía ser, inmemorial, y tan inmemorial como él debían ser también las instituciones que se arrogaban su protección y refinamiento, porque si su comienzo podía rastrearse hasta un momento específico del pasado, su origen dejaría de provenir del uso y estaría dado por la autoridad que en ese momento proclamó la costumbre como ley.

El punto álgido para los defensores del carácter inmemorial del derecho consuetudinario era por supuesto la conquista normanda, porque si se reconocía en la conquista una ruptura completa con el pasado sajón, el argumento de la precedencia y continuidad de la ley ya no podría ser mantenido. En diversos trabajos, algunos de los cuales no fueron publicados hasta 1698, el notable anticuario sir Henry Spelman, quien falleció en 1641, demostró que hasta la llegada de los normandos las tenencias feudales, en vigencia hasta la Revolución, eran desconocidas por los anglosajones, reconociendo

¹ A. Knafla, *Law and Politics in Jacobean England: the Tracts of Lord Chancellor Ellesmere*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, p. 247.

² J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Reissue with Retrospect*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, pp. cap. 7, y las críticas de R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*, Cambridge, Cambridge UP, 1979, p. 83 y ss.

³ Y no debe olvidarse que Coke favoreció siempre, enfrentándose a la ley canónica, un derecho moderno y burgués. G. R. Elton ha señalado que presentar el pensamiento de Coke como completamente ahistórico (suprahistórico, diríamos nosotros) es un error, y que de cualquier modo sus tendencias ahistóricas, sin dudas muy extendidas, no representan el pensamiento general sobre la ley común en el período. G. R. Elton "Review of Clío Unbound", *History and Theory*, 20, 1, 1981, p. 96 y ss.; C. Brooks, K. Sharpe, "Debate. History, English Law and the Renaissance", *P&P*, 72, 1976, p. 136; A. B. Ferguson, "The Tudor Commonwealth and the Sense of Change", *JBS*, 3, 1, 1963, p. 23; A. B. Ferguson, "Renaissance Realism in the 'Commonwealth' Literature of Early Tudor England", *JHI*, 16, 3, 1955, p. 304.

así que la conquista no sólo suponía en efecto un quiebre, sino que artículos fundamentales del derecho inglés habían sido por primera vez sancionados por el soberano conquistador.¹ Además, sostenía Spelman, el consejo del rey había sido originalmente una curia feudal, que como tal representaba la reunión de los principales vasallos del rey, algo que como diría Hobbes en *Behemoth*,² no podía tener absolutamente nada que ver con un parlamento que pretendía para sí mismo una autoridad relativamente independiente a la de la monarquía, pretensión que por definición no podía descansar en ningún homenaje.³ Pero el descubrimiento de Spelman no tuvo mayor trascendencia hasta la crisis de 1678-81, 40 años después de su muerte. J. G. A. Pocock ha señalado que es notable que tamaño hallazgo haya permanecido en las sombras por tanto tiempo, y sugiere que las razones de ello deben buscarse en el inmenso influjo del que gozaba la tradición del derecho consuetudinario, que representaba según sus palabras “el modo natural de ser de todos los ingleses”,⁴ algo que puede observarse en el hecho de que el mismo Spelman no pudiera desprenderse del ampliamente compartido mito sobre la confirmación, por parte de Guillermo el conquistador, de las leyes de Eduardo el confesor.⁵ Pero si la defensa del derecho consuetudinario, de una monarquía regulada y de un parlamento con derechos inmemoriales, los pilares sobre los que se apoyaba ideológicamente la oposición parlamentaria, volvían imposible para los parlamentarios aceptar el quiebre que suponía la conquista, tampoco los monárquicos podían afirmarla, ya que al legitimar su derecho soberano a partir de la conquista, Carlos no tendría ninguna defensa frente a la usurpación de su poder, problema que aparecería en toda su dimensión con el ascenso de Cromwell como Lord Protector.

Los defensores de la prerrogativa regia podrían en efecto haber esgrimido con enorme ventaja que la autoridad del rey provenía de la conquista de Guillermo, que había impuesto sus propias leyes sobre los anglosajones, por lo que el monarca actual no había hecho más que heredar esa prerrogativa, y sin embargo las eventuales referencias a esa herencia fueron eclipsadas por la presunción de que los orígenes de la monarquía eran al menos tan antiguos como los del Parlamento.⁶ Los parlamentarios, que como podría atestiguar Arthur Hall, el díscolo miembro de la cámara de los comunes encarcelado en 1581 por negar que el Parlamento fuera inmemorial, se tomaban esto muy en serio, a su

¹ *Archaeologus*, el notable trabajo de filología en forma de glosario en el que Spelman reconstruía el vocabulario jurídico y eclesiástico del pasado medieval fue publicado en 1626, pero un conjunto de textos en los que se demostraba el origen normando del feudalismo inglés no fueron publicados hasta ser reunidos como *Reliquiae Spelmannianae* por Edmund Gilson en 1698.

² *EW*, VI, pp. 260-61.

³ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution...*, pp. 99-100, 121-123.

⁴ *Ibid*, p. 123.

⁵ *Ibid*, pp. 106-07.

⁶ *Ibid*, pp. 41, 54-55; C. Hill, “The Norman Yoke”, en *Puritanism and Revolution...*, pp. 61-62.

turno, procuraron retrotraer los orígenes de las libertades y derechos que querían proteger, junto a los del Parlamento, que Coke, el mayor promotor del derecho común, llevaba hasta los tiempos de Arturo, tan lejos en el tiempo como fuera posible, y ubicando rastros del derecho consuetudinario tan atrás como el reino tuviera registros de sí mismo, promovieron una suerte de oscurantismo histórico cuya expresión más importante fue el mito de la constitución inmemorial. Pocock ha señalado que esto resulta paradójico, porque al afirmar que el derecho era costumbre, y en consecuencia se encontraba en permanente adaptación, ello debería haber dado pie a una concepción histórica sobre la naturaleza de la ley, y sin embargo los abogados del derecho común, como hemos visto, sostuvieron en general que la ley había sido siempre exactamente como era en su presente. Pero la paradoja es tal si todo el asunto deja de observarse desde la perspectiva que ofrecía el tiempo histórico en el que tanto constitucionalistas como monárquicos ubicaban sus posiciones, en tanto el argumento de unos y otros sólo resultaba coherente si se presuponía algo que la narración de Pocock no destaca,¹ esto es, que lo que era, o lo que se pretendía que debía ser, se justificaba en virtud de que siempre había sido, de lo cual partía en ambos casos la legitimidad que cada posición reclamaba para sí misma. Para afirmar la suya, los constitucionalistas necesitaban sostener que la ley y el Parlamento no habían sido precedidos por la monarquía, porque aunque el derecho consuetudinario encontrara una buena parte de su atractivo en el hecho de estar sujeto a un patrón de adaptación gradual, esa propiedad especial perdía todo su encanto si no iba acompañada de la presunción de que esa adaptación gradual había estado presente desde el comienzo de los tiempos. En efecto, las virtudes de la adaptación gradual y el ajuste imperceptible quedaban eclipsadas si podía reconocerse que habían comenzado a desarrollarse una vez que la institución de la monarquía había promulgado y sancionado las primeras leyes, y encontraban en la continuidad desde el origen la justificación de la actualidad y la afirmación de la autoridad del derecho consuetudinario, exactamente el mismo argumento que en sentido contrario era antepuesto como defensa de la monarquía y su prerrogativa, que solamente a partir de su precedencia podía pretender, como afirmaba el mismo Jacobo, que “los autores y los creadores de las leyes fueron los reyes, y no al revés”.²

En este escenario, la “ideología whig”, responsable de que monárquicos y parlamentarios por igual ubicaran la legitimidad de sus aspiraciones en la continuidad, desplazó la “investigación histórica desinteresada” del centro de la escena.³ ¿Pero cuál era la razón de fondo por la que esa “ideología” necesitara, para afirmarse, encontrar sus

¹ Véase sin embargo su referencia al virtual desconocimiento de “la noción de relatividad histórica” en la página 52.

² C. H. McIlwain (ed.), *Political Works of James I*, Cambridge, Mass., 1918, p. 62.

³ Q. Skinner, “History and Ideology in the English Revolution”, *HJ*, 8, 2, 1965, p. 160.

orígenes en los confines de los tiempos? En la superficie, ello se debía con claridad a que aceptar la conquista, por motivos diferentes para cada uno, suponía negar los principios que articulaban cada posición, ¿pero por qué entonces los parlamentarios no podían, retomando a Spelman afirmar sus libertades y derechos a partir de una tradición que podía históricamente, y sin mayores patrañas, exhibir una alcurnia de cuatro siglos? ¿Cuál era, en definitiva, el motivo por el que parecía absolutamente necesario plantear la continuidad total, la ausencia de toda ruptura? Las razones ideológicas y políticas que Skinner y Pocock han mostrado por detrás de estas preguntas dan cuenta de las causas inmediatas por las que cada partido encontraba conveniente negar el impacto de la conquista, y esas razones tenían sin dudas gran importancia, como lo enseña el hecho de que los cronistas tradicionales, desentendidos del debate ideológico, podían hacer lo que nadie inmerso en él podía y afirmar la realidad de la conquista sin problemas.¹ Pero por detrás de esas razones se encontraba un imaginario compartido que sobredeterminaba los motivos ideológicos y las conveniencias políticas y fijaba los límites en los que dos posiciones contrapuestas podían compartir, o no podían afirmar, un mismo principio. Después de todo, difícilmente pueda decirse que los monjes de los monasterios benedictinos, en las últimas décadas del siglo XI y las primeras del XII, tuvieran una “ideología whig”, y sin embargo, excluidos de las altas esferas tras la conquista y amenazados en sus posesiones, por diferentes vías procuraron mostrar que 1066 sólo representaba una sacudida, no un quiebre completo con el pasado. Tal como harían los parlamentarios en la primera parte del siglo XVII, los monjes de Glastonbury del siglo XII se abocaron a la tarea de extender su propia historia tan atrás como fuera posible, hasta san Patricio y Arturo, y en Rochester se realizó la más completa recopilación de las leyes inglesas, que pretendía mostrar su continuidad en un recorrido que arrancaba en el siglo VI y proseguía su curso hasta el mismo siglo XII.² La vocación por demostrar la continuidad con el pasado anglosajón es también una característica de la historia de Durham escrita a comienzos del siglo XII, y en esa vocación, tal como sucedería en el XVII, el monje que fue su autor incurría en afirmaciones que los historiadores modernos señalan por su dudosa credibilidad.³ La necesidad de retroceder los orígenes tan lejos en el tiempo como fuera posible tenía en el siglo XII las mismas causas de fondo que en el debate entre parlamentarios y monárquicos: la legitimación de que lo que es, es en virtud

¹ *Ibid.*, p. 156. Aunque el reconocimiento de la conquista en las crónicas no suponía necesariamente, y especialmente no lo hacía en el caso de la crónica, reconocer que los eventos del pasado representaran en realidad transformaciones históricas, transformaciones que eran precisamente las que estaban en juego en el reconocimiento de la conquista en el marco del debate político. Nos ocuparemos de esto en el capítulo siguiente cuando analicemos algunos aspectos de la concepción de la historia.

² R. H. Southern, “Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 4. The Sense of the Past”, Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 23, 1973, pp. 252-53.

³ A. Gransden, “Realistic Observation in Twelfth-Century England”, *Speculum*, 47, 1, 1972, p. 33.

de lo que, tal como se lo conoce desde los comienzos del tiempo, siempre ha sido y de lo que siempre, también, deberá ser.

Afirmar que porque no era inmemorial el Parlamento no tenía con respecto a la monarquía los derechos que los parlamentarios decían que tenía, era algo que sólo tenía sentido bajo la misma premisa suprahistórica que necesitaba afirmar que sí lo era para tenerlos, de modo que el argumento de la conquista podía ser de utilidad como un argumento en favor de la monarquía solo si se suponía que por no ser inmemorial el Parlamento perdía los derechos y los atributos que reclamaba para sí mismo precisamente por serlo, de modo que para que el argumento de la conquista pudiera entrar en escena debía negarse el principio primario a partir del cual ambos partidos encontraban la sustancia de su posición y autoridad, la continuidad desde el origen. Así las cosas, los partidarios de la monarquía no podían proponer la legitimidad de su poder a partir de un cambio concreto y conocido, en tanto ese reconocimiento desbordaba en todos los sentidos posibles los límites dentro de los cuales estaba planteada la disputa, y perdían así la posibilidad concreta de incorporar un argumento que hubiera asestado, al menos en primera instancia, un duro golpe a sus adversarios. Suponer un quiebre de la suficiente entidad como para que de allí pudieran seguirse las bases del poder y la soberanía no era algo que ninguno de los dos partidos pudiera aceptar, no porque resultara ideológicamente inconveniente, sino porque tal como estaba planteado el debate no era algo que pudiera considerarse como un argumento verdaderamente relevante. Skinner señala que “la interpretación de la temprana historia de Inglaterra” era “universal en el debate ideológico sobre la Revolución inglesa”.¹ Pero nada estaba más lejos de ese debate que una interpretación de la historia, porque era la historia, temprana o de cualquier otro tipo, lo que en él se hacía completamente a un lado. La referencia a la conquista no era lo conspicuo que era debido a que los partidarios de una y otra orientación divergían en cuanto a su interpretación, ofreciendo a la discusión sobre el pasado una importancia crítica en el debate ideológico. No se trataba de interpretaciones contrapuestas sobre la historia sajona, la normanda y la conquista, y ni siquiera se trataba de una única interpretación histórica sobre todo ello. La obligada referencia a la conquista provenía de que mientras estuviera impregnada de trascendencia, la discusión sobre las fuentes del poder, sobre sus bases morales y sobre su legitimidad, no podía ser nunca histórica y cualquier evento que señalara el quiebre de la historia suponía entonces para todos una gran incomodidad. Tal como estaba planteada la discusión, todo debía fluir desde el origen, desde ese tiempo mítico más allá del cambio cuya ubicación trasciende a la historia y en el que todas las posiciones querían encontrar el propio; en ese origen extratemporal el tiempo sucesivo encontraba todo su significado, toda su legitimidad y

¹ Q. Skinner, “History and Ideology...”, p. 160.

toda su sustancia, y el sentido de la soberanía y de la historia en su conjunto sólo podía comprenderse en referencia al momento suprahistórico.¹ En resumen, la extendida repercusión que en el debate tenía la conquista no se explica en virtud de una discusión histórica sobre los acontecimientos del siglo XI sino a partir de que en los términos en los que la discusión estaba planteada el cambio supuesto en esos acontecimientos no podía ser aceptado. Es esto lo que explica que fuera la conquista, y ningún otro suceso, el que concentrara todas las miradas y reclamara toda la atención y esto es lo que está también en las bases de la lenta recepción de Spelman y de la escandalosa recepción de Hobbes.

2. Al demostrar que hasta el reinado de Enrique III los comunes no eran regularmente elegidos para conformar el Parlamento,² Filmer afirmaba con buenos argumentos que el Parlamento no podía ser inmemorial, y a partir de ello, *porque* no lo era, se sentía autorizado a negar toda pretensión parlamentaria por avanzar sobre la prerrogativa regia. Como no había sido así en el principio, no podía serlo ahora. Como así había sido antes, así debía ser también ahora. Exactamente el mismo principio era esgrimido, y en las condiciones más dramáticas, desde la orilla opuesta cuando inmediatamente después de la restauración, Thomas Scot, uno de los parlamentarios que había firmado la sentencia de muerte del rey, fue a su vez juzgado y condenado a muerte. En el juicio, Scot defendió el proceder del Parlamento afirmando que antes de la conquista no había en Inglaterra más autoridad que la de la casa de los comunes, y que en consecuencia la ejecución del rey a manos de la única cámara del Parlamento en existencia en 1649 había sido legítima.³ La ubicación temporal de los orígenes del Parlamento, en lugar de dirigirse hacia una legitimación del poder y el accionar de las instituciones en virtud de algo más que de su origen, quedaba aquí envuelta, tanto como en la argumentación de Filmer, por el principio suprahistórico que aparentemente cualquier historización debería poner en duda, algo que sólo podía resultar coherente, como resultaba para virtualmente todos los participantes en este debate, si se aceptaba como terreno común lo-que-siempre-había-sido como el principio fundamental en el que se basaban los derechos y las prerrogativas, la autoridad y el poder.

Al mostrar que la cámara de los comunes en realidad de inmemorial no tenía nada, y afirmar así que su constitución era un hecho histórico, un acontecimiento singular que daba por tierra con todas sus pretensiones suprahistóricas, el argumento de Filmer, originalmente diseñado a favor de la monarquía, podría haber sido extendido y retomado por los parlamentarios para por su parte señalar que, así como los comunes no existían en

¹ M. Eliade, *Cosmos and History*..., p. 105.

² P. Laslett (ed.), sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Writings*, Oxford, Blackwell, 1949, p. 156 y ss.

³ C. Hill, "The Norman Yoke"..., p. 70.

determinado momento, y no tenían por ello el poder y las prerrogativas que los constitucionalistas pretendían adjudicarles en el presente, en otro momento el Parlamento podría, por ese mismo principio histórico de cambio, pasar a gobernar el país y, por caso, decapitar al rey. Así como por medio de la historia podía demostrarse, como lo había hecho Filmer, que en un momento no existía en el gobierno del reino tal cosa como una cámara de los comunes, perfectamente en otro momento podría dejar de haber tal cosa como una cámara de los lores, efectivamente suprimida en 1649 por los comunes debido a que “muy larga experiencia enseña que la cámara de los lores es inútil y peligrosa para el pueblo de Inglaterra”.¹ Pero ni Filmer ni sus opositores constitucionalistas eran capaces de observar estas consecuencias de su argumento histórico, que construido para negar un principio suprahistórico como el carácter inmemorial del Parlamento podía entonces a través de esa incapacidad ser puesto con facilidad al servicio de otro supuesto suprahistórico sin que ello le pareciera a nadie lo paradójico que le puede parecer a un historiador que observa el asunto desde un tiempo histórico que a la fuerza ha sabido incorporar el cambio, liberándolo de la tiranía del origen, como un fenómeno propio del desarrollo histórico.

Cuando Filmer señalaba que la ley podía en efecto provenir de la costumbre, pero que sin una autoridad que la proclamara como tal, la costumbre no podía por sí misma tener ningún imperio, el punzante argumento, como sucedía con el de la constitución histórica, se quedaba también a mitad de camino.

Para cualquier costumbre hubo un tiempo en que no era tal cosa, y el primer precedente con el que ahora contamos no tenía precedente cuando comenzó. Cuando toda costumbre comenzó, había algo más que esa costumbre que la hacía legítima, o de otro modo el comienzo de todas las costumbres es ilegítimo. Las costumbres, [como leyes] en un principio se volvieron legítimas por medio de algún poder superior que o bien las impuso o bien dio su consentimiento para que comenzaran.²

Avanzando en su argumentación, Filmer afirmaba con razón que ese poder superior debía residir en algún hombre, de modo que en última instancia el poder que había estatuido las costumbres como leyes provenía de Adán, y en consecuencia el origen de ese poder debía buscarse en la herencia que desde sus antepasados los hombres del presente habían recibido de generación en generación desde el primer hombre. Fuera que los monarcas actuales fueran herederos directos de Adán o usurpadores de esos herederos, en ambos casos su autoridad provenía del cumplimiento de las funciones paternas que habían convertido a Adán, a través del dominio de sus hijos, en el primer

¹ S. R. Gardiner (ed.), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 387.

² R. Filmer, *Patriarcha*, pp. 106-07.

monarca, y en cualquier caso, la dificultad por relacionar directamente a Adán y a los más antiguos reyes conocidos con el rey de Inglaterra, que a nosotros puede parecernos obvia debido a la ruptura y a la discontinuidad históricas que ello supone, no era algo que en la continuidad ininterrumpida de la historia pareciera descabellado entonces, como enseña el hecho de que los Estuardo proclamaran su descendencia directa desde Arturo tanto por vía del linaje escocés como por vía Tudor, que los grandes linajes ingleses comenzaran siempre en Eneas y que Isabel hubiera encargado la confección de un linaje Tudor hasta el primer hombre.¹ Pero si Filmer daba un paso hacia delante para despojar la legitimación del poder soberano del siempre manipulable argumento del origen, volvía directamente a él al afirmar que como Adán había sido además del primer hombre el primer monarca y el primer gobierno del mundo había sido en consecuencia una monarquía, desde el mismo comienzo el hombre había nacido sujeto a sus superiores y de acuerdo al mandato divino en “honra a tu padre” la monarquía era entonces el único modo de gobierno del que podía decirse con seguridad haber sido ordenado por Dios, y también entonces el único modo de gobierno para el que podía reclamarse el derecho divino, única fuente legítima y suprahistórica, como fundamento de la soberanía.²

Hobbes había llegado al mismo lugar al que había llegado Filmer en el párrafo recién citado cuando refiriéndose a la autoridad de las Escrituras afirmaba que no tenía ningún sentido discutir de dónde provenía esa autoridad, ya que “debidamente formulada, la pregunta es por medio de qué autoridad ellas se convierten en ley”,³ pero la radicalidad de sus conclusiones desestimaba de la manera más completa todo este debate. Tal como está expuesta en *Leviatán*, la cuestión de la soberanía debe entenderse a partir del anhelo de los hombres por su propia preservación, por un estado que les permita escapar del estado de guerra natural a las pasiones del hombre cuando ellas no están reguladas por algún poder cuya autoridad pueda contenerlas legítimamente. El *commonwealth*, en cualquiera de sus formas, sólo existe en virtud de la voluntad de los hombres por delegar su propio poder en un cuerpo que los representa y aun cuando el poder soberano no provenga del consentimiento voluntario ofrecido por los hombres para ser gobernados y esté basado en la conquista, se trata igualmente de un contrato, porque lo que confiere la soberanía al vencedor no es otra cosa que el reconocimiento de los vencidos de su derrota, que explícita o implícitamente delegan en ese acto su propio poder. Sea como sea que el gobierno se haya originado, descansa siempre sobre un contrato cuyo fundamento es el reconocimiento de la voluntad por la autopreservación, de modo que el origen histórico de la soberanía es completamente irrelevante para su legitimidad y no es

¹ F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...*, p. 42.

² P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954, pp. 199-200.

³ *EW*, III, p. 378.

entonces necesario recurrir a ningún principio inmemorial para legitimizar la acción ni la esencia de la monarquía, ni la monarquía debería preocuparse por los argumentos parlamentarios bajo esa tónica. En este escenario, la propia posición parlamentaria podía hacer uso del razonamiento, porque si mientras se sostenía que la antigua constitución inmemorial que encarnaba las sagradas libertades inglesas debía sostenerse también que esas libertades habían sido siempre las mismas, y en consecuencia no podía admitirse que pudieran haber sido el producto de un proceso y mucho menos la herencia de una ruptura, si en cambio se aceptaba que fueran lo que fueran esas libertades ellas eran producto de un desarrollo histórico que no debía rendir homenaje a ninguna esencia ni a ningún origen, entonces podría afirmarse sin ningún perjuicio ideológico que la conquista había efectivamente sucedido. Y sin embargo los parlamentarios no recurrirían al argumento.

3. De Maitland en adelante, los historiadores han sostenido en diversas versiones la idea de que lo que hacía falta para desestimar el mito de la continuidad era una comparación rigurosa entre la ley inglesa y la continental, ya que a partir de ello podría establecerse con claridad el hecho de que ambas compartían una serie de principios lo suficientemente similares como para mostrar tanto que la ley inglesa no tenía nada de original como que esa falta de originalidad era en efecto extraña a la Inglaterra pre normanda. Pero si toda la cuestión de la continuidad se derrumbaba por medio de una comparación, como la que desarrollaría Spelman, ¿por qué esa comparación sólo fue llevada a cabo con propiedad en el siglo XVII? ¿Por qué el sistema pudo resistir, por tanto tiempo, ese examen? ¿Y por qué incluso cuando de la manera más rigurosa fue llevado a cabo, todavía no pareció a nadie algo importante, ni concluyente? Para aceptar como un nuevo punto de partida una argumentación en el tono de la que propondría Hobbes, sería necesario mucho más que la crítica historiográfica que comenzaría Spelman, aún si los embates provenientes de la crítica intelectual provenían de un argumento irrefutable como el de Spelman y de un sistema tan sólido como el de Hobbes.

No es exagerado afirmar que el descrédito del origen como legitimación primaria de la soberanía encontró su camino, antes que en ninguna construcción intelectual, en los extraordinarios acontecimientos de la Revolución de 1640-60.¹ Porque todos podían, durante el interregno, apreciar de dónde provenía el poder de Cromwell, pero nadie, aparte de Dios, podía afirmar con igual certeza decir de dónde provenía el poder del rey.² ¿En virtud de qué autoridad había el ejército purgado el Parlamento, el Parlamento juzgado y ejecutado al rey, y Cromwell se había alzado como Lord Protector? Claramente, no en virtud de la primacía del origen. Skinner señala que la visión de la

¹ D. Cressy, "Revolutionary England, 1640-1642", *P&P*, 181, 2003.

² J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution...*, p. 156.

conquista que establecía la continuidad, mayormente compartida por monárquicos y parlamentarios, no era la única visión sobre ella, y que paralelamente a Hobbes, e incluso antes, un buen número de crónicas, como hemos ya apuntado, señalaba que la conquista debía aceptarse como un acto de poder absoluto que derribó las instituciones, las leyes y las costumbres de los anglosajones, por lo que no podía afirmarse ninguna continuidad. Pero a excepción de William Martyn y John Hayward, que publicaron en la década de 1610, Richard Baker publicó su crónica en 1643; un anónimo en 1650, Robert Parsons en 1655 y Lambert Wood en 1657. La mayor parte de las crónicas que reconocían la conquista citadas por Skinner fueron producidas una vez que los extraordinarios acontecimientos de la revolución, que pusieron en evidencia como nunca antes que las fuentes del poder no podían limitarse a la primacía del origen, estaban ya en marcha. En cualquier caso, más allá de la producción de los tratados que reconocían el quiebre supuesto por la conquista, su recepción encontró seguramente condiciones mucho más favorables a partir de los acontecimientos de 1640-60, como enseña el hecho de que el tan vilipendiado Hobbes,¹ autor de la mejor respuesta a aquellos interrogantes, apareciera en el área “*human learning*” de un catálogo de “los libros más vendibles de Inglaterra” de 1658, solamente detrás de Bacon y Raleigh.²

Fue en plena revolución cuando dos perspectivas contrapuestas que compartían un principio común pusieron en entredicho la primacía del origen como principio de explicación y legitimación de la soberanía. El primer grupo, los niveladores, afirmaron categóricamente la realidad de la conquista y el quiebre con el pasado anglosajón para presentar los orígenes de la denunciada tiranía que la usurpación del poder por parte de Guillermo había traído a Inglaterra y permanecido desde entonces. A partir del reconocimiento del cambio en la historia, la conquista revelaba la ilegitimidad del poder regio en el presente, que sólo podría volverse legítimo cuando todos los rastros de la tiranía heredados tras la conquista fuesen eliminados por una nueva ruptura y el soberano obtuviera su poder por medio de la única forma legítima por naturaleza, que según los niveladores era la delegación voluntaria del pueblo, o por lo menos de parte de él. La relación entre un pasado diferente del presente y un futuro en este mundo que a través del cambio podría diferenciarse a su vez de él, es aquí evidente. El segundo grupo comprendía a los teóricos *de facto* de la soberanía,³ quienes argumentaron que ningún gobierno podía resistir un examen minucioso sobre su derecho soberano original, algo

¹ En vida de Hobbes fueron publicados 51 títulos en contra de sus escritos, y solamente uno a favor. S. P. Lambrecht, “Hobbes and Hobbism”, *American Political Science Review*, 34, 1940, p. 32.

² Q. Skinner “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”, *HJ*, 9, 3, 1966, p. 294.

³ Los más importantes de ellos eran Antony Ascham, Marchamont Nedham y Francis Osborne. Los tres escribieron durante las décadas revolucionarias.

que había también enfatizado, antes, Samuel Daniel,¹ de modo que la cuestión de los orígenes no tenía demasiada relevancia, por lo que tampoco lo tenía entonces el hecho de la conquista, que podía afirmarse y negarse a gusto sin que ello pudiera influir de alguna forma al gobierno de turno. No es casual que en estos escritores la conquista perdiera el lugar central que tenía en el debate entre monárquicos y parlamentarios, y que aquéllos, a diferencia de éstos, no observaran en ella un problema particularmente especial. La conquista era una de las formas más comunes a partir de las que los gobiernos obtenían su autoridad, y la aprobación de ese gobierno por parte de los gobernados no provenía de ningún reconocimiento de su carácter inmemorial, sino de la racional aceptación de la conquista y la consiguiente necesidad de buscar protección y ofrecer por ella la fidelidad por medio de la cual el gobierno adquiriría toda la legitimidad que necesitaba y que podía adquirir.² En ambos casos el argumento de la conquista dejaba de tener fuerza prescriptiva porque aparecía como *un* hecho de una historia que reconocía legítimamente el cambio y como tal aparecía sujeta a rupturas y continuidades que no conferían a uno de los sucesos que la componían el sentido del resto. En el reconocimiento de que la conquista era por sí misma justificación del poder político, en el reconocimiento de que el conquistador, por serlo, era legítimo soberano, o, en el sentido contrario de la misma perspectiva, en el reconocimiento de que la conquista significaba un hecho de usurpación irrefutable, en el reconocimiento de que por ser conquistador el soberano era un tirano, el suceso histórico de la conquista normanda había cambiado radicalmente su significado; su lugar en la historia ya no era relevante debido a que su negación resultara indispensable para afirmar la continuidad desde el origen, sino porque gracias a romper esa continuidad resultaba posible ubicarla como testigo de un recorrido más amplio que no agotaba su horizonte en un único significado. Esto era lo que hacía el moderno Defoe cuando luego de aceptar la conquista podía extender el principio que suponía ese reconocimiento a un patrón histórico que rompía, en la ahora irreconciliable diferencia del pasado con el presente, el carácter identitario del tiempo. No sólo los normandos habían conquistado Inglaterra, sino que los idealizados anglosajones no se habían comportado, decía, de mejor manera con los britones que los normandos con ellos mismos.³ Esto sería reafirmado de la manera más completa por la escuela escocesa. Cuando Hume, Millar y Robertson señalaron que los anglosajones no deberían ser

¹ No es extraño que Daniel afirmara sin tapujos la conquista y los numerables cambios que produjo y señalara, también, en su original y virtualmente única, para el período, reivindicación de la Edad Media, que “las leyes y costumbres” que conformaban la mayor parte de las constituciones de los pueblos de la cristiandad tenían origen lombardo. S. Daniel, *The Collection of the History of England: y A Defense of Ryme*, en Rev. A. B. Grosart (ed.), *The Complete Works*, IV, pp. 133 y ss., 46-47.

² Q. Skinner “History and Ideology...”, pp. 161-171; P. Zagorin: *A History of Political Thought...*, pp. 64-77 y 121-131.

³ C. Hill, “The Norman Yoke...”, p. 92.

distinguidos de “las otras naciones bárbaras”, que las supuestas libertades que encarnaban no podían haber existido en “una época tan atrasada y rudimentaria”, y que al introducir elementos valiosos para la ciencia y la cultura la conquista hizo posible un progreso lento y paulatino, estaban colocando a los anglosajones en un proceso histórico de desarrollo que rehuía la caracterización estática de la antigua constitución, inmutable desde aquellos días a éstos.¹

4. Mientras la discusión giró en torno a quién era el verdadero padre y protector de la antigua constitución, y mientras la legitimidad de las pretensiones políticas de uno y otro partido provinieron de ese papel, la sacralidad de la constitución inmemorial no podía ponerse en discusión, y cuando esa sacralidad fue efectivamente discutida, la disputa cambió de la manera más radical. En el debate sobre la primacía del origen no había lugar para el cambio. Cuando un cambio fue admitido, no hubo ningún argumento que impidiera admitir un segundo, y de ese modo el debate dejó de basarse en una discusión sobre supuestos suprahistóricos para dar lugar a otra sobre la naturaleza histórica –y política– del poder. En 1654 un panfleto afirmaba que “el poder de los reyes de Inglaterra (y de sus sucesores por medio de la conquista) derivó por 500 años de la espada normanda, pero ahora el pueblo, *también* por medio de la conquista, ha recobrado sus derechos *otra vez*”.² Si aquella vez los reyes habían obtenido su poder por medio de la conquista, esta vez lo habían perdido por el mismo medio, y no había nada que, una vez abierta la historia de la soberanía al cambio, pudiera formalmente objetarse a esa conclusión. Así, cuando los niveladores afirmaban que con anterioridad a la conquista los ingleses gozaban de sus derechos originales, arrebatados luego por Guillermo, no estaban acortando los plazos sobre los orígenes de unos derechos que los constitucionalistas ubicaban más allá del tiempo. Al introducir un punto en la historia lo suficientemente concreto como para que se pudiera recurrir a él como ruptura, la pretensión política por recuperarlos había abandonado el fundamento suprahistórico de los constitucionalistas. Reconociendo el cambio en el pasado, los niveladores propusieron el cambio para el futuro y a partir de su reconocimiento de la conquista no pretendieron justificar por qué esas antiguas libertades eran justas y valía la pena recobrarlas valiéndose del antiguo argumento de lo que debería ser porque siempre había sido, y en un movimiento memorable de la historia de la filosofía política la justificación inmemorial fue abandonada en beneficio de un llamado a la razón, que fue entonces ofrecida para justificar por sí misma la legitimidad de esas libertades y derechos que habían sido

¹ Q. Skinner “History and Ideology”, pp. 155-56. Esto no quiere decir, está claro, que de la noche a la mañana la idea de la continuidad fuera desechada. La interpretación de que la conquista no significó un quiebre importante no sería descartada plenamente hasta la década de 1890 y el trabajo de John H. Round.

² *The Extent of the Sword*, cit. en C. Hill, “The Norman Yoke...”, p. 72; subrayado mío.

históricamente enajenados.¹ En efecto, la posición política de los niveladores no provenía de un estudio del pasado a la Spelman, de una reinterpretación de la evidencia histórica bajo nuevos estándares, sino de la convicción –a la que simultáneamente aunque por motivos diferentes también arribaría Harrington–, de que una nueva sociedad requería una nueva forma de gobierno.² “Sea lo que sea lo que nuestros antepasados fueron, fuera lo que fuera lo que hicieron o permitieron ... nosotros somos los hombres del presente, y debemos ser libres”.³

Harrington, por su parte, pensaba que todas las formas de gobierno estaban atadas a una determinada estructura de propiedad, de modo que si una forma estaba atada a una estructura y otra forma a otra, no podía haber lugar para una forma única cuya sanción obedece en todos los casos a un mismo principio, venido desde más allá del tiempo. Tampoco quedaba lugar para una circularidad que en su inevitable recurrencia desestimaba cualquier relación entre la sociedad y sus formas de gobierno, rindiendo a los hombres “por alguna eterna ley de la naturaleza”, como decía Bodin y veremos enseguida, a un destino de circularidad infinita. No se trataba ya de que el soberano no pudiera legitimar su posición exclusivamente a partir de su derecho divino a la soberanía y debiera en cambio responder por ella a sus súbditos, como quería por ejemplo John Knox, porque más allá de lo sensata y favorable que esa respuesta pudiera ser, las formas de gobierno dependían de un proceso que excedía por completo la buena o la mala voluntad del soberano y que a diferencia del inevitable ciclo de la decadencia, el resurgimiento, el apogeo y la caída, no podía explicarse por ningún principio suprahistórico y encontraba en cambio toda su fuerza en las propias relaciones que los hombres establecen entre sí. Como diría en una sentencia memorable, “la disolución de este gobierno causó la guerra civil, y no la guerra la disolución de este gobierno”.⁴ Al reconocer que los cambios en la estructura de propiedad afectaban de la forma más completa las formas de gobierno, Harrington podía hacer completamente a un lado el argumento de la continuidad desde el origen y ofrecer una explicación verdaderamente histórica de la soberanía; reconocida la relación entre la estructura económica y las formas políticas ya no tenía sentido, tampoco, discutir si la culpa de la guerra civil debía

¹ La posición, en éste o en cualquier otro plano horrorizaba a Thomas Edwards, autor del gran catálogo de herejías de su tiempo: “abogan por derechos naturales y libertades ... y en muchos de sus panfletos todavía reclaman estar hablando por medio de la razón”, pero se convertiría sin embargo pronto en un principio común del pensamiento político. En Hobbes, por ejemplo, *De corpore*, I, 8; en Locke, *An Essay Concerning human Understanding*, Libro IV, XVI. T. Edwards, *Gangraena...*, 1646, III, p. 9. P. Zagorin: *A History of Political Thought...*, pp. 28, 133; A. Heller, *Renaissance Man*, Nueva York, Schocken Books, 1978, p. 92.

² J. G. A. Pocock, “The Origins of Study of the Past...”, p. 233; C. Hill, “The Norman Yoke...”, p. 76.

³ R. Overton y W. Walwyn, *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, 1646, en. A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, p. 35.

⁴ J. Harrington: *The Commonwealth of Oceana*. Londres, Routledge, 1887 (1656), p. 60.

atribuirse al rey o a los parlamentarios, porque ante los cambios en la estructura de propiedad que Harrington reconocía para su propia época y que identificaba como “causas naturales que producen sus necesarios efectos de la misma forma que en la tierra o en el aire”,¹ antes o después y de uno u otro modo la monarquía debería dejar paso a una nueva forma de gobierno.²

Después de la Revolución de 1688, los pilares de la “ideología whig” mutaron, entendiblemente, desde el carácter inmemorial del derecho consuetudinario y del Parlamento hacia la proposición de que el gobierno debía estar basado en el consentimiento del pueblo y en su capacidad para protegerlo, algo que como reconocerían con acierto sus oponentes, ahora insistiendo en el derecho hereditario de la monarquía, estaba empapado de hobbismo.³ Skinner señala la “extraordinaria ironía” supuesta en el hecho de que ahora los *whigs* afirmaran su posición por medio de un argumento que tenía claras filiaciones con el pensamiento del autor absolutista universalmente detestado por ellos en el debate ideológico a lo largo del medio siglo que separa las dos revoluciones.⁴ Pero la ironía ideológica es pura coherencia histórica. Los motivos por los que ideológicamente los whigs nunca se hubieran atrevido a respaldarse en el aborrecido Hobbes son suficientemente claros. Lo que pese a ellos permitía –y obligaba– esa comunión argumentativa era la aprehensión común de un tiempo histórico que en la apertura de sus expectativas había descubierto la historia de su pasado, aprehensión cuya expresión en la filosofía política suponía para la legitimación de la soberanía el abandono de la trascendencia que había articulado las pretensiones suprahistóricas que antes habían sido tan compartidas por unos y otros como lo era ahora la aceptación del sustrato hobbesiano de la soberanía, convertido en centro de referencia del debate porque allí se encontraba la mejor presentación de un punto de vista que ganaba creciente aceptación e importancia. Tras eventos sin precedentes como la purga del Parlamento, la disolución de la cámara de los lores, la ejecución del rey, el establecimiento de la república, el ascenso de Cromwell y, después de la Restauración, la afirmación del poder del Parlamento y la deposición de un soberano cuyos derechos hereditarios eran incuestionables, ya no tenía demasiado sentido afirmar la soberanía a partir de la primacía del origen, y en cualquier caso, como diría uno de los mayores opositores de Hobbes, había ahora “tantos entusiastas adherentes de Hobbes, que los

¹ De acuerdo al relato de John Toland, el primer editor de Harrington, de las razones que lo llevaron a componer *Oceana*. J. Toland, *The Oceana of James Harrington, Esq., and his Other Writings*, Dublín, 1737 (1700), p. XVII.

² R. H. Tawney: “Harrington’s Interpretation of his Age”, *Proceedings of the British Academy*, XXVII, 1941; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford UP, 1967, pp. 162-188.

³ *EW*, II, p. 184.

⁴ Q. Skinner “History and Ideology...”, pp. 171-76.

habría de cualquier manera si no hubiera existido un hombre como Hobbes en el mundo”.¹ Nadie podía decir que la deposición de Jacobo II se había llevado a cabo en virtud de que su filiación regia era dudosa, y nadie podía tomarse en serio que los derechos de Guillermo de Orange al trono estuvieran basados en su parentesco con Arturo, y aun para quienes todo eso fuera todavía importante, después de dos revoluciones en las que las reivindicaciones del Parlamento habían sido afirmadas exitosamente, poco tenían que oponer a Locke cuando en su demoledora crítica de Filmer afirmaba que antes que depender de la voluntad del soberano, las leyes dependían de la voluntad de los individuos por proteger su propiedad, algo que podían reivindicar en nombre de la razón y de la naturaleza.² Aquí ya no tenía ninguna importancia si el monarca o la ley se remontaban o no hasta los confines de los tiempos; como decía Marx, no fue hasta que se hubo afianzado “la transformación burguesa de la sociedad inglesa, que Locke suplantó a Hababuc”.³

¹ J. Eachard, *Mr. Hobbes's State of Nature Considered*, cit. en Q. Skinner, “The Ideological Context...”, p. 296.

² P. Laslett (ed.), J. Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge, Cambridge UP, 2003, segundo tratado, secc. 124.

³ K. Marx: *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, Montevideo, Ediciones de la Comuna, p. 11. TM.

II. LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

1. El mismo principio que en las discusiones entre parlamentarios y monárquicos articulaba una constitución más allá del tiempo, articulaba una concepción de la historia trascendente, que desconociendo cualquier anacronismo ofrecía a los hombres en su anhelo por la virtud la iluminación contenida en los ejemplos del pasado. El primer ocupante de la cátedra de historia legada por William Camden en Oxford, y el último gran exponente europeo de la *ars historica*, Degory Wheare, explicaba en 1637 que la historia

es el registro y la explicación de eventos particulares, llevada a cabo con el objetivo de que su memoria pueda ser preservada, y de ese modo los universales puedan ser más evidentemente confirmados, y por medio de ellos podamos instruirnos en cómo vivir bien y felizmente.¹

La concepción de la historia como *magistra vitae* era muy antigua y estaba notablemente extendida en Inglaterra en nuestro período.² Wheare citaba aquí prácticamente *verbatim* a Dionisio de Halicarnaso, que había afirmado que “la historia es filosofía enseñada a través de ejemplos”,³ y todavía a fines del siglo XVII, el paladín de los antiguos en la disputa entre antiguos y modernos, William Temple, descartaba cualquier historia que no versara sobre “los vicios y las virtudes de los príncipes” porque esas historias “no sirven como ejemplo o instrucción para la posteridad, que son los grandes objetivos de la historia y deben ser la preocupación mayor de todos los historiadores”.⁴ Esta es, sin duda, una función de la que la historiografía puede todavía estar orgullosa, y con seguridad esa función se mantiene, de un modo, todavía hoy. Pero para tomar los eventos del pasado, como la *historia magistra vitae* los tomaba entonces, más allá de su especificidad epocal y volcarlos sin más a los usos presentes, era precisa una concepción de la historia indiferente a las transformaciones que el cambio pudiera ofrecer al sentido de sus acontecimientos, una concepción, en palabras de Richard Southern, afirmada “en la suposición de que el tiempo, el lugar y otras circunstancias históricas podían ignorarse en busca de la verdad acerca de la naturaleza del hombre y del

¹ D. Wheare, *The Method and Order of Reading Both Civil and Ecclesiastical Histories*, 1685 (1637, en latín), p. 16.

² Para nuestro período, numerosos ejemplos en L. B. Wright “The Elizabethan Middle-Class Taste for History”, *JMH*, 3, 2, 1931, pp. 175-97.

³ La obra se atribuye hoy a un imitador de Dionisio, *De arte rhetorica*, 11.2.19.

⁴ W. Temple, *An Introduction to the History of England*, 1695, pp. 299-300.

universo”.¹ Esta era la razón por la que la historia, como crónica de acontecimientos, fue considerada desde tiempos antiguos como una forma de expresión inferior a la filosofía y la poesía, capaces de ofrecer sin necesidad de hurgar en ejemplos del pasado el significado universal y atemporal de las cosas y de los acontecimientos, como en nuestro período recordaría Philip Sidney en su notablemente influyente *Apología de la poesía*.

Hemos visto que ante la recurrencia estructural de la experiencia el presente se repetía en el futuro. Mientras el cambio no permitiera que las expectativas rompieran ese espacio repetido, la conformación de una sensibilidad capaz de oponer los tiempos del pasado a los del presente, identificando épocas y acontecimientos no pasibles de ser subsumidos en un orden indistinto, resultaba de difícil articulación; como lo ha puesto sintéticamente Fussner, “mientras la vida permaneciera relativamente estática, la historia parecía repetirse a sí misma”.² Esta repetición afirmada más allá del cúmulo de diferencias coyunturales estaba expresada de forma muy clara en la introducción al segundo libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Allí, como haría Hakewill un siglo después, para defender las virtudes de su propia época frente a la supuesta superioridad de los antiguos, Maquiavelo insistía en la uniformidad de los tiempos:

Reflexionando sobre la marcha de las cosas, pienso que el mundo permanece siempre en la misma condición, y en él hay tanto de bueno como de malo, y que tanto lo bueno como lo malo varían de un sitio a otro, como observamos en la historia de aquellos reinos antiguos que se distinguían por sus costumbres, y sin embargo el mundo continuaba siendo siempre igual a sí mismo.³

La aproximación es la misma que aquella por medio de la cual podía sostenerse para la ley la propiedad de ser “siempre cambiante y siempre la misma”.⁴ En otra expresión del mismo principio, Spenser escribía en los famosos cantos sobre la mutabilidad de *The Faerie Quenne* que “las cosas”

no cambian desde su estado original

¹ R. H. Southern, “Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 2. Hugh of St. Victor and the Idea of Historical Development”, Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, Sta. Serie, 21, 1971, p. 163.

² F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...* p. 299. Aquí debemos mencionar un claro contraejemplo, el más notable con el que me he encontrado, citado por Lynn White. Entre 1060 y 1088, un monje de Saint-Père de Chartres compiló el cartulario de su abadía “debo advertir al lector que los primeros documentos que aquí transcribo [que no eran anteriores al siglo IX] difieren grandemente del presente uso ... porque los rústicos de esa época no observaban en ningún aspecto los usos que, en lo referente a las prestaciones, enseñan los campesinos modernos de nuestro propio tiempo; y tampoco utilizamos nosotros hoy las palabras que eran entonces parte del hablar común”. L. White, *Medieval Religion and Technology*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 136.

³ N. Maquiavelo, *Discursos...*, proemio al libro II, p. 188. He modificado la traducción.

⁴ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution...*, p. 19.

sino que a través del cambio conservan su ser
y volviendo finalmente a sí mismas otra vez
logran su propia perfección
y entonces el cambio no reina ni las gobierna
sino que ellas lo hacen sobre él.¹

Hemos visto también cómo al tiempo que promovían un cambio para el futuro que proyectaba en él la transformación del presente, los niveladores reconocían la transformación del pasado que había supuesto la conquista. Podemos ver ahora en qué medida la carencia de esa proyección iba unida, en la concepción de la historia, a la ausencia de ese reconocimiento, porque mientras se considerase que las claves de la acción humana se repetían en el tiempo sin mayores variaciones, lo que fuera que se pudiera esperar para el futuro podía justificarse de manera suficiente valiéndose de la experiencia previa.² Como decía Hobbes, “de nuestra concepción del pasado hacemos el futuro”.³

En otro conocido pasaje de los *Discursos*, Maquiavelo afirmaba que

se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias.⁴

“Todo lo que ha existido en el pasado y existe en el presente —concordaba Spenser con Maquiavelo—, existirá de nuevo en el futuro”,⁵ o en palabras de Francis Osborne, “lo que es, fue antes que nosotros y será todavía cuando nosotros ya no estemos”.⁶ Louis Le Roy pensaba que “todos los asuntos humanos [tienen] su comienzo, su desarrollo ... su corrupción y su fin”,⁷ porque como decía Bodin, “por alguna eterna ley de la naturaleza el camino del cambio parece ir en círculo”.⁸ Marchamont Nedham, junto con Osborne uno de los más importantes teóricos del principio *de facto* de la soberanía que hemos observado antes, también se refería a esa ley cuando afirmaba que “por un cierto destino, o decreto de la naturaleza, en todas sus obras hace del segundo momento de su perfección

¹ E. Spenser, *The Faerie Queene*, Nueva York, Appleton, 1849, (1590) p. 792. Es difícil entender cómo es posible sostener que “ningún pensador del Renacimiento se volvió hacia una concepción estática del hombre”, A. Heller, *Renaissance Man...*, p. 17.

² R. Koselleck, *Futuro pasado...*, p. 342 y ss.

³ *EW*, VI, p. 259.

⁴ N. Maquiavelo, *Discorsi...*, I, 39, p. 134.

⁵ E. Spenser, *The Shepheardes Calender*, 1579, fol. 18.

⁶ F. Osborne, *Advice to a Son*, 1656, p. 99.

⁷ Cit. en D. R. Kelly, “Legal Humanism and the Sense of History”, *Studies in the Renaissance*, 13, 1966, p. 196.

⁸ Cit. en H. Haydn, *The Counter Renaissance*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1950, p. 433.

el primero hacia su disolución”.¹ El conocimiento no escapaba a esta lógica, presunción que Bacon, como veremos, lamentaría grandemente, y en un sermón de 1628, Donne explicaba que

como el mar, que cuando avanza en un lugar retrocede en otro, así es también con el conocimiento; si nuevas cosas se conocen, muchas, y tan buenas como éstas, que eran conocidas antes, se pierden y son olvidadas.²

La metáfora de la marea también era utilizada por Hakewill en su argumentación contra la decadencia, para decir que todas las cosas “tienen su nacimiento, su crecimiento, su florecimiento, su decadencia, su caída, y luego de un tiempo, su resurrección y nuevo florecimiento”.³ Ello parecía particularmente evidente en la historia de repúblicas, reinos e imperios, todos inexorablemente destinados a transitar el mismo ciclo, narrado en crónicas que describían “los comienzos, la continuación, la sucesión y la caída de reyes, reinos, estados y gobernantes”,⁴ como se leía, entre tantos, en un título de 1590. Las cosas son, y lo que cambia, cambia para volver a ser lo que era; como decía Tomás en su comentario a la *Física*, “todo ha de moverse para descansar en su lugar”.⁵

La perspectiva circular –tantas veces antepuesta al tiempo lineal judeo-cristiano por los teóricos de la tesis de la secularización de la escatología– estaba sin embargo empapada de providencialismo. Porque si la pluralidad de los acontecimientos pasados podía acomodarse a un sentido conocido que se encontraba más allá de cualquier anacronismo, ello era antes que nada posible debido a que ese sentido estaba señalado por la inmutabilidad de las premisas del orden en el que todos los acontecimientos habían sucedido, y como los lineamientos de ese orden provenían del plan divino, la aproximación al conocimiento de su historia reclamaba respetar, antes que ninguna otra cosa, lo que Él había revelado. Raleigh afirmaba que el juicio de Dios, la primera causa de todas las cosas, “por siempre inmutable”, interviene en el mundo por medio de las causas segundas “que, como tuberías, conducen y desplazan lo que han recibido de la cabeza y la fuente de lo universal”.⁶ Como el juicio de Dios es inmutable, y la historia no es otra cosa que la ejecución de ese juicio a través de los instrumentos de los que Dios dispone

¹ M. Needham, *The Case of the Common-wealth of England Stated*, 1650, p. 1.

² *Donne's Sermons. Selected Passages*, Oxford, Clarendon Press, 1819, pp. 92-93.

³ G. Hakewill, *Apologie...*, pp. 54, 139-42.

⁴ L. Loyd, *The Consent of Time...*, 1590, título. La perspectiva encontraba su *locus classicus*, por supuesto, supuesto, en Eclesiastés, 1:9: “Aunque en el mundo se produzcan muchos cambios y variaciones, todas las cosas retornan, antes o después, al mismo sitio. Y así no hay nada nuevo bajo el sol”.

⁵ Tomás de Aquino, *Commentary on Aristotle's Physics*, New Haven, Yale UP, 1963, p. 71.

⁶ Sir W. Raleigh, *History of the World*, en *The Works of Sir Walter Raleigh*, Oxford, Oxford UP, 1829, Prefacio, p. viii; I, p. 25.

para tal función, la historia es la historia de la providencia divina, y debe en consecuencia, decía Raleigh, referirlo “todo a la voluntad de Dios, quiero decir, a su voluntad revelada”.¹ La autoridad de la palabra revelada no podía ser nunca discutida, y los historiadores no debían sentirse libres de contradecirla como mejor les pareciera, porque de ese modo antes que iluminar el objeto de su estudio no harían más que oscurecerlo.²

Al ofrecer a lo largo del tiempo la repetición de las premisas del único orden que bajo los auspicios divinos el mundo conocía y podía conocer, la historia, decía Raleigh, no mostraba más que “viejos actores, con nuevas vestimentas”, desarrollando los mismos papeles de siempre, “ni con mayor gracia ni juicio que en las escenas pasadas”.³ Más allá de diferencias de “vestuario”, en el teatro de la historia se repetían una y otra vez las mismas escenas, que recogidas del pasado con sabiduría podían servir al presente para el diseño “de una política tan sabia como eterna”.⁴ Al aceptar plenamente la idea de que “los acontecimientos son obra de hombres, los cuales tienen y han tenido siempre las mismas pasiones, por lo tanto sus efectos deben ser necesariamente los mismos”,⁵ en la *History* de Raleigh, tal vez la pieza de historia que mayor influencia tendría, pese a la censura, en las décadas siguientes a su publicación,⁶ la gran conflagración de eventos, pese a una apariencia exterior disímil, remitía sin embargo a un significado conocido, y así los eventos y sus protagonistas podían ser intercambiados con regular comodidad, como hacía Raleigh al reconocer a Joás en Carlos VIII y a los mercenarios cartaginenses en los modernos holandeses. Como señala Fussner, aquí todavía “la diferencia entre pasado y presente era como mucho una ilusión, una cuestión de maquillaje”.⁷ No fue hasta el siglo XVI que los eventos recientes dejaron de aprehenderse como la actualización de otros pasados y comenzaron a ser descritos como novedades,⁸ y hasta entrado el siglo XVIII el público de los teatros ingleses no esperaba que los actores se vistieran con vestidos característicos de la época que estaban representando.⁹ Como sucede en el mundo contemporáneo en muchas culturas basadas en la tradición oral, en

¹ *Ibid.*, VI, p. 213.

² La *History* de Raleigh no era sin embargo, en la clásica amalgama de la época, puramente providencialista, y aquí y allá se aventuraba en excursiones de causalidad histórica que debían toda su lógica a las causas segundas, cuyo esclarecimiento siempre reivindicaba, como ha señalado convincentemente, aunque exagerando el lugar que ello ocupa en el pensamiento histórico de Raleigh, N. Kwiatkowski en *Historia, progreso y ciencia. Textos e imágenes en Inglaterra. 1580-1640*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, p. 160 y ss; F. Smith Fussner, *The Historical Revolution*, pp. 201-204.

³ Sir W. Raleigh, *History of the World*, IV, p. 497. Cf. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media...*, p. 341.

⁴ Sir W. Raleigh, *History of the World*, prefacio, II, p. VI.

⁵ N. Maquiavelo, *Discursos...*, III, 43, p. 435.

⁶ N. Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia*, p. 221 y ss.

⁷ F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...*, p. 207.

⁸ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 511.

⁹ *Ibid.*, p. 509.

las sociedades del pasado en la que el espacio de experiencia se repetía una y otra vez sobre sí mismo, las fechas pasadas podían intercambiarse y confundirse con comodidad, condensado los eventos de la historia en un gran y único conglomerado en el que se borroneaba la cronología que establece la línea temporal a la que nosotros estamos acostumbrados a recurrir.¹ Muchos de los personajes y de las historias de la literatura popular tenían un carácter atemporal, y poco importaba que un autor situara a Robin Hood en el reino de Enrique VIII, varios siglos tarde, y otro al reinado de Athelstan siete siglos antes de su tiempo.² Todavía a comienzos del siglo XVIII un autor comentaba las dificultades que los testigos tenían en las cortes para señalar las fechas de un crimen, “porque las personas (especialmente los trabajadores comunes del campo) no cuentan el tiempo por medio de los nombres de los meses del calendario, sino que algunos lo hacen por medio de las estaciones, como el otoño o la primavera, otros por las tareas de la agricultura, como las épocas de siembra y de cosecha”.³

2. Si el objetivo de la historia era recolectar ejemplos que fueran de utilidad para el presente, bien podía afirmarse que no importaba demasiado si esos ejemplos eran hechos verdaderos o no lo eran, ya que mucho más importante que ello era el mensaje que podían transmitir. John Bromyard, por ejemplo, un monje dominico que vivió en la primera mitad del siglo XIV y compiló diversas colectáneas para el rezo de gran circulación, afirmaba que “no importa si es cierto o no lo es, porque el ejemplo no se trae a colación por sí mismo, sino por su significado”.⁴ Pero esto era algo que Selden no podía aceptar, y para defender su *The History of Tithes*, afirmaba:

Mi libro se trata solamente de historia, historia son las tres partes que lo componen y también lo es cada una de sus líneas. De modo que refutar cualquier parte de mi historia es algo que sólo puede hacerse mostrando que he falseado citas o que he falseado las palabras y el sentido de los autores que he utilizado, o que he omitido testimonios que merecen mejor crédito.⁵

¹ D. P. Henige, “Oral Tradition and Chronology”, *The Journal of African Studies*, 12, 3, 1971, pp. 371-89, Cf., *The Chronology of Oral Tradition*, Oxford, Oxford UP, 1971; A. Fox, “Remembering the Past in Early Modern England: Oral and Written Tradition”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 6ta ser., 9, 1999, p. 241; D. R. Woolf, “The ‘Common Voice’: History, Folklore and Oral Tradition in Early Modern England”, *P&P*, 120, 1988, p. 31; K. Thomas, *The Perception of the Past in Early Modern England*, *The Creighton Trust Lecture of 1983*, University of London, p. 6.

² B. Capp, “Popular Literature”, en B. Reay (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985, p. 229.

³ John Ellis, *Instructions for Collectors of Excise*, 1716, I, p. 39, cit. en K. Thomas, “Numeracy in Early Modern England”, *Transaction of the Royal Historical Society*, 5th Series, 37, 1987, p. 123.

⁴ G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, Cambridge UP, 1933, p. 155.

⁵ En su réplica a uno de sus oponentes, sir James Sempil, cit. en F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...*, p. 296.

La apelación por una práctica historiográfica celosa de los procedimientos por medio de los cuales podía reclamar que su narración daba cuenta de la verdad era evidentemente muy diferente a la concepción que sobre esos procedimientos tenía Bromyard, pero si estas palabras de Selden encerraban un verdadero desafío, ello se debía a ciertas consecuencias que esa práctica, ahora, y no antes, traía consigo. Porque si bien una narración histórica cuyo principal objetivo fuera legar enseñanzas a la posteridad podía para perseguirlo desatender la verdad de los casos a los que se refería, los proponentes de la historia como *magistra vitae* también podían reclamar, como muchos de ellos lo hacían, que su narración se ajustaba a los hechos y no tenía nada de invención. El desafío que estaba implícito en las palabras de Selden provenía de que, tal como él lo hacía, seguir fidedignamente los rastros del pasado podía conducir a la desarticulación del supuesto suprahistórico que permitía a la historia *magistra vitae* observar los sucesos del pasado como un gran repositorio de acontecimientos que gracias a su inscripción en un orden único e invariable que trascendía cualquier discontinuidad podían en cada caso ser desprendidos de su especificidad epocal. “¿Qué tiene que ver un consejo provincial de una nación con otro cualquiera?, ¿qué tienen que ver con Inglaterra los *imperialls* del antiguo imperio francés?,” se preguntaba Selden, y a partir de estas preguntas llegaba a la moderna noción de anacronismo que le permitía resaltar “la diferencia entre las épocas”.¹ El gran problema no residía en que esa desarticulación afectara la manera de escribir la historia, sino que precisamente porque la afectaba, afectaba también a una entera sensibilidad sobre el pasado, el presente y el futuro que trascendía largamente la práctica historiográfica, porque si por medio de la historia podía demostrarse que determinado suceso del pasado no podía en cualquier ocasión traerse libremente a colación para ilustrar virtuosamente el presente, el pasado ya no podía considerarse como un tiempo siempre regido por los mismos principios, y en consecuencia cada uno de sus acontecimientos debía comprenderse en virtud de las circunstancias que lo habían hecho posible. La amenaza que ello suponía para cualquier justificación suprahistórica de uno u otro uso del presente es evidente. Samuel Daniel la anunciaba al denunciar a esos “escritores de fábulas que se esfuerzan por abusar de la credulidad de las edades sucesivas con comienzos heroicos o milagrosos”,² y Spelman señalaba todo el asunto de manera particularmente aguda al afirmar que “cuando los Estados se separan de su constitución original, y ese carácter original, por el paso del tiempo, se deteriora en la memoria, las épocas subsiguientes, observando el pasado a través del presente, conciben que el primero ha sido como el segundo”.³

¹ J. Selden, *The Historie of Tithes...*, 1618, p. 477.

² S. Daniel, *The Collection of the History of England*, p. 86.

³ Sir H. Spelman, “Of Parliaments”, en E. Gibson (ed.), *Reliquiae Spelmannianae. The Posthumous Works of Sir Henry Spelman...*, Oxford, 1698, p. 57.

“A los serios y eruditos escritores de historias, –advertía Coke en 1602– ... les aconsejo que no se entrometan con las leyes de este reino”.¹ Como demostrarían sir Robert Cotton, John Doddridge, William Hakewill, Daniel, Spelman y el propio Selden, quienes afirmaron con diferente énfasis la realidad de la conquista, la advertencia de Coke a los “escritores de historias” no tenía nada de infundada. Si bien el interés de Coke era proteger de los embates de la historia el carácter inmemorial del derecho consuetudinario que él había hecho tanto por promover, su advertencia trascendía ese dominio en particular y tal como la historia serviría a Spelman para poner en entredicho el carácter inmemorial del Parlamento, serviría también a Selden para poner en entredicho el carácter divino del diezmo, porque tanto como la del Parlamento o la de la monarquía, la legitimidad del diezmo estaba asentada en una pretensión suprahistórica, de modo que si podía demostrarse que el diezmo tenía un origen tan histórico como lo tenían el Parlamento o la monarquía, podría demostrarse, como podía demostrarse que la autoridad del Parlamento o de la monarquía no provenían de su constitución inmemorial, que la autoridad para cobrarlo no provenía del derecho divino, y tanto como a los defensores del derecho común no les bastaba más de medio milenio de supuesta continuidad para legitimar sus pretensiones de autoridad en su antigüedad y necesitaban retrotraer sus orígenes tan atrás en el tiempo como existieran registros históricos, a los defensores del *jure divino* del diezmo no les bastaba un milenio y medio y debían por su parte retrotraer sus orígenes al propio mandato de Dios, ubicado como tal fuera del tiempo.²

Valiéndose de procedimientos similares a los de Spelman, Selden afirmaría que la práctica de cobrar diezmos no podía verificarse hasta el final del siglo IV, y que la primera afirmación que estipulaba que el pago del diezmo era una tarea obligatoria de todo cristiano correspondía al Concilio lateranense de 1215. A ello, Selden agregaría varios otros golpes a la teoría del *jure divino*, que resultarían para sus lectores sumamente escandalosos, entre los que vale destacar la denuncia de que en muchos casos los señores laicos construían iglesias, ordenaban un sacerdote, y a partir de ello se apropiaban de los diezmos.³ Pero por más escandalosas que denuncias como esta pudieran resultar, no eran por sí mismas el gran problema que presentaba el libro de Selden. La iglesia siempre

¹ S. Sheppard, (ed.) *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*, Indianapolis, Liberty Fund, 2003, (1602), I, prefacio a la parte III de los *Reports*, p. 69.

² La misma razón, ha señalado Daniel Walker, es la que explica que la *prisca theologia* –la práctica de citar textos de autores precristianos para mostrar su correspondencia con la doctrina cristiana– haya gozado en el siglo XVI de cierta popularidad en Francia e Italia. Porque pese a los obvios peligros de idolatría, politeísmo y herejía que la práctica suponía, establecía sin embargo un pasado sin quiebres que unía el mundo cristiano con el precristiano, preservando la continuidad de la historia. D. P. Walker, “The *Prisca Theologia* in France”, *JWC*, 17, 3-4, 1954, pp. 235, 258.

³ J. Selden, *History of Tithes*, pp. 83-84, 137-38.

podía condenar malas prácticas en su propio seno, y estructuralmente poco la afectaba reconocer que un monje simoniaco pudiera haber estado en connivencia con un señor inmoral para apropiarse del diezmo en un sitio u otro. El verdadero desafío que presentaba *The History of Tithes* no reposaba en la refutación de uno u otro de los contenidos tradicionales que informaban la historia y el status jurídico del diezmo, sino, en tanto la conclusión de Selden, como la de Spelman, no podía articularse con ningún principio suprahistórico, en un ataque a la forma misma en la que todos esos contenidos adquirirían su sentido. Como Bacon, que no encontraba ninguna propiedad en la historia eclesiástica para ofrecerle una categoría propia y secularizándola la incluía en su categoría de historia civil, Selden, activo participante en la formulación de la Petición de derechos en 1628, y encarcelado en la Torre de Londres durante ocho meses,¹ le ofreció al diezmo su propia historia, y al dotarlo de un origen y de un desarrollo que no escapaban a los avatares de la historia de los hombres, dejaba necesariamente su futuro en manos de esas mismas fuerzas, despojándolo así del blindaje suprahistórico del que hasta entonces había gozado, algo que a la Iglesia no podía caerle nada bien, y probablemente los “abusos, inconvenientes, problemas, juicios, peleas, conflictos, debates, odios, sospechas, maldades, vejaciones, mezquindades y daños” ocasionados por el diezmo, como se los enumeraba en un tratado de 1652,² podrían, bajo la luz ofrecida por Selden, rechazados con nuevo vigor.

El futuro obispo y capellán de Carlos I, Richard Montagu, autor de la más elaborada de las respuestas que recibió Selden, a quien, luego de que su libro fuera retirado de circulación inmediatamente después de ser publicado, se le prohibió contestar, había percibido esto con bastante claridad. “Todo lo que has juntado y recogido de todos esos cartularios, libros, papeles comidos por las polillas, registros, etc., ... –lo acusaba– está destinado, allí donde es posible, a impugnar el *Ius Divinum* del clero, sosteniendo y ensalzando el *Ius humanum positivum*”, algo que le parecía lo suficientemente grave como para dirigirse a Selden advirtiéndole que “no podría ofrecer digna satisfacción a Dios y su iglesia, tan agraviada por vos, aunque te arrancases los ojos, partieras tu lengua en pedazos y te cortases esa mano derecha”. Selden había probablemente anticipado esta reacción, y llamó a su tratado sobre los diezmos una “historia” precisamente para desligarse de las acusaciones que sus proposiciones podían tener si su escrito hubiera sido un “tratado”, en tanto en la historia, “filosofía moral vestida de ejemplos”, no cabían ni conclusiones ni polémicas, y Selden podía decir entonces que no había emprendido su tarea para justificar una u otra posición con respecto al diezmo y que su escrito era una

¹ Ya había sido encarcelado en 1621. En 1647 el Parlamento votó una compensación de 5.000 libras como reparación por sus padecimientos bajo la monarquía. *ODNB*.

² D. Lupton, *The Tythe Takers Cart Overthrown of the Downfall of Tythes*, 1652, en J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.) *17th Century Economic Documents*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 133.

“simple narración”. Pero Montagu notaría con razón que Selden no cumplía con lo que decía. “Una simple narración”, afirmaba, es “una relación llana, nada más. La historia no polemiza sobre los pros y contras, ni concluye lo que debió o no ser”, simplemente “expone los accidentes y eventos como sucedieron”, para extraer de ellos “ejemplos y precedentes para la posteridad”.¹ Bien resumidas por Montagu, estas eran las razones por las que algunos de los precursores de la historiografía moderna nucleados en Inglaterra en torno a la Sociedad de anticuarios, que floreció a partir de la década de 1580, no se consideraban a sí mismos historiadores, y la razón por la que sus obras no eran reconocidas por sus autores –ni por sus lectores, ni por nadie– como historias.² Al no tratar de historia política ni recoger las experiencias del pasado para ofrecer al presente lecciones morales, y al alejarse de las normas de retórica convencionalmente aceptadas para convertir una narración sobre el pasado en una historia, no había ninguna razón para considerar que la historia de Londres escrita por Stow, o la de Inglaterra escrita por Camden, debieran ser consideradas historias, y en ocasiones algunos de los miembros de la Sociedad debieron disculparse por proseguir accidentalmente el curso de una historia. D. R. Woolf ha señalado con agudeza que incluso los historiadores, como Thomas Martin, que escribían historias tradicionales no tanto a partir de crónicas sino utilizando fuentes de archivo, material básico de los anticuarios, no eran capaces de establecer la relación que los unía con estos últimos.³

3. Es cierto que Selden era dueño de una erudición sin muchas equivalencias entre sus contemporáneos, pero es igualmente cierto que antes de él grandes eruditos no habían podido llegar, ni se habían interesado demasiado en quienes de uno u otro modo lo intentaran, a la moderna conclusión historiográfica que le permitía defender su libro en torno a su conclusión sobre “la diferencia entre las épocas”.⁴ Lo que Selden proponía era una aproximación a una perspectiva que incorporaba el cambio social en la historia, algo que, a su modo, se ofrecía por ejemplo también en los escritos del en la Edad Media muy

¹ R. Montagu, *Diatribae Upon the First Part of the Late History of Tithes*, 1621, pp. 73, 20, 16.

² F.J. Levy, *Tudor Historical Thought*, San Marino, Huntington Library, 1967, pp.148-59.

³ En la década de 1620, sin embargo, la consideración de que la perspectiva promovida desde la sociedad de anticuarios no podía considerarse historia había comenzado a cambiar, y en las décadas siguientes algunos trabajos típicamente topográficos, el dominio por excelencia de los anticuarios, fueron llamados historias. En 1636 un discípulo de Camden, John Philipot, llamó por primera vez a *Britannia*, la obra fundamental de Camden, como una historia y las palabras “anticuario” e “historiador” comenzaron a ser utilizadas como sinónimos. D. R. Woolf, “Erudition and the Idea of History in Renaissance England”, *Renaissance Quarterly*, 40, 1, 1978, pp. 21-26.

⁴ La perspectiva de la “revolución historiográfica” inaugurada por Fussner, que aquí se defiende, ha sido sin embargo criticada. J. H. Preston, “Was There an Historical Revolution?”, *JHI*, 38, 2, 1977; J. M. Levine, “Ancients, Moderns, and the Continuity of English Historical Writing in the Later Seventeenth Century”, en P. J. Korshin (ed.), *Studies in Change and Revolution. Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Londres, Scholar Press, 1972.

difundido y citado Salustio, que prácticamente todos los escritores ocupados de una u otra manera con la historia entre los siglos IX y XII conocían muy bien. Y sin embargo sus ideas sobre el desarrollo y la decadencia de la sociedad no despertaron mayor interés y fueron completamente pasadas por alto.¹ Existen, por supuesto aquí también, las notables excepciones. Una de ellas corresponde sin dudas al jurista napolitano Lucas de Penna, quien en la segunda mitad del siglo XIV sostenía que las leyes variaban de acuerdo al espacio y al tiempo, algo que hacía evidente que “de la diversidad de los tiempos fluye la diversidad de las cosas”.² Pero si los dueños de este notable sentido de la historia no eran comunes, menos común era todavía la recepción de tales afirmaciones, que seguían habitualmente, como hemos dicho, dos caminos opuestos pero similares, la indiferencia o la condena. Si la recepción de Salustio ilustra lo primero, más cerca de nuestro período, en la primera parte del siglo XV, la historia de vida de Reginald Pecock, quien había arribado también a una elaborada noción de relatividad histórica, enseña un caso notable de lo segundo. Ante la insistencia lollarda en la sobriedad, la pobreza y el desinterés por los bienes materiales de la iglesia primitiva, Pecock argumentaba que esas características de la Iglesia sólo podían entenderse en su propio contexto histórico, y que no había ninguna razón para suponer que las características de ese contexto debieran ser las del presente.³ Un siglo y medio antes que Bacon, escribió, y en vernáculo, que la fe y la razón son “dos facultades diferentes, cada una con sus propios límites y distinciones”,⁴ algo que por supuesto no tenía nada de novedoso, pero Pecock insistiría, como Bacon, en la primacía de la razón por sobre cualquier autoridad, fuera la de los padres, la del papa o la de las propias Escrituras. Esto fue lo que le permitió, simultáneamente a Lorenzo Valla, arribar a la conclusión de que la *Donatio Constantini* era una notable falsificación.⁵ Entonces obispo de Chichester, Pecock fue condenado por Roma como hereje en 1458, frente a lo cual Enrique VI ordenó una comisión para que investigara el asunto, la cual informaba en su carta de respuesta al rey que “la deplorable doctrina y pestilente secta de Reynold Pecock es más repugnante y maliciosa que todas las herejías y sectas de herejes conocidas por nosotros hasta hoy”.⁶ Abocado toda su vida a defender

¹ R. H. Southern, “Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 1. The Classical Tradition from Einhard to Geoffrey of Monmouth”, Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 20, 1970, pp. 177-180.

² Cit. en D. Kelley, “Clio and the Lawers. Forms of Historical Consciousness in Medieval Jurisprudence”, en *History, Law, and the Human Sciences*, Londres, Variorum Reprints, 1984, p. 34.

³ C. Babington (ed.), *The Repressor of Over Much Blaming of the Clergy, by Reginald Pecock*, Londres, Longman, 1860, (1449-1455) II, cap. VII.

⁴ *Ibid.*, I, p. 49.

⁵ *Ibid.*, II, pp. 350-366.

⁶ *Ibid.*, I, p. lv.

a la Iglesia de la herejía lolarda, irónicamente, pero con total lógica,¹ fue él mismo acusado de herejía, obligado a hacer una retractación pública; sus libros fueron quemados, y fue confinado a la abadía de Thorney hasta su muerte.

A menudo los historiadores de la historia concluyen que las razones que deben atenderse para comprender el logro historiográfico que suponía afirmar “la diferencia entre las épocas” obedecen a los métodos utilizados por los historiadores como Selden. Uno importante como Woolf, por ejemplo, ha afirmado que “la conciencia moderna de la diferencia entre pasado y presente” en buena medida “dependió del estudio de la lengua escrita y elementos visibles (monedas, documentos, inscripciones y similares)”.² Entre otros miembros de la Sociedad de anticuarios, esto era efectivamente lo que hacía Selden en *The History of Tithes* para demostrar el origen histórico del diezmo, lo que hacía Spelman en *Archaeologus*, al reconstruir el vocabulario institucional de los reinos bárbaros para mostrar que la ley inglesa tenía un origen germánico y que era feudal en un modo que no podía ser pre-normando, y lo que hacía Stow en su *Survey of London* para mostrar las alteraciones y los cambios de la vida económica y social de la ciudad que tanto amaba. Sin embargo, mucho tiempo antes de que escribieran Selden, Spelman y Stow, William de Malmesbury emprendió extensos viajes para recolectar la evidencia que podían ofrecerle, entre otras cosas, tumbas, inscripciones, relicarios y ornamentos, y si bien William, que afirmaría las consecuencias de la conquista sin mayores titubeos, escribió algunas de las mejores piezas históricas del siglo XII, en ellas no es nada sencillo adivinar esa “conciencia de la diferencia entre el pasado y el presente”.³ En la primera mitad del siglo XVI, el anticuario John Leland, por los mismos años que en Italia hacía lo mismo Ciriaco de Ancona, viajó por toda Inglaterra recolectando los elementos a los que se refiere Woolf, y sin embargo Leland defendía con uñas y dientes la verdad de la historia del rey Arturo.⁴ El humanista John Twyne, recurriendo a las fuentes, refutaba la afirmación de Geoffrey de Monmouth según la cual Julio César consideraba a los britones como primos porque descendían del mismo linaje troyano, y se alineaba con Polidoro Virgilio para negar la tradicionalmente aceptada idea de que los ingleses

¹ “Cualquiera que trate una cuestión que concierna tanto a la fe como a la filosofía, y se declare contrario a la fe—estipulaba la Universidad de París en 1272— será expulsado de nuestra sociedad como hereje”. Tomás tenía buenas razones para defender esta posición, como veremos más adelante, y el artículo XI del Catecismo del Concilio de Trento recordaba que “lo que la fe propone no discrepa con la naturaleza o la razón humana”. E. Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge, Mass, Harvard UP, I, p. 45.

² D. R. Woolf, “Speech, Text, and Time: The Sense of Hearing and the Sense of the Past in Renaissance England”, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 18, 2, 1986, p. 160.

³ Las descripciones de los lugares visitados y de los elementos encontrados aparecen profusamente en su *Gesta Pontificum*. M. Winterbottom y R.M. Thomson (eds.), *William of Malmesbury: Gesta pontificum Anglorum*, Oxford, Oxford UP, 2007.

⁴ J. Leland, *Assertio Inclytissimi Arturii regis Britanniae*, 1554, traducido en 1582.

descendían de Bruto, el bisnieto de Eneas. Pero luego de servirse, para hacerlo, de un procedimiento estándar de la historiografía moderna, Twyne afirmaba que en realidad los primeros habitantes de la isla eran los seguidores de Albion el gigante, cuarto hijo de Neptuno.¹ Más adelante, allí mismo donde el estudio de todos esos elementos se llevaría a cabo con una rigurosidad y un detallismo antes desconocido, la Sociedad de anticuarios, se aceptaba al pasar el viejo lugar común que suponía que Inglaterra había sido fundada por los troyanos.² En la misma perspectiva, “la razón de esta repetición constante de tantas imprecisiones y mitos –se ha afirmado hace tiempo y se mantiene todavía– yace en el hecho de que, siglo tras siglo, se siguió la autoridad de cronistas anteriores con escasos intentos por juzgar la fidelidad de lo que narraban”.³ Pero Montagu, el crítico del moderno Selden, sostenía que la historia no debía referirse más que a “los accidentes y los eventos tal como sucedieron”,⁴ para afirmar a continuación que así la historia podría cumplir con su clásica función como *magistra vitae*. Insistir en la importancia de *la verità effettuale delle cose* tampoco le impedía a Maquiavelo, como hemos visto, mantener la identidad estructural entre las épocas, y a la inversa, durante el debate sobre la antigua constitución inglesa, los viejos cronistas, valiéndose de los viejos métodos, hemos visto también, fueron capaces de afirmar la realidad de la conquista de 1066.

No puede discutirse que el estudio aplicado de las diferencias entre el pasado y el presente ofrecidas por el registro material resultó un procedimiento clave para la irrupción de la historiografía moderna, pero no puede sin embargo decirse que ese estudio fuera por sí mismo responsable de crear la sensibilidad que haría posible hacer a un lado la sensación de que aquello que era válido para una época fuera válido también para las demás. “La conciencia moderna de la diferencia entre pasado y presente” debe buscarse, antes que en la recolección de monedas e inscripciones, antes que en ningún trabajo filológico, y en general antes que en cualquier elaboración intelectual, en el campo de juego inaugurado por la aceleración del tiempo histórico, como lo reconocía Bacon cuando afirmaba que nada como “los innumerables cambios” que se siguieron de la introducción de la pólvora, la brújula y la imprenta “ejercieron mayor poder e influencia en los asuntos humanos”.⁵ Fueron esos “innumerables cambios” los que condujeron, en la transición del feudalismo al capitalismo, a que todas las expectativas tenidas hasta entonces se volvieran inseguras y hubiera que provocar unas nuevas que, al no reconocerse ya plenamente en las experiencias del espacio en el que se generaban,

¹ A. B. Ferguson, “John Twyne: A Tudor Humanist and the Problem of Legend”, *JBS*, 9, 1, 1969, p. 27-32; F. J. Levy, *Tudor Historical Thought*, p. 58 y ss.

² F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...*, p. 97.

³ W. R. Trimble, “Early Tudor Historiography, 1485-1548”, *JHI*, 11, 1, 1950, p. 31. Una versión más reciente de la misma propuesta, en J. M. Levine, *Humanism and History...*

⁴ R. Montagu, *Diatribae...*, p. 16.

⁵ *Works*, VIII, p. 162.

debieron incorporar el hecho del cambio en su misma estructura. El papel que el hecho del cambio como aspecto clave de la vida social ocupa en la génesis de la historiografía moderna puede apreciarse de modo significativo si recordamos que es un lugar común de esa historiografía afirmar que la historia “cambia” porque cada generación tiene nuevas preguntas para hacerle a su pasado. En el siglo XX, la Revolución inglesa de 1640-60 fue primero revolución puritana, después revolución burguesa, más adelante producto de intrigas palaciegas, y ahora parece ser una mezcla de todo ello. El pasado “cambia” porque cambia el presente, y la formulación de ese lugar común de la historiografía es él mismo producto del principio que anuncia. Pero esto no fue siempre así. Entre la época antigua y la moderna, nadie tuvo preguntas nuevas para hacer al pasado antiguo y así “cambiar” su historia, por lo que la historia de la antigüedad se mantuvo por siglos encuadrada en las preguntas que tuvieron para hacerle los antiguos. “La historia romana había sido escrita por Livio, Tácito, Floro y Suetonio, la *Historia Augusta*. No había ninguna razón por la que debiera ser escrita de nuevo, porque en lo esencial, sólo podría ser escrita como Livio, Tácito, Floro y Suetonio la escribieron”.¹ Fue sólo en el siglo XVII, cuando “la persistencia del cambio ... hacía parecer incluso a la turbulenta alta Edad Media como una parte de un orden estático, sin tiempo”,² cuando Winstanley afirmaba que “Dios está sacudiendo a las naciones, probando a los hombres/ y cambiando los tiempos y las costumbres”,³ que el presente tuvo nuevas preguntas que hacer sobre la Antigüedad y comenzar a reescribir su historia.⁴

Atribuir los orígenes de los principios que configurarían la historiografía moderna, de manera “internalista”, a los procedimientos que esa historiografía reclamaría para presentarse a sí misma conduce además a afirmar que “una vez que los problemas y las técnicas de la nueva historiografía fueron enunciados por la primera generación de humanistas después de 1500, prácticamente no cambiaron para nada por dos o tres siglos”,⁵ dejando así en el camino las fundamentales contribuciones del siglo XVII. Pero no fue un humanista quien por primera vez señaló, en lo que se convertiría en uno de los problemas centrales de la historiografía moderna, que las formas del poder político están relacionadas con el desarrollo económico y que, en consecuencia, el estudio de la historia resulta imprescindible para comprender las causas del surgimiento y de la caída de los gobiernos. Tampoco fue un humanista quien extendiendo la premisa señalada por

¹ A. Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian”, *JWC*, 13, 3/4, 1950, p. 291.

² J. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Figueroa, Los Ángeles, 2004, pp. 11-12.

³ G. Winstanley, *The Breaking of the Day of God*, 1649, p. 128. Cito de la edición de 134 páginas.

⁴ A. Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian...”, p. 293.

⁵ J. M. Levine, *Humanism and History...*, p. 155; D. R. Woolf, “Little Crosby and the Horizons of Early Modern Historical Culture”, en D. R. Kelley, D. Harris Sacks, *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, p. 94.

Harrington, mostraría otro de esos problemas fundamentales al elaborar un complejo argumento para afirmar que sean cuales sean las expresiones del pensamiento social, ellas se encuentran estrechamente ligadas a las formas históricas de las sociedades en las que aparecen. Y tampoco fue un humanista quien, coincidiendo tácitamente en este punto con Winstanley, haría más por desarticular el providencialismo que había caracterizado al estudio de la historia antes y todavía mucho después del aporte humanista. La deuda de la historiografía moderna con Harrington, con Winstanley y con Hobbes, que escribieron y publicaron durante la Revolución, es tan completa como insuficiente el reconocimiento que los historiadores de la historia hacen a veces de ella.

4. AUTORIDAD, RAZÓN Y EXPERIENCIA

1. Los argumentos de Selden, de Spelman, de Harrington, de los niveladores o de Hobbes, tan diferentes como podían ser, resultaban todo lo espinosos que resultaban, antes que por ninguna otra cosa, porque por medio de ellos el registro de verdad enunciado en la autoridad era puesto en duda de hecho, más allá de cualquier intención. El problema no resultaba de que por un viraje de contenido la verdad afirmada en la autoridad fuera momentáneamente desacreditada, sino de que ese viraje desarticulaba el mismo mecanismo por medio del cual, tradicionalmente, la autoridad de un enunciado pretendía tenerla. “Todo lo que es absolutamente verdadero –decía Tomás– siempre fue verdadero y siempre lo será”, y si el entendimiento por medio del cual la verdad se conoce “no fuera eterno, ninguna verdad lo sería”.¹ Así las cosas, un cambio de contenido podía afectar de la manera más profunda la forma misma a partir de la cual ese contenido encontraba su criterio de verdad, y era esta incapacidad para incorporar no uno sino todos los cambios que uno u otro punto reclamaran, precisamente cuando esos posibles cambios de contenido se multiplicaron en una escala desconocida, lo que los modernos atacaban cuando atacaban la autoridad tradicional. Pecoock había querido defender la fe subordinando la autoridad a la razón, y al hacerlo debió apartarse de una episteme en la que los artículos de la fe encontraban su verdad de un modo que no podía admitir, llegado un punto, lo que fuera que la razón tuviera para decir sobre ella, porque “como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que emana de ellos a quienes les ha sido hecha la revelación”.² Siempre podía cuestionarse uno u otro punto de uno u otro autor o de uno u otro texto, pero cuanto mayor fuera la autoridad de un texto o de un autor más difícil era hacerlo, y por supuesto que existían textos y autores que eran totalmente incuestionables. El mismo Grosseteste, ampliamente celebrado como uno de los más grandes exponentes de la frecuentemente proclamada moderna ciencia medieval, reprendía a quienes “forman sus propias opiniones a partir de sus experimentos, sin ofrecer un fundamento doctrinal”,³ “como si pudiera haber una verdad en las proposiciones de los gentiles infieles frente a la verdad de la sagrada escritura”.⁴ Fuera lo que fuera lo que los hombres pudieran afirmar sobre este mundo valiéndose de la razón y la experiencia, todo ello debía erigirse sobre una verdad que las trascendía, y cualquier discusión basada en ellas encontraba los límites de sus posibilidades en el hecho de que “la autoridad de las Escrituras sobrepasa cualquier

¹ *ST*, I-I, c.16 a.7, t. I, p. 230.

² *Ibid.*, I-I, c.1 a.8, t. I, p. 96.

³ B. S. Eastwood, “Medieval Empiricism: The Case of Grosseteste’s Optics”, *Speculum*, 43, 1968, p. 321.

⁴ H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, p. 543.

capacidad del ingenio humano”.¹ La completa condena de las conclusiones históricas que por medio de su agudo racionalismo Pecoock había alcanzado ilustra las condiciones de posibilidad para la recepción de una noción de relatividad histórica que como tal debía asentar sus verdades en algo más que la autoridad que las enunciaba, una noción que hasta que el principio de cambio por ella descubierto no empapara la sociedad a la que ese principio se quería referir apareció como algo culturalmente inaprensible, intelectualmente despreciable y políticamente peligroso.²

Apoyándose en Agustín, Tomás reconocía que las leyes humanas cambiaban, y que debían hacerlo en virtud de que los hombres podían en ocasiones apartarse de una organización justa, e incluso reconocía la importancia de la experiencia en el mejoramiento de las leyes y la importancia que la diversidad de contextos podía tener para comprender la diversidad de la legislación en la historia.³

En las ciencias organizadas de una manera humana, el aumento se produce en el decurso de los tiempos a causa de la falta de conocimiento en los primeros que las inventaron.

Parece connatural a la razón humana avanzar de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfeccionados por sus sucesores. Esto es lo que sucede también en el orden práctico. Pues los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudieron por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común.⁴

Pero más allá de que Tomás no dejaba de considerar oportuno agregar que ningún cambio en la ley debía realizarse a la ligera por el mero hecho de que apareciera algo nuevo, y para apoyar su afirmación citaba inmediatamente las duras palabras del decreto de Graciano, en donde se leía que “es una vergüenza ridícula y abominable que toleremos la violación de las tradiciones que desde la antigüedad recibimos de nuestros mayores”,⁵ lo importante era que las leyes humanas debían retornar siempre a la ley natural, inmutable como creación de Dios, y como la razón natural por medio de la cual los hombres emprendían ese retorno era su participación en la inmutable y perfecta ley natural, “todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna”, que no puede cambiar.⁶

¹ S. Agustín, *De genesi ad litteram*, PL, vol. 34, col. 266.

² C. Ginzburg, “High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *P&P*, 73, 1976.

³ *ST*, I-II, c.97. a.1, t. II., p. 755.

⁴ *Ibid*, II-II, c.1 a.7, t. III, p. 52.

⁵ *Ibid*, p. 756, la cita del Decreto es de p. I, dist. 12, can. 5.

⁶ *Ibid*, I-II, c.93 a.6, t. II, p. 728; Cf. M. de Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, New Haven, Princeton UP, 1922, p. 189.

En los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural. Entonces la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley deriva de la ley natural. Y si algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de ley.¹

Y aquí la tensión que existe en la mayor obra del mayor escolástico entre lo que los hombres pueden conocer y modificar de diversas maneras y lo que sólo pueden conocer de una y modificar en ninguna se vuelve evidente. Porque si bien lo que no se conocía en un tiempo podía conocerse luego,² las verdades de la fe no admiten ignorancia, ya que la ignorancia es propia de la infidelidad,³ y tampoco admiten, en su esencia, nada nuevo, y aunque los artículos de la fe pueden aumentar, como lo enseña el hecho de que los últimos padres conocieron cosas que los primeros no, su esencia, de acuerdo a la verdad que contienen, es invariable.⁴ El proceso por medio del cual Tomás reconocía que la ley o las “ciencias especulativas” pueden cambiar y mejorar, desaparece cuando se atiende a la fe, en tanto las primeras están sujetas a lo que el hombre observa y la segunda no lo está; “las cosas de la fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas”,⁵ y como en la fe verdadera nada es falso, nada observable puede modificar su verdad.

La fe de la doctrina no ha sido invención humana, sino dada por Dios ... Como en Dios no hay posibilidad alguna de defecto en el plano del conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de la fe debiera ser perfecto desde el principio, y que no haya aumentado en el transcurso del tiempo.⁶

Hasta aquí no había mayores problemas, pero todo se complicaba cuando los argumentos llegados desde la ciencia contradecían de algún modo los textos que daban cuenta de las verdades sobre las que la ciencia nada tenía que decir. Porque si bien “lo que pertenece a la fe no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten”,⁷ mientras que algunas ciencias deducen sus conclusiones a partir del entendimiento natural, otras “deducen sus conclusiones por la luz de una

¹ *Ibid*, I-II, c.95 a.2. t. II, p. 742.

² Con la clara limitación, claro está, que imponía la diferencia entre lo que se conocía por medio de la ciencia y lo que se conocía por medio de la fe. “Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe ... De ahí lo que dice el Apóstol en II Corintios, 10:5: *Cogeremos prisionero todo pensamiento humano someténdolo a Cristo*. De ahí que la doctrina sagrada use también la autoridad de aquellos filósofos en aquello que, por esfuerzo natural, pudieran conocer de la verdad ... No obstante, no hay que olvidar que la doctrina sagrada usa estas autoridades como argumentos que no le son propios, y por tanto, sólo como probables”. *Ibid*, I-I, c.1 a.8, t. I, p. 96.

³ *Ibid*, I-II, c.76. a.1-4, t. II, pp. 601-606; II-II, c.1 a.5, t. III, p. 49.

⁴ *Ibid*, II-II, c.1 a.7, t. III, p. 53.

⁵ *Ibid*, II-II, c.1 a.4, t. III, p. 48.

⁶ *Ibid*, II-II, c.1 a.7, t. III, p. 52; Cf. I-II, c.91 a.1-4, t. II, pp. 709-713.

⁷ *Ibid*, I-I, c.32. a.1, t. I, p. 342.

ciencia superior ... la ciencia de Dios y de los Santos”,¹ y aquí, por mucho que le pesara a Tomás, los argumentos de la fe y los argumentos de la ciencia se superponían en ocasiones de manera muy incómoda, y como “sólo hay una verdad para lo verdadero”, y esa verdad proviene siempre de Dios,² el gran esfuerzo de la escolástica por aunar autoridad y razón por medio de la minuciosidad analítica que destaca a las grandes sumas del siglo XIII encontraba un obstáculo insuperable al buscar argumentos racionales para llegar a conclusiones cuya justificación se encontraba en otro lado.³ Así se asiste, en la lectura de ese notable esfuerzo intelectual, pleno de ingenio, de sagacidad y de vigor que es la *Suma teológica*, según la bella descripción de Lovejoy, “al doloroso espectáculo ofrecido por un gran intelecto que procura, por medio de distinciones espurias e irrelevantes, evadir las consecuencias de sus propios principios, sólo para lograr, finalmente, una auto contradicción flagrante”.⁴

Como otros antes y después de él, Francis Bacon era plenamente consciente de este problema. Nada le parecía más desafortunado para el progreso del saber que era su obsesión que esa “perniciosa mezcla de cosas divinas y humanas”,⁵ a la que adjudicaba la disposición general por “no revolver en la filosofía, no sea cosa que hacerlo pueda conducir a una innovación en teología, o descubrir cuestiones que resulten contradictorias para la teología”.⁶ Como pocos, afirmó las consecuencias radicales que implicaba este reconocimiento al denunciar que “la corrupción de la filosofía por parte de la superstición y la teología fue lo que introdujo el mayor de los males tanto en los sistemas completos de la filosofía como en sus partes”.⁷ Tal era la amalgama, que Bacon se preguntaba cómo habría de reemplazarse la ciencia aristotélica si cualquier ataque dirigido a ella parecía implicar uno a la teología cristiana, plegada “a Aristóteles para muchos de los artículos de la fe”.⁸ La fe, concordaba Descartes con Bacon, está “tan sometida a Aristóteles que es casi imposible explicar otra filosofía sin parecer en principio ir contra ella”,⁹ algo que Bacon experimentaría en carne propia al enviarle a sir Thomas Bodley el manuscrito de *Cogitata et Visa*, rogándole que le indicara si el texto le parecía contrario a los usos presentes, a lo que el fundador de lo que se convertiría en la Bodleian Library le respondía que “dado el tono y el argumento de su disertación, no

¹ *Ibid*, I-I, c.1. a. 2., t. I, p. 87.

² *Ibid*, I-I, c.16 a.6, t. I, p. 229.

³ B. Russell, *The History of Western Philosophy*, Londres, Unwin Paperbacks, 1979, p. 453 y ss.

⁴ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1964, p. 78.

⁵ *Works*, VIII, p. 94.

⁶ *Ibid*, VI, p. 421.

⁷ *Ibid*, VIII, p. 93.

⁸ *Ibid*, XIII, p. 385.

⁹ En carta a Mersenne de diciembre de 1629, C. Adam y P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, Paris, Cerf, 1897, I, pp. 85-86.

encontraría en ninguna academia un tribunal dispuesto a absolverlo”.¹ Pero Bacon ofrecería la clave para este difícil asunto en su insistencia de que la mezcolanza no perjudicaba solamente a la filosofía, sino que la religión sufría por ella en igual medida. Desde que la razón fue puesta al servicio de la fe, el resultado fue “una filosofía ilusoria y fantasiosa” tanto como “una religión herética”.² Para beneficio de ambas, no había más que separarlas, tarea que el cristianismo podía encarar perfectamente en virtud de que “excluye y prohíbe a la razón humana, sea por interpretación o anticipación, examinar o discutir cuestiones de fe”.³ Lo que el hombre podía conocer mejor, por medio de las ciencias, era la obra de Dios, no los misterios de la fe. Cuando Simplicio intentaba relacionar algunas de las proposiciones de Salviati al “misterio de la generación”, éste le respondía con inteligencia que “esas profundas consideraciones corresponden a doctrinas más elevadas que la nuestra”.⁴ Como diría Bacon, “No presumimos, en la contemplación de la naturaleza, alcanzar los misterios de Dios”.⁵ En esta perspectiva, fuera lo que fuera lo que la autoridad de los textos tradicionales tuviera para decir sobre la religión, su autoridad era nula en todo lo que se refiriera a la filosofía, por lo que Bacon, como había hecho Pecoock, pero con resultados muy distintos a los de aquél, se sentía autorizado a despreciar la autoridad de los padres y de la propia Escritura donde fuera que contradijera las conclusiones de la filosofía.⁶ Desplazada de los misterios y los secretos de la fe y separada de la teología, el objeto de la filosofía natural no era otro que el estudio del mundo físico, de sus fenómenos y de sus cosas. Si Dios había creado el mundo, no había ninguna razón para creer que el estudio de la naturaleza debía oponerse al conocimiento de su Creador, y si la Biblia era *el* libro en el que reposaba el conocimiento del Creador, la naturaleza podía ser también *el* libro en el que reposara el de su obra.⁷ Como la naturaleza en su curso ordinario se encuentra bajo la dirección providencial de Dios, el

¹ Cit. en P. Rossi, *Francis Bacon*, p. 181.

² *Works*, VI, p. 75.

³ *Ibid.*

⁴ G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze...*, (1638) en *Opere Complete di Galileo Galilei*, Florencia, Società Editrice Fiorentina, 1842 (1632), XIII, p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 95. Blumenberg ha sugerido que fue la carencia de una perspectiva que no procurara por medio de de sus procedimientos conocer los secretos de la fe la que en el siglo XIV impidió que la ciencia se desarrollara como lo hizo en la época de la Revolución científica. Por supuesto que Blumenberg no tiene ningún interés en examinar por qué tal cosa sucedió en una época y no en otra. *The Legitimacy of the Modern Age...*, p. 351.

⁶ La rabiosa antipatía de Bacon por el platonismo y su referencia de los fenómenos naturales a principios espirituales, tenía también su causa en esa “despreciable mezcolanza”.

⁷ Vesalio había anticipado el punto al referirse a “esa verdadera Biblia que encontramos en el cuerpo humano”. Cit. en H. Haydn, *The Counter Renaissance...*, p. 198. Pero de una convivencia inicial entre ambos libros, el progresivo desarrollo del nuevo saber conduciría a su enfrentamiento, algo que, como se sabe, se haría manifiesto en la ilustración. H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 21. La figura del libro de la naturaleza sería utilizada, entre otros, por Descartes, Harvey, Galileo y Boyle. S. Shapin, *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 95-98.

estudio del mundo natural revela su voluntad no menos que el estudio de la Biblia; como diría Winstanley, “conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios, y conocer las obras de Dios es conocer a Dios mismo”.¹ Si Tomás había afirmado que admitir ignorancia con respecto a los principios de la fe era propio de la infidelidad, Bacon redoblaba entonces la apuesta al sugerir que la herejía provenía tanto de la ignorancia de la palabra de Dios como de su obra.² Volveremos sobre esto más adelante.

2. Si se suponía que al estar sujetas a un orden que no admitía cambios, las cosas en general no cambiaban, no parecía ni necesario ni adecuado, ni pío ni coherente, sujetar el conocimiento de esas cosas a un proceso de cambio. Como obra del Creador, decía Tomás, el universo es perfecto, y como esa perfección trasciende al tiempo, en el pasado no puede haber existido en él algo que no exista, en su género, también en el presente, y que en virtud del mismo razonamiento, existirá también en el futuro. Como “Dios no puede hacer algo mejor de lo que lo hace ... la perfección del universo es tal que no carece de nada que pueda posiblemente existir”,³ de modo que cuando el gran escolástico escolástico reconocía que en algún momento pudo haber existido algo diferente de lo que existe más allá de cualquier distinción temporal, esa posibilidad remitía a la existencia de algo que no es idéntico a lo que puede haber, y no de algo que es diferente en forma o en calidad; la esencia de Dios “no puede aumentar o multiplicarse en sí misma, sino solamente en su semejanza”.⁴ En esta perspectiva, cualquier habilidad de los hombres de la actualidad, afirmaba Goodman, debe haber sido poseída por los hombres antes de la Caída, y cualquier capacidad humana que parezca haber progresado de un tiempo a otro, es una capacidad que los hombres tenían, en el más alto grado de ese progreso, antes de haber caído.⁵ De modo que como para las cosas de las que hablaban los textos de los que provenía la autoridad se suponía una naturaleza que no admitía cambios sustanciales, una vez que esa naturaleza había sido descripta no había ninguna necesidad de leer lo que las cosas podían decir por sí mismas para conocerlas, y en tanto los textos que hablaban de ellas lo hacían a través de la autoridad que esa misma inmovilidad les había conferido, toda referencia a las cosas conocidas debía ser primero una referencia a los textos que las habían esclarecido y sólo a partir de allí una a las cosas mismas, por lo que la forma correcta para quien quisiera hablar, por ejemplo, sobre las esferas celestes, no era

¹ J. Verardi (ed.), G. Winstanley, *La Ley de la Libertad*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 188.

² F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, p. 95.

³ *ST*, I-I, c. 25 a.6, p. t. I, p. 295; R. L. Cartwright, “Aquinas on What Could Have Been”, *Nous, Sup. Philosophical Perspectives*, 10, 1996, p. 448.

⁴ T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, Nápoles, 1773, I. 75, p. 98.

⁵ G. Goodman, *The Fall of Man...*, pp. 299-305.

explayarse directamente sobre ellas sino componer un comentario a *De caelo*.¹ “En los tiempos pasados –decía Marchamont Needham en 1665–, los hombres se contentaban con la ciencia que otros les habían legado y en vez de hacer algún progreso se contentaban con escribir una batería de comentarios a los textos de los griegos y los árabes”.² Un siglo antes, en la que sería la obra nodal sobre minería por más de dos siglos, Agricola reconocía este *modus operandi* y manifestaba su preocupación por el desinterés secular en “el estudio de las cosas”.³

¿Qué ha cambiado entonces, en nuestro período, para que desde la historia hasta la física la pretensión de que las cosas no pudieran variar con respecto a su presentación en los textos tradicionales fuera entonces sistemáticamente atacada? Han cambiado las cosas mismas, o para ser más precisos, ha cambiado el ritmo a través del cual las cosas cambiaban. Porque cuando las cosas comenzaron a cambiar lo suficientemente rápido y de manera lo suficientemente relevante como para que ello pudiera afectar visiblemente tanto el curso de la vida cotidiana como la misma aprehensión de una experiencia que no podía homologarse estructuralmente a sí misma en todos los puntos de su recorrido, ni el sentido inequívoco que se había fijado a algo era entonces lo suficientemente seguro como para evadir cualquier modificación, ni la aproximación general a partir de la cual lo anterior encontraba sustento, en su incapacidad de admitir el cambio como un elemento legítimo de su estructura argumentativa, podía resistir los desafíos provenientes de ese mismo proceso. “En virtud de las invenciones tecnológicas, los descubrimientos geográficos, y los cambios económicos –ha señalado Zilsel–, el contraste entre el tiempo presente y el pasado se volvió muy evidente”,⁴ y no había mucho que, a la larga, los textos que hablaban de las cosas pudieran hacer frente a esto, como lo enseña el hecho de que el *Índice de libros prohibidos*, al que la Contrarreforma dedicó tantos esfuerzos, se convirtiera en un instrumento gratuito de publicidad para muchos de los textos incluidos en él.⁵ Como lo ha puesto Keith Thomas con su claridad habitual, “lo que es más necesario para producir una percepción del cambio es el hecho del cambio”.⁶

En 1694, William Wotton, uno de los más finos autores en la llamada batalla de los libros, admitía que siempre podía debatirse quiénes, entre antiguos y modernos,

¹ P. Dear, “Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early *Royal Society*”, *Isis*, 76, 2, 1985, p. 149. Tomás escribió más de una docena de comentarios a Aristóteles. En la *Suma teológica*, cuando introduce determinada cuestión tratada por Aristóteles, la introduce afirmando que como él lo expresó así, “entonces nos consta”. Por ejemplo: *ST*, I-I, c.10 a.1, t.1, p. 153; I-I, c.15 a.2, t. 1, p. 221; .II-I, c.94 a.4, t.II, p. 735; II-II, c.1 a.7, t. III, p. 52.

² M. Needham, *Medela Medicinae. A Plea for the Free Profession, and a Renovation of the Art of Physick*, 1665, p. 215.

³ P. Rossi, *Francis Bacon...*, p. 45.

⁴ E. Zilsel, “The Origin of William Gilbert’s Scientific Method”, *JHI*, 2, 1, 1941, p. 27.

⁵ E. Eisenstein, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, Akal, 1994, p. 165.

⁶ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 510.

habían sido los mejores oradores y los mejores poetas, pero que esa discusión no tenía sentido cuando se trataba, entre otros, de astrónomos, químicos y botánicos, “porque una comparación justa de las invenciones, observaciones, experimentos y colecciones propias a los dos partidos debería poner punto final a la disputa”.¹ Más allá de que Wotton tenía su propia respuesta en favor de los modernos, y aunque esto no fuera algo que los defensores de los antiguos pudieran reconocer con la sencillez que él adjudicaba a la comparación, al situar la discusión en un plano que ubicaba al tiempo, y no a la autoridad, como el verdadero juez de la disputa, Wotton ofrecía un notable argumento en favor de los modernos. “La verdad se enseña y prueba mediante la evidencia en las obras –decía Bacon, en quien todos los defensores de los modernos se apoyaban–, antes que mediante argumentos”,² y como para Bacon la validez del conocimiento quedaba en evidencia por su utilidad, todas esas “invenciones, observaciones y experimentos” de los que hablaba Wotton sólo podrían poner en jaque a los antiguos si en efecto eran empleadas, de una u otra forma, por la sociedad para su provecho. “Y sin embargo, después de todo el oprobio y los reproches” recibidos por implementar nuevos artefactos y por indagar nuevos caminos –señalaba Robert Hooke hacia 1670–, he encontrado que las cosas mismas, en el curso del tiempo, son aprobadas hasta convertirse en artículos de uso general”.³ Volveremos sobre esto enseguida. Agreguemos ahora que la querrela de fines de siglo fue el último episodio intelectual en el que la apuesta de Bacon por el tiempo como juez fue seriamente discutida. Cuando los beneficios que para el hombre habría de traer la puesta en funcionamiento del programa baconiano fueron puestos en duda, el debate tendría definitivamente otro tono, y cuando los románticos pusieron en duda si los logros de la “civilización” eran todo lo buenos que sus defensores decían que eran, se aceptaba ya, antes, que el tiempo “es el autor de los autores ... ya que con justicia se llama a la verdad hija del tiempo, no de la autoridad”.⁴

Entre los cambios más radicales y excitantes se encontraba naturalmente, como señala Zilsel, la espectacular extensión del mundo conocido, asunto del que mucho antes de la disputa los modernos sacarían partido. Porque si mientras se suponía que las cosas no cambiaban, la autoridad sobre su conocimiento podía atribuirse a textos que hablaban de ellas en épocas y lugares en todo disímiles sin que ello condujera a admitir la posibilidad de modificaciones sustanciales producto del desarrollo de las cosas mismas, quienes se opusieron a esa autoridad encontraron que ante la magnitud del cambio producido en el mundo conocido esa premisa podía ser fácilmente atacada, y así Bacon

¹ W. Wotton, *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, 1694, p. 78.

² *Works*, VII, p. 131.

³ R. Waller (ed.), *The Posthumous Works of Robert Hooke*, 1705, p. 564.

⁴ *Works*, VII, p. 117. Razón por la cual Bacon celebraba, en franca oposición a la perspectiva que veía en el avance del tiempo la marca de la aproximación del final, que el mundo fuera muy viejo.

podía poner en discusión la validez de las construcciones intelectuales de la Antigüedad por haber sido construidas en una época “cercana a las fábulas, carente de historia, pobremente informada sobre viajes y sobre el conocimiento de la tierra,”¹ y comparando concretamente las grandes aventuras oceánicas de su propio tiempo con lo hecho entonces, se burlaba de “los viajes de Demócrito, Platón y Pitágoras, de los que se hablaba grandiosamente, y no eran en realidad más que excursiones a los alrededores de una ciudad”.² Más allá de la sorna de Bacon, la escala de la comparación era algo que resultaba difícil de negar, y a partir de este reconocimiento concreto Bacon reclamaba que los textos no se quedaran atrás, porque “sería una vergüenza si después de haberse abierto e iluminado hasta el infinito los confines del orbe material ... los confines del orbe intelectual permanecieran dentro de los antiguos límites que conocían los antiguos”.³

Ilustremos el punto con un ejemplo. Aunque existían diferentes opiniones sobre la posibilidad de que las antípodas estuvieran pobladas, desde la total negación de Lactancio hasta la aceptación completa de Macrobio, la versión de mayor difusión y aceptación sobre el asunto fue, durante la Edad Media, como es habitual, la de Agustín, que adoptada por la Iglesia como la posición ortodoxa sobre las antípodas propiciaría el pedido de censura papal hecho por Bonifacio en el siglo VIII sobre su afirmación. Siete siglos más adelante, la posición ortodoxa tenía aún la vigencia suficiente como para que, en las vísperas de la empresa de Colón, la Iglesia española creyera necesario recordarle al genovés cuál era la posición oficial sobre las antípodas.⁴ Para poner primero en duda la existencia de tierra habitable en las antípodas y descartar después, en el hipotético caso de que esa tierra en realidad existiera, la posibilidad de que estuviera poblada, Agustín se apoyaba en dos pasajes de las Escrituras. En primer lugar señalaba que como las antípodas se encontraban separadas del mundo conocido por la vastedad del océano, simplemente no podían estar habitadas por descendientes de Adán, porque como había afirmado Lucas, “Dios hizo de una misma sangre a todas las naciones de los hombres, para habitar sobre toda la faz de la tierra”;⁵ y en segundo lugar afirmaba que así como no podían existir hombres que no descendieran de Adán, tampoco podían existir hombres allí donde la Iglesia no pudiera llegar, porque como se afirmaba en los Salmos, todos esos hombres hechos de la misma sangre, antes o después, adorarían a Dios.⁶ De modo que antes o después la Iglesia habría de establecerse en todo el mundo, y como pretender que en efecto pudiera llegarse a las antípodas era una presunción ridícula,⁷ no podían existir

¹ *Ibid.*, VII, p. 65.

² *Ibid.*, VIII, p. 104.

³ *Ibid.*, VII, p. 93.

⁴ A. Peden, “The Medieval Antipodes”, *History Today*, 45, 12, p. 33.

⁵ Hechos, 17:26

⁶ Salmos, 19:1-6

⁷ *De civitate Dei*, XVI, IX.

hombres cuya ubicación hiciera imposible su evangelización. La reflexión de Wotton aparecía aquí con toda su fuerza, porque Agustín podía desmerecer tanto como quería la idea de que las antípodas existieran y estuvieran habitadas, y también podía hacerlo la Iglesia todavía en 1491, pero en ambos casos el crédito se agotaba una vez que, como decía Hakewill, “el tiempo y los viajes descubrieron lo contrario”.¹ Al atribuir al tiempo la responsabilidad de que algunas posiciones antiguas estaban equivocadas con respecto a las antípodas, Hakewill deslizaba la idea de que el conocimiento del mundo era normalmente acumulativo, y que se dijera lo que se dijera sobre él, siempre podía decirse algo nuevo. Hemos visto que Tomás podía aceptar esto parcialmente, pero esa aceptación terminaba allí donde la autoridad lo exigía, y en el mismo pasaje de la *Ciudad de Dios* en el que Agustín fijaba su posición con respecto a la cuestión de las antípodas, recordaba también que las Escrituras “no enseñan nada falso”. La premisa de que “el tiempo y los viajes” podían descubrir lo contrario, no era para él siquiera concebible, y era precisamente de esta premisa desde donde, en la disputa entre antiguos y modernos, que más allá de su episodio más conocido hacia el final del siglo XVII, recorre permanentemente la escena cultural europea a lo largo del siglo, partiría la entera posición de los partidarios de los modernos.²

Al negar que la autoridad por sí misma pudiera interponerse de alguna forma a las enseñanzas de la experiencia, cuando Bacon afirmaba que “el tiempo agrega y perfecciona”,³ su propuesta era en todo diferente a la que hacía Tomás cuando reconocía el mismo asunto. En uno de los pasajes más conocidos de *La cena delle ceneri*, Bruno argumentaba que de la Antigüedad hasta sus propios días, por la sencilla razón de que cada uno en su presente tenía a su disposición las obras producidas con anterioridad, ningún astrónomo había estado mejor posicionado que su sucesor en el tiempo, y así Copérnico aparecía con una clara ventaja sobre el resto.⁴ Y si Copérnico, o cualquier otro otro contemporáneo, se encontraba en una posición privilegiada para afirmar nuevos conocimientos, la libertad para recoger el saber legado desde el pasado debía suponer también, por la propia obra de la acumulación provista por el tiempo, la libertad de refutarlo,⁵ y en tanto pudiera negarse un contenido venido desde el pasado y en su lugar afirmarse otro, ni la verdad en el conocimiento podía ya sostenerse en la sola autoridad que la había enunciado. Si la reacción se concentró, como era de esperarse, en Aristóteles, ello no se debía tanto al contenido del pensamiento aristotélico sino a la

¹ G. Hakewill, *Apologie...*, p. 233.

² H. Baron, “The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem of Renaissance Scholarship”, *Renaissance Essays from the Journal of History of Ideas*, P.O. Kristeller y P.P. Wiener (eds.), Nueva York, 1968, pp. 95-114.

³ *Works*, VI, p. 128.

⁴ G. Bruno, *La cena delle ceneri*, Florencia, Sansoni, 1985 (1584), pp. 40-41.

⁵ *Works*, VIII, p. 62.

apropiación que se había hecho de su obra, porque como decía Seth Ward, miembro fundador de la *Royal Society*, “son los seguidores de Aristóteles los que lo han coronado como autoridad, y no él quien la ha usurpado o apropiado para sí mismo”,¹ algo a lo que Bacon suscribía plenamente.² En 1536, a los 21 años, Ramus afirmaría que “todo lo que ha dicho Aristóteles es falso”,³ pero su propuesta tardaría al menos tres décadas en extenderse por Europa. Probablemente sin conocer las obras de Ramus, en Inglaterra fue el gran matemático galés, Robert Recorde, en la década de 1550, quien primero se sumaría a la crítica,⁴ y en las primeras décadas del siglo XVII repudiar la autoridad de Aristóteles se había vuelto tan común como antes lo había sido afirmarla. Tiempo antes y sin ninguna alegría, Erasmo había notado la crisis de la autoridad como fuente del saber cuando se preguntaba “qué es más inapropiado en esta era totalmente nueva que escuchar que religiones, imperios, magistrados, nombres de lugares, de edificios, cultos y costumbres, se discutan como si Cicerón hubiera hablado de ellos”,⁵ buen ejemplo éste para observar a qué se refería Wallis cuando señalaba “una suerte de tenacidad, antes que necesidad o conveniencia, por mantener las viejas costumbres”.⁶

La crítica de la autoridad como fundamento del conocimiento alentaba entonces la libertad para recoger las enseñanzas de las generaciones anteriores –tanto como para negarlas cuando hacerlo pareciera conveniente– y la libertad para ofrecer las del presente a las generaciones por venir. Zilsel ha mostrado la presencia de esta proyección en diversos autores del siglo XVI. Durero afirmaba que había puesto por escrito algunos de sus conocimientos “para inducir a otros expertos a hacer lo mismo, de modo que nuestros descendientes tengan algo que puedan aumentar y mejorar,” por lo que rogaba “a aquellos que tengan algo instructivo que decir, que lo publiquen”.⁷ Pese a que Durero estaba todavía atado a una reverencia por la Antigüedad que Bacon despreciaría, y sostenía que su voluntad por transmitir sus conocimientos al futuro se encuadraba en el objetivo de recuperar la gloria de la Antigüedad, en su alegato puede adivinarse la proyección a futuro que sería una de las claves del pensamiento de Bacon, que tenía “la esperanza de proveer por fin para las generaciones presentes y futuras una guía más útil y segura”, que había dedicado el prefacio de *Historia Vitae et Mortis* “a las presentes y

¹ S. Ward, *Vindiciae academicarum...*, 1654, p. 2.

² F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon...*, pp. 190-91.

³ F. P. Graves, *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Nueva York, MacMillan, 1912, p. 26.

⁴ F. R. Johnson y S. V. Larkey, “Robert Recorde's Mathematical Teaching and the Anti-Aristotelian Movement”, *The Hunstington Library Bulletin*, 7, 1935.

⁵ Cit. en D. R. Kelly, “Legal Humanism and the Sense of History”, *Studies in the Renaissance*, 13, 1966, p. 192.

⁶ J. Wallis, *A Treatise of Algebra...*, 1685, p. 30.

⁷ E. Zilsel, “The Genesis of the Concept of Scientific Progress”, *JHI*, 6, 3, 1945, pp. 334-342. En Inglaterra, William Bourne justificaba publicar por el mismo motivo.

futuras generaciones”,¹ y que reconocía al mismo tiempo que su emprendimiento no podría cumplirse en el curso de una sola generación y confiaba entonces su continuación a las que habrían de venir, como insistiría en el *Novum Organum*. Como decía Camden en *Britannia*, “otra época y otros hombres producirán descubrimientos a diario. Es suficiente para mí haber comenzado”.²

Pero sin una perspectiva que de algún modo relacionara el saber a su utilidad práctica, toda preocupación directa por el conocimiento siempre podía parecer en última instancia una empresa sin mayor sentido.³ Porque mientras se aceptara que la situación del hombre en el mundo había quedado sentenciada de una vez y para siempre tras la pérdida de la gracia original, y que, como señalaba Goodman, ni siquiera todos los desarrollos y todos los esfuerzos de todas las artes y las ciencias podrían reparar la ignorancia causada por la Caída,⁴ quedaba ampliamente justificada la presunción de que un interés excesivo en las cosas de este mundo no sólo carecía de cualquier importancia real, sino que además, en la debilidad de la constitución humana tras la Caída, invitaba y atraía al pecado, encargado siempre de alejar al hombre del único interés verdadero que podía tener, su próxima vida. La sanción eclesial sobre este saludable desinterés, que ya hemos observado, alcanzaba de forma directa e inmediata al conocimiento de las cosas mundanas, y los padres expondrían con fervor este punto. En un pasaje célebre, Tertuliano afirmaba que “una vez que tenemos nuestra fe, no deseamos ningún otro conocimiento adicional, porque una vez que creemos en ella, no hay nada más que debamos creer”,⁵ de modo que, agregaba Agustín en el *Enchiridion*, “no debemos preocuparnos si los cristianos son ignorantes de las propiedades y el número de los elementos básicos de la naturaleza, o sobre el movimiento, el orden, y las desviaciones de las estrellas, el mapa de los cielos, las clases y la naturaleza de los animales, las plantas, las piedras, los arroyos, los ríos y las montañas”.⁶ El conocimiento sobre las cosas de este mundo debía perseguirse sólo cuando de ello pudiera extraerse algún beneficio para la interpretación de las Escrituras, como había dicho Ambrosio, “discutir sobre la naturaleza y la posición de la tierra no nos ayuda en nuestras esperanzas para la vida futura. Es suficiente saber lo que dicen las Escrituras, que él suspendió la Tierra sobre la nada”;⁷ más adelante, el mismo Roger Bacon, *doctor mirabilis*, advertiría que cualquier

¹ *Works*, X, p. 9; VIII, pp. 33, 142.

² W. Camden, *Britain or a Chronographical Description...*, Prefacio “To the Reader”, 1637 (1586).

³ A.G. Molland: “Medieval Ideas of Scientific Progress”, *JHI*, 39, 4, 1978, p. 577.

⁴ G. Goodman, *The Fall of Man...*, p. 391.

⁵ A. Roberts y J. Donaldson, (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, Nueva York, Scribners, 1896-1903, III, p. 391.

⁶ S. Agustín, *Enchiridion...*, *PL*, vol. 40, col. 235.

⁷ S. Ambrosio, *Exameron*, *PL*, vol. 14, col. 133.

investigación que “no esté dirigida hacia la salvación, es totalmente ciega y conduce hacia las tinieblas del infierno”.¹

3. Francis Bacon ofreció aquél sentido como nadie lo había hecho antes al unir de un modo nuevo la utilidad y la verdad del conocimiento. En el capítulo siguiente nos ocuparemos con mayor detenimiento sobre las transformaciones de las precondiciones para la posibilidad de la verdad, pero digamos ahora que cuando en el siglo XIV Buridán se planteaba si la rotación de las estrellas fijas se debía al movimiento de la Tierra, concluía que filosóficamente no era posible responder a esa pregunta, mientras que astronómicamente la respuesta quedaba supeditada a su solución matemática, en tanto el principio de “salvar los fenómenos” suponía que lo que matemáticamente podía ser útil para explicar el movimiento de la Tierra no tenía por qué ser verdadero.² La utilidad de un modelo astronómico se limitaba a su competencia para dar cuenta del movimiento de los cuerpos celestes, después, si los cuerpos celestes en realidad se movían de acuerdo con los términos del modelo o se movían por otro motivo, no era algo que los hombres pudieran o debieran establecer. “Al no estar afirmados como si fueran verdaderos, [los modelos] pueden variar y contradecirse unos a otros y sin embargo igualmente salvar y ajustarse a los fenómenos”.³ Esto no era algo que Bacon pudiera admitir. Para él, sólo podía ser verdadero lo que en la práctica enseñaba que no podía ser de otra forma, y por ello podía entonces resultar útil, o lo que es lo mismo, al resultar útil quedaba claro que no podía ser falso, porque “solamente un método verdadero es capaz de producir verdaderas obras”.⁴ Paolo Rossi ha mostrado cómo para Bacon la capacidad de producir obras es la garantía de verdad del método por medio del cual esas obras son producidas. La tan discutida cuestión acerca de si la verdad de la ciencia depende para Bacon de los procedimientos metodológicos o de su utilidad práctica “es un dilema sin sentido porque una verdad científica es siempre provechosa y que lo sea depende precisa y exclusivamente de su característica de ser completamente verdadera”.⁵ “Estas dos direcciones, una activa y la otra contemplativa, son una y la misma cosa, y lo que en la práctica es lo más útil, en el conocimiento es lo más verdadero”.⁶ Los resultados de una investigación, si no son verdaderos son arbitrarios, y para ser verdaderos necesitan haber sido afirmados por medio del método que Bacon afirmaba debía ponerse en práctica para llegar a ellos. Los resultados de los alquimistas abocados a la transmutación, por ejemplo,

¹ J. H. Bridges (ed.), *The Opus Maius of Roger Bacon*, Londres, Williams & Norgate, III, p. 36.

² H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World...*, p. 136.

³ *Works*, X, p. 477.

⁴ P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1970, p. 154; F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, pp. 108, 141-42.

⁵ P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts...*, p. 161.

⁶ *Works*, VIII, p. 171.

no eran verdaderos porque no tenían utilidad, y no tenían utilidad porque no eran verdaderos.¹ Como no tenían ni utilidad ni eran verdaderos, eran arbitrarios, y eran arbitrarios porque se había llegado a ellos por medio de conjeturas extrañas al método, cuya fiabilidad permitía además a Bacon calificar el convencimiento de los escépticos de que nada puede conocerse ciertamente anteponiendo que nada puede saberse con certeza si ello ha de intentarse valiéndose de los métodos empleados tradicionalmente.²

La contracara práctica del principio de salvar los fenómenos era por supuesto la escasa aplicación que las obras de la ciencia y de la técnica encontraban en el desarrollo de la sociedad, o lo que es parcialmente equivalente, la escasa disposición que la sociedad encontraba para primero producir y luego incorporar esas obras. Siempre podía postularse tal o cual modelo sobre los movimientos de los astros si lo que se decía no tenía ningún tipo de efecto en la práctica, y que pudiera afirmarse una u otra teoría para dar cuenta de una u otra cosa sin mayor consideración por los resultados que pudiera ofrecer su comprobación práctica era la otra cara de la misma moneda en la que los desarrollos de la ciencia que en efecto podían tener una u otra utilidad en la práctica no encontraban allí mayores incentivos para su progreso y difusión. “Cuando la sociedad tiene una necesidad técnica, —diría Engels— esto impulsa más a la ciencia que diez universidades”.³ Entre 1575 y 1625, el último medio siglo de vida del astrolabio, elemento emblemático de la técnica medieval, se diseñaron más variantes que en toda su historia previa. Las lentes, que se conocían desde el siglo XIII, no parecieron demasiado importantes hasta el XVI.⁴ Las aplicaciones que para la navegación podían seguirse de los notables experimentos sobre el magnetismo realizados por Pierre de Maricourt en el siglo XIII simplemente no contaban con el empuje que los viajes ultramarinos ofrecieron a las investigaciones sobre el magnetismo y la declinación en las últimas décadas del siglo XVI, cuando las empresas marítimas habían ya largamente dejado de parecerse a las “excursiones a los suburbios” de las que se burlaba Bacon. Los escritos de Maricourt fueron publicados por primera vez en 1558, solamente cuatro décadas antes de la publicación (y menos de tres de la confección) de *De magnete*, y nada más que dos antes de la publicación del importante texto de Robert Norman, *The Newe Attractive*, que para el año en el que *De Magnete* vería la luz iría por su cuarta edición. El texto de de Maricourt fue editado por Achilles Gasser, a quien se lo había mostrado Georg Rheticus, el único discípulo de Copérnico.⁵ Los estudios dedicados a la declinación y a otros problemas de navegación

¹ *Ibid*, I, pp. 289-296; VI, pp. 214-215; VIII, pp. 92-93, 120-121, 514-515; IX, pp. 470-471.

² F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, p. 289 y ss.

³ K. Marx – F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1987. Engels a Starkenburg, enero de 1894, p. 412.

⁴ P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts...*, p. 35.

⁵ P. P. Maricurtensis, *De magnete, seu rota perpetui motus, libellus...*, Augsburgo, 1558; B. Arnorld y B. Potamian, *The Letter of Petrus Peregrinus on the Magnet*, A. D. 1269, Nueva York, McGraw, 1904.

florecieron en Inglaterra, en esta época, más que en ningún otro lado.¹ En las dos décadas que separan la publicación del libro de Norman del de Gilbert, fueron publicados *Discourse of the Variation of the Compasse or Magneticall Needle*, de William Borough, que debía adosarse a *The Newe Attractive; The Navigator's Supply*, de William Barrow, y los *Exercises* de Thomas Blundeville, que en su sección sobre navegación se ocupaba, como los libros recién mencionados, del problema de la declinación. Edward Wright, quien escribió un importante prefacio al libro de Gilbert, estudió también largamente el problema, especialmente en su importante *Certain Errors in Navigation*, y entre otras cosas tradujo *Havenfinding Art*, escrito por el matemático flamenco Simon Stevin, quien ofreció una de las pocas traducciones europeas del término "matemática", usualmente incorporado directamente del griego, llamándolo *wiskunde* (el arte de lo que es cierto). Wright no se equivocaba cuando afirmaba en su prólogo al texto de Stevin que los ingleses tenían en la navegación, gracias a su interés por los problemas de la declinación, una clara ventaja sobre los holandeses.²

Con la perspectiva que le ofrecía la distancia de más de medio siglo, John Wallis decía que hasta la década de 1630 las matemáticas "eran escasamente consideradas por los estudios académicos, y mucho más por los mecánicos, en los oficios de los comerciantes, mercaderes, navegantes, carpinteros, agrimensores y demás".³ Thomas Sprat, el historiador de la *Royal Society*, comparaba en 1667 "el genio industrial, concreto, activo de los *men of traffick* a la quietud, el sedentarismo y la reserva del temperamento de los *men of learning*",⁴ que le parecían en todos los casos atributos sumamente negativos. Henry Briggs, Edmund Gunter y Henry Gellibrand, profesores en el Gresham College y figuras importantes en el círculo extraoficial de discusiones y actividades del que surgiría la *Royal Society*, eran todos amigos de John Wells, quien desde 1606 ocupó el cargo de administrador de los almacenes navales de la corona y en diversas ocasiones se refirió a la colaboración entre las dos instituciones.⁵ Ziesel mostró que una cuarta parte de *De Magnete* se refiere a problemas y cuestiones de navegación, y señaló con acierto que el primer libro moderno de física experimental se ocupa tan largamente de problemas técnicos que en algunos aspectos se parece más a un tratado de

¹ E. Ziesel, "The Origin of William Gilbert's Scientific Method...", p. 28.

² J. A. Bennet, "The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy", *History of Science*, XXIV, 1986, pp. 15-17.

³ J. Wallis, "An Account of Some Passages in his Own Life", apéndice al prólogo de T. Hearne a P. Langtoft *Chronicle*, en *The Works of Thomas Hearne*, Oxford, 1810, (1725), t. III, pp. CXLVII-VIII. Hasta la década de 1570, las matemáticas no eran consideradas como una asignatura relevante por los manuales dedicados a señalar la correcta educación de los jóvenes caballeros ingleses, mientras que después de esa fecha aparecen como un conocimiento de importancia. R. P. Coss, "The Social and Economic Causes of the Revolution in the Mathematical Sciences in Mid-Seventeenth-Century England", *JBS*, 15, 1, 1975, p. 53.

⁴ T. Sprat, *The History of the Royal Society...*, 1667, p. 129.

⁵ F. R. Johnson, "Gresham College: Precursor of the *Royal Society*", *JHI*, 1, 4, 1940, p. 429 y ss.

tecnología que a uno de física.¹ Los libros sobre máquinas publicados entre 1550 y 1650 estaban casi todos dirigidos a buscar soluciones a los nuevos problemas ofrecidos por los rápidos desarrollos de la minería, que como la navegación sufrió una explosión sin precedentes en el siglo XVI.² Los instrumentos de navegación diseñados por Hooke, quien aunaría la tradición de investigación de la naturaleza inaugurada por Gilbert y Bacon con la tradición de diseño de instrumentos para la investigación y la práctica matemática desarrollada por Recorde y Digges, estaban todos dirigidos por el problema práctico de la longitud.³ Thomas Hood, elegido en 1588 “Profesor de matemática para la ciudad de Londres” gracias al interés del Consejo privado por ampliar los conocimientos de los oficiales militares en ciencias matemáticas, recomendaba en su primera conferencia el estudio de las matemáticas como un conocimiento indispensable para todos aquellos que quisieran hacer fortuna por medio de la navegación del mundo,⁴ algo con lo que Thomas Cavendish, quien había recibido instrucción en la práctica de la navegación, bajo los auspicios de Raleigh, de parte de Thomas Harriot, el primer hombre en hacer un dibujo de la luna basado en observaciones telescópicas, no podía estar más de acuerdo, y entre su tripulación para dar la vuelta al mundo incorporaría al gran matemático y geógrafo Robert Hues.⁵ Bajo la guía de Harriot, le decía el menor Richard Hakluyt a Raleigh, “tus capitanes en el mar pueden unir de manera muy provechosa la teoría y la práctica,” y agregaba que “por tu experiencia en la navegación, puedes ver con claridad que nuestra mayor gloria, como un reino insular, estará cimentada hasta su mayor esplendor en la firme fundación de las ciencias matemáticas”.⁶ Si el conocimiento era verdadero porque era también útil, no puede sorprendernos que algunos de los máximos exponentes de ese saber que no podía divorciarse de la práctica se acercaran, o fueran requeridos, allí donde la práctica reclamaba sus conocimientos. Wright viajó a las Azores y era asesor en navegación en la Compañía de las Indias Orientales.⁷ Recorde y Dee, quien acuñó la fórmula “Imperio británico”, eran consejeros técnicos de la Compañía de Moscovia, a la que estaba dedicado el libro de aritmética en el que Recorde inventó el signo de equidad matemática.⁸ Noah Bridges afirmaba que los textos de aritmética eran “particularmente apropiados para mercaderes y comerciantes”.⁹ Briggs, el

¹ E. Zilsel, “The Origin of William Gilbert’s Scientific Method...”, p. 13.

² P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts...*, pp. 37-41.

³ J. A. Bennett, “Robert Hooke as Mechanic and Natural Philosopher”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, 35, 1, 1980, p. 38.

⁴ T. Hood, *A Copie of the Speache Made by the Mathematical Lecturer...*, 1588, signo Biii.

⁵ ODNB.

⁶ Carta de marzo de 1587, reproducida en H. Stevens, *Thomas Harriot*, Kessinger Publishing’s Rare Reprints, 2004, pp. 34-35.

⁷ ODNB.

⁸ E. Zilsel, “The Sociological Roots of Science”, *The American Journal of Sociology*, 47, 4, 1942; ODNB.

⁹ N. Bridges, *Vulgar Arithmetique*, 1653, título.

el primer profesor de geometría del Gresham College, era miembro de la Compañía de Virginia, adonde Thomas Harriot viajó como asesor científico.¹

Las frecuentes relaciones establecidas entre los nuevos desafíos que ofrecía un mundo en transformación y los protagonistas del nuevo saber ponían *de facto* en entredicho una vieja distinción. Después de afirmar que los filósofos habían podido aproximarse a las “sublimes verdades sobre la naturaleza de Dios por medio del estudio de sus obras”, el primer artículo del Catecismo del Concilio de Trento recordaba que, sin embargo, “el conocimiento obtenido por medio de la fe es mucho más certero y está mucho más libre de error que el que se obtiene por medio de la indagación filosófica”, y agregaba que “la necesidad de la revelación divina” resultaba también obvia gracias a su facultad de volver “inmediatamente claras, para los iletrados y los simples, esas verdades que sólo los educados pueden descubrir”.² La mezcolanza que deploraba Bacon aparece aquí acompañada por la tradicional división entre el conocimiento especulativo y el práctico, que él y otros exponentes de la ciencia nueva lamentaban por igual. Hemos visto las razones por las que los padres habían sido muy claros sobre cuál era la real importancia del conocimiento de las cosas de este mundo, pero volcar sobre las enseñanzas de la Iglesia la responsabilidad de la desatención de ese conocimiento no puede dar cuenta, históricamente, de su reversión.³ Antes de que los padres ofrecieran sus razones, la distinción aristotélica entre *theoria* y *techné*, con plena vigencia a lo largo de la Edad Media, que puede observarse claramente en el principio de salvar los fenómenos, destacaba la superioridad del saber especulativo colocando a lo teórico siempre por sobre lo práctico y separaba nítidamente ambos saberes. La distinción tradicional mostraba todavía su vigencia en la primera parte del siglo XVII en los manuales de ciencia, en los que es común encontrar, a continuación de una declaración sin contenido sobre la importancia de la razón y la experiencia como fuentes del conocimiento –declaración que da cuenta del avance de los principios reivindicados por la ciencia nueva–, esfuerzos poco disimulados por salvar el sistema aristotélico tanto como sea posible. En uno de los más conocidos, la distinción entre el conocimiento especulativo y el práctico aparece claramente enunciada cuando su autor, el calvinista alemán Bartholomäus Keckerman, señala que la filosofía natural es la ciencia de contemplar la naturaleza, y al desligar en consecuencia de ella los saberes prácticos, no hace ninguna referencia a la relación entre la filosofía natural y su aplicación práctica

¹ N. Kwiatkowski, *Historia, Progreso y Ciencia*, p. 147.

² *Catecismo del Concilio de Trento*, art. 1.

³ Los textos clásicos sobre esta perspectiva, hoy totalmente desacreditados pero que no dejan de tener su importancia historiográfica, son J. W. Draper, *The Conflict Between Religion and Science*, 1874 y A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896, ambos reimprimos docenas de veces a lo largo del siglo XX.

para la transformación activa de la naturaleza.¹ Los hombres que tienen algo para aportar a la filosofía natural son los hombres meditativos que pasivamente observan la naturaleza para desentrañar sus secretos; como decía Charles de Bovelles, “el sabio vive sin conmoverse, impassible, porque su real, verdadera, principal ocupación, la contemplación, está separada del mundo, del tiempo, del espacio, de la materia”,² de modo que tanto como los simples a los que se refería el catecismo del Concilio, aquí “los comerciantes, mercaderes, navegantes, carpinteros, agrimensores y demás” que mencionaba Wallis, nada tienen para decir sobre el conocimiento del mundo.

La distinción entre el trabajo intelectual y el manual, entre la ciencia y la técnica, entre el conocimiento especulativo y el práctico, entre la contemplación y la acción, es para Bacon en todos los casos primero irrelevante y después pernicioso. Desde que la verdad del saber es inescindible de su utilidad, simplemente no viene al caso la procedencia de un saber útil o verdadero, porque como hemos visto, si algo es útil o verdadero, no puede provenir más que de lo que él consideraba el único método legítimo para obtener el conocimiento. Y es pernicioso porque al aparecer dissociada de la práctica, la especulación teórica cae fácilmente en la persecución de “la elección de las frases, la composición acabada de las oraciones y la apacible disposición de las proposiciones ... antes que en el peso del contenido”,³ de modo que “aunque la dirección que sigas parezca ser cierta y verdadera ... si no te acerca de algún modo y en algún grado a la práctica, a la operación, a la luz para hacer o producir, no es más que superficial y falsa”.⁴ “Aquellos estudios que no tienen a la práctica como fin —concordaba el baconiano Wilkins— pueden ser considerados estudios estériles”.⁵ La entera empresa baconiana partía en efecto de la celebración del “verdadero y legítimo matrimonio entre la facultad empírica y la racional”,⁶ principio cuya sanción podría apreciarse más adelante en la intención de la *Royal Society* por establecer “una correspondencia inviolable entre la mente y la mano”.⁷ La importancia que en el pensamiento baconiano y en la ciencia nueva en general ocupa la reversión de la dualidad tradicional nos conduce a la revalorización que sus más grandes exponentes hicieron de los saberes manuales y prácticos, cuya sistematización en un sistema filosófico complejo y coherente, como F. R. Johnson sugirió hace tiempo,

¹ P. Reif, “The Textbook Tradition in Natural Philosophy, 1600-1650”, *JHI*, 1969, pp. 22-30.

² *De sapiente*, cit. en P. Rossi, *Philosophy, Technology and the Arts...*, p. 181.

³ *Works*, VII, p. 119.

⁴ *Ibid*, VI, p. 59.

⁵ J. Wilkins, *Mathematical Magick*, en *The Mathematical and Philosophical Works of Right. Rev. John Wilkins...*, Londres, 1802, t. II, p. 92.

⁶ *Works*, VIII, p. 34.

⁷ T. Sprat, *The History of the Royal Society...*, p. 62

recogía los indicios aportados en la práctica por un amplio conjunto de figuras menores y voces anónimas, muchas de las cuales no han dejado ningún testimonio escrito.¹

“Los navegantes comunes de nuestros días –observaba en 1545 Jacques Cartier, el primer autor de un mapa del actual territorio de Quebec–, haciendo experimentos reales, han aprendido lo opuesto a lo establecido en las opiniones de los antiguos”,² porque como destacaba Wilkins más adelante, “en estos estudios prácticos, a menos que un hombre pueda recurrir a las cosas para probarlas, será poco lo que pueda hacer”.³ Por esta razón, Agrippa había sugerido que “si ha de haber alguna filosofía o doctrina de las costumbres, como algunos quieren, supongo que eso no consiste tanto en las débiles razones de los filósofos, sino en los diversos usos, costumbres, observaciones y prácticas de la vida cotidiana”.⁴ Tiempo después de su diagnóstico sobre el desinterés por el estudio de las cosas, la desazón de Agricola a la que nos hemos referido probablemente hubiera mutado en entusiasmo de haber podido observar que muchos de los más prestigiosos estudiosos afirmaban sin empacho estudiar las cosas antes que los libros. “Cuán inseguro, qué cosa tan burda –decía William Harvey– es recibir el conocimiento de los comentarios de otros sin examinar los objetos mismos, especialmente considerando que el libro de la naturaleza se encuentra completamente abierto y es de tan fácil consulta”,⁵ asunto sobre el que Gilbert basaba sus pretensiones de un conocimiento diferente a lo conocido cuando afirmaba que “estos principios de magnetismo pertenecen a una nueva clase de filosofía ... que busca el conocimiento no solamente en los libros sino en las cosas mismas”.⁶ En el *Diálogo sobre los principales sistemas del mundo*, Salviati le reclamaba a Simplicio que expusiera “o bien con la razón o con una demostración, vuestra o de Aristóteles, y no con textos o simple autoridad, porque nuestra discusión debe girar en torno al mundo sensible y no sobre un mundo de papel”.⁷ Dejando completamente a un lado la separación entre el conocimiento elevado de los filósofos y los brutos saberes de los simples, Bacon ofrecía toda su potencia a la nueva perspectiva cuando afirmaba que quienes podían contribuir al conocimiento no necesitaban más credenciales que “el simple trato con los experimentos”,⁸ “mientras

¹ F. R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, Baltimore, 1937, p. 296; W. E. Houghton, “The History of Trades: Its Relation to Seventeenth Century Thought: As Seen in Bacon, Petty, Evelyn and Boyle”, *JHI*, 2, 1, 1941; C. Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution. Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 2001, caps. 2 y 3; P. Rossi, *Philosophy, Technology and the Arts...*, cap. 1.

² J. Cartier, *Bref récit et succincte narration*, París, 1545, p. 2.

³ J. Wilkins, *Mathematical Magick...*, p. 197.

⁴ H. C. Agrippa, *On the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*, 1569 (1527), signo T3v.

⁵ W. Harvey, *Anatomical Exercises on the Generation of Animals*, 1651, en R. Willis, *The Works of William Harvey*, Londres, Sydenham Society, 1847, p. 152.

⁶ W. Gilbert, *De Magnete, Magtenisqvu Corporibvs, et de magnete tellure...*, 1600, prefacio, II.

⁷ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), en *Opere...* (1632), I, p. 126.

⁸ *Works*, VIII, p. 149.

tengan uso de sus manos, de sus ojos, y algo de sentido común, –agregaba Sprat–, los hombres están suficientemente preparados para emprender la filosofía experimental”.¹ De hecho, incluso podía sugerirse ahora que el desconocimiento de la cultura letrada y del saber formal representaba una ventaja, en tanto ello empujaba a los hombres de oficios, “alejados de la influencia de esas doctrinas abstrusas”,² a examinar “las cosas con las que que trabajan de una forma mecánica”,³ porque como decía Robert Norman, que no contaba con una educación formal y que consideraba “las cosas y no las palabras” en sus apreciaciones sobre la declinación magnética, los *mechanicians* tienen las artes “al alcance de la mano, y pueden aplicarlas con diversos propósitos, tan efectivamente y con mayor facilidad que aquellos que los condenan”.⁴

Si la separación entre el saber especulativo y el práctico hacía que “descender a inquirir o meditar sobre cuestiones mecánicas se considerara una suerte de deshonor al conocimiento”,⁵ su unidad revertía esa opinión y para 1667 Sprat podía escribir que la filosofía natural había comenzado a interesar “a los ricos y los grandes, en lugar de ser el tema de su mofa”.⁶ Más de un siglo antes, Vives había advertido que el filósofo “no debe avergonzarse de entrar en los talleres y en las fábricas a preguntar inquietudes a los artesanos, intentando hacerse con los detalles de su trabajo”,⁷ algo que Gargantúa hacía los días de lluvia⁸ y que ayudaba a Sagredo “en la investigación de las razones de ciertos efectos”.⁹ De niño, contaba el mayor biógrafo del siglo, John Aubrey, William Petty adoraba observar el trabajo de los “herreros, relojeros, carpinteros”¹⁰ y Boyle decía haber aprendido más sobre piedras “de dos o tres albañiles y cortadores que de todo lo que aprendí de Plinio o Aristóteles y sus comentaristas”.¹¹ Gabriel Harvey, graduado en Cambridge, consideraba arrogantes a quienes despreciaban “a los artesanos expertos, o a cualquier hombre sensato e industrioso abocado a la práctica, sin importar cuán escasa sea su educación formal ni su conocimiento de los libros”.¹² Los herederos intelectuales de Bacon en la *Royal Society* recordaban que los experimentos y dispositivos presentados

¹ T. Sprat, *The History of the Royal Society...*, p. 344.

² *Ibid.*, p. 118.

³ R. Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, (1671), II, II, en P. Shaw (ed.), *The Philosophical Works of Robert Boyle, Esq.*, Londres, Longman, 1737, I, p. 130.

⁴ R. Norman, *The Newe Attractive...*, 1614 (1581), signo Az.

⁵ *Works*, VIII, p. 413

⁶ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, p. 403.

⁷ Cit. en P. Rossi, *Philosophy, Technology and the Arts...*, p. 6. Las referencias de los humanistas a los artesanos no son comunes. E. Zilsel, “The Sociological Roots of Science”, *The American Journal of Sociology*, 47, 4, 1942, p. 551.

⁸ F. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, Barcelona, Bruguera, 1978, p. 124.

⁹ G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche...*, p. 5.

¹⁰ J. Aubrey, *Lives of Eminent Men*, en T. Hearne (ed.), *Letters Written by Eminent Men in the Seventeenth and Eighteenth Centuries...*, Londres, Longman, 1813. Esta es la primera edición, Aubrey murió en 1697.

¹¹ R. Boyle, *Some Considerations...*, p. 130.

¹² Cit. en E. G. R. Taylor, *Tudor Geography, 1485-1583*, Londres, Methuen, 1930, p. 161.

allí no provenían del aporte exclusivo de “los filósofos y otros eruditos”, sino también de “las tiendas de *meckanicks*, de los viajes de los mercaderes, de los arados de los campesinos”.¹ Tiempo después, Leibniz reconocería que el saber del que él mismo era un un ya avanzado portador no se hubiera desarrollado como lo hizo si los grandes hombres que fueron sus promotores no hubieran tomado prestados los saberes asociados a las prácticas comunes de los artesanos.²

El recorrido del acercamiento entre los dos conjuntos de saberes puede apreciarse en su presentación discursiva, marcada inicialmente por la timidez de Durero cuando se disculpaba por explayarse “para el beneficio público de todos los artistas” sobre materias en las que no había recibido una instrucción formal.³ En su texto sobre la declinación Norman también se disculpaba por escribir pese a ser un “mecánico iletrado”, pero tras reivindicar la utilidad de su aporte, enseñaba una seguridad diferente a la Durero al reclamar que los hombres que investigaban y publicaban los secretos de sus oficios “no debían ser condenados”.⁴ Un año después de la publicación del libro de Norman, Edward Edward Worsop afirmaba que los libros de matemática como los de Recorde y los Digges eran demasiado complejos para ser entendidos por el común de la gente que no contaba con una educación avanzada pero que por ello no dejaba de beneficiarse del conocimiento vertido en ellos, y así se proponía divulgarlos en una versión “abierta al razonamiento de cualquier hombre razonable”.⁵ En este punto, desde ese comienzo en el que los no poseedores de una educación formal se disculpaban por aportar su saber, la transformación se había completado y los poseedores de ella afirmaban sin reparos escribir para los primeros. En su popular tratado de agricultura, Gervase Markham decía que no seguía a los clásicos, sino a los más experimentados hombres de campo de su propio país, “cuyo conocimiento en lo cotidiano los ha llevado a la perfección en sus profesiones,” y después de esta aclaración afirmaba que escribía para el “simple campesino inglés”;⁶ en su texto sobre la declinación magnética ya mencionado, William

¹ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, p. 72.

² C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890, t. VII, p. 69.

³ Cit. en E. Zilsel, “The Genesis of the Concept of Scientific Progress...”, p. 344. Zilsel ofrece otros varios ejemplos.

⁴ R. Norman, *The Neue Attractive...*, Epístola dedicatoria a W. Borough, (de la edición de 1596) y prefacio prefacio “To the Reader”.

⁵ E. Worsop, *A Discoverie of sundrie errors and faults daily committed by Lande-meeters, ignorant of arithmetike and Geometrie*, 1582, signos A2-2v. El título del libro es por supuesto sugestivo. Cf. R. P. Coss, “The Social and Economic Causes...”, pp. 55-56.

⁶ G. Markham, *The English Husbandman*, 1613, Second Book, pp. 13, 100. La apelación de Markham es común a otros tratados de agricultura y jardinería de la época. R. Bushnell, “Experience, Truth, and Natural History in Early English Gardening Books” en D. R. Kelley, D. Harris Sacks, *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, pp. 179-209.

Borough se dirigía a “los viajeros, marinos y marineros de Inglaterra”.¹ John Evelyn, otro miembro fundador de la *Royal Society*, afirmaba que el propósito de su traducción de *Parallèle de l'architecture antique et de la moderne*, de Roland Freart, no era otro que “el beneficio de los constructores”, para lo cual agregaba un glosario que podía ser aprovechado incluso por “los entendimientos más vulgares”.² En el famoso prólogo a la primera traducción inglesa de los *Elementos* de Euclides, Dee afirmaba que el mayor objeto de la traducción era que el texto fuera accesible a los artesanos y navegantes, que “por medio de la habilidad y experiencia con la que ya cuentan, podrán (por medio de estas ayudas e informaciones) descubrir y desarrollar nuevas obras, raras máquinas e instrumentos”.³

4. En la primera parte del siglo XVII el desprecio de la autoridad consagrada como fuente del conocimiento se convertiría, como observamos en los manuales de ciencias, en una nueva ortodoxia. Virtualmente todo aquél que quisiera ser tomado en serio creía necesario recordar que lo que decía no lo había leído en ningún lado y provenía solamente de su propia experiencia, “no por relato de otros o de una colección de autores, sino por el que fue un testigo de...”,⁴ como se leía en un título de 1619. El registro a partir del cual un contenido debía ser presentado había virado entonces desde la referencia a las autoridades tradicionales, que habían dicho todo lo que había que decir sobre un punto u otro, a la negación radical de que lo que se anunciaba tenía algún otro apoyo además de la propia observación, la propia experiencia del observador. Robert Recorde pensaba que todas las observaciones, incluidas las de Aristóteles, hemos visto, debían probarse a través de la observación personal;⁵ Harvey resaltaba la importancia que que tenía “buscar la experiencia personal y no confiar en la experiencia de otros”.⁶ Boyle despreciaba a los que “no se toman el trabajo de hacer pruebas”⁷ y Wilkins afirmaba que el conocimiento se vería grandemente favorecido si “basáramos nuestros principios en nuestra propia experiencia antes que en la autoridad de otros”.⁸ La actitud estaba muy

¹ W. Borough, *Discourse of the Variation of the Compasse or Magneticall Needle*, 1614 (1590), dedicatoria en el prefacio.

² W. Upcott (ed.), *The Miscellaneous Writings of John Evelyn, Esq.*, Londres, 1825 (1664).

³ H. Billingsley, (trad.), *The Elements of Geometry...*, 1570, signo Aiiii.

⁴ T. Gainsford, *The True Exemplary, and Remarkable History of the Earle of Tirone ... Truly Related: Not from the Report of Others, or Collection of Authors but by Him who was an Eye Witness...*, 1619

⁵ F. R. Johnson y S. V. Larkey, “Robert Recorde’s Mathematical Teaching...”.

⁶ W. Harvey, *Anatomical Exercises on the Generation of Animals*, (1651) en *Works...*, p. 157

⁷ R. Boyle, *Works of the Honorable Robert Boyle* 1, Londres, 1744, p. 201.

⁸ J. Wilkins, *The Discovery of a New World, or a Discourse Tending to Prove, That 'tis Probable There May be Another Habitable World in the Moon*, (1638) en *The Mathematical and Philosophical Works*, I, p. 95.

lejos de ser un fenómeno reservado a los hombres de ciencia.¹ Winstanley creía que los hombres no debían basar sus conocimientos en “los escritos y las palabras de otros, sino en su propia experiencia de lo que han visto y oído”, y así se atrevía a poner en duda la misma autoridad de las Escrituras: “vosotros decís que tenéis las copias precisas de sus escritos, pero no sabéis más que lo que vuestros padres os han dicho, que puede ser tan falso como verdadero si no tenéis mejor sustento que la tradición”.² Jacob Bauthumley, el *ranter*, pensaba que “no es tan seguro ir a la Biblia para observar lo que otros han dicho y escrito sobre el espíritu de Dios como observar lo que Dios habla dentro de mí mismo”,³ y el inclasificable John Everard afirmaba que la propia experiencia religiosa era en todo sentido superior a “conocer a Jesús y a las escrituras gramaticalmente, literalmente o académicamente”.⁴ Si cambiamos “Jesús”, por “las cosas con las que trabajan” la sentencia es exactamente la misma que aquella que pronunciaban Boyle y Sprat sobre las ventajas con que contaban para acercarse al conocimiento del mundo quienes no habían sido contaminados por “las doctrinas abstrusas”. Samuel Fisher, Bunyan, Milton, el nivelador Walwyn, los *ranters* Clarkson y Bauthumley, los cuáqueros Fox y Burrough⁵ señalaron las inconsistencias de la Biblia y la consiguiente dificultad para creer que el texto se hubiera mantenido inalterado a través de numerosas traducciones y enmiendas, afirmando que el conocimiento de Dios y de su obra no podía seguirse de la ciega aceptación de un texto que parecía, cada vez más, inconsistente y corrompido. De cualquier modo, apuntaría Winstanley “las Escrituras no fueron estatuidas como unas reglas por medio de las cuales, sin atender al espíritu, debe andar el mundo ... porque esto es andar de acuerdo a los ojos de otros hombres”.⁶ Nos ocuparemos de algunas consecuencias que este pensamiento en la segunda parte.

El paralelo entre la experiencia religiosa individual y la observación personal propia de la ciencia nueva ha sido muchas veces afirmado desde la contribución original de Merton.⁷ Así como William Dell, capellán de Fairfax y del *New Model Army*,

¹ C. Hill, *Intellectual Origins...*, pp. 98-107; *The World Turned Upside Down...*, pp. 369-371. J. E. Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV a XVII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001, p. 100 y ss.

² Sabine, pp. 100, 102, 122-28. Cf., 204, 244, 271, 315, 475; *The Breaking of the Day of God*, p. 14. Winstanley publicó todos sus escritos entre 1648 y 1650. Petegorsky cree que Winstanley leyó a Bacon, también Hill y Nigel Smith. D. Petegorsky, *Left-wing Democracy in the English Civil War. A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*, 1940. La reimpresión de 1999 de Sandpiper Books, que es de la que se cita, cambia el subtítulo por “Gerrard Winstanley and the Digger Movement”, p. 122; C. Hill, “The Religion of Gerrard Winstanley”, *P&P Sup.* 5, 1978, p. 10; N. Smith, *Literature and Revolution in England, 1640-1660*, New Haven, Yale UP, 1994, p. 334.

³ J. Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, 1650, p. 77.

⁴ J. Everard, *The Gospel-Treasury Opened...*, 1659, “To the Reader”. Everard murió en 1641.

⁵ C. Hill, *The World Turned Upside Down...*, pp. 259-268.

⁶ Sabine, pp. 126-27.

⁷ R. Merton, *Ciencia, Tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1984.

desacreditaba a los teólogos de las universidades porque sus enseñanzas se referían a “la letra muerta” de una doctrina “de la que otros hombres han hablado, pero que ellos mismos no han experimentado”, y afirmaba que “un pobre y sencillo paisano, por medio del espíritu que ha recibido, está más capacitado para juzgar la verdad y el error en los asuntos de Dios que el más grande de los filósofos, académico o doctor que no posee ese espíritu”,¹ en los experimentos realizados alrededor de la *Royal Society* la observación de un fenómeno debía reducirse a la experiencia observada en un momento único y particular y relatar, como decía Boyle, solamente “aquellas cosas que corresponden a mi propia observación o pruebas”.² Y así como el puritano Thomas Taylor afirmaba que “el verdadero conocimiento de Cristo es experimental”,³ en el texto por medio del cual la *Royal Society* se presentaba a sí misma se decía que Cristo había sido el filósofo experimental ideal.⁴ En ambos casos por igual, la apelación a la experiencia de primera mano descartaba cualquier aproximación al conocimiento, de Cristo o del mundo, que afirmado en la autoridad trascendiera la vivencia personal para fijar doctrinalmente una u otra posición; si en el dominio religioso la apelación a la particularidad de la experiencia como genuina aproximación al conocimiento de Cristo desacreditaba esa pretensión doctrinal, recurrir a experiencias concretas y particulares como la base sobre la que debía erigirse el conocimiento del mundo desbarataba en la misma forma la noción de experiencia medieval, referencia concreta de una verdad conocida de antemano que cada experiencia particular no hacía más que confirmar.

A tono con una aproximación al conocimiento en la que el cambio jugaba un papel en todo secundario, la noción de experiencia que aparece abundantemente en la ciencia medieval tiene en efecto la forma de afirmaciones sobre cómo son las cosas en general y descarta para establecer cómo se comportan o cómo son siempre, no una vez sino todas las veces, que la experiencia pueda establecer cómo determinadas cosas se comportan en determinado contexto y en determinadas condiciones.⁵ Como ha mostrado Peter Dear, los datos de la experiencia aparecían así subordinados a una conclusión conocida antes de observar los resultados de la experiencia, habitualmente subordinados a la estructura del argumento que se quería sostener,⁶ perspectiva que se encontraba en las

¹ *Several Sermons and Discourses of William Dell...*, 1709 (1652), pp. 273, 640.

² R. Boyle, *Works...*, p. 201.

³ T. Taylor, *The Works of That Faithful Servant of Jesus Christ, Dr. Thom. Taylor*, 1653, p. 411. Taylor murió en 1622.

⁴ P. B. Wood, “Methodology and Apologetics: Thomas Sprat’s ‘History of the *Royal Society*’”, *The British Journal for the History of Science*, 13, 1, 1980, p. 11.

⁵ P. Dear, “Totius in Verba...”, pp. 148-49.

⁶ Las sensaciones de Bacon al respecto son elocuentes: Los antiguos, “de unos pocos ejemplos y casos pasaban inmediatamente a las conclusiones más generales, o principios primarios de la ciencia y tomaban su verdad como algo fijo e inamovible ... después de lo cual, si cualquier caso o ejemplo era opuesto o

antípodas de los requerimientos que la *Royal Society* pretendía para aceptar la relación de cualquier experiencia en las *Philosophical Transactions*. Allí, cuando un colaborador informaba una experiencia sobre cómo funcionaba o se comportaba determinado elemento, lejos de afirmar cómo se comportaba o se suponía que se comportaría todas las veces y en todos los lugares, debía referirse nada más que a lo observado en una ocasión particular y en determinadas condiciones. De este modo, mientras que en la ciencia medieval el observador no tenía un papel demasiado relevante, ya que mientras su texto gozara de autoridad, más allá de él lo descrito era algo que se verificaría siempre, en los experimentos narrados en las *Philosophical Transactions* la posición del observador es en cambio una parte clave para que lo narrado como experiencia pudiera ser acreditado como tal. Quién lo hizo, cuándo lo hizo, la manera en que lo hizo, etc., eran todos asuntos que en la singularidad de una experiencia resultaban para la *Royal Society* de gran importancia, como lo enseña el curioso hecho de que el propio Newton en 1672 haya creído conveniente falsear los procedimientos de sus investigaciones sobre los colores para amoldarlos a los nuevos requerimientos sobre la particularidad de la experiencia.¹ Ese espíritu, atento a la demostración concreta y abierto a los mandatos de la prueba en la conformación de un argumento, ha sugerido Skinner, era el responsable de la discutida exclusión de Hobbes de la Sociedad, debida a la justificada opinión de algunos de sus miembros más influyentes sobre su “incapacidad para aceptar que se le enseñe lo que no sabe”, como quedaba muy claro en sus discusiones con Wallis. Tal como sostenía Samuel de Sorbière, miembro de la Sociedad tras su viaje a Inglaterra en 1663-64, “si el señor Hobbes no fuera tan dogmático, sería muy útil y necesario en la *Royal Society*”, porque como decía Sprat, no había dos pensadores en esencia más parecidos que Bacon, ampliamente reconocido como padre intelectual de la Sociedad, y Hobbes.²

Los ataques a la autoridad como fundamento del conocimiento son por supuesto mucho más antiguos que los que podemos observar en el período que nos ocupa, pero durante éste es posible encontrarlos, con menor o mayor virulencia, en virtualmente todos los exponentes del nuevo saber. Porque mientras las cosas a las que la autoridad se refería no cambiaran de una manera que descubriera que lo que se había dicho de ellas en un momento ya no parecía corresponderse a lo que ellas mismas enseñaban en otro, la sanción que la autoridad reclamaba para su conocimiento era mucho más fácil de ser mantenida. La dificultad por reconocer e incorporar el cambio no provenía en primera

aducido contra sus dogmas, o sutilmente lo incluían en sus sistemas por medio de distinciones y explicaciones de sus reglas, o burdamente lo excluían por medio de excepciones”. *Works*, VIII, pp. 157-58.

¹ P. Dear, “Totius in Verba...”, pp. 152-55.

² S. de Sorbière, *Relation d'un voyage en Angleterre...*, 1664, p. 40; T. Sprat, *Observations upon Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, 1665, p. 164. Q. Skinner “Thomas Hobbes and the Nature of the Early *Royal Society*”, *HJ*, 12, 2, 1969, pp. 222, 228; S. Shapin y S. Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, New Haven, Princeton UP, 1989, *passim*.

instancia de que dogmáticamente no se quisiera hacerlo, sino de que no había nada que convocase sistemáticamente una necesidad por acercarse nuevamente a las cosas para actualizar lo que sobre ellas la autoridad había establecido. Fueron los desafíos planteados por la aceleración de los procesos de cambio los que como nunca antes pusieron en duda que lo que la autoridad tenía para decir sobre las cosas fuera todo lo que los hombres necesitaban o querían saber sobre ellas. Ramus afirmaba que “en un siglo hemos visto mayores progresos en los hombres y en el saber que cuanto pudieron ver nuestros antepasados en el curso total de los catorce siglos anteriores”,¹ y un siglo también le parecía a Campanella la unidad para afirmar la velocidad del tiempo histórico de su propia época cuando señalaba que “nuestros tiempos muestran más hechos dignos de historia en cien años que la totalidad del mundo en cuatro mil”.² En 1665 Marchamont Nedham decía sobre la medicina: “mirad no más que veinte años atrás, y afirmarás que nunca ninguna otra ciencia o arte en todo el mundo ha avanzado en tan poco tiempo”.³ Más adelante, Perrault sostenía que “en los últimos veinte o treinta años se han realizado más descubrimientos en ciencias naturales que a lo largo de todo el período de la antigüedad culta”.⁴ Como respuesta a esta aceleración, la crítica de los defensores del viejo orden, que como decía Galileo “tan grandemente exaltan la incorruptibilidad, inalterabilidad, etc.”,⁵ se desarrolló en todos los planos posibles.

5. En un ensayo clásico, John Ulric Nef ha señalado hace tiempo que el ritmo de cambio por medio del que se operó la transformación de la economía inglesa entre la segunda mitad del reinado de Isabel y el de Jacobo es prodigioso, y que ese ritmo no se repetiría hasta la segunda parte del siglo XVIII.⁶ Hasta 1540 Inglaterra era, industrialmente hablando, un país atrasado en comparación con Italia, España o los Países Bajos. Un siglo después esta situación se había revertido de manera radical, y a mediados del siglo XVII la teoría de la decadencia, tan en boga unas décadas antes, había perdido casi toda su popularidad.⁷ Particularmente la minería creció a una velocidad inusitada. Para 1640, Inglaterra había pasado de ser un país largamente rezagado en la producción de carbón de

¹ Cit. en J. Bury, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 42.

² T. Campanella, *La ciudad del sol*, en *Utopías del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1999 (1602), p. 196. He modificado ligeramente la traducción.

³ M. Needham, *Medela Medicinae...* p. 215.

⁴ C. Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, París, 1693, I, p. 66. Decir, para reivindicar el dinamismo de la Edad Media, que “tres décadas eran exactamente tan largas en el turbulento y rápidamente cambiante siglo XII como lo son en nuestro propio siglo”, es una afirmación muy poco afortunada. L. White, *Medieval Religion and Technology...*, p. 96.

⁵ G. Galilei, *Dialogo...*, p. 68.

⁶ J. U. Nef, “The Progress of Technology and the Growth of Large-Scale Industry in Great Britain, 1540-1640”, *ECHR*, 5, 1, 1934, p. 4.

⁷ V. Harris, *All Coherence Gone...*, p. 150 y ss.

piedra a producir tres o cuatro veces más carbón que todos sus vecinos del continente juntos.¹ Como los cañoneros franceses y los especialistas holandeses que iniciaron en Inglaterra la producción de acero en gran escala, a lo largo de nuestro período muchos otros artesanos calificados llegaron a la isla desde diversos países de Europa para poner en funcionamiento técnicas y tecnologías desconocidas o en desuso. Hacia fines del siglo XVII, esta situación se había invertido en diversas áreas, y los especialistas ingleses eran a menudo reclamados en el continente. Gracias a la masiva sustitución de la madera por el carbón de piedra como combustible, a la implementación de nuevas técnicas y a la inversión de enormes sumas de capital, al tiempo que eran introducidas industrias de gran importancia como las del papel y la pólvora y las primeras refinerías de azúcar, otras antiguas ampliaron la base de sus operaciones en una escala sin precedentes. Hasta la mitad del siglo XVI, una mina producía en general unos pocos cientos de toneladas anuales, a partir de la segunda mitad, algunas producían entre 10.000 y 25.000.² La nueva escala de la producción en este tipo de emprendimientos, la inversión necesaria y el riesgo que sería característico de la inversión capitalista, eran señalados por Wilkins en 1668 cuando celebraba la iniciativa de “esos caballeros que arriesgan su patrimonio en esas costosas aventuras como el drenado de las minas y la extracción de carbón”.³

La satisfacción de las necesidades de mano de obra que suponía la enorme escala de algunas explotaciones mineras excedía muchas veces la oferta provista por los trabajadores de las comunidades locales, como notaba un observador en 1619 cuando remarcaba que la manufactura de alumbre no podía llevarse a cabo “por un hombre o por unos cuantos, sino por una multitud de la clase más pobre, que en su mayor parte no tienen ocupación”,⁴ y en el siglo previo a la Revolución muchos antiguos campesinos, expulsados de sus parcelas fueron empleados en estas industrias a gran escala.⁵ A partir de la segunda mitad del siglo XVI su presencia en las ciudades puede observarse en las continuas quejas de los gobiernos municipales sobre el ingreso masivo de extraños. Los porcentajes de personas que se habían mudado al menos una vez ronda, en esta época y en diferentes ciudades, el 80% del total.⁶ Entre 1618 y 1692, en Lincoln y Northampton el movimiento anual de campesinos, no sólo en relación con un empleador sino con una parroquia, no era nunca menor al 45 por ciento, y con frecuencia era significativamente

¹ J. Hatcher, *The History of the British Coal Industry, I. Before 1700*, Oxford, Oxford UP, 1993, pp. 17-30;

J. U. Nef, *The Rise of the British Coal Industry*, 1966, Routledge, I, pp. 165-89.

² *Ibid*, pp 240-56.

³ J. Wilkins, *An Essay Towards a Real Character*, 1668, en *Mathematical and Philosophical Works*, p. 261. 261.

⁴ Cit. en J. U. Nef, “The Progress of Technology and the Growth of Large-Scale Industry in Great Britain, 1540-1640”, p. 6.

⁵ *Ibid*, pp. 10-14.

⁶ P. Clarck y D. Souden, “Introducción” a P. Clark y D. Souden (eds.), *Migration and Society in Early Modern England*, Nueva Jersey, Barnes and Noble, 1987, pp. 22, 29.

mayor.¹ Entre 1585 y 1628 en Canterbury solamente un hombre de cada diez afirmaba no haberse mudado nunca, siete de diez afirmaban haber nacido fuera de la ciudad y tres de cada diez haber nacido fuera del condado, Kent. El patrón de la movilidad femenina muestra figuras similares.² Hombres y mujeres no sólo cambiaban su lugar de residencia más a menudo, si no que también se trasladaban a lugares separados por mayores distancias. Entre los 2651 registros de vagabundos que permiten reconocer su lugar de origen, analizados por Paul Slack, la mitad había viajado más de 40 millas, y un 22% más de 100.³ La afluencia de los pobladores del campo hacia la ciudad creció de un modo que no tenía equivalentes en los parámetros de la movilidad espacial del medioevo, lo que naturalmente se vio reflejado en el enorme crecimiento de las ciudades. Entre 1550 y 1650 Londres creció seis veces; para 1700, cuando se había ya convertido en la ciudad más grande del mundo, uno de cada 10 ingleses vivía en la capital. Ante este crecimiento, las ciudades endurecieron en general las medidas contra los inmigrantes, especialmente contra sus actividades productivas y comerciales, porque mientras la vida económica de las ciudades continuara estando regulada por las antiguas reglamentaciones gremiales, las autoridades municipales no podían permitir que los inmigrantes, muchas veces asentados en la periferia de la ciudad para evadir los controles, compitieran con los hombres libres de la ciudad que gozaban de una libertad restringida a la pertenencia a las diferentes corporaciones para producir y comercializar sus productos.⁴ Pero no había mucho que los esfuerzos dedicados a proteger las viejas disposiciones que regulaban los privilegios de los oficios pudieran en realidad hacer frente a la marea migratoria, y las antiguas medidas comenzaron a ser evadidas de hecho.⁵

Paralelamente la movilidad social alcanzaba niveles desconocidos.⁶ “No hay ningún otro país bajo el sol que tenga una *gentry* tan apócrifa como Inglaterra, donde los hijos de comerciantes se mezclan, desafían y sobrepasan a la *gentry* más antigua, como si el vestido fuera capaz de ennoblecer la sangre”, decía un autor en 1634.⁷ En su famosa

¹ A. S. Kussmaul: “The Ambiguous Mobility of Farm Servants”, *EcHR*, New Series, 34, 2, p. 224.

² P. Clark, “The Migrant in Kentish Towns, 1580-1640”, en P. Clark y P. Slack (eds), *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700. Essays in Urban History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 122-23. A. Everitt, “Farm Labourers...”, p. 164.

³ Comparar con las distancias recorridas por los migrantes en el siglo XIV analizadas por McClure citadas antes. P. Slack, “Vagrants and Vagrancy in England, 1598-1664”, en P. Clark y D. Souden (eds.), *Migration and Society...*, p. 59.

⁴ Virtualmente todas las corporaciones de Londres y otras ciudades se quejaban de esto a lo largo de la primera mitad del siglo XVII. J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.), *17th Century Economic Documents*, pp. 713-738; K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1997, I, p. 471.

⁵ P. Clark, “The Migrant in Kentish Towns, 1580-1640...”, p. 153.

⁶ L. Stone, “Social Mobility in England, 1500-1700”, *P&P*, 33, 1966; A. Everitt, “Social Mobility in Early Modern England”, *ibid.*

⁷ A. Stafford, *Guide of Honour...*, 1634, pp. 59-60.

crónica, Harrison señalaba que los comerciantes “frecuentemente cambian su condición con los caballeros, como los caballeros lo hacen con ellos, por mutua conversión de los unos en los otros”,¹ como bien sabía Lionel Cranfield, el comerciante devenido conde en 1622, un año después de tener una activa participación en la condena de Bacon. La ficción del pobre que de mendigo se convierte en millonario, uno de los mitos arquetípicos de la sociedad moderna, que aparece en el siglo XVI en las novelas de Thomas Deloney y las obras de John Heywood está ya totalmente conformada en los primeros años del siglo XVII en la historia de Dick Whittington. Por supuesto el recorrido meteórico de Whittington y su gato no era algo que sucediera a menudo, pero es razonable afirmar que la historia recoge las posibilidades abiertas por la movilidad social en una exageración que las expresa de una forma contundente. Medio siglo después, y con todas las limitaciones del caso, el primer estudio a gran escala sobre la movilidad social era publicado también en Inglaterra.² Podemos observar una de las expresiones más concretas y pintorescas de la movilidad en la necesidad de modificar las ubicaciones de los asientos en la iglesia que apareció en la época. Tradicionalmente, las ubicaciones en la iglesia respetaban la jerarquía fuera de ella; la nobleza local ocupaba los primeros asientos, y hasta los últimos, donde se sentaban las personas más pobres de la parroquia, se ubicaban según su posición social todos los miembros de la comunidad. Pero la extensión de la movilidad social y la aceleración de sus tiempos provocó situaciones incómodas en la disposición de las sillas de la parroquia, ya que personas que habían ocupado posiciones de importancia en la comunidad pero que se habían vuelto pobres continuaban ocupando asientos que los otrora pobres ahora reclamaban para sí, situación que en la primera mitad del siglo XVII condujo a una extendida y continua reformulación de la ocupación de los asientos.³ Los arreglos de los asientos en la iglesia reflejaban, también, el avance del dinero como expresión abstracta de la riqueza y mientras el status del que más allá del dinero una persona podía gozar se volvía en muchas parroquias insuficiente para asegurar un asiento de acuerdo con el lugar que en principio ese status aseguraba en la jerarquía, desde fines del siglo XVI fue posible obtener en muchas parroquias un mejor asiento, esto es, uno que estuviera más adelante, simplemente pagando dinero por él.⁴

En las últimas décadas del siglo XVI, la proliferación de guías y manuales sobre la correcta presencia, los adecuados modales y el comportamiento propio de un caballero

¹ W. Harrison, *Description of England*, en *Holinshed's Chronicles of England, Scotland and Ireland*, I, Londres, Longman, 1807 (1577), I, p. 274.

² L. Stone, “Social Mobility in England, 1500-1700...”, pp. 22, 36.

³ D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion...*, pp. 31-33.

⁴ C. Hill, *Economic Problems of the Church: from Archbishop Whitgift to the Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 176-77.

encontraban buena parte de su público en aquellos que no sabían muy bien cómo serlo porque el hecho se les presentaba como una cuestión más o menos novedosa.¹ Cuando un clérigo afirmaba en 1543 que en realidad no había un cielo sino tres, uno para los más pobres, otro para los más ricos, y un tercero para quienes se ubicaban entre ambos, reflejaba también, probablemente, el ascenso de ese público.² El extendido interés que en la segunda mitad del siglo XVI despertaba la heráldica obedecía asimismo a la nueva movilidad, y muchos de aquellos cuya prosperidad nada debía a su alcurnia encargaron linajes imposibles, que sus creadores inventaron falsificando con notable maestría todo tipo de documentos, al punto de lograr engañar, en alguna ocasión, al mismo Camden. Ante la invasión de personas que nada tenían que ver con la antigua nobleza, los verdaderos nobles no se quedaron atrás, y también encargaron que sus propios linajes retrocedieran en el tiempo tanto como fuera posible.³ En los años previos a 1640, decía Hobbes, “las personas en general ... pensaban que el de rey no era más que un título del más alto honor, y que caballero, barón, conde y duque eran solamente escalones que ascender con la ayuda de la riqueza”,⁴ y aseguraba que tal actitud debía contarse entre las razones que llevaron a la guerra civil. De un modo, Hobbes se encontraba aquí más cerca de lo que hubiera querido estar de un principio básico de la analogía organicista, apuntado por ejemplo en 1606 por Edward Forset cuando explicaba que cuando “las partes se dislocan y se mueven de su lugar apropiado a otros inadecuados, se tiende a la confusión”.⁵ Pero la relación directa que Forset establecía entre la movilidad y el desorden solamente resultaba coherente mientras se considerara una sociedad acostumbrada a que todos sus miembros mantuvieran sus lugares y que en la práctica mostraba una movilidad social muy limitada, especialmente desde los estratos bajos de la sociedad hacia los altos. En una sociedad capaz de absorber la movilidad, ella no tenía ya por qué considerarse necesariamente como un elemento disruptivo y perturbador, y podía, incluso, ser promovida, como haría Harrington por los mismos años en los que escribía Hobbes cuando aseguraba en *Oceana* que quienes ya eran ricos no deberían impedir que otros llegaran a ser tanto o más ricos que ellos mismos.⁶

El caso por excelencia del científico-caballero, característica habitual de los miembros de la *Royal Society*, Robert Boyle, fue un producto de esta movilidad. Su padre, Richard, nació en 1566 y era hijo de un propietario relativamente acomodado, probablemente en el rango de la *yeomanry*, en Kent. A los 21 años Robert llegó a Irlanda,

¹ L. B. Wright, *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca, Cornell UP, 1958, cap 5.

² K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 180.

³ El declive de la heráldica a fines del siglo XVII, señala Fussner, obedece a la expansión de la sociedad mercantil, basada en principios contractuales. F. Smith Fussner, *The Historical Revolution...*, pp. 42-43.

⁴ *EW*, VI, pp. 168-69.

⁵ E. Forset, *A Comparatiue Discourse of the Bodies Natural and Politique...*, 1606, p. 50.

⁶ J. Harrington, *Oceana...*, pp. 39-40.

según él mismo, con 27 libras en el bolsillo. Dos matrimonios favorables, algunas actividades ilegales, y su gran oportunismo le permitieron adquirir por sumas despreciables, muchas veces estafando y extorsionando a terratenientes locales, grandes propiedades, entre las que se contaban las de sir Walter Raleigh. A comienzos del nuevo siglo era propietario de más de 20.000 hectáreas en Irlanda. Por medio de su creciente influencia y de sus constantes maniobras políticas, luchó permanentemente para asegurar los títulos de sus propiedades, siempre discutidos debido a sus orígenes dudosos y que le costarían ser dos veces encarcelado. En 1613, mientras seguía expandiendo sus propiedades y escondiendo las formas por medio de las que las había adquirido, fue incorporado al Consejo privado de Irlanda, y de allí en más ocupó cargos importantes en la administración de la isla. En 1603 fue hecho caballero, en 1616 barón y finalmente en 1620 adquirió el título de conde de Cork. Pese a su creciente reputación como un hombre cínico, calculador y arribista, reputación que Thomas Wentworth, el futuro conde de Strafford, en su época como gobernador de Irlanda, ayudó a divulgar, Cork ya era lo suficientemente importante y lo suficientemente rico como para que algunos de los matrimonios de sus siete hijos le sirvieran para afianzar lazos apropiados con algunas de las familias más poderosas tanto de Inglaterra como de Irlanda. Para 1630, con una renta de 20.000 libras anuales, Boyle era el súbdito más rico de Inglaterra. La rebelión irlandesa de 1641-42, sin embargo, causó enormes pérdidas a su fortuna, pero ello no impidió que sus hijos pudieran gozar, desde un comienzo y sin la mala reputación que su padre se había ganado al construirla, de una considerable fortuna.¹ Por supuesto que los manuales cortesanos encontraban que el camino seguido por Cork era el menos loable entre todos los que podían conducir a convertirse en un gentilhomme. No debe, decía Henry Peacham en su muy popular manual de 1622, “honrarse ni estimarse a aquellos ennoblecidos o hechos caballeros, que por medios mecánicos y vulgares han amasado una gran fortuna”.² Sin embargo, y pese a que los heraldos afirmaban que debían pasar tres generaciones para que los nuevos ricos purgaran su origen,³ esos medios fueron suficientes para que su hijo más notable pudiera convertirse, solamente una generación después de la inescrupulosa y meteórica carrera de su padre, en uno de los caballeros más respetados del reino.

Tras el desastre que la rebelión irlandesa ocasionó a sus ingresos, en 1642, el hasta entonces hombre más rico del reino procuraba que su hijo Robert y uno de sus hermanos, ocupados en su *grand tour* por el continente, no regresaran al país ya que,

¹ ODNB; S. Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 130-144.

² G. S. Gordon (ed.), *Peacham's Complete Gentleman*, Oxford, Clarendon Press, 1906 (1622), p. 3.

³ L. Stone, “Social Mobility in England, 1500-1700...”, p. 17.

decía, “presentemente no tengo dinero ni medios para afrontar sus gastos aquí”.¹ Probablemente Cork estaría en este punto de su vida de acuerdo con que “la inseguridad y movilidad distinguen a la época burguesa de todas las demás”.² Y si Richard podía estar de acuerdo con ello en este plano, su hijo Robert lo estaría en otro. Veremos más adelante cómo en el imaginario en el que el orden estaba sujeto a que las partes respetasen sus lugares debidos, según decía Forset, esos lugares aparecían como lugares naturales, impermeables a cualquier desarrollo, y así como el lugar natural del hijo de un *yeoman* era ser él mismo *yeoman*, y no conde o magnate, el lugar natural de un cuerpo en el universo ofrecía a su naturaleza un sentido conocido que permitía establecerla de una vez y para siempre. Si la historia de vida de Richard negaba lo primero, Robert negaba lo segundo cuando observaba que era imposible establecer un sistema completo de verdad ya que en todo momento las cosas estaban cambiando, y nuevos fenómenos podían invalidar permanentemente conclusiones previas tenidas por buenas,³ o en otras palabras, ya que en todo momento, todas las cosas “de formación reciente envejecen sin poder osificarse”.⁴ Esto no quiere decir, está claro, que la ciencia de Robert Boyle tenga una filiación directa con la nueva movilidad social que su padre ejemplificaría como nadie, solamente quiere decir que por distintas vías, lo que servía en ambos casos para poner en duda las verdades tradicionales era una nueva dimensión del hecho del cambio, y que frente a ello todo lo hasta entonces tenido por inmutable y permanente debió afrontar la carga de la inestabilidad,⁵ como reconocía una obra de 1649, año crítico de la Revolución, que proponía en su título “una mirada a la mutabilidad, la inconstancia y la incertidumbre de todas las cosas en la Tierra”.⁶

Aunque la aproximación de Robert Boyle al cambio es singular, y podría ser recogida con complacencia por algunos de los manifiestos modernistas de fines del siglo XIX y principios del XX, no se trataba sin embargo de una aproximación aislada. Si dos décadas antes del nacimiento de Cork, Copérnico recordaba la antigua idea según la cual “el estado de reposo se considera más noble y divino que el de cambio e inestabilidad”,⁷ una década antes de la muerte de aquél, Galileo consideraba a la Tierra “muy noble y admirable precisamente a causa de las diversas alteraciones, cambios, etc., que en ella ocurren incesantemente”.⁸ En Inglaterra, Donne afirmaba que todas las cosas son “fluidas

¹ Cit. en S. Shapin, *A Social History of Truth...*, p. 142.

² K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 42-43.

³ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 512.

⁴ *Manifiesto*, p. 43, TM.

⁵ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, p. 395.

⁶ T. Forde, *Lusus Fortunae: The Play of Fortune: Continually Acted by the Severall Creatures on the Stage of the World. Or, A glance at the Various Mutability, Inconstancie, and Uncertainty of all Earthly Things. From a Consideration of The Present Times*, 1649.

⁷ N. Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, Nuremberg, 1543, l. VIII, p. 7.

⁸ G. Galilei, *Dialogo...*, p. 67.

“fluidas y transitorias”,¹ y Filmer apuntaba que “muchas cosas se encuentran cada día, y cada día hay más que nuestros antepasados nunca supieron que serían posibles”.² Entre esas cosas, Gabriel Harvey señalaba “nuevos libros, nuevas modas, nuevas leyes, nuevos oficios”,³ y Wilkins “muchos sucesos, nuevos, inusuales, como nuestros antepasados no han conocido”;⁴ “cada día –continuaba Harvey– un nuevo arco de novedades: herejía en teología, en filosofía, en humanidades, en las costumbres”.⁵ Sir Roger Wilbraham, por su parte, notaba al inicio del reinado de Jacobo “muchos proyectos nuevos, pleitos, invenciones”.⁶

Si la sanción de la autoridad fijaba el sentido de lo conocido y clausuraba su reelaboración futura “pretendiendo que todo lo que no esté ya descubierto y comprendido, no puede ser descubierto o comprendido en adelante”,⁷ todos estos cambios promovían de hecho su rechazo abriendo las puertas a cualquier intento por dar cuenta de ellos, y de este modo lo nuevo se convirtió en una obsesión del saber moderno. Bacon, Boyle, Briggs, Descartes, Galileo, Gilbert, Kepler, Leibniz, Mersenne, Pascal, Patrizi, Ray, Wilkins, Winstanley y con seguridad muchos otros, emplearon la palabra “nuevo” en los títulos de sus escritos para referirse a la “nueva astronomía”, la “nueva filosofía”, la “nueva ley”, el “nuevo método”, los “nuevos experimentos”, la “nueva demostración”, etc., y a mediados del siglo XVII, la originalidad fue establecida por los críticos literarios como algo deseable en una obra.⁸ Aunque durante la Edad Media algunos pocos tratados llevaban también la palabra “nuevo” en sus títulos, la obsesión por dar cuenta de las cosas de una manera nueva tanto como de dar cuenta de las nuevas cosas recorre la obra intelectual de la primera modernidad de modo tan completo que la obsesión pronto se transformó en estereotipo, y en 1645 el jesuita Jacques Grandami llamó a su disertación contra la teoría copernicana una *Nueva demostración de la inmovilidad de la Tierra*.⁹ Ante la presencia de lo nuevo, algunos de los autores mencionados señalaron también que para dar cuenta de ello era necesario emprender un camino igualmente novedoso, porque “sería fantástico y autocontradictorio esperar que cosas que nunca se han hecho puedan hacerse de otra forma que por medios que no han

¹ J. Donne, *Fifty Sermons Preached by That Learned and Reverend Divine, John Donne...*, 1649, p. 421.

² Sir R. Filmer, *An Advertisement to the Jury-Men of England*, 1653, p. 8.

³ G. Harvey, *Three Proper and Wittie, Familiar Letters...*, 1580, en A. B. Grossart (ed.), *The Works of Gabriel Harvey*, Huth Library, 1884, I, p. 70

⁴ J. Wilkins, *A Discourse Concerning the Beauty of Providence*, 1649, pp. 63-64.

⁵ A. B. Grossart (ed.), *The Works of Gabriel Harvey*, I, p. 71.

⁶ Cit. en J. Thirsk, *Economic Policy and Projects. The Development of a Consumer Society in Early Modern England*, Oxford, Oxford UP, 1978, p. 11.

⁷ *Works*, VIII, p. 123.

⁸ L. Pearsall Smith, *Words and Idioms. Studies in the English Language*, Londres, Constable, 1925, pp. 87-87-89.

⁹ L. Thorndike, “Newness and Craving for Novelty in Seventeenth-Century Science and Medicine”, *JHI*, 12, 4, 1951, p. 588.

sido nunca ensayados”.¹ En la introducción a los *Discorsi*, Maquiavelo presentaba su propuesta diciendo que se había decidido a transitar por un camino nuevo, nunca recorrido por nadie;² Hakewill afirmaba algo muy parecido en su *Apologie*: “he caminado caminado por un camino inexplorado, y no puedo descubrir en él las huellas de los que han ido delante de mí”,³ y Bacon se lamentaba de no tener “a nadie con quien poder hablar amistosamente de estas cosas para al menos poderme explicar y tomar fuerzas”,⁴ y y avanzar en su propuesta de “una vía para el entendimiento completamente distinta, desconocida y jamás abordada”.⁵ El sentimiento que Bacon tenía con respecto a su historia natural, “de una nueva clase y conformada sobre un nuevo principio”,⁶ es similar al que tenía Winstanley con respecto a “este enorme cambio que es iniciar esta nueva ley de la justicia”.⁷

6. Como cambiaban las cosas, cambiaban también las palabras, y ese mismo cambio es por supuesto a su vez un “indicador sensible de las transformaciones sociales”,⁸ transformaciones que el lexicógrafo Thomas Blount reconocía durante la Revolución cuando trabajando en la composición de su importante diccionario afirmaba que temía que su “labor no tuviera fin, porque nuestra lengua inglesa cambia todos los días”.⁹ Antes, en la introducción al primer diccionario de la lengua inglesa, Robert Cawdrey relataba los motivos que lo habían llevado a componerlo y aseguraba que la lengua estaba cambiando tanto entre sus contemporáneos que “si algunas de sus madres estuvieran vivas, no serían capaces de entender lo que dicen”.¹⁰ Sprat sostenía que en los años de la Revolución el idioma inglés “fue ampliado por muchas formas y expresiones necesarias de las que antes carecía”.¹¹ “Muchos de los oficios en Londres emplean nuevos dialectos”, corroboraba Blount en 1656, y llamaba la atención sobre la aparición de un “nuevo mundo de palabras”.¹² Mientras aparecían términos directamente relacionados al

¹ *Works*, VIII, p. 68.

² N. Maquiavelo, *Discursos...i*, p. 27. La sensación, si extendida, no era nueva. William de Malmesbury sostenía algo muy parecido a lo dicho por Maquiavelo y Hakewill en su *Gesta Pontificum*, p. 3.

³ G. Hakewill, *Apologie...*, signo AB.

⁴ Cit. en P. Rossi, *Francis Bacon...*, p. 181.

⁵ *Works*, VIII, p. 62.

⁶ *Ibid*, p. 47.

⁷ *Sabine*, p. 206.

⁸ V. N. Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992, p. 43.

⁹ T. Blount: *Glossographia: or A dictionary interpreting all such hard words of whatsoever language now used in our refined English tongue*, Londres, 1656, signo A4.

¹⁰ R. Cawdrey: *A table Alphabeticall Conteyning and Teaching the True Writing, and Vnderstanding of Hard Vsual English Wordes*, Londres, 1604, p. 6. El diccionario de Cawdrey era, en general, bastante modesto, contaba con sólo unas 2.500 palabras, cuyas definiciones eran mayormente sinónimos.

¹¹ T. Sprat, *History of the Royal Society*, p. 42.

¹² T. Blount: *Glossographia...*, signo A3.

cambio, como 'época', o 'sincronizar',¹ en 1601, Nicholas Hill, temprano seguidor de Bruno y el primer inglés en defender la idea de la pluralidad de los mundos, señalaba que nuevos conceptos necesitan nuevos términos.² La cuestión estaba lejos de ser sencilla, porque "aunque nuestras concepciones son nuevas y diferentes de las usuales –decía Bacon– retenemos religiosamente las antiguas formas del discurso",³ y agregaba que "cuando un entendimiento de mayor exactitud o una observación más apropiada ... es conveniente para aprehender las verdaderas divisiones de la naturaleza, las palabras se ponen en el medio y resisten el cambio".⁴ En parte ello se debía al intento de suavizar la exposición de esas concepciones nuevas recurriendo al vocabulario empleado para presentar las antiguas,⁵ y en parte a que introducir palabras desconocidas siempre podía traer más confusión que claridad. Los alquimistas, protestaba Agricola, "no llaman a las cosas con las palabras y nombres que les pertenecen sino con términos extraños",⁶ algo de lo que también se quejaba Gilbert en *De magnete*.⁷ En esta encrucijada, los portadores de "las concepciones nuevas" se comprometieron en un esfuerzo por presentarlas de la manera lo más clara posible. "Esperamos que el método y la explicación clara que intentamos nos liberará de cualquier malentendido que pueda surgir de una mala elección de palabras",⁸ se esperaba Bacon, y oponía esa claridad a la confusión reinante en los textos de los escolásticos, que aunque supuestamente tenían por objeto iluminar las cosas, en realidad las oscurecían por medio de "una sofisticación infantil y una afectación ridícula".⁹ Como los astrónomos medievales, "quienes para salvar los fenómenos se regodeaban diseñando esferas y epiciclos y un maravilloso motor de órbitas, aunque nada de todo eso existiera, ellos [los escolásticos] para salvar los usos de su Iglesia diseñaron una cantidad de extrañas posiciones".¹⁰ "Si hablas en inglés sencillo, eliminas toda su sabiduría",¹¹ sólo aparente por estar presentada en latín y en una prosa compleja, decía

¹ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, pp. 509-510.

² G. McCollery, "Nicholas Hill and the *Philosophia Epicurea*", *Annals of Science*, IV, 4, 1939, pp. 391, 403.

³ *Works*, II, p. 264.

⁴ *Ibid.*, VIII, p. 87.

⁵ M. Horton: "Bacon and 'Knowledge Broken': An Answer to Michael Hattaway", *JHI*, 43, 3, 1982, p. 489. 489. La cuestión ha sido famosamente descrita por Marx en el *Dieciocho de Brumario*: "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en éstas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal". *Dieciocho de Brumario*, p. 9.

⁶ Cit. en P. Rossi, *Francis Bacon...*, p. 48.

⁷ W. Gilbert, *De magnete...*, signo iij.

⁸ *Works*, II, pp. 264-65.

⁹ *Ibid.*, VI, p. 178.

¹⁰ *Ibid.*, XIII, p. 385.

¹¹ R. Browne, *A Treatise upon the 23. of Matthewe*, 1582, en L. H. Carlson y A. Peel, (eds.) *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne. Elizabethan non-Conformity Texts*, 1953 II, p. 177.

refiriéndose también a ellos Robert Browne, el primer inglés en abogar por una Iglesia conformada por congregaciones independientes y hombre notablemente influyente en las congregaciones separatistas que florecerían en las décadas siguientes. En consonancia con la reevaluación de los saberes prácticos y mecánicos que haría la ciencia nueva, Sprat llamaba al rechazo de “todas las ampulosidades y afectaciones” y reclamaba un retorno “a la brevedad” que hiciera posible “llevar todas las cosas tan cerca de la sencillez matemática como sea posible”,¹ tarea en la que entre otros se emplearían Seth Ward, Boyle, Wilkins, Petty y Wallis.² En 1589 en *The Arte of English poesie*, George Puttenham había negado que el lenguaje de la vida cotidiana y ordinaria pudiera ser un medio de comunicación para el mundo civilizado de los caballeros,³ pero esto no era algo que, hemos visto, el mayor exponente del científico-caballero, Robert Boyle, pudiera realmente aprobar y la *Royal Society* recomendaba a todos sus miembros expresarse “en el lenguaje de los artesanos, campesinos y mercaderes antes que ese de sabios o eruditos”.⁴

Pero volvamos, para terminar, a los diccionarios. “Cada vez que la cuestión del lenguaje sale de un modo u otro a la superficie, –ha afirmado Antonio Gramsci con razón– significa que están emergiendo una serie de otros problemas”.⁵ En primer lugar hay que decir, entonces, que los ingleses no elaboraron un diccionario sobre su propia lengua hasta comienzos del siglo XVII, cuando Cawdrey, diácono y luego párroco en un pueblo de Rutland, quien había tenido más de un problema con la Iglesia de Inglaterra debido a sus simpatías puritanas, publicó su *Table Alphabeticall* en 1604.⁶ Medio siglo más adelante Blount compilaba el cuarto. Luego de haber completado sus estudios de derecho en 1648, gracias a sus convicciones religiosas, que sostuvo firmemente en tiempos difíciles para los católicos en Inglaterra, Blount debió abandonar la vida profesional antes de iniciar una carrera como abogado. Retirado en sus propiedades de Orleton, Hereford, se dedicó a estudiar, entre otras cosas, su lengua.⁷ Tras 20 años de trabajo y “para [su] propia satisfacción”,⁸ en 1656 había completado su notable emprendimiento, *Glossographia*. El diccionario, que con espíritu baconiano presentaba

¹ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, p. 113.

² R. F. Jones, “Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century”, *Journal of English and Germanic Philology*, XXXI, 1932, pp. 322-331; H. Haydn, *Counter Renaissance*, p. 212; T. C. Singer “Hieroglyphs, Real Characters, and the Ideas of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought”, *JHI*, 50, 1, 1989.

³ L. Stone, “The Educational Revolution in England, 1560-1640”, *P&P*, 28, 1964, p. 80.

⁴ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, p. 113.

⁵ V. Gerratana (ed.), Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 2001, III, p. 2346.

⁶ El primer diccionario llamado propiamente “diccionario” fue el trabajo de Henty Cockeram: *The English Dictionarie, or, An Interpreter of Hard English Words*, de 1623.

⁷ ODNB.

⁸ T. Blount: *Glossographia*, signo A3.

“un ejército entero de palabras ... más significativas, precisas y eficaces para declarar el verdadero sentido de la cosas que si estuvieran expresadas en latín”,¹ contó con al menos seis reimpressiones en los siguientes 25 años y continuó editándose hasta 1970. Reunía alrededor de 11.000 palabras y estaba especialmente dedicado a esclarecer palabras difíciles y poco comunes. *Glossographia* fue el primer diccionario inglés en introducir etimologías y en citar fuentes de las palabras definidas, aunque las etimologías fueran a menudo ridículas y las fuentes no estuvieran siempre bien citadas. Dos años después, Edward Phillips, sobrino de Milton –quien había manifestado un gran interés por los diccionarios a lo largo de su vida– y educado por éste tras la muerte prematura de sus padres, publicó un nuevo diccionario que, al incorporar palabras comunes, sobrepasaba en extensión largamente al de Blount, pues contaba con alrededor de 20.000 entradas. Blount pronto reclamó, y con razón, que su trabajo, desde el mismo título elegido por Phillips, *The New World of Words*, frase que figuraba en la introducción de *Glossographia*, había sido extensamente plagiado por Phillips, y ambos se enfrascaron en una contienda de acusaciones que se prolongó durante años. Pero más allá del comprensible enojo mostrado por Blount al ser plagiado, el diccionario de Phillips justificaba su popularidad al incluir dos importantes novedades: además de la mencionada introducción de una gran cantidad de palabras de uso corriente, fue el primer diccionario en ofrecer una breve historia de la lengua inglesa. El último lexicógrafo del siglo XVII que ofreció una novedad importante en el desarrollo del diccionario inglés, Elisha Coles, incluyó en su *An English Dictionary Explaining the Difficult Terms*, de 1676, palabras provenientes de dialectos y del *slang*. En el siglo y medio que separa a Cawdrey del gran Samuel Johnson, la nada despreciable cantidad de 24 diccionarios había sido publicada.²

¹ *Ibid*, signo A5.

² En las primeras décadas del siglo XVIII se producirían otras innovaciones importantes, como la introducción de información gramatical y la distinción clara de sentidos. La infancia del diccionario inglés termina con la publicación del genial diccionario de Samuel Johnson, de más de 43.000 palabras. Cf. D. T. Starnes y G. E. Noyes: *The English Dictionary from Cawdrey to Johnson, 1604-1755*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1946.

5. EXCURSUS COPERNICANO. LAS PRECONDICIONES DE LA VERDAD

1. Tradicionalmente, la filosofía natural distinguía cualidades manifiestas, que podían ser directamente percibidas, y cualidades ocultas, que no podían serlo. La presencia de una cualidad oculta resultaba de la observación de un efecto y del desconocimiento de su causa. Los protagonistas de la Revolución científica compartían en general la convicción de que las cualidades ocultas podían llegar a conocerse siguiendo los procedimientos y utilizando las herramientas que la ciencia nueva ponía a disposición de la investigación del mundo natural, algo que en la conjunción de dos de sus principios fundamentales el aristotelismo cristiano no podía admitir. El primero de ellos era el principio según el cual los sentidos desnudos del hombre eran suficientes para conocer, en principio, todo lo que era para él posible conocer, del que se seguía en buena medida la confianza de cuño aristotélico sobre la aproximación efectiva del conocimiento del mundo al límite de sus posibilidades. Incluso un personaje de la singularidad de Roger Bacon, tan a menudo considerado adelantado a su tiempo, creía que podría por sí mismo abarcar todo el conocimiento que el hombre era capaz de alcanzar.¹ El segundo era el principio según el cual la ciencia era, ante todo, el conocimiento de las causas. Si algo resultaba evidente a partir de su efecto, pero su causa era desconocida y no parecía posible conocerla, resultaba también evidente la presencia de una cualidad oculta, y si como afirmaba Tomás, “todo lo que capta el entendimiento es visto, pero la fe versa sobre cosas no vistas”,² el entendimiento de esa cualidad superaba en general –aunque no siempre–³ la capacidad cognitiva del hombre y debía ser entonces referida a un dominio que la excedía enteramente, dominio en el que Tomás, por ejemplo, colocaba al magnetismo.⁴

Una vez más, es posible encontrar aquí algunas notables excepciones, pero no es exagerado afirmar que hasta la Revolución científica resultaba mucho más frecuente relegar a las cualidades ocultas del análisis científico que incluirlas en él y es este estado de cosas el que informa uno de los episodios emblemáticos que la ciencia nueva utilizaría, en retrospectiva, para presentarse a sí misma. Cuando Galileo invitaba a utilizar el telescopio a quienes se negaban a aceptar sus conclusiones astronómicas, pensando que podía convencerlos si aquellos observaban lo mismo que él había observado a través del telescopio, en su invitación estaban presupuestos dos principios fundamentales. El

¹ R. Bacon, *Opus tertium*, en J. S. Brewer (ed.), *Fr. Roger Bacon, Opera quaedam hactenus inedita*, Londres, Longman, 1859, I, p. 3. Escrita en 1267.

² *ST*, II-II, c.8 a.2, t. III, p. 97.

³ F. Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 592-98.

⁴ “Las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas”. II Corintios, 4:18. K. Hutchison: “What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution”, *Isis*, 73, 2, 1982, pp. 235-236.

primero era subsidiario del segundo y consistía en suponer que el hombre podía conocer legítimamente algo cuyo alcance excedía sus facultades más inmediatas sin tener que por ello postular que aquello sobre lo que se reclamaba el conocimiento correspondiera al dominio de lo sobrenatural, y el segundo consistía en suponer que una demostración empírica podía ofrecer garantías suficientes para respaldar una afirmación cuya aceptación cabal implicaba un cuestionamiento del orden cósmico. No era poco.

La historia cuenta que la invitación extendida por Galileo recibió dos tipos de respuestas negativas: la de aquellos que directamente se negaron a utilizar el telescopio, como Cesare Cremonini, profesor de filosofía en Padua, y Giulio Libri, profesor en Pisa;¹ y la de aquellos que se atrevieron a hacerlo para negar luego que lo que habían visto pudiera ser lo que Galileo decía que era, como sucedería en Bolonia y en Perugia en los meses siguientes a la publicación del *Sidereus nuncius*.² La negación del primer supuesto, que en Tomás aparecía sintetizado en el supuesto opuesto según el cual “todos los objetos de nuestro conocimiento están incluidos en el rango de las cosas sensibles que existen en el espacio”,³ resultaba suficiente para que a los primeros les pareciera inconcebible que fuese posible observar, por artilugio de un dispositivo que provenía del dominio de las despreciables artes mecánicas, algo más que aquello que los hombres podían ver naturalmente, por medio de sus propios ojos.⁴ Aristóteles había atribuido el débil conocimiento que el hombre tenía sobre los cielos, más que a ninguna otra cosa, a la enorme distancia que lo separaba de los cuerpos celestes, para cuya observación su capacidad visual resultaba ampliamente insuficiente. Pero en su comentario a *De Caelo* Tomás daba un paso más allá en la explicación de esa debilidad cuando afirmaba que mayor que la distancia física que separaba a la Tierra de los cuerpos celestes era la distancia que los separaba en cuanto a su naturaleza, esencialmente disímil a la que conformaba el mundo sublunar, por lo que la naturaleza de aquéllos no podía ser aprehendida en los términos provenientes de éste, y así la explicación de la debilidad señalada por Aristóteles dejaba de ser una explicación basada en términos cuantitativos y adoptaba la forma de una infranqueable diferencia cualitativa, lo que volvía desde un principio inútil el poder magnificador del telescopio y se articulaba así con el supuesto según el cual si la naturaleza de los cielos hubiera estado entre los elementos que Dios había permitido al hombre conocer, éste debería poder conocerlos valiéndose de los medios con los que Él lo había equipado.⁵

¹ La opinión de Galileo, en la famosa carta a Kepler del 19 de agosto de 1610, *Opere*, X, pp., 421-23.

² S. Drake, *Galileo at Work*, Chicago, Chicago UP, 1978, p. 165.

³ T. de Aquino, *Sentencia libri De anima*, III. 791, cit. en K. Hutchison: “What Happened to Occult Qualities...”, p. 238.

⁴ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, pp. 372-3.

⁵ T. de Aquino, *Expositio de caelo* II, cap. III, lecc. IV, en *Opera Omnia*, III, p. 135. H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World...*, p. 192.

La negación del segundo supuesto en el que se apoyaba la invitación de Galileo resultaba por su parte suficiente para volver legítima la posición de aquellos que luego de aceptarla afirmaban que fuera lo que fuera lo que podía verse por medio del telescopio, no era lo que Galileo afirmaba que era, y estaba informada por la idea general del orden cósmico, cuya aceptación no podía admitir ningún cuestionamiento proveniente de la razón o de la experiencia.¹ Al aceptarse que el orden del universo correspondía al orden divino, y reconocerse en consecuencia que “la autoridad de las Escrituras sobrepasa cualquier capacidad del ingenio humano”,² como había advertido Anselmo de Canterbury, uno de los más fieles seguidores de Agustín en la Edad Media, la razón debía ser utilizada para afianzar una fe en la que debía creerse *a priori*, y no para agregar nada nuevo a ella,³ premisa con la que Lutero estaba completamente de acuerdo y en base a la cual trataría a Copérnico como “ese idiota que quiere subvertir el entero arte de la astronomía y negar lo que se dice en el libro de Josué”.⁴ En este plano, cuando se impugnaban las observaciones de Galileo lo que se censuraba no era su contenido, sino la misma forma por medio de la cual Galileo quería dotarlo de verdad. No se trataba de censurar los dictados de la razón o de la experiencia, sino de negar que ellos, como sucedía en el caso de las lunas de Júpiter o las irregularidades en la superficie de la Luna, pudieran ir en contra del orden cósmico, dentro del cual toda razón y toda experiencia encontraban los límites de su campo de juego.

Los dictados naturales de la razón deben ciertamente ser verdaderos; es imposible pensar que sean de otra manera. Tampoco es permisible pensar que los principios de la fe son falsos, siendo éstos evidentemente confirmados por Dios. De modo que si la falsedad es contraria a la verdad, es imposible para la verdad de la fe ser contraria a los principios conocidos por la razón natural.⁵

O como se leía en el Catecismo del Concilio de Trento, “lo que la fe propone no varía con respecto a la naturaleza o la razón humana”.⁶ En estos términos, cualquier observación que transgrediera esa comunidad podía ser descartada antes de considerar su contenido, como se hacía por ejemplo en un tratado publicado en 1625 en el que su autor desestimaba la responsabilidad parcial de la Tierra otorgada por Galileo a la luminosidad de la Luna en virtud de que sostener que la Tierra iluminara un cuerpo celeste equivalía a invertir el orden del universo, algo que en consecuencia no podía, se viera lo que se viera

¹ R. Aversa, *Philosophia Metaphysicam Physicamque...*, Roma, 1625, II, pp- 154-60. P. Reif, “The Textbook Tradition...”, p. 25.

² S. Agustín, *Episcopi de genesi ad litteram*, PL, vol. 34, col. 266-67.

³ G.R. Evans, *Anselm and a New Generation*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 9.

⁴ K. E. Förstemann (ed.), *Martin Luther's Tischreden over Colloquia*, Leipzig, Gebauer, 1846, XXII, p. 575.

⁵ T. de Aquino, *Summa contra gentiles*.... I. VII, p. 9.

⁶ Artículo 11.

por el telescopio y dijera lo que dijera la razón, tener ningún sentido. Y aquí la negación de los dos supuestos en los que se apoyaba el objeto de la invitación de Galileo aparecía relacionada en toda su dimensión, porque si lo que se observaba por medio del telescopio no podía ser, desde un principio, lo que Galileo decía que era, podía al mismo tiempo decirse que los sentidos de Galileo habían sido engañados al intentar valerse, para conocer el universo, de algo más que de sus propias capacidades inmediatas. Así las cosas, en la primavera de 1610, en viaje a Pisa para mostrar a Cosimo el funcionamiento del telescopio, Galileo se detuvo unos días en Bolonia para enseñarle lo mismo a Giovanni Magini, crítico del sistema copernicano y elegido en 1588 por sobre Galileo para ocupar la cátedra de matemáticas de la universidad de esa ciudad. Unos días después, un estudiante de Magini, Martin Horky,¹ que como su maestro realizó observaciones por medio del telescopio de Galileo, escribiría a Kepler diciendo que el telescopio no hacía más que engañar al pobre Galileo, y que si bien el instrumento resultaba admirable para hacer observaciones terrestres, observaciones que no contradecían en nada los principios del orden cósmico, era un fiasco cuando se lo dirigía a los cielos, opinión que sería también la de Magini,² y muy popular, de allí en más en la reacción contra Galileo. En Inglaterra, muy temprano, en 1576, Thomas Digges ya había afirmado que “la mayor parte [de los cuerpos celestes] permanecen, debido a su maravillosa lejanía, invisibles para nosotros”.³ Posteriormente la pista de Digges fue ampliamente recogida por los futuros miembros de la *Royal Society* y en 1648 uno de ellos declaraba que “nuestros sentidos están extremadamente mal proporcionados para comprender el entero arco de las cosas”,⁴ pero todavía en 1681 John Flamsteed, el primer astrónomo oficial de la monarquía inglesa y fundador del observatorio de Greenwich, creía apropiado demostrar, en sus clases en el Gresham College, que los sistemas de lentes utilizados por los telescopios no distorsionaban los sentidos del hombre.⁵

Lo que Galileo esperaba de su invitación era que al mirar a través del telescopio, las observaciones que él había hecho pudieran ser realizadas por otros observadores, y que ellos pudieran afirmar también que lo que habían observado correspondía a lo que él afirmaba sobre las montañas de la luna, las manchas en el sol o los satélites de Júpiter.

¹ Autor de uno de los primeros tratados de la reacción antigalileana, *Brevissima peregrinatio contra Nuncivm Siderevs*, publicado pocos meses después de la aparición del *Sidereus nuncius*, a mediados de 1610, y sobre el cual, más adelante, Horky pediría disculpas a Kepler.

² S. Drake, *Galileo at Work...*, pp. 159-60. La carta de Horky en *Opere*, X, pp. 342-343.

³ T. Digges, *Perfit Description of the Caelestiall Orbes...*, en F. R. Johnson y S. V. Larkey, (eds.) “Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe”, *Huntington Library Bulletin*, 5, 1934 (1576), p. 89.

⁴ J. Wilkins, *Mathematical Magick...*, p. 152.

⁵ Eric G. Forbes (ed.). *The Gresham lectures of John Flamsteed*, Londres, Mansell, 1975, p. 189.

Pero el asunto excedía largamente la cuestión óptica, y para que sucediera lo que Galileo quería que sucediera sus invitados debían ubicar los límites de su capacidad de observación en las posibilidades físicas del telescopio, y no en la sustancia del cosmos, divinamente ordenada por sobre cualquier capacidad óptica. El acuerdo que podía establecerse sobre el telescopio en cuanto a su capacidad para realizar observaciones terrestres no podía ya mantenerse cuando dirigido a los cielos Galileo reclamaba para sus observaciones una pretensión de verdad que era independiente de todo a lo que a esa verdad pudiera oponerse, y no porque pareciera, en los casos concretos referidos por Galileo, que sus argumentos eran argumentos equivocados, sino porque tal oposición no podía ser concebida. Afirmada en estos términos, la negativa a mirar por el telescopio no era una negativa ni caprichosa ni irracional, era una negativa completamente sensata y legítima. No se trataba ni de debatir ni de refutar uno u otro de los contenidos propuestos por Galileo a partir de sus observaciones, algo que de realizarse por medio de los mismos principios que habían servido para su afirmación, como diría Campanella, Galileo hubiera aceptado gustoso, como sucedería por ejemplo con las dudas que él mismo tenía en 1612 sobre sus observaciones de los anillos de Saturno, que no había podido volver a realizar, y que tampoco había podido observar Kepler; se trataba en cambio de una refutación de la misma forma por medio de la cual Galileo construía su argumento, refutación para la cual no hacía falta ningún telescopio.

2. El texto clave es aquí, por supuesto, *De revolutionibus orbium coelestium*. El famoso pasaje del libro IV en el que Copérnico afirmaba que no debía adjudicarse a los cielos lo que pertenecía a la Tierra fue en diversas oportunidades interpretado como una muestra más del compromiso copernicano con el cosmos aristotélico, que impregna en efecto todo el texto de *De revolutionibus*. Pero la diferenciación esencial entre el mundo sublunar y las esferas celestes no era algo que el sistema copernicano pudiera compartir con la vieja cosmología. Henry Guerlac demostró con agudeza que una lectura más precisa del final del libro IV y el comienzo del V vuelve evidente que lo que Copérnico implicaba en el famoso pasaje no era en realidad una repetición de la vieja distinción, sino su negación más categórica.¹ El movimiento de los planetas que podía observarse desde la Tierra, si se aceptaba que la Tierra compartía con ellos un único movimiento común a todos los cuerpos celestes, como quería Copérnico, era en realidad un movimiento aparente, producto del propio movimiento de la Tierra en relación al de cada planeta, de modo que “el error de atribuir a los cielos lo que pertenece a la Tierra” no era otro que el de no considerar el propio movimiento de la Tierra, que al moverse de la misma forma que el resto de los planetas compartía con ellos la propiedad fundamental de los cuerpos

¹ H. Guerlac, “Copernicus and Aristotle’s Cosmos”, *JHI*, 29, 1, 1968.

celestes, el movimiento circular, regular, y perpetuo. Ya en el título que Copérnico había pensado para su libro, que no era *De revolutionibus orbium coelestium* sino *De revolutionibus orbium mundi*, se adelantaba que la Tierra no tenía ninguna propiedad diferente de las de los cuerpos celestes, y que aquello en lo que debía buscarse su similitud eran sus revoluciones.¹

Pero el carácter revolucionario del sistema copernicano no se debe, o no directamente, a su contenido, sino a la forma por medio de la cual Copérnico le ofrecía a ese contenido su legitimidad.² Como se sabe, ni el contenido ofrecido por Copérnico, cuyos argumentos para demostrar la rotación diurna de la Tierra habían en parte sido anticipados por Oresme y Buridán,³ ni era algo totalmente nuevo ni produjo mayores sobresaltos hasta que el principio sobre el que estaba articulado, su pretensión de verdad, fue colocado en el centro de la escena. El principio de “salvar los fenómenos” bajo el que se había desarrollado enteramente la cosmología precopernicana, hemos visto, establecía que mientras pudieran dar cuenta de la mejor manera posible de los movimientos de los cuerpos celestes, no tenía ninguna importancia si los postulados de un sistema eran verdaderos o no lo eran. En palabras de Bacon, los astrónomos no dicen que sus hipótesis sean “en realidad verdaderas, sino sólo que son hipótesis convenientes para realizar calcular y confeccionar tablas”,⁴ de modo que su veracidad o falsedad no era un argumento relevante para descartarlas o afirmarlas. Osiander, el encargado de cambiar el título a *De Revolutionibus* y de agregar, en sintonía con ese principio, el famoso prólogo anónimo que sería reproducido en las tres primeras ediciones del libro, se lo recordaba a Copérnico en una carta de 1541: “las hipótesis son sólo bases para el cálculo, no artículos de fe, y que sean falsas, mientras exhiban los fenómenos celestes de manera exacta, no tiene importancia”.⁵ Pero esto no era algo con lo que Copérnico pudiera estar de acuerdo. La razón por la que, decía en el *Commentariolus*, los modelos que habían sido propuestos por sus predecesores resultaban inconsistentes, recaía en que

en el proceso de demostración, que se llama ‘método’, encontramos que o han omitido algo esencial, o que han admitido algo superfluo y completamente irrelevante. Esto no les hubiera sucedido de haber seguido principios seguros. Porque si las hipótesis asumidas no fueran falsas, todo lo que se seguía de ellas habría sin dudas sido verificado.⁶

Y si realmente se querían salvar los fenómenos, en tanto los movimientos planetarios no eran más que relativos al de la Tierra, debía aceptarse como una

¹ E. Rosen, “The Authentic Title of Copernicus’s Major Work”, *JHI*, 4, 4, 1943, pp. 457-74.

² E. Grant, “Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution”, *JHI*, 23, 2, 1962.

³ M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wisconsin UP, p. 610 y ss.

⁴ *Works*, X, p. 415.

⁵ E. Rosen (ed.), *Three Copernican Treatises*, Nueva York, Barnes & Noble, p. 22.

⁶ *Ibid*, p. 28

proposición verdadera que la tierra también se movía. Osiander había percibido correctamente la radicalidad con la que *De revolutionibus* se oponía al principio de salvar los fenómenos. Junto a la prudencia de Copérnico, sus esfuerzos probablemente resultaron importantes en la suerte que la recepción del texto tuvo por alrededor de medio siglo, pero ninguna de las dos cosas podían ser suficientes para impedir un choque que —y no hay nada de *whig* en esto— era completamente inevitable, y cuando el texto fue finalmente incluido en el *Index*, la censura indicaría que los pasajes expuestos en el tono de afirmaciones definitivas debían volver a la modalidad de las hipótesis, algo que también le sería sugerido a Galileo más adelante.¹ Bruno, que llevaría las consecuencias posibles del copernicanismo a un terreno en el que la cautela y la timidez de Copérnico ya no podían ser mantenidas, diría por esa precisa razón que el prefacio había sido introducido por “un burro ignorante y presuntuoso”,² mientras que Kepler, en la nota en la que haría pública la hasta entonces solo parcialmente conocida autoría del prólogo, observaba que “es una ficción de lo más absurda que los fenómenos de la naturaleza puedan demostrarse por medio de causas falsas. Pero esta ficción no se encuentra en Copérnico. Él pensaba que sus hipótesis eran verdaderas”.³ El quiebre epocal que sin proponérselo Copérnico había inaugurado con su pretensión de verdad aparecía en forma definitiva como precondition del conocimiento cuando Descartes escribía a Mersenne en marzo de 1640 que “debería pensar que no sé nada sobre física si lo único que puedo decir es cómo pueden ser las cosas, sin poder demostrar que no podrían ser de otra manera”.⁴

La consecuencia crítica del supuesto bajo el cual Galileo hacía su invitación no consistía en la aceptación de la posibilidad de que los hombres podían adquirir conocimientos genuinamente nuevos, algo con lo que algunos estudiosos medievales hubieran estado de acuerdo, sino en la aceptación de que los conocimientos que provenían de la observación representaban la verdad, independientemente de lo que había sido establecido antes, sobre el movimiento, sobre los planetas o sobre el mismo cosmos. Para ello, “el mejor método no es discutir sobre la posibilidad de conocer cualquier cosa, sino ponerla bajo la prueba de la experiencia”,⁵ cosa que Thomas Digges, el primer copernicano en Inglaterra, pondría en práctica cuando ante la aparición de la supernova de 1572 se proponía probar el sistema copernicano “por medio de observaciones

¹ H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World...*, p. 308; *The Legitimacy of the Modern Age...*, p. 393.

² G. Bruno, *La cena delle ceneri...*, p. 88.

³ E. Rosen (ed.), *Three Copernican Treatises...*, p. 24.

⁴ Cit. en E. Grant, “Late Medieval Thought...”, pp. 217-18.

⁵ *Works*, VI, p. 60.

astronómicas precisas”.¹ Así articulado por la pretensión de verdad, el desarrollo de la nueva astronomía, antes o después, debió chocar con el orden cósmico, y en este punto, si habría de salvarse el orden promulgado en la ley eterna, no quedaba más remedio que colocar a Galileo entre los infieles.²

Por medio del telescopio, la contemplación de los cielos adquirió un carácter histórico: en una situación en la que el horizonte cósmico de experiencia había permanecido constante desde los primeros tiempos, el descubrimiento del telescopio significa una cesura a partir de la cual un incremento continuo en la realidad accesible podía ser anticipado.³

Así lo manifestaba rápidamente Kepler, al año siguiente de la publicación del *Sidereus nuncius*, cuando afirmaba que tras la introducción del telescopio y los descubrimientos de Galileo “los ojos de los astrónomos se volcaron a una inspección metódica de la sustancia de la Vía Láctea”.⁴ El mismo Galileo, cuenta Kepler, “pensaba que había llegado al término de sus reportes sobre los planetas, pero siempre atento, ese ojo suyo, no el que le dio la naturaleza sino su telescopio, en poco tiempo logró nuevos descubrimientos”.⁵ Si volvemos ahora a las cualidades ocultas con las que habíamos comenzado, de Galileo a Newton el proceso ha terminado de adquirir el carácter histórico al que se refiere Blumenberg en el completo rechazo que el segundo haría de lo que “los aristotélicos llaman cualidades ocultas”, porque

si debemos suponer que estas fuerzas o acciones provienen de cualidades desconocidas que no es posible descubrir y volver manifiestas, esas cualidades ocultas ponen un freno al avance de la filosofía natural, y en consecuencia en los últimos años han sido rechazadas.⁶

3. Reconocer que las cualidades ocultas representaban fenómenos que el hombre no conocía pero que podía conocer, como hacía Bacon,⁷ y luego Newton con otra seguridad, seguridad, equivalía a reconocer que la naturaleza estaba repleta de secretos que el hombre podía por medio de su ingenio desenmascarar, pero para ello debía primero aceptarse que sus sentidos, los medios que Dios le había otorgado para conocer, tal como insistiría Bacon en el prefacio del *Novum Organum* y como haría Galileo de hecho al

¹ Cit. en F. R. Johnson, *Astronomical Thought...*, pp. 143-44. Como resultaba habitual, el problema de Digges en este caso sería su incapacidad para detectar la paralaje. F. R. Johnson, “The Influence of Thomas Digges on the Progress of Modern Astronomy in Sixteenth-Century England”, *Osiris*, 1, 1936, pp. 390-410.

² Lo mismo vale para el método hipotético deductivo, que tendría en ese desarrollo una importancia mucho mayor que el experimental.

³ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern World...*, p. 373.

⁴ En E. S. Carlos (ed.), *The Sidereal Messenger of Galileo Galilei and a Part of the Preface to Kepler's Dioptrics*, Londres, Rivingstons, 1880 (1611), p. 83.

⁵ *Ibid*, p. 93.

⁶ I. Newton, *Opticks*, Nueva York, 1952, p. 401.

⁷ M. Boas, *The Scientific Renaissance. 1450-1630*, Nueva York, Harper, 1952, pp. 259-60.

ofrecer su telescopio para probar un argumento, resultaban insuficientes para comprender todos los fenómenos y todas las cosas, algo que, como hemos señalado en el primer apartado, la tradición de la ciencia medieval descartaba de plano y en lo que se basaba Aristóteles para afirmar que “casi todo ya ha sido descubierto”.¹ Si se aceptaba que “el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver”,² podía concluirse que, como hemos tratado de mostrar en el primer capítulo, “se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros”.³ Esta perspectiva sobre las limitaciones con las que el hombre contaba de modo irreversible para conocer su propio mundo estaba fuertemente emparentada con la presunción de que esos fenómenos para los que los hombres no encontraba causas que los explicaran, especialmente cuando se trataba de fenómenos que resultaban desafortunados, correspondían a la voluntad de Dios por castigar sus faltas. “Las inclemencias del tiempo, heladas, truenos, lluvias impropias, sequías, granizo, y lo que sea que esté desordenado en el mundo, es producto del pecado. Y tampoco existe otra causa primaria para las enfermedades”.⁴ Dios, afirmaba el obispo Goodman, “puede utilizar medios naturales para castigar los pecados del hombre, y así es como a veces pueden predecirse las plagas”,⁵ tal como había señalada Moro en *Utopía* cuando explicaba que los hombres que que cegados por el beneficio desatendían la armonía social al reconvertir sus propiedades en tierras para pastoreo y empujar así a los caminos a los antiguos campesinos, encontraron prontamente el castigo de su falta en una gran plaga, que exterminó “infinita cantidad de ovejas ... como si Dios hubiese querido castigar la codicia de algunos enviando esta peste a los rebaños”.⁶ En 1653 un tratado compilaba a lo largo de 600 páginas los castigos correspondientes a cada pecado.⁷

Durante nuestro período, Bacon y muchos otros señalarían un paralelo entre la adscripción de cualquier fenómeno a la mano de Dios y la ignorancia de las causas segundas. “Los hombres dependen más de Dios cuanto menos conocen las causas segundas”,⁸ porque cuando los hombres no tienen ninguna noción sobre las causas de determinado efecto, “cualquier cosa puede adjudicarse con facilidad a la mano de Dios”.⁹ Dios”.⁹ “La ignorancia de causas remotas dispone a los hombres a adscribir todos los

¹ *La política*, II, V. K. Hutchison: “What Happened to Occult Qualities...”, p. 233; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World...*, p. 192.

² *ST*, I-II, c. 91, a.4, t. II, p. 713.

³ *Ibid*, c. 105 a.7, p. 904.

⁴ J. Calvino, *Commentary on Genesis*, Christian Classics Ethereal Library, 1999, I, 3:19, p. 103.

⁵ G. Goodman, *The Fall of Man...*, p. 91.

⁶ T. Moro, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1999 (1516), p. 54.

⁷ Z. Bogan, *A View of the Treats and Punishments Recorded in the Scriptures...*, Oxford, 1653.

⁸ *Works*, VI, p. 421.

⁹ *Ibid*, VIII, p. 125.

acontecimientos a las causas inmediatas e instrumentales, –decía Hobbes– porque esas son todas las causas que perciben”.¹ De la misma forma que cuando Bacon reivindicaba que la separación de la ciencia y la teología beneficiaba en igual medida al saber y a la religión, aquí también la insistencia moderna en el estudio de las causas segundas se apoyaría en los beneficios que su conocimiento reportaba a ambos dominios, porque lejos de alejar a los hombres del Señor, conocer las causas segundas los acerca a una verdadera religión, en tanto ofrecer como signo de devoción la creencia en fantasías e imposturas “no es nada más que buscar gratificar a Dios con una mentira”.² La “imaginación intoxicada bajo la pretensión de una religión más elevada y una iluminación sobrenatural –afirmaba más adelante Henry More–, despidió a la sobria razón y a una mente pura para llegar primero al fanatismo y luego al ateísmo”.³ El razonamiento es impecable: al confundir los arrebatos de lunáticos y enfermos con manifestaciones propias del Señor, se adscribe a su providencia asuntos que nada tienen que ver con ella, y de ese modo se confiere un carácter divino a sucesos ordinarios.⁴ Pero los filósofos experimentales saben diferenciar los modos en los que se manifiesta Dios en la naturaleza, ordinaria y extraordinariamente, y pueden en consecuencia distinguir cuándo los fenómenos son “llevados a cabo por los instrumentos usuales de la naturaleza” y cuándo no, sirviendo de esa manera tanto a la ciencia como a la religión.⁵ Adherir a la filosofía experimental, “facilita, antes que dificulta, la tarea de ser un buen cristiano”.⁶ Sir Thomas Browne pensaba que era el diablo quien “hace a los ignorantes creer que eventos naturales inmediatos y comunes proceden de poderes sobrenaturales”.⁷ Mientras se desarrollaba la discusión sobre el cese de los milagros,⁸ William Perkins, Reginald Scot y More, entre otros, insistieron, en diferente tono, en que los profetas eran en general fanáticos o lunáticos,⁹ y para 1630 la marginación de profetas y profecías en bases médicas estaba

¹ *EW*, III, pp. 91-92.

² Y así critica a quienes suponen que “la ignorancia de las causas segundas vuelve a los hombres a reconocer con mayor devoción la providencia de Dios, al suponer que determinados efectos llegan directamente de su mano”. *Works*, VIII, p. 125; VI, p. 30.

³ H. More, *The Second Lash of Alazonomastix...*, Cambridge, 1651, p. 12.

⁴ La filosofía mecanicista limitó así, cada vez más, el espacio que en la tradición cristiano-medieval había sido propio a los fenómenos sobrenaturales y preternaturales, sobre el que paulatinamente avanzaron las explicaciones naturales. Como ha señalado con razón Fabián Campagne, cuando la propia teología cristiana incorporó un sentido de lo imposible, el umbral del orden natural ordinario ganó una autonomía que ante la ausencia de ese sentido no podía tener. F. Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus...*, cap. 9.

⁵ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, pp. 358-59.

⁶ R. Boyle, *The Christian Virtuoso: Shewing, That by Being Addicted to Experimental Philosophy, a Man is Rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, 1690.

⁷ T. Browne, *Pseudodoxia Epidemica*, I, 1646, p. 193.

⁸ D. P. Walker, “The Cessation of Miracles”, en I. Merkel y A. G. Debus, (eds.) *Hermetism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Londres, Associated UP, 1988, pp. 111-24.

⁹ W. Perkins, *a Fruitfull Dialogue betweene the Christian and the Worldling...* en *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ ... William Perkins*, Cambridge, 1608-09 (1587), III, p. 468; B.

ya, en la alta cultura, claramente encaminada.¹ En el mismo sentido, Scot, John Webster, sir Robert Filmer y Hobbes, negaron que las brujas pudieran hacer pactos con el demonio.² Hacia fines del siglo XVII, también, los monstruos y prodigios de la naturaleza habían caído en el dominio de las disciplinas médicas, y la asociación entre su presencia y cuestiones religiosas fue entonces observada como producto de la ignorancia popular.³

Pero la condena de la adscripción ciega de todo aquello que no podía explicarse en términos inmediatos por la mano de Dios estaba muy lejos de limitarse a una denuncia del fanatismo, porque cuando un fenómeno incomprendido era observado como una manifestación sobrenatural, “adscribiendo efectos ordinarios a la acción inmediata de Dios”,⁴ los hombres no hacían más que abandonar cualquier intento para comprenderlo y estudiarlo, y de ese modo todos aquellos fenómenos y elementos extraños e inusuales eran, con suerte, recogidos en los gabinetes de curiosidades, mantenidos en toda Europa por príncipes y magnates que orgullosamente hospedaban reliquias, plumas del ave fénix, o huesos de gigantes.⁵ Inversamente, aquello que formaba parte de la experiencia ordinaria, al no poder ser ubicado como una manifestación sobrenatural, carecía frente a ellas de verdadero interés. Esto, pensaba Bacon, era precisamente lo que la historia natural debía revertir.

Encuentro algunas colecciones sobre agricultura y sobre muchas artes manuales; pero siempre —lo que va en detrimento de esta clase de saber— con una desatención y un rechazo de los experimentos familiares y vulgares, que en la interpretación de la naturaleza son de igual, si no de mayor valor, que aquellos que son menos comunes.⁶

Los fenómenos extraordinarios eran para Bacon, de hecho, subsidiarios de los ordinarios. En su obsesión por completar una historia natural que diera cuenta por igual de las obras del hombre y de la naturaleza, insistía que resultaba necesario relevar todo lo que fuera “nuevo, raro e inusual”,⁷ pero descartaba al mismo tiempo “experimentos poco

Nicholson (ed.), *The Discoverie of Witchcraft by Reginald Scot, Esquire*, Londres, Elliot Stock, 1886 (1584) p. 128; H. More, *Enthusiasmus Triumphatus y Antidote Against Atheism*, ambos en *A Collection of Several Philosophical Writings of Henry More*, (1653 y 1656), 1662, *passim*.

¹ A. Walsham: “‘Frantick Hacket’: Prophecy, Sorcery, Insanity, and the Elizabethan Puritan Movement”, *HJ*, 41, 1, 1998, pp. 62-64.

² R. Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, *passim*; J. Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, 1677, pp. 57-58; sir R. Filmer, *An Advertisement to the Jury-Men of England Touchin Witches*, 1653, *passim*; T. Hobbes, *Leviathan*, caps. 44 y 45.

³ K. Park, L. J. Daston, “Unnatural Conceptions...”, p. 24.

⁴ *Works*, VI, p. 75.

⁵ W. E. Houghton Jr., “The English Virtuoso in the Seventeenth Century, II”, *JHI*, 3, 2, 1942, p. 195; O. Impey y A. MacGregor (eds.), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford, Oxford UP, 1985.

⁶ *Works*, II, p. 193.

⁷ *Ibid*, VIII, p. 238.

creíbles, secretos inútiles y frívolas imposturas”.¹ No ya debido a que para encarar “una sólida y legítima inducción”,² los elementos reunidos en la historia natural no tenían ningún valor si en lugar de servir como un repositorio al que recurrir cuando la interpretación de la naturaleza lo requería se los atesoraba para ser graciosamente exhibidos, sino porque “por medio de las raras y extraordinarias obras de la naturaleza se excita la comprensión y se la eleva a la investigación y al descubrimiento de formas capaces de incluirlas”³ como aspectos regulares del mundo natural.⁴ Quien por medio del estudio de sus manifestaciones extraordinarias, “ha aprendido las desviaciones [de la naturaleza], estará capacitado de mejor manera para descubrir sus recorridos”,⁵ cuestión que con referencia a los monstruos Bacon ejemplificaba reclamando que las narraciones que se ocupaban de su descripción fueran contrastadas con el acervo que la historia natural debía proveer sobre las especies conocidas.⁶ La pretensión de verdad en la “legítima inducción” baconiana es evidente, porque al cotejarse las supuestas manifestaciones sobrenaturales con la información disponible en la historia natural, podía afirmarse que en determinados casos esas manifestaciones de sobrenatural no tenían nada, y que adscribir las a ese dominio era, en virtud de la ignorancia, falso. “Llamamos antinatural lo inusitado y pensamos que lo que no es así no puede existir. Mas la razón universal y natural debe alejar de nosotros la sorpresa que la novedad nos produce”, había dicho Montaigne.⁷ “Debemos proseguir la investigación hasta que las propiedades y cualidades encontradas en esas cosas que pueden tomarse como milagros de la naturaleza puedan reducirse y comprenderse bajo alguna forma o ley”,⁸ y así la historia natural de Bacon descubría en toda su dimensión su franca oposición a los libros de portentos y secretos, que como decía Alberto Magno en el siglo XIII, autor de uno de los más conocidos, se ocupaban de maravillas “en las que no conocemos razón”.⁹ Como decía Lafeu, “dicen que los milagros corresponden al pasado, y tenemos a nuestras personas filosóficas para transformar las cosas sobrenaturales y sin explicación, en cosas contemporáneas y familiares”.¹⁰

¹ *Ibid*, II, p. 191.

² *Ibid*, VIII, p. 416.

³ *Ibid*, VIII, p. 240.

⁴ Tal era la importancia que Bacon atribuía a completar la historia natural que pensaba que sus resultados podrían alterar totalmente la historia de la humanidad en unos pocos años. P. Rossi, *Francis Bacon...*, p. 58.

⁵ *Works*, VIII, pp. 237-38.

⁶ F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon...*, p. 261-62.

⁷ M. de Montaigne, *Ensayos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984 (1580), II, XXX, p. 333.

⁸ *Works...*, VIII, p. 236.

⁹ *Secrets of Albertus Magnus*, pp. xi, 3, 82, cit. en K. Hutchison: “What Happened to Occult Qualities...”, p. 246.

¹⁰ W. Shakespeare, *All's Well that Ends Well*, en *The Complete Works*, p. 864.

A partir del interés por atesorar lo extraordinario como expresión de lo desconocido, a partir del interés por lo inusual y lo incomprensible que informa al gabinete de curiosidades, Bacon invertía radicalmente la mirada al señalar que su interés en lo extraño y lo inusual debía ser puesto al servicio del conocimiento de lo corriente y lo ordinario, y que siguiendo este camino todo aquello que en un momento pareció extraordinario dejaría de serlo gracias al conocimiento de las razones que hacía que así lo pareciera. En *Gesta grayorum*, el segundo consejero alienta al príncipe a crear y equipar su biblioteca, su jardín, su taller y su gabinete, para observar, estudiar y experimentar en ellos todas las manifestaciones de la naturaleza, tarea que una vez completada permitiría al príncipe afirmar que “todos los milagros y maravillas habrán cesado por razón de que habrás descubierto sus causas naturales, y entonces tú serás el único milagro y la única maravilla del mundo”.¹ Lo que queda fuera de estas regularidades, no es algo que competa a la ciencia, porque “las narraciones que se refieren a los prodigios y milagros de las religiones, o no son ciertas o no son naturales, y no son en consecuencia pertinentes para la historia de la naturaleza”.² Medio siglo más adelante, todavía siguiendo la vieja distinción, pero ya dando por sentado que lo extraordinario pertenecía al mundo natural tanto como lo ordinario, la *Royal Society* definía su estudio del mundo natural como el examen “de las obras de la naturaleza, monstruosas o comunes”, examen cuyo objetivo estaba lejos de procurar indagar sobre los signos del más allá que en ellas pudieran adivinarse y se concentraba en cambio en “cómo pueden aprovecharse para el uso y el descubrimiento”.³

4. Aunque Bacon no estuviera de acuerdo con ello, una imaginación demasiado sobria también podía conducir, como afirmaba More cuando denunciaba a los fanáticos, al ateísmo, aunque para ello hubiera que esperar en general al siglo siguiente, y algo de razón tenían en este sentido los críticos de la ciencia nueva y los defensores de la “vieja religión”, como la llamaba el obispo Goodman. Estos últimos, porque el ataque inicial de los reformadores sobre las diversas expresiones del ceremonial religioso y la pompa de la Iglesia condujo en Inglaterra a muchos de los que pensaban que la Reforma no había ido lo suficientemente lejos, a versiones más radicales en las que cualquier forma ceremonial fue condenada en términos de magia y brujería, y de ese modo en algunas de sus manifestaciones, como veremos en la segunda parte, el protestantismo se convirtió en una plataforma para el racionalismo.⁴ Como decía Sprat, “el temperamento inquisitivo

¹ J. Spedding (ed.), *The Letters and the Life of Francis Bacon, Including all his Occasional Works*, Londres, Longman, 1861, p. 335.

² *Works*, VI, p. 186

³ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, pp. 145, 251.

⁴ L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Londres, 1902, I, p. 79.

presente en esta época, fue producido en primera instancia por la libertad de juicio, de búsqueda y de razonamiento empleadas en el comienzo de la Reforma”.¹ Aunque ese racionalismo sería afirmado, como haría de manera sobresaliente Boyle, en nombre de Cristo y no en oposición a él, su progresivo desarrollo condujo a que la religión fuera lenta pero seguramente relegada de un amplio conjunto de esferas en las que hasta entonces había tenido un papel protagónico. Y los primeros, los críticos de “la nueva filosofía, que pone toda en duda”,² porque el avasallamiento de la autoridad consagrada por medio de la razón permitía decir a su más grande exponente en Inglaterra en el siglo XVII que “si un hombre pretende hacerme creer que Dios, sobrenaturalmente, le ha hablado, y yo sin embargo pongo esto en duda, no puedo percibir con facilidad qué argumento puede él presentar que me obligue a creerle”.³ Más adelante, el argumento de Hobbes sería plenamente elaborado en las dos famosas secciones sobre los milagros en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, y en un texto compuesto unos años más adelante, Hume diría, como había anticipado Bacon, pero en un tono que era muy distinto al del lord Verulam, que “en proporción a la medida en que la vida de un hombre esté gobernada por accidente, siempre encontramos que su superstición aumenta”, por lo que “es natural que la superstición haya prevalecido en épocas bárbaras”.⁴ Tanto Hobbes como Hume eran minimamente deístas, y probablemente ateos, o como se dice ahora, “irreligiosos”. En este punto, tenía razón el conservador Meric Casaubon cuando decía que la ciencia nueva “introduce al menos el escepticismo, si no el ateísmo”.⁵

La famosa sentencia de Donne sobre la inseguridad general promovida por la nueva filosofía no era exagerada, y para terminar esta primera parte podemos observarla en algunos de los autores más importantes que hemos tratado hasta aquí. El derecho de los cristianos a evaluar por sí mismos y según los dictados de sus propias conciencias la probidad del sacerdote, y de tomar sobre esa base las medidas que considerasen adecuadas, decía un alegato contra Wyclliffe, no sólo destruye la fe, sino que “pone todo en duda”,⁶ como bien expresaba en el XVII uno de los exponentes más radicales de la preeminencia de la conciencia por sobre cualquier imposición doctrinal, el *ranter* Lawrence Clarkson, cuando sostenía que “el diablo es Dios, el infierno es el cielo, el

¹ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, p. 372.

² J. Donne, *An Anatomie of the World*, (1611) en *The Poetical Works...*, p 85

³ *EW*, III, p. 361.

⁴ D. Hume, *The Natural History of Religion* (1757), en T. H. Greene, T. H. Grose (eds.), *Essays by David Hume. Moral, Political, and Literary*, Londres, Longmans, 1889, pp. 317-318. Y más adelante, referida a la magia, por Malinowski. B. Malinowski, “Magic, Science and Religion”, en J. Needman (ed.), *Science, Religion and Reality*, Nueva York, MacMillan, 1925, pp. 19-84.

⁵ Cit. en W. E. Houghton Jr., “The English Virtuoso...”, p. 212.

⁶ La cita es de una diatriba contra los lolardos, en forma métrica, anónima, de 1381. Reproducida en T. Wright, Esq., *Political Poems and Songs Related to English History*, Londres, Longman, 1859, I, p. 231.

pecado es santo, la condena la salvación”.¹ Galileo fue acusado de tener “pasión por la novedad” y de querer subvertir las jerarquías tradicionales,² algo que él mismo reconocía cuando en el *Diálogo sobre los principales sistemas del mundo* hacía decir a Simplicio que “esta forma de pensar tiende a subvertir toda la filosofía natural, al desorden y a la perturbación del cielo, la tierra y todo el universo”.³ Antes, hemos visto, Lutero se había referido a Copérnico como “ese idiota que quiere subvertir el entero arte de la astronomía” y el propio Copérnico había reconocido que al aventurarse como lo hacía contra la opinión de los matemáticos, su discurso parecía ir, “casi, contra el sentido común”.⁴ El médico Henry Stubbe hacía a Bacon directamente responsable de la guerra civil al haber inspirado “en los ingleses tal deseo por la novedad como para crear el desdén por la antigua autoridad eclesiástica y civil y por el antiguo gobierno”;⁵ si la acusación era exagerada, Bacon había propuesto en efecto “una reconstrucción total de las ciencias, las artes, y todo el conocimiento humano”.⁶ También Clarendon se refería a los peligros de la novedad que encerraba “la nueva filosofía” cuando afirmaba que el pensamiento de Hobbes suponía una “novedad completa” que de ser seguida “derrumbaría todos los principios del gobierno que han preservado la paz en este reino por tanto tiempo”,⁷ y aunque Hobbes estaba lejos de querer derrumbar esa paz, nada tenía que objetar en un punto a la acusación de Clarendon, porque la filosofía política a la que éste se refería, había dicho Hobbes, “no es más nueva ... que mi propio libro *De cive*”.⁸ En síntesis, la opinión de que los modernos superen a los antiguos, señalaba Goodman en respuesta a Hakewill, “es una opinión de lo más perjudicial ... para todos los antiguos fundamentos ... y es en consecuencia de peligrosas consecuencias”.⁹

El paralelo que en este punto clave puede apreciarse en pensadores tan distintos y ocupados en cuestiones tan disímiles, por un lado, y la comunión que puede observarse en sus críticos cuando señalaban que su manera de acercarse al conocimiento de Dios, de la física o de la filosofía “ponía todo en duda”, por el otro, da cuenta del papel que el cambio tendría en el campo dentro del cual todos esos contenidos serían desarrollados. El alegato de Selden en defensa de su historia del diezmo, afirmando que como su libro trataba solamente de historia nada más que errores historiográficos podían ponerlo en

¹ L. Clarkson, *A Single Eye...*, 1650, pp. 13-14.

² Cit. en M. Biagioli, *Galileo, courtier*, Chicago, Chicago UP, 1993, p. 235.

³ G. Galilei, *Dialogo...*, p. 44.

⁴ En la dedicatoria a Paulo III, “*ut contra receptam opinionem Mathematicorum, ac propemodum contra communem sensum*”.

⁵ Curiosamente, Stubbe pensaba que Bacon había robado la parte principal del *Novum Organum* a Aristóteles. H. Stubbe, *The Lord Bacons relation to the sweating-sickness examined...*, 1671, p. 6 y ss.

⁶ *Works*, VIII, p. 18

⁷ E. Hyde, conde de Clarendon, *A Brief View and Survey... of... Leviathan*, Oxford, 1616, signos 1b, 3b.

⁸ *EW*, I, IX.

⁹ G. Hakewill, *Apologie...*, II, p. 129

entredicho, recuerda, sugestivamente, la defensa que haría Campanella de Galileo cuando en su apología sostenía que como Galileo se fundaba sólo en observaciones, sólo podía ser refutado por otras observaciones.¹ Carlo Ginzburg se ha preguntado si “la conciencia de vivir en una nueva era, en la que las creencias tradicionales se habían roto, era realmente independiente de lo que estaba sucediendo con la revolución científica”, y ha señalado “la profunda relación entre los tres niveles del saber, cósmico, religioso y político”.² El fundamento de la insalvable diferencia entre Selden y Montagu era en esencia similar al que poco antes oponía a los defensores de la pretensión de verdad inaugurada por Copérnico y a sus detractores, porque así como la discusión sobre el diezmo no se trataba simplemente del contenido particular que era el sujeto de la disputa y avanzaba sobre la pretensión de despojar los fundamentos suprahistóricos en los que descansaba su justificación, y así como la disputa sobre la soberanía y la antigua historia de Inglaterra que desató el crecimiento del poder y la influencia de los comunes condujo a la negación del principio suprahistórico que originalmente se encontraba en su base, la disputa sobre los sistemas del mundo que desató el copernicanismo no estaba en principio basada en las oposiciones entre uno y otro esquema cosmológico sino en una disputa general sobre las precondiciones para la posibilidad de la verdad. En los tres casos, que abarcan de buena manera los niveles cósmico, religioso y político, lo que estaba en juego era la presunción de que las posibilidades para acercarse al conocimiento del mundo, del hombre y de la historia estuvieran cerradas en torno al conocimiento de uno u otro principio suprahistórico que trascendía enteramente, en calidad, al cambio. La pretensión de verdad copernicana aparece así indisolublemente ligada a una noción histórica de la verdad, porque solamente cuando pudo decirse que el diezmo no correspondía a una ley eterna, pudo también decirse que afirmar que la obligación de pagarlo no era anterior al Concilio lateranense de 1215 era una afirmación verdadera, no una posibilidad o una conjetura, y denunciar entonces “los intolerables anacronismos, los inverosímiles reportes y las ridículas imposturas”³ de quienes sostenían lo contrario. O para enunciarlo de modo inverso, una vez que pudo decirse que el hecho de que los comunes no estuvieron representados en el Parlamento hasta 1215 no estaba asentado en “bonitas y probables conjeturas, sino [en] conocimiento cierto y demostrable”,⁴ como quería Bacon en general sobre el saber, pudo decirse también que la suprahistórica pretensión inmemorial de la constitución parlamentaria era una pretensión falsa. Para afirmar una verdad tan

¹ H. Haydn, *Counter Renaissance...*, p. 204.

² C. Ginzburg: “High and Low...”, pp. 36-38; G. W. Sypher, “Similarities Between the Scientific and the Historical Revolutions at the End of the Renaissance”, *JHI*, 26, 3, 1965, pp. 353-68.

³ En sus anotaciones a *Poly-Olbion*, de su amigo Michael Drayton, publicado en 1612. En R. Hooper (ed.), *The Complete Works of Michael Drayton*, Londres, J. Russel Smith, 1876, I, p. XXXIX.

⁴ *Works*, VIII, p. 64.

'eterna' como el movimiento de la tierra, fue preciso desterrar, irónicamente, la presunción de que aquellas verdades eternas no podían ser cuestionadas.

SEGUNDA PARTE

6. DEL LUGAR NATURAL A LA COMUNIDAD IDÍLICA

1. En la física aristotélica todas las cosas tienen un lugar natural, lugar que siempre buscan ocupar cuando por una u otra razón se encuentran alejadas de él. En todas las cosas es posible verificar su “tendencia natural hacia un lugar”, que “constituye el ser de lo ligero y de lo pesado, estando uno determinado hacia arriba y el otro determinado hacia abajo”.¹ El fuego, por ejemplo, explicaba Tomás en su comentario de la *Física*, “se mueve hacia arriba porque es natural para él estar arriba”.² Siempre que un cuerpo se encuentra en movimiento hacia el lugar que está determinado para él de acuerdo a su naturaleza, “su movimiento es natural”, y solamente en su lugar natural cada cosa encuentra su propósito, el *telos*.³ Cuando “las cosas están en movimiento hacia lugares opuestos al que propiamente ocuparían, su movimiento es violento y contrario a su naturaleza”, de modo que de acuerdo con ella todas las cosas tienden a ocupar el lugar que esa misma naturaleza reclama, “lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo”. Como afirmaba Copérnico en una tradición que no podría acogerlo, “nada es más contrario al orden del universo y a la forma del mundo que una cosa que está fuera de su lugar”,⁴ porque en el hecho de que cada cosa ocupe su lugar natural se juega el orden del cosmos.

Cualquier elemento que esté fuera de su lugar natural presenta una ruptura del orden, y en tanto el cosmos está de por sí ordenado, ese desorden no puede ser también natural, por lo que el movimiento natural es siempre un retorno al orden y, mientras no se admita al movimiento como un estado, ese retorno es también siempre un retorno al reposo. El orden supone –y explica– que las cosas tiendan a ocupar el lugar que en el universo les resulta natural, de modo que cualquier cosa movida hacia fuera de su lugar natural supone una violencia ejercida contra el orden.⁵ En ausencia del concepto de inercia, solamente el reposo es un estado capaz de extenderse de manera indefinida, y

¹ Aristóteles, *Física*. Todas las citas de la *Física*, en este párrafo y en el siguiente, corresponden al apartado 4 del libro VIII. Las traducciones son las de G. R. De Echandía, a cargo de la edición de Gredos, Madrid, 1995.

² T. de Aquino, *Commentary...*, p. 71.

³ Sobre este punto, libro II, cap. 3.

⁴ Cit. en E. Zilsel, “Copernicus and Mechanics”, *JHI*, 1, 1, 1940, p. 115.

⁵ “Al ser el movimiento violento desorden, admitir que pueda prolongarse indefinidamente sería abandonar, de hecho, la idea misma del cosmos”. A. Koyré, *Estudios Galileanos*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 9-10.

mientras cualquier cuerpo encuentre en el reposo el lugar que de acuerdo a la naturaleza tiene asignado en el universo, no hay ninguna necesidad de buscar una causa que explique esa continuidad. Inversamente, todo movimiento debe tener una causa que lo produzca: “todas las cosas que están en movimiento tienen que ser movidas por algo”,¹ y mientras el movimiento se prolongue, necesitará algo que lo mantenga. Los elementos que no son movidos por algo más que ellos mismos, como los animales, tienen movimientos naturales: “siempre que el principio del movimiento de una cosa está en la cosa misma decimos que su movimiento es natural”; “todas las cosas cuyo movimiento es violento y contrario a la naturaleza, están en cambio movidas por algo y por otra cosa que ellas mismas ... y si la facultad que violenta no prevaleciera, retrocederían siempre al mismo lugar”. Aunque un movimiento puede no ser producido por algo que lo mueva directamente, ya que cualquier elemento que mueve algo puede ser a su vez movido por algo más, como el bastón que mueve la piedra y es movido por la mano, en el conocido ejemplo de la *Física*, siempre que haya algo que se mueve deberá haber algo moviéndolo, y esa cadena se extiende hasta el primer movimiento, que sólo pudo ser provocado en reposo.²

La noción de lugar natural, señala Koyré, “traduce una concepción del orden puramente estática. Ciertamente, si todo estuviese ‘en orden’ todas las cosas reposarían en su lugar natural, allí quedarían y de allí no se moverían”.³ “*Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*”.⁴ Y como en la naturaleza estaba inscripto, como no podía ser de otra manera, el orden del Creador, gracias a la presunción antropomórfica que confería a la naturaleza las características de la sociedad, podía decirse que el orden natural reaparecía en el orden social, y como el hombre tenía una participación natural en el primero,⁵ no necesitaba hacer un esfuerzo desmedido por ajustarse a él, por lo que la reproducción del orden divino en la sociedad –aunque después de la Caída, de manera imperfecta– resultaba algo tan natural como lo era el orden del universo. “No desprecies esta forma porque es de la Tierra, pues tiene su modelo en los cielos”, había dicho Bernardo.⁶ De la física a la sociedad, el lugar de las cosas es tan natural como el de las personas, y el orden físico es tan natural como el orden social. No hay, en cuanto a la “naturalidad” con la que un cuerpo ocupa su lugar en el espacio, mayores diferencias con la que señala el lugar de una persona en la sociedad, y el lugar de cada uno en el órgano

¹ El uso de la voz pasiva refiere a esa necesidad de ‘ser movido’; la física aristotélica no puede afirmar que algo “se mueve”, todas las cosas “son movidas”.

² *Física*, VIII, 8–10, pp. 304–321.

³ A. Koyré, *Estudios Galileanos*, p. 9.

⁴ Sabiduría, 11:20.

⁵ *ST*, I-I, c2. a.3, t. I, pp. 112-113; I-II, c.91 a.2, t. 3, p. 710.

⁶ S. Bernardo, *De consideratione...*, III, IV, cit. en J. L. Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, p. 195.

social sólo se define, como el lugar de los cuerpos, una vez.¹ Ninguno de los grupos que componen la sociedad, decía Forset, “pueden emprender tareas o ser tolerados en ningún otro sitio que allí donde por su naturaleza los coloca el orden”.² “Cualquiera que sea nuestro estado y condición, –se leía en *The Whole Duty of Man*– es lo que nos ha asignado Dios, y en consecuencia es lo mejor para nosotros”.³ Como en el universo físico, cualquier desplazamiento que en la sociedad aleje a un elemento de su lugar natural supone una violencia. Que un campesino se encuentre “quieto”, ligado a su parcela y a su señor, no necesita, como no la necesita un cuerpo en reposo, explicación, pero como un cuerpo en movimiento que debe tener una causa que dé cuenta de él, un campesino desplazándose libremente por los caminos debe explicarse de alguna forma. Así como no existe ninguna razón natural para que un cuerpo abandone la quietud, tampoco existe una para que la abandonen los hombres, porque como decía en un sermón de 1627 el radical absolutista Roger Maynwaring, “el orden da a cada cosa su lugar adecuado, y de esa forma ofrece y preserva el reposo y la quietud”.⁴

“El *commonwealth* debe ordenarse de acuerdo con la naturaleza”, decía John de Salisbury, y como en la naturaleza, donde cada cuerpo ocupa con naturalidad su lugar debido, en él, “cada uno debe contentarse con su propia situación y su propia actividad”.⁵ actividad”.⁵ La formulación, que no era nueva en el siglo XII, aparece con plena vigencia en nuestro período. “Un caballero será siempre un caballero y un villano será siempre un villano”, afirmaba Thomas Cranmer, uno de los líderes de la reforma en Inglaterra,⁶ y la homilía anglicana sobre la obediencia a las autoridades se inicia señalando que todas las cosas “en el cielo, la tierra y el agua” tienen su lugar asignado en “un orden fructífero, necesario y agradable”,⁷ porque como reflexionaba sir Thomas Elyot, “¿quién puede negar que todas las cosas, en el cielo y en la Tierra, están gobernadas por un Dios, por un orden perpetuo, por una providencia?”⁸ El carácter perpetuo del orden divino había sido enunciado categóricamente por Agustín cuando afirmaba que “la ley eterna es aquella según la cual es justo que todas las cosas estén

¹ J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 133.

² E. Forset, *A Comparatiue Discourse of the Bodies Natural and Politique*, 1606, p. 50.

³ *The Whole Duty of Man*, de inspiración claramente anglicana, fue publicado por primera vez, de manera anónima, en 1658 y tuvo una enorme difusión e influencia. Utilizamos la edición de 1704, p. 166.

⁴ R. Maynwaring, *Religion and Alegiance in Two Sermons Preached before the Kings Maiestie...*, 1627, segundo sermón, p. 8.

⁵ C. J. Nederman (ed.), J. de Salisbury, *Policraticus*, Cambridge, Cambridge UP, 2000, pp. 10, 127. Fue escrito alrededor de 1159.

⁶ T. Cranmer, *A sermon on Rebellion*, (1549), en H. Jenkyns (ed.), *The Remains of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury*, Oxford UP, 1833, II, p. 260.

⁷ *Certain Sermons or Homilies. Appointed to Be Read in Churches, in the Time of the Late Queen Elizabeth, of Famous Memory*, Oxford, Oxford UP, p. 103

⁸ H. H. S. Croft (ed.), *The Boke Named The Governour, Devised by Sir Thomas Elyot, Knight*, Londres, Kegan Paul, 1883, (1531) I, p. 12.

perfectamente ordenadas”, y que “la ley eterna es la razón y la voluntad de Dios, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo”,¹ asunto que Dante reconocía en el primer canto del *Paraiso* cuando hacía decir a Beatriz que “existe un orden entre todas las cosas, y en él se halla la forma en que el universo se asemeja a Dios” y que más adelante permitía a Calvino sostener que como la ley eterna es la ley divina, “lo que sea que esté desordenado en el mundo es producto del pecado”.² En este orden de límites rígidos, en que cada parte cumpla de buena manera las funciones asignadas a un lugar que no se puede modificar, se juega la saludable reproducción del todo en el tiempo. “Los deberes de todas estas posiciones, si son ejecutados propiamente, son la causa de toda prosperidad y felicidad, y en ello reside en este mundo la única causa de toda tranquilidad, orden y paz”,³ porque como decía Hooker en uno de los pasajes más conocidos de *Of The Lawes of Ecclesiastical Politie*, “el mundo entero y cada una de sus partes se encuentran entrelazadas de tal manera que mientras cada cosa cumpla con la tarea que le es natural, preservará tanto a las otras cosas como a sí misma”.⁴ La única alternativa al orden es el caos,⁵ y el caos no representa una gran confusión de la que, antes o después, el hombre habrá de sobreponerse para emerger renovado, como señalaría el concepto de “crisis”, desarrollado solamente hacia fines del siglo XVIII.⁶ El caos representa la negación de la Creación, el fin de las cosas tal como son, y las cosas sólo pueden ser de una manera. “No ha de dudarse que todas las cosas, tanto buenas como malas, proceden del plan más perfectamente ordenado, y que ocurren y se adecuan unas con otras de manera tal que no podrían ocurrir de manera más adecuada”.⁷ Mientras que el concepto de crisis acoge la posibilidad de una transición de una época a otra, de una visión del mundo a otra, el caos niega la posibilidad de cualquier transición, y en el orden devenido caos no puede, ya, haber futuro. Si el desorden equivalía al caos, y el caos al fin de la historia, el cambio en las cosas tal como se conocían, hemos visto, podía leerse de una única manera.

Si se perdiese el orden en todas las cosas, ¿qué quedaría entonces? Finalmente, nada ... Y allí donde falte el orden necesariamente habrá un conflicto perpetuo ... Cada clase de árbol, hierba, pájaro, bestia y pez, más allá de la diversidad de su forma, tiene una

¹ S. Agustín, *De libero arbitrio*, PL, vol. 32, col. 1229; vol. 42, col. 418.

² J. Calvino, *Commentary on Genesis*, I, 3:19, p. 103.

³ R. Maynwaring, *Religion and Allegiance...*, primer sermón, p. 4.

⁴ R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie...*, I, p. 173.

⁵ El significado primigenio de “cosmos” (κόσμος) es “orden” y su antítesis, “caos”.

⁶ R. Koselleck, “Crisis”, *JHI*, 67, II, 2006, pp. 358–360.

⁷ P. Abelardo, *Epitome Theologiae Christianae*, PL, vol. 178, col. 1726-27. Tomás, y antes Agustín, entre muchos otros, tenían una opinión similar. El asunto ha sido notablemente examinado por Lovejoy, *The Great Chain of Being...*, pp. 72-78.

disposición peculiar, destinada para cada una de ellas por Dios el creador. De modo que en cada cosa hay orden, y sin orden nada puede ser estable y permanente.¹

En un libro de extraordinaria difusión y cuya lectura sería fundamental para Bunyan, Arthur Dent escribía en 1606 que “la preservación misma de todas las cosas” sólo es posible si “todos los hombres se atienen a su posición, rango y grado; cuando todos los hombres, a conciencia y con cuidado, cumplen sus tareas y ocupan sus lugares”,² porque como sostenía la analogía organicista, “si se desordenan los humores, el cuerpo natural sufre enfermedades, y lo mismo sucede en el cuerpo político por el desorden de las conductas”.³ No es extraño entonces que los hombres que habían sido expulsados de sus parcelas y vagaban por los caminos sin ocupar ningún lugar ni cumplir ninguna tarea, fueron considerados, desde la segunda parte del siglo XVI, como una afrenta al orden de la mayor gravedad, y tampoco lo es que las respuestas al problema versaron invariablemente sobre los mecanismos para volver a fijar a los hombres a un lugar y a un señor determinados.⁴ Al estar desprovistos de lazos espaciales fijos y de funciones asociadas a esos lazos, los hombres sin amo desafiaban la quietud y el reposo que eran el estado natural del orden. “Van de lado a lado –decía un horrorizado William Perkins–, y no están sujetos a ninguna magistratura ... son la plaga y la ruina, o ambas cosas, y deben ser considerados como los enemigos de este orden de Dios”.⁵ Las leyes contra los vagabundos, decía William Lambarde, “están basadas en las leyes de Dios y la misma naturaleza”.⁶ En la esplendorosa diversidad creada por Dios todo tiene su lugar, y el lugar que tiene, mientras haya orden, lo tiene para siempre.

Esa infinita sabiduría de Dios que ha distinguido sus ángeles por grados, que ha dado más y menos luz y belleza a los cuerpos celestes, que ha hecho diferencias entre bestias y aves, creado el águila y la mosca, el cedro y el arbusto, y entre las piedras dado el tinte más hermoso al rubí y el brillo más intenso al diamante, ha también ordenado reyes, duques, o líderes del pueblo, magistrados, jueces y otros grados entre los hombres.⁷

En este marco, el principio enunciado por John de Salisbury antes citado, que reaparece en este párrafo de Raleigh, era poco menos que sentido común, y como tal se

¹ T. Elyot, *The Boke Named The Governour...*, pp. 3-4.

² A. Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven...*, Belfast, North of Ireland Book & Tract Depository, 1859 (1601), p. 144. Para 1648, iría por su edición número 27.

³ E. Forset, *A Comparatiue Discourse of the Bodies Natural and Politique...*, p. 72.

⁴ Desde el *Statute of Labourers*, de 1349, al *Statute of artificers* de 1563, la legislación sobre el problema está marcada por los mismos puntos: condena de todos aquellos que no contaban con una parcela o un señor al trabajo semiservil, condena de los hijos de los pobres a ser convertidos compulsivamente en aprendices, prohibición para cualquier trabajador de dejar su empleo sin el consentimiento de su señor. Los veremos con mayor detalle más adelante.

⁵ W. Perkins, *An Exposition upon the Epistle of Jude, Works*, III, p. 539.

⁶ Cit. en P. Slack, “Vagrants and Vagrancy...”, p. 49.

⁷ Sir W. Raleigh, *History of The World*, Prefacio, XXXVI.

repite en numerosas ocasiones. Si “de los principios de la naturaleza nace la forma verdadera de un *commonwealth*”,¹ como decía Forset en una de ellas, y la naturaleza se ordena, en su larga cadena, a través de la jerarquía, de modo que, como había dicho Fortescue, “desde el hombre hasta el más vil gusano no hay criatura que en algún aspecto no sea superior a una criatura e inferior a otra”,² el razonamiento podía ser cómodamente utilizado para presentar la naturalidad, en la sociedad, del orden jerárquico, cuya expresión habitual era la monarquía. “Dios confirió no sólo al hombre, sino a todas las criaturas, su propensión natural a la monarquía” decía Filmer, y valiéndose de la inversión antropomórfica agregaba que cualquier perspectiva “niveladora” podía ser refutada con sencillez observando la jerarquía que existe en la naturaleza.³ Si la naturaleza estaba ordenada jerárquicamente, a la refutación de cualquier perspectiva niveladora hecha por Filmer en nombre de la naturaleza podía agregarse otra no menos contundente en nombre del orden, porque si el plan divino, de los insectos a los ángeles, aparecía ordenado jerárquicamente, bien podía decirse que “cuando la libertad abunda, siguen la confusión y el desorden”,⁴ y que “donde todas las cosas estén en común, no habrá orden”.⁵ “Dios ordena en general grados de superioridad e inferioridad, de autoridad y dominio; y en particular da a los señores la autoridad que tienen, y coloca a los sirvientes bajo la sujeción en la que están”.⁶ El orden de la sociedad expresado en la jerarquía no era entonces solamente natural, o para ser más precisos, por ser natural, en la medida en que los hombres, tras la Caída, podían aspirar a ello, era también perfecto, porque si el orden que el Creador había dispuesto en el universo no podía ser mejor de lo que era, y ese orden estaba dado por la jerarquía, jerarquía, perfección y orden aparecían indisolublemente unidos como expresión del mandato divino.

En la naturaleza de las cosas existe una conexión que une a las más elevadas con las menos elevadas en un punto común. Ese orden aparece en las especies de modo que la especie suprema de un género coincide con la ínfima del género inmediatamente superior, y de ese modo el universo es uno, perfecto, continuo.⁷

Así, cuando ante cualquier duda que pudiera plantearse sobre el orden social alguien respondía preguntándose, como hacía Elyot, si acaso ¿Dios no ha establecido

¹ E. Forset, *A Comparatiue Discourse...*, portada.

² Cit. en E. M. W. Tillyard, *La cosmovisión isabelina*, México, FCE, 1984, p. 49.

³ Sir R. Filmer, *Patriarcha...*, p. 84

⁴ Sir W. Raleigh, *The Cabinet Council* (1658), en *Works...*, VIII, p. 94.

⁵ J. Elyot, *The Boke Named The Governour...*, p. 7.

⁶ W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, 1622, p. 591.

⁷ M. F. Benot (ed.), Nicolas Cusanus, *De docta ignorantia*, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1981, III, I, p. 110. He modificado ligeramente la traducción guiándome con la ofrecida por Lovejoy en *The Great Chain of Being* p. 80.

grados y condiciones en todas sus gloriosas obras?,¹ en ello se daba por supuesto al mismo tiempo la naturalidad y la perfección del orden. Para derrumbar este formidable edificio habría que esperar al siglo XVII y a la pluma del “mejor escritor de esta época en todo el mundo”, como lo llamaría Harrington.²

2. Al tope de la cadena jerárquica, y justo debajo de los ángeles, se encontraba naturalmente el rey, que en esa posición debía garantizar la salud y proteger el funcionamiento de todo el conglomerado. “La autoridad del rey –pensaba sir Thomas Wentworth– es la piedra fundamental sobre la que se cierra el arco del orden y el gobierno, la que coloca cada parte en su debida relación con el todo”,³ pensamiento que en una época convulsionada Wentworth aplicaría con celo excesivo y lo conduciría al patíbulo. “Tal como el padre de una familia, el rey, como padre de muchas familias –observaba Filmer–, extiende su protección para preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a todo el *commonwealth*”.⁴ La responsabilidad que tenía el rey en la protección de sus súbditos no acababa, como la del señor local, en los límites físicos del señorío, sino que se extendía a todo el territorio, y en su compromiso por ofrecer la protección patriarcal allí donde un señor no quería o no podía hacerlo, el rey aparecía como el garante último del orden. El rey “se nutre de la fuerza de todos, y si su propia fuerza no ha de fallar, él debe entonces preocuparse por cuidar del buen estado de todos los miembros”⁵ de la comunidad, porque si una parte falla, como había dicho el apóstol y repetían el anglicano Hooker y el puritano Dent, falla el todo y la comunidad sufre. Las funciones, a grandes rasgos, eran muy claras, “los inferiores deben proveer a sus superiores con sus servicios, de la misma manera en que los superiores a su turno deben proveer a sus inferiores con toda clase de cosas necesarias para su protección y socorro”.⁶ Adalbero, obispo de Laon en el siglo XI, apuntaba en su formulación más conocida, la de los tres órdenes, el carácter de esta interdependencia cuando afirmaba que “estos tres grupos existen juntos, no pueden ser separados; los servicios prestados por uno son las condiciones para los de los otros: cada uno, a su turno, sostiene el todo”.⁷ Como

¹ J. Elyot, *The Boke Named The Governour...*, p. 4.

² J. Harrington, *Prerogative of Popular Government*, (1658) en *The Political Works*, p. 423.

³ Cit. en C. V. Wedgwood, *Thomas Wentworth, First Earl of Strafford, 1593-1691, A Reevaluation*, Londres, Cape, 1961, p. 74.

⁴ Sir R. Filmer, *Patriarcha...*, p. 63.

⁵ J. de Salisbury, *Policraticus...*, p. 64.

⁶ *Ibid.*, p. 126

⁷ Cit en R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 52. En todas las variantes de la imagen de los tres órdenes aparecen repetidas las premisas de que cada orden tiene una función específica, divinamente ordenada, que no es posible modificar, y de que no puede haber movimiento entre ellos, particularmente desde abajo hacia arriba. G. Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 56 y ss.

decía Enrique III en 1267, “todos los súbditos, ricos y pobres, son como un mismo cuerpo y un mismo hombre ... todos fielmente observando la paz del rey”.¹ En esa paz, o en ese orden, pensaba Raterio, obispo de Verona a mediados del siglo X, cuando conminaba a los señores a disciplinar a sus siervos con paciencia y sin ira, y a los siervos a ser fieles y sumisos.² “Tratad a vuestros hombres con la lealtad que les debéis –pedía en el siglo XII el cronista inglés Orderico Vital–, y en lugar de dominarlos como un tirano, hacedlo como su gentil protector”.³ El *pater familias*, decían en nuestro período John Dod y Robert Cleaver adopta, “por la ley de la naturaleza y de Dios”, el lugar de padre, y en consecuencia “debe mostrar un cuidado paternal sobre sus sirvientes, como si fueran sus propios hijos”, mientras que éstos, por su parte, “deben amarlo y ser afectuosos con él, como un buen niño se comporta con su padre”.⁴ Al comienzo del libro VI de *Piers Plowman*, Piers decía al caballero:

Yo sudaré y trabajaré con gran esfuerzo por los dos, y con alegría aceptaré cualquier trabajo que me encomiendes a lo largo de toda mi vida. A cambio, –continuaba– debes prometer que protegerás la sagrada Iglesia, y me protegerás a mí de los ladrones que asolan el mundo ... y jamás maltratarás a tus siervos. Te doy mi palabra –respondía el caballero–, mantendré esta promesa cueste lo que cueste y te protegeré hasta el fin de mis días.⁵

El alcance de la imagen de la comunidad idílica bajo protección patriarcal era lo suficientemente fuerte como para que la imagen mantuviera su vigencia mucho más allá del período medieval, y en la Inglaterra Tudor, una sociedad todavía intensamente patriarcal, gozaría de muy buena salud. En ella encontramos la formulación más elaborada de la imagen en el grupo de influyentes autores conocido como *commonwealth men*. Aunque con un nuevo énfasis en el respeto de la ley, la armonía de la sociedad dependía igualmente aquí de que cada miembro de la comunidad ocupara de manera solidaria el lugar que le había sido asignado de una vez y para siempre. Si en la escala local todos debían ajustarse a las normas de la comunidad de la aldea, en donde su respeto garantizaba su funcionamiento y su autorregulación, en la escala nacional la armonía social provenía del cumplimiento de los usos establecidos por la costumbre y sancionados por la ley inmemorial, que definía las funciones repartidas entre los miembros de la sociedad, como en formulaciones más antiguas, de una vez y para

¹ Cit. en R. Hilton, *English and French Towns in Feudal Society*, Cambridge UP, 1995, pp 109-110. La formulación de los tres órdenes aparece en Inglaterra en la traducción de *La consolación de la Filosofía*, de Boecio, realizada por Alfredo el grande en el siglo IX. La de Enrique es muy similar a la de John de Salisbury.

² T. N. Bisson “Medieval Lordship”, *Speculum*, vol. 70, 4, 1995, p. 748.

³ Cit. en *Ibid*, 749-50.

⁴ J. Dod y R. Cleaver, *A Godly Form of Housholde Government...*, 1598, Signos Aa5, Z5, l2.

⁵ J. F. Goodbridge (ed.), W. Langland, *Piers the Plowman*, Penguin, 1966, p. 82. Fue escrito aproximadamente, entre 1380 y 1387.

siempre. En los sermones de Thomas Lever y John Hooper, la codicia de la clase dominante por obtener más de lo que tenía era tan responsable de la perturbación del bien común como lo era la clase dominada cuando mostraba ambiciosas aspiraciones por mejorar su situación.¹ George Clarkson, al servicio del séptimo conde de Northumberland, ejecutado luego del levantamiento católico de 1569,² afirmaba que el señor debía “ser completamente satisfecho en los servicios que se le deben” y en su “renta antiguamente establecida”, pero que él no debía, por su parte, pretender más de lo que le correspondía según las mismas disposiciones antiguas, en tanto hacerlo suponía una violación del orden e iba en contra de la costumbre, que era la base de la ley. Al no aspirar a más “de lo que le era debido”, el señor debía mantener las exacciones de sus campesinos dentro de lo razonable, cuyo límite se definía también por lo establecido según las costumbres y el uso, y debía además preocuparse por su bienestar, que por supuesto tampoco debían aspirar a más de lo que les correspondía según su posición, por lo que Clarkson insistía en que no era saludable que algunos campesinos se enriquecieran a costa de otros, y abogaba en consecuencia por que todos ellos tuvieran parcelas de tamaño similar. Sólo si ambas partes respetaban su lugar podía obtenerse el “buen orden” y el “bien común”. Cualquier desviación del orden establecido por la ley inmemorial, proviniera de los campesinos enfrentados a sus señores o de los señores enfrentados a la corona, era ilegítima.³ “En esto se resume todo –sintetizaba Lawrence Humphrey–. Que los plebeyos se ganen a los nobles con su servicio y los nobles a los plebeyos con su benevolencia. Que aquéllos obedezcan debidamente y que éstos los gobiernen favorablemente”.⁴ Como la función de todos los componentes de cada parte era conocida y no admitía modificaciones sustanciales, la armonía social dependía de un equilibrio entre las partes que era entendido en términos mayormente estáticos y que sin dudas negaba la movilidad social. La pérdida del equilibrio equivalía al desorden y la sedición, que reproduciendo la vieja analogía organicista, otro de los *commonwealth men*, Robert Crowley, describía como una enfermedad que, por ejemplo, podía observarse en la

¹ A. B. Ferguson, “The Tudor Commonweal and the Sense of Change...”, p. 14.

² Apoyado por Pío V, que para la ocasión excomulgó a Isabel.

³ M. E. James, “The Concept of Order and the Northern Rising of 1569”, *P&P*, 60, 1973, pp. 63-65, 68, 78. Mervyn James ha sugerido que en el énfasis de Clarkson en el orden, el cumplimiento del deber de cada individuo según su posición, la solidaridad y el respeto entre las clases, “no hay nada ‘neo feudal’” y que ese ideal era compartido “por toda la clase gobernante en la Inglaterra de los Tudor”. Que “el ideal” fuera ampliamente compartido, como en efecto puede observarse en la repetición de los mismos tópicos en autores como Lever, Thomas, Robert Crowley, John Cheke, Richard Morison y otros, no quita que por más énfasis que se pusiera en el bien común y la prosperidad del reino, las claves de la literatura medieval que da cuenta de la imagen de la comunidad idílica bajo protección patriarcal reaparezcan de manera clara en Clarkson y los escritores de los *commonwealth men*.

⁴ Laurence Humphrey, *The Nobles or of Nobilitye...*, 1549, signo d. iii.

revuelta de 1549, cuando el equilibrio había sido roto debido al incumplimiento de las funciones asignadas, tanto por parte de los campesinos como por parte de los señores.¹

3. La imagen de la comunidad idílica bajo protección patriarcal tiene en la historia social de la Edad Media una importancia mucho mayor de la que a menudo se le adjudica,² porque si bien es cierto que al atacar a los señores por haber incumplido su deber protector los campesinos denunciaban la explotación y expresaban, como podían, sus intereses de clase, no es menos cierto que el marco ideológico en el que esa expresión era formulada imponía límites muy acotados. Por los mismos años en los que escribía Langland, Wycliffe hacía públicas sus punzantes observaciones sobre los abusos de la Iglesia, y señalaba entre otras cosas como legítima la posibilidad de negar el diezmo a un sacerdote entregado al pecado. Esto era algo con lo que los campesinos rebeldes de 1381 podían estar muy de acuerdo, y no es extraño que prontamente se haya establecido, aunque ella parece a todas luces realizada por los detractores, del primero para desacreditarlo, una asociación entre Wycliffe y John Ball, el líder lolardo de la revuelta de 1381.³ Pero Wycliffe condenaría la revuelta con la misma dureza con que condenaría la corrupción de la Iglesia, porque si los señores no debían abusar de sus campesinos, los campesinos no podían bajo ningún concepto lanzarse contra sus señores. “Si eres un trabajador –decía–, vive en humildad, y cumple con tu trabajo de forma sincera”,⁴ opinión con la que tanto Lutero como Calvino no podrían estar más de acuerdo.⁵ Como en nuestro período afirmaban Dod y Cleaver cuando sostenían que los sirvientes deben servir y obedecer a su amo en todos los casos y en todas las circunstancias, sin importar si éste “es pobre o rico, ignorante o sabio” porque sea como sea “es tu amo, Dios lo ha hecho tu señor ... y ha de ser obedecido como si fuera el más sabio y honorable en todo el mundo”.⁶

Hilton ha señalado con acierto que cuando Ball afirmaba que “en el comienzo todos los hombres fueron creados iguales por naturaleza, y la servidumbre fue introducida por la injusta y malvada opresión del hombre, contra el deseo de Dios”, estaba invirtiendo el uso tradicional de la doctrina del pecado original como justificación de la explotación –inversión cuya radicalidad puede observarse si recordamos que todavía sería clave en la filosofía política de Winstanley, 270 años más adelante–. A

¹ R. Crowley, *The Way to Wealth, Wherein is Plainly Taught a Most Present Remedy for Sedition...*, en J. Cowper (ed.), *Select Works of Robert Crowley*, Londres, Early English Text Society, 1872, (1550) p. 131.

² R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 229; C. Dyer, *An Age of Transition?...*, p. 38.

³ M. D. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 264-65

⁴ T. Arnold (ed.), *Select English Works of John Wyclif*, Oxford, Clarendon Press, 1869-71, III, p. 207.

⁵ G. J. Choquet, “Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England”, *HJ*, 12, 3, 1969, pp. 428-29.

⁶ J. Dod y R. Cleaver, *A Plaine and Familiar Exposition of the Ten Commandments*, 1604, pp. 168-69.

partir de allí, Ball podía preguntar, si “todos descendemos del mismo padre y la misma madre, Adán y Eva, ¿cómo pueden afirmar o mostrar que ellos [los señores] deben ser amos sobre nosotros?”, y concluir que “nada estaría bien ... hasta que todo sea común, hasta que no haya ni siervos ni señores, estemos todos juntos unidos, y los señores no sean más amos que nosotros mismos”. O en su frase más conocida, que es sin embargo anterior, “¿cuando Adán labraba y Eva tejía, quién era entonces caballero?”.¹ El reclamo por el fin de la servidumbre fue en efecto lo primero que en 1381 los campesinos rebeldes tuvieron para decir en su encuentro con el rey, según el relato de Froissart. “Queremos que nos hagas libres para siempre, a nosotros, a nuestros herederos y a nuestras tierras, y que ya no se nos llame ni se nos considere siervos”,² a lo que en una situación de máxima tensión, el joven Ricardo respondió de manera afirmativa, y explicó que todos los documentos serían enviados propiamente, y dando el asunto por terminado, pidió que todos se fueran a casa. Pero si bien las crónicas enseñan que los líderes de la revuelta respetaban completamente la figura del rey, no iban a contentarse con unas cuantas promesas. Después de todo, pensaba Ball, había otro modo, bastante concreto, de lograr efectivamente la libertad, que básicamente consistía en asesinar a los grandes señores y a todos los abogados, último punto, éste, con el que Wat Tyler y Jack Straw, los otros líderes de la revuelta, no podían estar más de acuerdo. Como los campesinos consideraban al sistema jurídico el primer responsable de sus padecimientos, una vez que todos los abogados estuvieran muertos, nuevas leyes podrían ser establecidas por los plebeyos, y en toda el área de la revuelta, siempre que pudieron, los rebeldes quemaron los registros señoriales y todo tipo de documentos legales, además de mostrar con franqueza su odio ante cualquier tipo de responsable jurídico con el que se toparan. Sin embargo, este rechazo radical del orden jurídico era inusual,³ y aunque la figura amenazante de la masacre de todos los abogados y demás responsables del orden jurídico permaneciera siempre asociada a las revueltas campesinas, no era algo que los campesinos, en general, se propusieran hacer, y con seguridad no era algo que corrientemente hicieran. Aunque en su narración de la revuelta más importante desde 1381, Shakespeare hace decir a Jack Cade que “nuestros enemigos caerán ante nosotros, inspirados por el espíritu de derribar reyes y príncipes”,⁴ los rebeldes reales afirmaban en cambio que

¹ T. Walsingham, *Historia Anglicana*, reproducido en R. B. Dobson, *The Peasant Revolt of 1381*, Bath, Pitman, 1970, pp. 373-75. R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 222

² G. C. Macaulay (ed.), *The Chronicles of Froissart*, Nueva York, Harvard Classics, P. F. Collier & Son Company, 1910, p. 74.

³ R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 227.

⁴ W. Shakespeare, *Henry IV*, II, en *Complete Works*, p. 79.

queremos que todos sepan que no culpamos a todos los señores, ni a todo lo que rodea a la persona del rey, ni a todos los caballeros, ni *yeomen*, ni a todos los hombres de ley, ni a todos los obispos, ni a todos los sacerdotes, sino a todos aquellos que puedan ser encontrados culpables por medio de las indagaciones justas y verdaderas de la ley,

y añadían que cuando los “reclamos fueran atendidos” por las autoridades, “nos iremos a casa”.¹ Posiblemente no había nada más lejano, en el horizonte de la revuelta campesina medieval, que “derribar reyes y príncipes”, habitualmente exentos de cualquier peligro real. Cuando los receptores de la protección patriarcal no estaban conformes con la que recibían, el primer culpable nunca era el rey sino el señor local o alguna figura intermedia, como bien sabían los recaudadores de impuestos, y cuando la escalada de la protesta excedía los límites locales y el malestar general reclamaba un culpable general, el culpable tampoco era el rey sino sus asesores, que maliciosamente confundían al monarca. “El reino de Inglaterra”, afirmaban los campesinos en 1381, “no ha sido bien gobernado ... por sus tíos, por el clero, y especialmente por el arzobispo de Canterbury, su canciller”.² Mucho más adelante, en la década de 1620, la oposición parlamentaria a la corona, que había atacado la prerrogativa regia como nadie lo había hecho antes, e incluso luego de entregar en 1628 la atrevida *Petición de derechos*, encontraba repugnante culpar directamente al rey, y los miembros del Parlamento se esforzaron siempre por repudiar las políticas del rey sin cuestionar al rey mismo.³ El rey era bueno por definición. “Un rey, aunque quiera, no puede obrar con injusticia”.⁴ “Nada es más ventajoso para el pueblo –escribía John de Salisbury– que satisfacer las necesidades del príncipe de la mejor manera, ya que es imposible que su voluntad se encuentre opuesta a la justicia”,⁵ lo que justificaba plenamente que en la analogía organicista, “por orden e instinto natural, la cabeza sea grandemente estimada y honrada, de modo que todas las otras partes no sólo deberán buscar su salud y bienestar, sino que se expondrán ellas mismas a cualquier peligro para su beneficio y su seguridad”,⁶ porque como decía John Rawlinson, amigo personal de William Laud, “como sucede con el cuerpo humano,

¹ *A Proclamation Made by Jack Cade, Capytayn of the Rebelles in Kent*, en J. Gairdner (ed.), *Three Fifteenth-Century Chronicles: With Historical Memoranda by John Stowe*, 1880, Londres, Camden Society, p. 96

² *The Chronicles of Froissart...*, p. 67. La responsabilidad de los malvados consejeros aparece en los mismos términos en una petición de 1641. Pero Overton y Walwyn cuestionarían el supuesto del modo más contundente en el muy influyente panfleto, de 1646, *A Remonstrance of Many Thousand Citizens. A Petition from London Artificers is Referred to the House of Lords*, 1641, en J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.) *17th Century Economic Documents*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 48; A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, p. 36.

³ C. Hill, *A Nation of Change and Novelty. Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-Century England*, Londres, Routledge, 1990, pp. 32-33.

⁴ Decía Moro citando a Craso, en *Utopía*, p. 67.

⁵ J. de Salisbury, *Policraticus...*, p. 28; Cf. p. 64.

⁶ E. Forset, *A Comparatiue Discourse...*, p. 27.

sucede también con el cuerpo político: si el cuerpo pierde la cabeza, inmediatamente cae al suelo”.¹ La guerra, afirmaba al comienzo de la guerra civil el futuro obispo y capellán de Carlos II, Henry Ferne, sólo debe estar dirigida frente a enemigos externos del cuerpo político, “y no (como ahora) dirigida por una de sus partes en contra de la cabeza ... porque eso tiende a la disolución del todo”.² En una de sus profecías, ofrecida como “consejo” al Parlamento, en 1648, Elizabeth Poole señala que el rey es el marido de la nación, y que aunque su esposa tiene el derecho de protegerse de todo tipo de tiranía ejercida por él, no tiene el derecho de expulsarlo de su lugar consagrado. De modo que el Parlamento había hecho bien al poner un freno a la tiranía, pero eso era todo lo que podía hacerse, ya que los miembros del Parlamento debían contemplar la obligación de respetar a su rey, obligación que Dios les había impuesto como súbditos. Así, cuando le preguntaban si el rey podría ser juzgado por sus acciones, Poole respondía que sí, que podía ser juzgado, pero que la condena no debería tener ningún efecto más allá de su propia conciencia, sobre la cual el propio rey debería rendir cuentas ante Dios, pero de ningún modo la condena podría siquiera “tocar la persona del rey”.³ Los parlamentarios tendrían, finalmente, otra opinión. Y si el regicidio señala que la apertura del horizonte para pensar que no necesariamente al perder la cabeza el cuerpo caería al suelo, y lo que era mucho más importante, para llevar esto a la práctica de modo premeditado, la persistencia del lugar consagrado del que gozaba la figura del rey al que hacía referencia Poole puede observarse cuando el mismo año de su ejecución, en un panfleto llamado *A Miracle of Miracles*, un testigo contaba, en una “narración verdadera y fidedigna”, haber visto cómo una niña ciega recuperaba su visión cuando sus ojos eran tocados por un pañuelo empapado con la sangre de Carlos, lo que no podía indicar, se afirmaba, otra cosa que la ejecución era un crimen cometido no sólo contra el rey, sino contra la divina institución de la monarquía.⁴ En una historia de la vida de Carlos, se decía que de sólo escuchar el relato de su ejecución “las mujeres embarazadas perdían sus hijos, los hombres caían en la melancolía, y algunos fallecían consternados”.⁵ Durante la revuelta de 1381, el rumor de que el movimiento tenía la aprobación del rey estaba fuertemente instalado, y fue en definitiva la confianza depositada en el rey lo que condujo al fracaso a las fuerzas rebeldes.⁶ Cuando llegaron a Londres, los rebeldes no entraron directamente a la ciudad, permanecieron en las afueras esperando que Ricardo, y no sus malvados

¹ J. Rawlison, *Vivat Rex*, Oxford, 1619, pp. 9-10.

² Cit. en M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1965, p. 174.

³ E. Poole, *A Vision...*, 1648, p. 6.

⁴ Anon, *A Miracle of Miracles*, 1649, pp. 4-8.

⁵ W. Sanderson, *A Complete History of the Life and Raigne of King Charles*, 1658, p. 1139, cit. en C. Hill, *Intellectual Origins...*, p. 7.

⁶ R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 225.

consejeros, se acercara a hablar con ellos sobre la situación. El rey lo hizo en una barca, pero los rebeldes le reclamaron que descendiera a tierra para hablar con ellos, a lo que naturalmente el rey no accedió, y regresó a la Torre de Londres sin haber concedido la entrevista que los rebeldes habían estado esperando de manera ansiosa, quienes sólo ante esta negativa entraron en la ciudad.¹

Froissart relata en su crónica que en su paso por Norwich, los rebeldes se toparon con el “capitán del pueblo”, Robert Sale. De origen plebeyo, Sale había sido convertido en caballero por Eduardo III debido a su destreza y su valentía con las armas. Apelando a su origen común, los rebeldes intentaron convencerlo de que pasara a sus filas:

sir Robert, eres un caballero y un hombre bienamado en esta comarca ... pero te conocemos y sabemos que no eres noble por nacimiento, sino hijo de un aldeano como cualquiera de nosotros. Ven entonces con nosotros y sé nuestro señor, y te convertiremos en un señor tan grande que un cuarto de Inglaterra estará bajo tu obediencia.

Pero sir Robert prefirió mantener la lealtad a su señor, y altanero respondió al ofrecimiento con una pregunta: “¿realmente pretendéis que abandone a mi señor natural por una runfla de truhanes como vosotros?”,² actitud que no agradó mucho a los rebeldes, que lo enviaron con su lealtad a la tumba. En la familiaridad que ofrecía el origen común, los rebeldes encontraban la confianza que les permitió, primero, “hablarle con franqueza”,³ y luego, la esperanza de que en ese origen encontrarían un señor justo. Lejos de proponerle que se sumara a una aventura cuyo objetivo sería el de “tener todas las cosas en común”, como según Froissart predicaba Ball,⁴ lo que los rebeldes le proponían a Sale era, estructuralmente, lo mismo contra lo que se habían rebelado. Si recordamos que la formulación de un principio no trascendente, capaz de dar cuenta de la obligación política sin necesidad de proponer derechos desiguales basados en las jerarquías naturales sólo se produciría a mediados del siglo XVII, durante la Revolución, esto no puede resultar demasiado sorprendente. En un artículo notable, Thomas Bisson ha afirmado que “la causa había sido en vano porque virtualmente nadie podía concebir un orden de poder que no fuera señorial”,⁵ conclusión que puede incomodar a los historiadores que simpatizan con esa causa, pero en el hecho de que más allá de haber reclamado su completa libertad, en su encuentro con el rey los rebeldes presentaran también el mucho más concreto reclamo de una renta fija de cuatro peniques por acre, se reconocía *ipso facto* la vigencia del orden señorial;⁶ y cuando afirmaban que “todo lo que habían hecho

¹ *The Chronicles of Froissart*, pp. 66, 70.

² *Ibid*, pp. 76, 79.

³ *Ibid*, pp. 75–76.

⁴ *Ibid*, p. 62.

⁵ T. N. Bisson “Medieval Lordship”, p. 756.

⁶ *Anonimale Chronicle*, en Dobson, *Peasants' Revolt...*, p. 161.

o lo que habrían de hacer, era por el rey y por su honor”,¹ se reconocía en la comunidad idílica bajo protección patriarcal la expresión ideológica más extendida de ese orden. El propio Tyler, cuando los campesinos rebeldes tuvieron su oportunidad, ordenó “amasijarlos a todos menos al rey”,² y aunque esto les pareció a sus seguidores demasiado radical y esa oportunidad única se perdió, aun si los campesinos hubieran seguido la orden de Tyler, el diseño de la sociedad que en ese acto emergía simbólicamente era el de una sociedad todavía señorial, en la que los campesinos, aunque librados de la malicia y la violencia de los intermediarios, responderían directamente al rey.³

4. En la conclusión de su clásico estudio sobre la gran revuelta de 1381, Hilton señala que las teorías medievales sobre la sociedad, como la de los tres órdenes, no daban cuenta de la realidad efectiva porque no contemplaban la movilidad social y eran incapaces de acoger a los nuevos grupos sociales que emergían gracias a la creciente complejidad de la economía, por lo que los historiadores no deberían dejarse engañar y aceptar esas teorías como descripciones correctas de la sociedad feudal.⁴ Acto seguido, advierte que las relaciones sociales en la Edad Media “estaban caracterizadas por el conflicto antes que por la armonía de los intereses de señores y campesinos”,⁵ y al hacerlo parece suponer que por reconocer que en una imagen como la de la comunidad idílica aparecen características profundas de la sociedad medieval, necesitamos suponer también que el conflicto se encontraba en ella mayormente ausente. Pero aceptar lo primero no conduce necesariamente a aceptar también lo segundo. Porque si bien las imágenes de la comunidad idílica bajo protección patriarcal señalaban que la explotación y la injusticia eran producto de los excesos de una de las partes de la comunidad y no la consecuencia de su estructura, y si ello era en buena medida responsable de que el carácter del orden que los campesinos atacaban en 1381 no fuera algo que la masa de los rebeldes pudiera explicar con facilidad, como enseña el hecho de que es muy difícil encontrar una comprensión cabal de la explotación como la que tenía Ball, y si, finalmente, de allí se seguía que los rebeldes, incluyendo a Ball, no podían ofrecer un plan más o menos detallado sobre qué clase de ordenamiento social debería sustituir al que provocaba su malestar y descontento, nada de todo esto impedía que en las circunstancias apropiadas, cuando convergían una serie de elementos potencialmente explosivos, las calamidades y las miserias que la mayor parte del tiempo informaban la vida cotidiana del campesinado

¹ *The Chronicles of Froissart*, p. 67.

² *Ibid*, p. 78.

³ R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 229.

⁴ *Ibid*, p. 232.

⁵ *Ibid*, p. 234.

medieval condujeran a situaciones de conflicto abierto. Y que el conflicto fuera leído como consecuencia de los excesos de los señores y que las propuestas para su superación no pudieran ser en realidad demasiado efectivas no quiere de ninguna manera decir que no hubiera conflicto.¹ La presencia del conflicto de clase es algo totalmente distinto a la comprensión de sus causas, a las propuestas para su verdadera superación, y a su instrumentación efectiva, y si recordamos que durante el siglo XX los intelectuales siguieron discutiendo los dos últimos puntos sin ponerse demasiado de acuerdo, no puede sorprendernos que nadie lo tuviera claro en el siglo XIV. Digamos finalmente sobre esto que si las revueltas campesinas eran tan frecuentes en el feudalismo como las huelgas lo son en el capitalismo, como observaba Marc Bloch,² ello no quiere decir ni que los huelguistas sean habitualmente revolucionarios decididos a acabar con el capitalismo, ni que los campesinos rebeldes pretendieran a menudo acabar con el orden señorial. La característica ambición que en el capitalismo muestran las clases subordinadas por emular prácticas y hábitos, económicos y culturales, que son propios de la clase dominante, puede observarse también frecuentemente en la Edad Media. Por ejemplo, en el poema *Wynnere and Wastoure*, compuesto en la década de 1350, se señalaban los problemas financieros que sufrían los trabajadores rurales cuando procurando emular a sus “superiores naturales” comían y se vestían de una forma que en realidad no podían pagar. En 1363 hubo un intento de legislar el uso de ropa inapropiadamente costosa. Chaucer se mofaba de las esposas de los artesanos que soñaban con que sus maridos lograran convertirse en miembros del gobierno de la ciudad para que así se las llamara “madame”.³ Por su parte, los comerciantes acomodados procuraban a menudo parecerse todo lo que podían a los señores.⁴

En un estudio mucho más reciente, al que ya nos hemos referido, confundiendo su propia capacidad para desmenuzar la complejidad del entramado social medieval con las imágenes que los hombres de la Edad Media proyectaban sobre su propia sociedad, Christopher Dyer reproduce las conclusiones de Hilton y señala que descripciones como la de los tres órdenes “no ofrecen un principio adecuado para describir los numerosos rangos sociales y las variadas funciones” que son características de la sociedad medieval. Los hombres y mujeres de la Edad Media sabían, dice, que “los habitantes de las

¹ Como lo entendemos aquí, “el conflicto de clase (lucha de clases, *Klassenkampf*) es esencialmente la relación fundamental entre las clases, supone explotación y resistencia a ella, pero no necesariamente conciencia de clase o una actividad colectiva común, política o de otro tipo”. G. de Ste. Croix: “Class in Marx’s Conception of History: Ancient and Modern”, *New Left Review*, 146, 1984, p. 100.

² M. Bloch: *Caractères originaux de l’histoire rurale française*, Aschehoug, Oslo, 1931, p. 175.

³ Anon., *Winner and Waster*, British Library, Additional MS 31042; A. K. y C. Heatt, (eds.), *The Canterbury Tales by Geoffrey Chaucer*, Nueva York, Bantam Books, 1981, p. 18, C. Dyer, *An Age of Transition? ...*, pp. 132-34.

⁴ T. N. Bisson “Medieval Lordship...”, p. 755.

ciudades, los profesionales y muchos otros grupos, no encajaban fácilmente en ninguno de los tres órdenes”, y presumiblemente Dyer tiene razón en este punto. Pero la confusión se vuelve más pronunciada cuando a partir de esa denuncia asegura que, en consecuencia, “la noción de una jerarquía feudal es en cierta medida una imposición de historiadores”¹ que se han tomado demasiado en serio las etiquetas que los hombres de la Edad Media utilizaban para referirse a sí mismos. Dyer parece olvidar así que no hay ningún motivo que permita asumir que las imágenes que los hombres proyectan sobre su propia sociedad sean tan completas y e imparciales como las que los buenos historiadores como él pueden, en ocasiones, reconstruir retrospectivamente. En los siglos XI y XII en la región de Namur, por ejemplo, ha mostrado Léopold Genicot, el término *liber homo* era equivalente a noble, *nobilis*, aunque una gran parte de la población, tal vez la mitad, era en efecto libre pero estaba muy lejos de ser noble.² La misma asociación aparece en Inglaterra, en el siglo siguiente, en la *Carta magna*. En la última parte del siglo XIX y la primera del XX, la imagen de “burgueses y proletarios” tampoco reflejaba las complejidades del entramado social, y sin embargo ello no impidió que la imagen dominara el panorama político y cultural europeo por varias décadas.³ Veamos el asunto con otro ejemplo.

Una de las imágenes arquetípicas del siglo XX, la del sueño americano, postula que por medio de virtudes como la iniciativa, el esfuerzo, el ingenio y el compromiso, cualquier norteamericano puede lograr un nivel de vida alejado de las privaciones de la pobreza y aun más, pero la imagen no aclara que lograrlo es mucho más fácil para los blancos que para los negros, y tampoco advierte que partir a la conquista del sueño desde la pobreza es con frecuencia una condición suficiente para que, como dice una fórmula conocida, el sueño se convierta en pesadilla. Pero si esto es suficiente para afirmar la falsedad de uno de los supuestos básicos de la imagen, no es suficiente para desestimar el importantísimo papel que ella ha jugado en el horizonte de expectativa del norteamericano medio. De igual forma, en las imágenes de la comunidad idílica bajo protección patriarcal no es posible encontrar, naturalmente, el reconocimiento de que el justo señor que trata con amor a sus siervos y les ofrece la misma clase de protección que un padre ofrece a sus hijos, en realidad ni los protege tanto ni es tan justo como la imagen sugiere, y así como las complejidades de la estructura social norteamericana no están enunciadas en su sueño, tampoco encontraremos en la descripción de los tres órdenes el reconocimiento de que la imagen es incapaz de abarcar la compleja estratificación de la economía medieval. Pero para reconocer la importancia que una imagen como la del

¹ C. Dyer, *An Age of Transition?...*, p. 38.

² L. Genicot, *L'économie rurale namuroise au bas moyen âge. II, Les hommes. La noblesse*, Lovaina, Bibliothèque de l'Université, 1960.

³ A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge, Cambridge UP, 1993, caps. 1 y 2.

sueño americano ha tenido en la sociedad norteamericana del siglo XX no es necesario aceptar que esa imagen describa fielmente a esa sociedad, como quiere Dyer con respecto a la sociedad inglesa de la Edad Media al restar importancia a la imagen de los tres órdenes debido a que él es capaz de ofrecer un perfil más complejo de la estructura de la sociedad medieval. La capacidad que los intelectuales pueden tener para destacar que la sociedad norteamericana no es tan auspiciosa, tan abierta, y tan justa como la imagen del sueño americano quiere, no es por sí misma capaz de anular su persistente vigencia en el imaginario de la sociedad. Y si esa persistencia ha de entenderse más allá de la fortuna y de la imposición, es preciso reconocer que por más ideológicas que imágenes como la del sueño americano o la de la comunidad idílica puedan ser, están apoyadas en algunos elementos de la estructura de la sociedad de la que surgen, y que precisamente porque las imágenes por medio de las que la sociedad se presenta a sí misma están impregnadas de ideología, las características sobre las que se apoyan conforman habitualmente una selección de algunos rasgos de la sociedad, y no un retrato fiel de todos ellos. Es posible, por supuesto, postular que en la sociedad norteamericana del siglo XX no existían esos elementos, y que el destacado lugar que el sueño americano ocupa en el imaginario norteamericano nada debe a determinadas características de la sociedad estadounidense del siglo XX, pero para ello es necesario concluir una indeterminación más o menos acabada para las ideas que una sociedad puede proyectar sobre sí misma, y esta es una conclusión con la que Hilton no estaría de acuerdo. A fin de cuentas, a nadie se le ocurrió hablar de algo así como del sueño inglés en la Inglaterra del siglo XIV, o si a alguien se le ocurrió, esa imagen no tuvo mucho eco entre los contemporáneos, y con seguridad no tuvo el que en efecto tuvieron las que daban cuenta de la comunidad idílica bajo protección patriarcal.¹ Para decir que “la imagen medieval de la sociedad es estática, no dinámica”,² no es necesario suponer una sociedad en la que la movilidad social se encuentre absolutamente ausente, ejercicio tan inútil como pensar que porque esa movilidad es una faceta de la vida social que se encuentra más desarrollada en las sociedades capitalistas, la mayor parte de los obreros se convertirán un día en exitosos empresarios.

5. Lejos de hacer diferencias entre siervos, villanos, campesinos con tenencia libre, campesinos con status libre y demás, los trabajadores rurales eran todos vistos por las

¹ “Como a menudo es el caso en la historia, la realidad es menos importante que la percepción”, y como hemos visto en la dinámica entre expectativas y experiencias, las percepciones de la realidad, una vez instaladas “son en sí mismas hechos históricos, y como tales, pueden influir los eventos”. D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion...*, p. 38; M. E. Aston: “Lollardy and Sedition 1381-1431”, *P&P*, 17, 1960, p. 5.

² J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media...*, p. 83.

clases propietarias como *rustici*.¹ En un capitular carolingio se afirmaba que “no hay otra cosa que libre o siervo”,² y en la temprana Edad Media, el *wergeld* de un siervo era de un tercio o de la mitad que el de una persona libre.³ Hilton ha señalado que “la *gentry* y la nobleza consideraban a los campesinos como criaturas diferentes de ellos mismos, casi como una raza diferente”;⁴ además de diferente, Adalbero creía que los siervos conformaban “una raza miserable”.⁵ La descripción de los campesinos como animales es característica en la literatura medieval. John Gower, amigo de Chaucer, señalaba como bestias a los campesinos de la revuelta de 1381; como asnos que se rehúsan a transportar sacos o como bueyes que se rehúsan a acarrear el arado, decía, habían fallado en hacer su trabajo y en cumplir su función.⁶ Desde la perspectiva opuesta, y cuestionando el supuesto de que la igualdad entre los hombres debiera esperarse hasta la otra vida, John Ball hacía exactamente la misma referencia a los animales cuando justificaba sus reclamos y pretensiones en virtud de que los campesinos “no eran ni ángeles ni espíritus, sino hombres formados en similitud a sus señores”, y se preguntaba entonces “por qué debían estar sometidos como las bestias”.⁷ La misma relación entre animales y personas explotadas puede encontrarse, casi tres siglos después, en *Oceana*, cuando Harrington se refiere a los campesinos de Marpesia.⁸ Todavía más adelante, en una carta sin fecha dirigida al poeta y editor George Dyer, Charles Lamb se quejaba de que los pobres hubieran comenzado “a especular sobre su condición”, y añoraba aquellos tiempos en los que “se mostraban tan poco reflexivos como los caballos, y silbando, el campesino iba codo a codo con su hermano que relincha”.⁹ Estas apreciaciones sobre la semejanza entre los trabajadores rurales y los animales se encuentran en la base de los fundamentos que informan la imagen de la comunidad idílica bajo protección patriarcal. Para observar por qué, es preciso prestar ahora atención, primero, a un aspecto clave de la estructura feudal, y luego, a uno que se sigue del primero y es igualmente importante, sobre su funcionamiento.

En el apartado sobre la acumulación originaria del capital, en los *Grundrisse*, Marx señala esta asociación entre siervos y animales cuando apunta que “en la relación servil el trabajador aparece como un elemento de la propiedad de la tierra; es un

¹ R. Hilton, “Freedom and Villeinage in England”, *P&P*, 31, 1965, p. 14.

² M. Bloch, *Mélanges historiques*, París, Sevpén, 1963, I, p. 438.

³ R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History...*, p. 249. El *wergeld* era el pago que una persona culpable de un homicidio debía hacer como reparación a sus deudos.

⁴ R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 35.

⁵ *Ibid*, p. 54.

⁶ R. Hilton, *English and French Towns...*, p. 112.

⁷ *The Chronicles of Froissart...*, p. 62.

⁸ Esto es, de Escocia, *Oceana...*, p. 116.

⁹ Cit. en K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Londres, Penguin, 1984, p. 46.

accesorio de la tierra, enteramente igual que los animales de tiro”,¹ y en el apartado siguiente, las famosas *Formen*, apoya esta afirmación en una característica básica, estructural, del orden feudal: la unidad entre las condiciones objetivas de la producción y las fuerzas subjetivas del trabajo, unidad que se extiende por “todas las formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico”. Como “las condiciones originarias de producción” no pueden en un principio, obviamente, “ser ellas mismas producidas, ser resultado de la producción”, la unidad entre “el hombre viviente y actuante” y “las condiciones orgánicas y naturales de su metabolismo con la naturaleza” recorre la historia del hombre desde su mismo comienzo, por lo que, insistirá Marx, “lo que necesita explicación, o es el resultado de un proceso histórico, no es [esa] unidad ... sino su separación”, que “aparece plenamente por primera vez en la relación entre trabajo asalariado y capital”. Si en el capitalismo “el trabajador no es condición alguna de la producción, sino que sólo lo es el trabajo”, y en consecuencia, jurídicamente, la voluntad del obrero no pertenece a nadie más que a sí mismo, en la última etapa histórica de esta unidad, que es la que nos ocupa aquí, lo que pertenece al señor no es el trabajo del productor sino el productor mismo, razón por la cual la manumisión de un siervo no la podía pagar él mismo sino un tercero. Pero si “la apropiación de una voluntad ajena es un supuesto de la relación señorial”, lo es porque “las capacidades vivas del trabajo están aún inmediatamente incluidas entre las condiciones objetivas del trabajo”, y no al revés. En efecto, en el régimen feudal, las fuerzas subjetivas del trabajo, los siervos, no se acercaban a las condiciones objetivas de la producción, a la tierra, para desarrollar su propia reproducción; a diferencia de lo que sucede con los jornaleros de una agricultura capitalista, ellos eran parte de esas condiciones desde un principio. El siervo “no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el trabajo mismo ... aparece como condición inorgánica de la producción, dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra”, de modo que mientras la propiedad del señor “incluya entre las condiciones de producción a los trabajadores mismos como siervos”, para éstos las condiciones objetivas de la producción “aparecen como presupuestos naturales, como condiciones naturales de existencia ... exactamente igual que su cuerpo viviente ... Su propia existencia es un supuesto natural”.² Esto era lo que reconocía Aristóteles, al comienzo del libro I de la *Metafísica*, cuando escribía que “los trabajadores manuales parecen como cosas inanimadas que actúan”.³ “Según la certera expresión de los antiguos, –decía Marx citando a Varrón– el trabajador sólo se distingue del animal y de la herramienta en que el primero es un

¹ *Grundrisse*, I, p. 426.

² Todas las citas del párrafo corresponden a *Grundrisse*, I, pp. 444-62.

³ Aristóteles, *Metafísica*, I. I.

instrumentum vocale, mientras que el segundo es un *instrumentum semivocale* y el tercero un *instrumentum mutum*".¹ Al aparecer "presupuestas junto con su propia existencia", las condiciones objetivas de la producción representan para el siervo "presupuestos naturales de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo",² y en consecuencia "la principal condición objetiva del trabajo [la tierra] no se presenta como producto del trabajo sino que se hace presente como naturaleza ... como naturaleza inorgánica de su subjetividad".³

Los siervos conformaban no menos del 40 y no más del 60 por ciento de la población.⁴ Kosminsky estima un 60% de campesinos no libres para los condados sobre los que se conservan las figuras de los *Hundred Rolls* de 1279. John Hatcher piensa que esto es excesivo y que no representa la media nacional, que él ubica en algo más del 30%. Edmund King indica una proporción algo mayor, de alrededor de un 40%. La estimación a escala nacional más reciente es la de Bruce Campbell, que señala que aproximadamente la mitad de la población era libre.⁵ Pero aunque en general los campesinos libres soportaban cargas menores que los siervos, en muchas ocasiones debían igualmente rendir diversos servicios y rentas a sus señores, y algunas obligaciones, como la de utilizar el molino señorial, regía en general para todos los habitantes del señorío, fueran libres o no lo fueran.⁶ Muchos campesinos libres eran además trabajadores sin tierras o con parcelas demasiado pequeñas como para hacer valer su independencia, y ocupaban sus tenencias bajo las mismas condiciones que los siervos. Dada la extrema pobreza que venía asociada a una libertad sin tierra, en ocasiones, y a cambio de una parcela, los campesinos libres se sometían a la servidumbre por su propia voluntad.⁷ Las ventajas que ofrecía ser un campesino libre no pasaban tanto por evitar la renta en forma de trabajo o de dinero, y "cualquier campesino medieval daba por supuesto que su producto excedente iba a serle arrancado poco a poco por el propietario de la tierra, por el señor,

¹ Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1995, I, p.147. Marx cita a Varrón según Dureau de la Malle. La cita aparece también en los *Grundrisse*. Allí los animales aparecen como *instrumentum semimutum*, no *semivocale*. *Grundrisse*, II, pp. 398-99.

² *Grundrisse*, I, p. 452.

³ *Ibid*, p. 444.

⁴ En el siglo XI, como figura en el *Domesday Book*, cerca de un 10% de la población eran esclavos, y la esclavitud, en niveles muy bajos, se mantuvo a lo largo de toda la Edad Media.

⁵ E. A. Kosminsky, *Studies in the Agrarian History of England*, Oxford, Blackwell, 1956, pp. 205-6; J. Hatcher: "English Serfdom and Villeinage: Toward a Reassessment", *P&P*, 90, 1981, p. 7 y ss.; E. King, *England, 1175-1425*, Londres, Routledge, 1979, p. 50; B. M. S. Campbell, 'The Agrarian Problem in the Early Fourteenth Century', *P&P*, 188, 2005, pp. 24-44. No nos ocuparemos aquí del problema de la caracterización del modo de producción en torno a la forma de extracción de excedente y a la proporción de la población servil.

⁶ R. Hilton, *English and French Towns...*, p. 11.

⁷ B. Geremek, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 64-65.

por la iglesia y por el Estado”,¹ sino por el beneficio de algunos privilegios puntuales. La ventaja más importante de la tenencia libre era que las imposiciones arbitrarias y los cambios en las tasas impuestas por los señores podían ser apeladas en las cortes no señoriales, mientras que el beneficio saliente ofrecido por el estatus libre consistía en el privilegio de vender y comprar tierras según su conveniencia y oportunidad.² Estas no eran ventajas menores, y el anhelo de los siervos por obtener la libertad es una característica de la Edad Media tanto como lo es el interés de los señores por reafirmar los vínculos serviles de los campesinos del señorío, especialmente cuando las condiciones demográficas eran beneficiosas para los siervos, como puede observarse cuando a fines del siglo X el emperador Otón III dispuso que los campesinos debían reconocer formalmente su condición servil abonando a sus señores anualmente la formal suma de un centavo, y en el otro extremo del período, 450 años más adelante, cuando a los campesinos del priorato de Spalding, en Lincolnshire, se les requería jurar fidelidad al tomar posesión de sus parcelas.³

En la práctica, no ser dueño de su voluntad significaba para el siervo, antes que ninguna otra cosa, no poder abandonar el señorío sin la autorización de su señor y no tener libertad para desplazarse libremente en general. Tampoco tenía libertad para comprar y vender, especialmente tierras; ni para casarse, ni para legar como mejor quisiera sus propiedades, sobre las que el señor podía disponer a su muerte. Viudas y viudos podían ser obligados a casarse, y los hijos de los siervos debían obtener del señor una licencia para entrar en la iglesia o para ir a la escuela.⁴ Los siervos no podían talar árboles sin permiso y estaban obligados a mantener los edificios del señorío en buen estado. Su acceso a las tierras de pastura y a la madera de los bosques estaba controlado por las normas del señorío, y cuando el señor contaba con el privilegio de *free warren* no les estaba permitido cazar. Todos los habitantes del señorío estaban además obligados a utilizar el molino del señor, y en algunos casos la obligación se extendía al horno para el pan, a la prensa para la uva y a la fermentación de la cerveza.⁵ Además de la renta, pesaban sobre los siervos numerosas imposiciones monetarias que iban desde tasas por la venta de ganado hasta impuestos para casar a sus hijas, y debían pagar también las multas establecidas por las cortes señoriales, que eran para los señores una fuente muy importante de recursos. Debían pagar también una tasa anual como reconocimiento de su

¹ R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, pp. 50-1, 61.

² R. Hilton: *The Decline of Serfdom in Medieval England*, Macmillan, Londres, 1970, p. 31.

³ *Ibid.*, pp. 50-51; *Bond Men Made Free...*, p. 73.

⁴ R. Hilton “Peasant Movements in England before 1381...”, p. 121.

⁵ H. S. Bennet, *Life on the English Manor. A Study of Peasants Conditions. 1150-1400*, Cambridge, Cambridge UP, 1989, pp. 127-50.

subordinación al señor, que podía fijar el monto de manera arbitraria,¹ y del mismo modo, como propietario de la tierra y de la voluntad de los hombres que la trabajaban, el señor podía desposeerlos y expulsarlos cuando quería,² porque legalmente, como decía el abad de Burton en 1280, los siervos no poseen “nada más allá de lo que tienen en sus barrigas”.³ Los siervos, en resumen, no estaban atados a la tierra sino a sus señores, y éstos, como dueños de la voluntad de aquéllos, podían en consecuencia trasladarlos donde desearan e incluso venderlos de la misma forma en que podían trasladar y vender a sus animales de tiro.⁴ La descripción de la situación de los siervos que ofrece *The Mirror of Justices*, la curiosa obra del siglo XIII, sirve como resumen: “No pueden adquirir nada excepto para provecho de su señor, no saben por la noche qué servicio prestarán en la mañana, y no hay nada definido en sus servicios. Los señores pueden ponerlos en el cepo, encarcelarlos, golpearlos y castigarlos a su voluntad”.⁵ Pese a ello hay que decir que la arbitrariedad con la que el señor podía manejar los asuntos de sus dominios se encontraba en general mitigada por los usos y las costumbres del señorío.⁶ Por ejemplo, su atribución de apropiarse enteramente de los bienes de sus siervos al fallecer era muchas veces reemplazada por el deber de la familia del fallecido de entregar su mejor animal al señor y el segundo mejor a la iglesia local.⁷ Pero si los deberes y los derechos de siervos y señores estaban más o menos regulados de manera consuetudinaria, y la exageración en las disposiciones arbitrarias por parte de los señores era uno de los catalizadores habituales de las revueltas campesinas, esto no quiere decir que los señores se atuvieran siempre a las normas establecidas por la costumbre y que los siervos no sufrieran habitualmente diversos tipos de imposiciones arbitrarias según los humores y las necesidades de sus señores.⁸

Esta somera descripción de la situación de los siervos nos sirve aquí para decir que el sustrato que informaba las observaciones de Aristóteles y Varrón, en tanto “la apropiación de una voluntad ajena es un supuesto de la relación señorial” tanto como lo es de la esclavista, de la Antigüedad a la Edad Media, no había perdido su vigencia. Sin embargo, la certeza y la franqueza de los antiguos no era algo que la doctrina cristiana

¹ P. R. Hyams: *King, Lords and Peasants in Medieval England. The Common Law of Villeinage in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 191.

² C. Dyer, *An Age of Transition?...*, p. 34.

³ D. Crook: “Freedom, Villeinage and Legal Process: The Dispute Between the Abbot of Burton and his Tenants of Mickleover, 1280”, *Nottingham Medieval Studies*, 44, 2000, pp. 123-40.

⁴ M. Bloch: *Cambridge Economic History*, 1941, I, 248.

⁵ W. J. Whittaker (ed.), *The Mirror of Justices*, Londres, Selden Society, VII, 1893, p. 79.

⁶ J. Hatcher: “English Serfdom and Villeinage...”, p. 10.

⁷ R. Hilton: *The Decline of Serfdom...*, p. 24.

⁸ R. Hilton: *The English Peasantry in the Later Middle Ages. The Ford Lectures for 1973 and Related Studies*, Oxford, 1975, p. 61. Todavía en 1525, el séptimo de los doce artículos presentados por los campesinos alemanes en rebelión reclamaba que los señores no aumentaran excesivamente las prestaciones por sobre lo que se había establecido cuando recibían la tierra.

podiera mantener, y en esa incapacidad se explicaba una parte de su éxito. Dios no hacía diferencias entre siervos y señores, ni entre ricos y pobres, y de este modo las frecuentes asociaciones entre las clases subordinadas y las bestias podían desmerecerse recurriendo al propio corazón de la doctrina. Además, la línea que separaba al hombre del resto de los animales quedaba reafirmada a partir del hecho –que el cristianismo podía en este caso compartir con los antiguos–, enunciado en el Génesis y repetido en innumerables ocasiones, de que Dios había conferido al hombre el dominio sobre la Creación, incluyendo por supuesto a todas las bestias. Pero pese a que los presupuestos teológicos en los que se asentaba la tajante separación cristiana entre los hombres y el resto de los animales eran tan claros como podían serlo, la vigencia en la Edad Media de la condición que informaba el diagnóstico de Varrón obligó a la Iglesia a reiterar y recalcar esa separación a lo largo de todo el período, porque si la doctrina podía remarcar los presupuestos de la diferenciación, mientras las condiciones objetivas permanecieran unidas a las fuerzas subjetivas, la propia vida económica del señorío, donde “la pérdida de un siervo era una forma de descapitalización como lo era la pérdida de tierra o de bienes”,¹ se encargaba de desdibujarla en la práctica, y en el siglo XIV, recordando a Varrón, a Chaucer le parecía necesario aclarar que los hombres no eran “herramientas vivientes”.² Poco ayudaba, por lo demás, que hasta el siglo XVI los campesinos y animales compartieran, además del trabajo en los campos, una misma vivienda,³ que todavía en 1682 un observador indicaba que en algunos casos se parecían al arca de Noé.⁴

En tanto el dominio que Dios había conferido al hombre sobre la Creación se desarrollaría en la práctica a través de la propiedad que unos hombres tendrían sobre la voluntad de otros, a la par que insistía en que todos los hombres eran iguales ante los ojos de Dios, la Iglesia, el mayor de los señores feudales, debió hacer equilibrio para insistir también que la institución de la servidumbre y el trabajo forzado en general estaban justificados por la Caída, y así mientras las variadas versiones “oficiales” de la doctrina de la igualdad de todos los cristianos ante los ojos de Dios y la naturaleza, de Agustín a Lutero, se repetían por más de un milenio, es muy difícil encontrar que en ellas se pusiera de algún modo en entredicho la servidumbre o el trabajo forzado como instituciones de la vida social.⁵ La igualdad entre todos los hombres predicada por la Iglesia quedó así reservada para la parte importante de la vida, esto es, la otra, no ésta, y donde sea que las

¹ R. Hilton: *The Decline of Serfdom...*, p. 42.

² En “The Person’s Tale”, cit. en R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, Penguin, 1937, p. 67.

³ La llamada *long house*.

⁴ K. Thomas, *Man and the Natural World...*, p. 94.

⁵ R. H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism...*, p. 68; N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium...*, p. 201; R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History...*, p. 249.

enseñanzas cristianas sobre la igualdad de todos los creyentes ante los ojos de Dios fueron empujadas desde el otro mundo a éste para ser puestas al servicio de una reforma de la sociedad en clave igualitaria, antes y después de la Reforma las autoridades del espíritu condenaron sin titubeos la espantosa pretensión de salpicar con las bajas cosas de este mundo algo que estaba en la base de la composición espiritual del otro. “Los cánones castigan con anatema –decía en su autobiografía, de principios del siglo XII, el autor benedictino Guibert de Nogent–, a aquellos que, *bajo pretexto de religión*, impulsan a los servidores a que desobedezcan a sus señores, o a huir a cualquier lugar que sea”.¹ Dos siglos más adelante, John Bromyard, el conocido divulgador dominico inglés, era muy duro con los señores que olvidando el lugar de protección paternal que debían ofrecer explotaban más de la cuenta a sus campesinos, a los que hacía decir:

vivimos tan mal que como mucho tenemos suficiente para vivir la mitad del año o menos, y luego nada salvo pan y agua. Peor, nos morimos de hambre ... mientras ellos [los señores] se sirven tres o cuatro platos ... ¡Oh Dios justo, las cosas no están divididas con justicia entre ellos y nosotros!²

Pero después de esta descripción Bromyard no concluía que algún tipo de reforma o de compensación debería ser ofrecida por los señores, que encontrarían su castigo, como los campesinos malnutridos encontrarían su redención, en la otra vida.³ En ésta, los campesinos debían

pagar, con toda paciencia
lo que sus señores demanden;
porque con su sufrimiento
en tal opresión
tienen su prometida recompensa
en la resurrección.⁴

Cuando, en una ocasión, el eremita Macario pasaba por una plaza, en Maguncia, y observaba a un pobre muerto de hambre tirado en el suelo, tuvo inmediatamente una visión, en la que el pobre aparecía rodeado de ángeles, y en torno a la casa cercana de un rico indiferente al pobre muerto de hambre, desfilaba una hilera de demonios.⁵ La unidad soberana de la humanidad cristiana es una unidad en la muerte, no en la vida.⁶

¹ *De vita sua sive monodiarum suarum libri tres*, III, XI, cit. en J. L. Romero, *La revolución burguesa...*, p. 308. Subrayado mío.

² G. R. Owst, *Literature and Pulpit...*, p. 300 y ss.

³ No debe, por supuesto, pensarse que este pensamiento se trataba de un pensamiento malicioso e insincero. Era un pensamiento franco, franco e ideológico.

⁴ R. Crowley, *Of leasemongers*, (1559) en *Select Works*, p. 41

⁵ B. Geremek, *La piedad y la horca...*, p. 45.

⁶ J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media...*, p. 89.

Gregorio pensaba que “cuanto más oprimida está la carne, tanto más se alegra el espíritu con la esperanza del cielo”,¹ y más adelante Calvino reproducía el mismo principio cuando afirmaba que “aquellos que se someten mansamente a sus sufrimientos, presentan a Dios su debida obediencia”.²

Y, como sabéis, la palabra de vuestro señor es la verdad,
Alimentarlo debéis, porque con su comida os saciáis
Y este placer es como la lluvia,
Que no fue enviada para que ahogues tu pesar,
Sino para que brote una vez más.³

De forma esquemática y a modo de síntesis, podemos decir que al alimentar a su señor los campesinos pueden alimentarse a sí mismos; el deber de proveer para el señor ofrece el derecho a la propia alimentación. Que hacerlo sea un placer señala el elemento idílico de la comunidad, y que el trabajo que supone ese placer sea asociado a algo tan repetido y tan ajeno al hombre como la lluvia indica la perpetuidad de su situación en un horizonte cerrado, algo que también se indica, recordando que no existe una posibilidad de cuestionar todo este orden, en el primer verso. Hasta aquí, lo que nos interesa sobre la estructura feudal para el propósito que hemos señalado. Debemos observar ahora un aspecto clave de su funcionamiento.

6. Algunos de los mejores historiadores marxistas han explicado el hecho de que los señores medievales extraían el excedente de los campesinos por la fuerza en virtud de que éstos poseían las tierras y los implementos necesarios para su subsistencia, y en consecuencia no les era necesario enajenar su fuerza de trabajo.⁴ Sin embargo, la posesión de los medios de subsistencia por parte de los campesinos medievales estaba unida a su sujeción como siervos; el derecho a su parcela no preexistía a su relación con el señor, estaba ligado a los deberes que esa relación suponía. Como poseedor no propietario de la tierra que cultivaba para su subsistencia, el productor tenía derecho al uso de una parcela porque tenía al mismo tiempo el deber de trabajar las tierras del señor,

¹ Cit. en J. L. Romero, *La revolución burguesa...*, p. 192

² J. Calvino, *Commentary on Genesis...*, I, 3:19, p. 101.

³ R. Herrick, *The Hock-Cart or Harvest Home to the Right Honourable Mildmay Earl of Wesmoreland*, en A. Pollard (ed.), *Works of Robert Herrick*, Londres, Lawrence & Bullen, 1891, p. 126. No he encontrado ediciones previas. Herrick nació en 1591 y murió en 1674.

⁴ R. Brenner: “The Agrarian Roots of European Capitalism”, *P&P*, 97, 1982, p. 29, R. Hilton, *Bond Men Made Free*, p. 41, y “Capitalismo, ¿qué hay tras esa palabra?”, en R. Hilton (ed.), *La transición...*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 212; C. Astarita, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo*, Buenos Aires, Tesis 11 Grupo Editor, 1992, p. 54. Esta opinión puede apoyarse en un segmento de un famoso párrafo del tomo tercero de *El capital*, en el que Marx afirma que sólo mediante la coacción extraeconómica es posible extraer el excedente en una economía como la feudal, en la que los productores poseen sus medios de producción, pero desconoce otra parte del mismo párrafo, en la que Marx subraya que los siervos son poseedores y no propietarios de esos medios. *El capital*, III, p. 731-33.

o de entregarle una renta, y sólo por esto tenía aquel derecho. El productor comenzaba a trabajar para su propia reproducción en el mismo momento en que comenzaba a trabajar para la reproducción de su señor, y no antes.¹ De otro modo no es posible comprender la superpoblación artificial que es posible observar durante la Edad Media en las áreas donde la población servil conformaba una parte importante de la población campesina, inexplicable si se entiende que los señores controlaban a los campesinos por medio de la dominación política allí donde éstos poseían de hecho y previamente lo que fuera necesario para su reproducción.² Afirmar la existencia de esta lógica de deberes y derechos no indica, como se ha sugerido, que entre señor y siervo mediara una relación contractual,³ y no minimiza la importancia que la dominación política tenía en el modo de producción feudal. Porque aunque la fuerza física no era siempre responsable de arrancar una y otra vez y de modo directo el excedente a los productores,⁴ es suficientemente claro que los señores podían recurrir a ella para asegurar, reestablecer o extender las obligaciones que debían cumplir los campesinos, y para implementar también de modo arbitrario una u otra medida que se encontrara fuera de los límites de la costumbre del señorío. El papel de la dominación política en la vida del señorío es obviamente decisivo, pero si la capacidad de los señores para asegurarse la extracción del excedente estaba garantizada por ella, ello no debe hacernos perder de vista que los siervos no eran propietarios de sus parcelas.

Como el derecho a su parcela no preexistía a su relación con el señor y estaba ligado a los deberes que esa relación suponía, la reproducción individual del campesino tenía efecto en tanto y en cuanto integrara una comunidad determinada; su lugar como individuo dependía de su inscripción comunitaria, o por así decirlo, su existencia como campesino de su existencia como siervo. Marx señala la relación entre la unidad de las fuerzas subjetivas del trabajo y las condiciones objetivas de la producción, por un lado, y la inscripción comunitaria de los individuos en la sociedad, por el otro, cuando apunta que “si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de la comunidad, a través de la cual es mediada su relación con el suelo”.⁵ El individuo no preexistía a la comunidad de la que

¹ G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 92-93; M. M. Postan, *The Medieval Economy...*, p. 82.

² E. A. Kosminsky: “The Evolution of Feudal Rent...”, p. 22.

³ En la que el productor ofrecía servicios en trabajo a cambio de protección y justicia. D. North y R. Thomas, “The Rise and Fall of the Manorial System: A Theoretical Model”, *The Journal of Economic History*, 31, 4, 1971, pp. 778 y ss.

⁴ Como sucedería, por ejemplo, tras la conmutación de las cargas, cuando “es el productor directo, espoleado por la fuerza de las circunstancias y no por la coacción directa, por los preceptos legales y no por el látigo, el que se encarga de rendir [el excedente] bajo su propia responsabilidad”. K. Marx, *El Capital*, III, p. 736.

⁵ *Grundrisse*, I, p. 445.

formaba parte, sino que aparecía como tal por formar parte de ella; como decía Tomás, “la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta”.¹ La posesión de los medios necesarios para su subsistencia, que Hilton y Brenner ubican como la causa de que el excedente debiera ser extraído por medio de la fuerza, era en realidad efectiva en tanto y en cuanto el campesino perteneciera a la comunidad: “su propiedad, es decir, la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como suyos, es mediada a través del hecho de ser él miembro natural de una entidad comunitaria”.² En resumen, el siervo era un individuo que no era libre y cuya individualidad, precisamente porque no era libre, se encontraba mediada por su pertenencia a una entidad colectiva.

Una persona pobre gozaba en general del derecho a recibir limosnas y otras ayudas solamente si su persona y su pobreza eran legítimamente reconocidas por la comunidad, reconocimiento en el que muchas veces se jugaba la diferencia entre la compasión y el desprecio. La producción simple de mercancías que solía desarrollarse en las ciudades estaba también mediada por la inscripción comunitaria y lo que ofrecía al zapatero el derecho de vender zapatos no provenía del hecho de haberlos producido sino de su pertenencia a la corporación. El derecho que un miembro de la comunidad de la aldea tenía para cazar en los terrenos comunales no lo tenía el zāpatero, así como el aldeano no tenía el derecho de vender directamente en el mercado uno u otro producto manufacturado. Estos derechos, y cualquier otro similar, eran privilegios siempre ofrecidos por la concreta pertenencia a una u otra comunidad, y no derechos o libertades individuales abstractas. La persistente búsqueda de libertad por parte de los siervos, tantas veces anacrónicamente romantizada, estaba en realidad informada por los privilegios concretos que ella suponía y nada debía al ideal abstracto de libertad que a su tiempo se convertiría en emblema revolucionario. Lo mismo vale para las libertades de las que gozaban los habitantes de las ciudades, privilegios de la comunidad que terminaban allí donde terminaban las murallas de cada ciudad. Así, la inscripción comunitaria no se limitaba a articular los inicios de la reproducción individual del siervo e inaugurar su inserción en la sociedad. Una vez en ella, lejos de desarrollar por su cuenta su propia reproducción, la actividad productiva era mayormente llevada a cabo de manera comunal. En ocasiones, las normas de la aldea estipulaban de manera explícita que todos sus habitantes debían participar en las tareas de la cosecha, pero más allá de esta imposición formal, las propias características del sistema *open field* requerían que diversos aspectos del trabajo fueran realizados de manera colectiva, y esas características, como señalarían los defensores de los cercamientos en el siglo XVII, definitivamente

¹ ST, I-II, c.90 a.2, t. II, p. 705.

² *Grundrisse*, I, p. 450.

impedían las decisiones individuales.¹ Las tareas de mantenimiento, como la reparación de caminos y cercas, correspondían también a la entidad colectiva y no a sus miembros individuales. El arado pesado era en general compartido por toda la comunidad, que también apuntaba un encargado para supervisar el pastoreo conjunto de los animales de cada uno. La siembra y la cosecha debían realizarse de manera conjunta, la rotación de los cultivos debía decidirse de igual modo, y la mayoría de las obras necesarias, como por ejemplo la construcción de canales, sólo tenían sentido si eran realizadas colectivamente.²

La utilización de los terrenos comunales era exclusiva para los miembros de la comunidad de la aldea, que solían por sí mismos excluir a cualquier extraño que quisiera aprovecharse de ellos, y entre las tareas habituales de las cortes señoriales estaba la de mantener a los extraños fuera del área propia a la comunidad.³ La extendida desconfianza hacia los extranjeros, a quienes los miembros de cualquier comunidad tenían en general prohibido alojar, estaba anclada en el sentido comunal de la identidad,⁴ y los incidentes y los disturbios asociados al grano estaban usualmente vinculados a la presencia de un extraño a la comunidad que por motivos comerciales pretendía transportar grano hacia otros mercados, como veremos más adelante. La presencia de la comunidad como unidad de lo social puede en efecto apreciarse en los más diversos aspectos de la vida social. La inmediatez de los vínculos sociales reaparecía en la inmediatez de la regulación de la vida personal, marcada igualmente por la ausencia de la privacidad individual y por la activa presencia de la condena colectiva de las actividades y actitudes privadas que a los ojos de la comunidad resultaban moralmente reprobables.⁵ Los asuntos privados de las personas aparecían como la preocupación legítima del resto, y tanto como todo el mundo tenía el derecho y la obligación de participar en las tareas del trabajo de la tierra, todo el mundo tenía el derecho y la obligación de conocer la vida privada del otro.⁶ El carácter colectivo de los rituales de condena de las personas que habían violado los códigos morales de la comunidad encuentra su raíz aquí.⁷ Las fiestas y las celebraciones, íntimamente ligadas a las tareas productivas, como puede apreciarse en la estrecha relación que las celebraciones y las fiestas del calendario litúrgico mantenían con el ciclo anual de las tareas en el campo, también eran episodios de la vida comunal, y sólo raramente manifestaciones privadas.⁸ A esta sociedad hacía referencia Marx cuando afirmaba que

¹ F. Campagne, *Feudalismo tardío y revolución*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005, pp. 133-34.

² W. O. Ault, "Village By-laws by Common Consent", *Speculum* XXIX, 1954, pp. 384-385; *Open-Field Farming in Medieval England: A Study of Village By-Laws*, Londres, Barnes and Noble, 1972, *passim*.

³ C. Dyer: "The English Medieval Village Community and Its Decline", *JBS*, 33, 4, 1994, p. 419; R. Hilton: "A Crisis of Feudalism", *P&P*, 80, 1978, p. 9.

⁴ D. R. Woolf, "The 'Common Voice...'", p. 32.

⁵ L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin, 1979, p. 76.

⁶ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 629.

⁷ D. Underdown, *Revel Riot and Rebellion...*, pp. 100-11.

⁸ K. Thomas, "Work and Leisure", *P&P*, 29, 1964, pp. 51-53.

“la abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser el lenguaje, etc., y apenas esto, es manifiestamente el producto de un estado histórico muy posterior”.¹

7. La repetida celebración del orden como resultado inmediato del respeto del lugar que cada uno tenía asignado en la comunidad y del cumplimiento efectivo de las tareas correspondientes a ese lugar, cuya formulación hemos observado en las imágenes de la comunidad idílica, encontraba aquí su raíz y su sustento. Si en esa celebración la interdependencia que era propia a la vida económica y social habría de resaltarse en clave idílica, ello no debe hacernos perder de vista que la propia dinámica de la vida social y económica estaba articulada, desde la misma inscripción de las personas en la sociedad hasta la debida construcción de un canal, sobre principios comunitarios. “Idílico” debe entenderse aquí como “posible”. En el apartado 5 hemos visto que las fuerzas subjetivas del trabajo, los siervos, estaban desde un comienzo unidos a las condiciones objetivas de la producción, a la tierra, y en el apartado 6 hemos visto cómo ello suponía que su relación con el suelo estuviera mediada por su inscripción a una entidad comunitaria, inscripción que hacía posible su propia reproducción bajo las mismas premisas que posibilitaban el acceso a los terrenos comunales o la venta de un par de zapatos. Podemos decir ahora que la imagen idílica de la comunidad no tiene sus raíces, como la imagen quiere, en la disposición solidaria de cada una de sus partes “para ayudarse mutuamente en cualquier ocasión”; como decía el rector de Great Cheverell, en Wiltshire, a fines del siglo XVII;² si la imagen pretende que esa disposición es la causa de la armoniosa vida comunal, en realidad la disposición no es más que un efecto de la organización social del trabajo en el modo de producción feudal. Como ha señalado con acierto Dyer, “la comunidad fue siempre una organización práctica y funcional, no una agradable asociación de vecinos”.³ La celebración de la comunidad en términos idílicos no tiene su origen en la fantasía idealizada que anuncia que quienes la conforman poseen por defecto una virtud que los empuja hacia una solidaridad que en conjunto se traduce en armonía, es al revés, quienes la conforman poseen esa virtud —que en la práctica no es más que un mandato— porque si no la poseyeran la comunidad como unidad de lo social no existiría, y para que la comunidad como unidad de lo social no exista, las personas deben encontrar su inscripción social en forma individual y no colectiva. Para ello habría por supuesto que esperar por el desarrollo del modo de producción capitalista.

¹ *Grundrisse*, I, p. 450.

² Cit. en D. Underdown, *Revel Riot and Rebellion...*, p. 12.

³ C. Dyer: “The English Medieval Village...”, p. 429; M. Müller: “A Divided Class? Peasants and Peasant Communities in Later Medieval England”, *P&P*, Sup. 2, 1997, *passim*.

En el siguiente capítulo veremos cómo la imagen de la comunidad idílica fue paulatina pero firmemente erosionada por el eclipse de la inscripción comunitaria de las personas en la sociedad. Entretanto, mientras esa inscripción se produjo en términos comunitarios, una persona que no pertenecía a ninguna comunidad no sólo aparecía como una persona que estaba fuera de la sociedad, aparecía también como una persona que en virtud de la extraña conjunción entre su humanidad y la carencia de los vínculos comunitarios que ofrecían la pertenencia social que esa humanidad reclamaba, representaba un elemento ampliamente perturbador, una amenaza al orden conocido, razón por la cual dos grupos tan diferentes como podían ser los campesinos transformados en vagabundos al ser desplazados de sus parcelas y los gitanos, fueron habitualmente denunciados bajo una misma premisa.¹ “No observan ninguna ley/ no obedecen ningún gobierno, ni religión”,² por lo que “al país y lugar que llegan, causan tumulto y sedición”,³ decía la Biblia ginebrina, la gran obra de los exiliados marianos, sobre los vagabundos.⁴ La perturbación que suponía para el orden el hecho de que algunos individuos pudieran estar desprovistos de los lazos comunitarios que los fijaban espacialmente a una comunidad y a un señor, que ya hemos observado ser denunciada crudamente por Perkins, quien los consideraba “piernas y brazos podridos que se caen del cuerpo”,⁵ no se limitaba a personas que rompían de la forma más evidente, con su misma presencia, la identidad entre su ubicación espacial y su función, reconocida también por Perkins cuando decía que, “no es una buena señal, sino un mal signo, que un hombre tenga residencia incierta”,⁶ y la misma aparecía con claridad cuando personas de bajo status, especialmente mujeres, que intentaban trabajar por su cuenta sin pertenecer a una comunidad y estar bajo las órdenes de un amo, o dentro del círculo de un gremio, eran condenadas como una amenaza a la dependencia y la jerarquía,⁷ amenaza en la que pensaba Robert Crowley cuando encontraba en la idea de que cada hombre pudiera hacer consigo lo que mejor le pareciera una doctrina peligrosa.⁸

¹ P. Slack, “Vagrants and Vagrancy in England”, *Journal of Economic History*, XXVII, 3, 1974, pp. 360-75; C. Hill, *Liberty Against the Law...*, cap. 11.

² R. Brome, *A Jovial Crew, or the Merry Beggars*. (1652) en *The Dramatic Works of Richard Brome Containing Fifteen Comedies Now First Collected in Three Volumes*, Londres, John Pearson, 1873, III, p. 376.

³ *Biblia ginebrina*, glosa a Hechos, 17:6.

⁴ La disciplina puritana, ha sugerido Michael Walzer, no puede explicarse sin la experiencia de los hombres sin amo. M. Walzer, *The Revolution of the Saints...*, pp. 308-16.

⁵ W. Perkins, *Works...*, I, p. 769.

⁶ *Ibid*, III, p. 71.

⁷ D. Underdown, *Revel Riot and Rebellion...*, pp. 36-37.

⁸ R. Crowley, *Select Works...*, pp. 47-50, 157.

7. DE LA COMUNIDAD AL INDIVIDUO

1. "Todas las formas en las cuales la entidad comunitaria presupone a los sujetos en una unidad objetiva determinada con sus condiciones de producción ... necesariamente corresponden a un desarrollo limitado, limitado por principio, de las fuerzas productivas".¹ Para referirnos a ese desarrollo limitado utilizaremos aquí la desusada noción de economía natural, y al hacerlo no supondremos más que "un régimen en el que las condiciones económicas se crean totalmente o en una parte muy significativa dentro de la misma explotación y pueden reponerse y reproducirse directamente en base al producto bruto obtenido de la misma".² En este régimen, una proporción importante de la producción nunca pasa por el mercado, y una parte importante de lo que se intercambia, se intercambia dentro de los límites de la misma comunidad.³ Nada hay de incompatible entre este régimen y la producción simple de mercancías.⁴ Que durante la Edad Media una parte muy importante de la producción no fuera comercializada no quiere decir que no resultaran necesarios una gran diversidad de elementos producidos de manera especializada por los artesanos y comercializados en los mercados, que no eran pocos,⁵ pero cualquiera haya sido el volumen de las actividades comerciales en uno u otro período de la Edad Media, su extensión estuvo siempre contenida por los acotados límites de la producción simple de mercancías, que lejos de aparecer como un elemento dislocador del régimen de economía natural, era funcional y complementario a él.⁶ En resumen, lo que se producía, se producía, en buena medida, según los requerimientos inmediatos del consumo, el producto adquiría su carácter social antes de ser puesto en circulación,⁷ y al no estar mediadas por nada más que por su propia actividad, "las

¹ *Grundrisse*, I, pp. 457-58.

² *El Capital*, III, p. 736. TM. Para la elaboración de Marx de la economía medieval como economía natural, natural, *El Capital*, II, cap. XX; y III, caps. XX y XLVII.

³ Entre los medievalistas que ubican a la economía medieval en este tipo de régimen: M. M. Postan, *The Medieval Economy...*, pp. 121-42; R. H. Hilton, *A Medieval Society. The West Midlands at the End of the Thirteenth Century* Londres, Cambridge, Cambridge UP, 1967, pp. 88-123, y *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford UP, 1975, pp. 37-53; J. Z. Titow, *English Rural Society, 1200-1350*, Londres, Allen and Unwin, 1969, pp. 64-96; C. Dyer, *Lords and Peasants in a Changing Society: The Estates of the Bishopric of Worcester, 680-1540*, Cambridge, Past and Present Publications, 1980, pp. 316-54; E. Miller y J. Hatcher, *Medieval England: Rural Society and Economic Change, 1086-1348*, Londres, Longman, 1978, pp. 161-4; C. Astarita, *El desarrollo desigual...*, pp. 64-68, 127-30 K. Marx, *Teorías sobre la Plusvalía*, México, FCE, 1987, II, p. 468.

⁴ E. A. Kosminsky, "The Evolution of Feudal Rent...", p. 15.

⁵ R. H. Britnell, "The Proliferation of Markets in Medieval England, 1200-1349", *ECHR*, 2nd series, 34, 1981.

⁶ R. Hilton, "Medieval Market Towns and Simple Commodity Production", *P&P*, 109, 1985; C. Astarita, *Desarrollo desigual...* pp. 68, 128.

⁷ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 16.

7. DE LA COMUNIDAD AL INDIVIDUO

1. "Todas las formas en las cuales la entidad comunitaria presupone a los sujetos en una unidad objetiva determinada con sus condiciones de producción ... necesariamente corresponden a un desarrollo limitado, limitado por principio, de las fuerzas productivas".¹ Para referirnos a ese desarrollo limitado utilizaremos aquí la desusada noción de economía natural, y al hacerlo no supondremos más que "un régimen en el que las condiciones económicas se crean totalmente o en una parte muy significativa dentro de la misma explotación y pueden reponerse y reproducirse directamente en base al producto bruto obtenido de la misma".² En este régimen, una proporción importante de la producción nunca pasa por el mercado, y una parte importante de lo que se intercambia, se intercambia dentro de los límites de la misma comunidad.³ Nada hay de incompatible entre este régimen y la producción simple de mercancías.⁴ Que durante la Edad Media una parte muy importante de la producción no fuera comercializada no quiere decir que no resultaran necesarios una gran diversidad de elementos producidos de manera especializada por los artesanos y comercializados en los mercados, que no eran pocos,⁵ pero cualquiera haya sido el volumen de las actividades comerciales en uno u otro período de la Edad Media, su extensión estuvo siempre contenida por los acotados límites de la producción simple de mercancías, que lejos de aparecer como un elemento dislocador del régimen de economía natural, era funcional y complementario a él.⁶ En resumen, lo que se producía, se producía, en buena medida, según los requerimientos inmediatos del consumo, el producto adquiría su carácter social antes de ser puesto en circulación,⁷ y al no estar mediadas por nada más que por su propia actividad, "las

¹ *Grundrisse*, I, pp. 457-58.

² *El Capital*, III, p. 736. TM. Para la elaboración de Marx de la economía medieval como economía natural, *El Capital*, II, cap. XX; y III, caps. XX y XLVII.

³ Entre los medievalistas que ubican a la economía medieval en este tipo de régimen: M. M. Postan, *The Medieval Economy...*, pp. 121-42; R. H. Hilton, *A Medieval Society. The West Midlands at the End of the Thirteenth Century* Londres, Cambridge, Cambridge UP, 1967, pp. 88-123, y *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford UP, 1975, pp. 37-53; J. Z. Titow, *English Rural Society, 1200-1350*, Londres, Allen and Unwin, 1969, pp. 64-96; C. Dyer, *Lords and Peasants in a Changing Society: The Estates of the Bishopric of Worcester, 680 -1540*, Cambridge, Past and Present Publications, 1980, pp. 316-54; E. Miller y J. Hatcher, *Medieval England: Rural Society and Economic Change, 1086-1348*, Londres, Longman, 1978, pp. 161-4; C. Astarita, *El desarrollo desigual...*, pp. 64-68, 127-30 K. Marx, *Teorías sobre la Plusvalía*, México, FCE, 1987, II, p. 468.

⁴ E. A. Kosminsky, "The Evolution of Feudal Rent...", p. 15.

⁵ R. H. Britnell, "The Proliferation of Markets in Medieval England, 1200-1349", *ECHR*, 2nd series, 34, 1981.

⁶ R. Hilton, "Medieval Market Towns and Simple Commodity Production", *P&P*, 109, 1985; C. Astarita, *Desarrollo desigual...* pp. 68, 128.

⁷ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 16.

relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se [ponían] de manifiesto como sus propias relaciones personales”.¹

Si bien en la conocida fórmula “siervos de la gleba” el siervo aparece, correctamente, ligado indisolublemente a la tierra, su relación con ella estaba mediada, hemos visto, por su relación con el señor, y esa relación con su señor era tan personal como la de su señor con la tierra. Así como el siervo era siervo porque era siervo del dominio z, z propiedad era dominio feudal porque pertenecía al señor de z. Ni el siervo ni el dominio podían ser dominio y siervo “a secas”, siempre eran siervos y dominios de z. Lo que convertía a la propiedad en dominio señorial no era el carácter de la propiedad física en sí misma, su extensión, sus posibilidades productivas, sus castillos o sus bosques, era su adscripción a un señor específico. “La propiedad territorial adquiere sus rasgos particulares con su señor: tiene su rango, es, con él, baronía o condado, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc.”, y así mientras el siervo aparece “como condición inorgánica de la producción, como accesorio de la tierra”, “la tierra aparece como cuerpo inorgánico de su señor”, que celebra con ella “un honorable matrimonio”.² Por el hecho de pertenecer a la clase feudal, el señor no podía disponer de tal o cual siervo, sólo podía disponer de *sus* siervos; su “poder de gobierno sobre el trabajo y sus productos”³ se encontraba circunscrito a un dominio territorial concreto y acotado y estaba supuesto por su posición personal. De la misma forma, el siervo no se encontraba sometido a la clase feudal en general, su existencia como siervo era inseparable de su dependencia personal de un señor particular. No mediada por un acuerdo voluntario, por un contrato, la relación entre señor y siervo era “inmediatamente política” y suponía igualmente “una faceta afectiva”,⁴ que hemos visto expresada en la imagen de la comunidad idílica y que sancionada por principios tradicionalistas y religiosos le ofrecían legitimidad y naturalizaban la explotación. Como decía Marx, “en las situaciones elementales y rudimentarias sobre las que descansa esta relación social de producción, la tradición tiene que desempeñar necesariamente un papel predominante”.⁵

La extensión de la utilización del dinero como medio de cambio supone por el contrario que los individuos se relacionan unos con otros a través de algo más que de sus propias relaciones personales. Pero aunque esa extensión ofrece la pauta de que los antiguos vínculos personales se encuentran en proceso de desintegración, no es sin embargo para Marx, como es sabido, la causa de ello. El dinero “puede tener una cualidad social sólo porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objetos, su

¹ *El capital*, I, p. 42. TM

² K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 98-100.

³ *Ibid*, pp. 68-69.

⁴ *Ibid*, p. 99.

⁵ *El capital*, III, pp. 734-35.

propia relación social”.¹ En los años que siguieron a la peste de 1348-49, la mayoría de las cargas ya se pagaban en dinero, pero desde el siglo XIII los señores cuidaron que la conmutación de la renta no se convirtiera en una vía hacia la libertad de status,² y la baja proporción de trabajadores asalariados que es característica de la Edad Media no parece haber variado entre 1380 y 1520, cuando la servidumbre ya se había extinguido prácticamente por completo.³ Una vez conmutadas las rentas, los intercambios entre los miembros de la comunidad de la aldea, a pesar del uso corriente del dinero utilizado para cumplir con las obligaciones señoriales y de la importante cantidad de moneda en circulación, a menudo se realizaban según diferentes formas de trueque y pagos en producto, y muchas veces la compra de un bien, en lugar de ser pagada inmediatamente, quedaba a la espera de que fuera anulada a través de una transacción en sentido contrario.⁴ En la medida en que la debilidad de la capacidad productiva y las exenciones de la clase dominante se lo permitieran, los campesinos medievales podían cambiar una parte de su producto sobrante en el mercado, pero mientras tuvieran acceso directo a sus medios de subsistencia y a sus medios de producción, ni su reproducción dependía de ello ni en esa independencia había mucho de elección.⁵

Marx desarrolla el intrincado problema de la generalización de la renta en dinero en un conocido apartado del tercer tomo de *El capital* que no está exento de ambigüedades. Debido a que su “base sigue siendo la misma que la de la renta en productos, la cual constituye el punto de partida”, dice, la generalización de la renta en dinero no es la causa de la disolución de las antiguas relaciones sociales, pero que no sea la causa no quiere decir, agrega, que no contribuya a ella. Porque aunque “el productor directo es, lo mismo que era antes, poseedor hereditario o tradicional de la tierra, obligado a rendir coactivamente al terrateniente como propietario de ésta, su condición más esencial de producción, el trabajo excedente” y en consecuencia “sigue produciendo por sí mismo, al igual que antes, la mayor parte de sus medios de subsistencia, ahora una parte de su producto tiene que convertirse en mercancía y producirse como tal. Cambia, por tanto, en mayor o menor medida, todo el carácter del régimen de producción”. De modo que “la renta en dinero como forma transfigurada de la renta en productos y por

¹ *Grundrisse*, I, p. 88. Cf. *El capital*, III, pp. 317 y ss, 480.

² A. Savine, “Bondmen under the Tudors”, *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series, 17, 1903, pp. 235-89; R. Hilton: “Freedom and Villeinage...”, p. 11.

³ R. Hilton: “Some Social and Economic Evidence in Late Medieval English Tax Returns”, en *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, Londres, Hambledon Press, 1985, pp. 253-67.

⁴ C. Dyer, *An age of Transition?...*, p. 112.

⁵ “El grueso de la producción se orienta, por parte del productor, hacia la satisfacción de sus propias necesidades o, cuando la división del trabajo se halla ya algo más desarrollada, hacia la satisfacción de las necesidades de sus coproductores, conocidas por él. Lo que queda para cambiarse como mercancía es el sobrante, y que este sobrante se cambie o no, no es esencial”. *Teorías sobre la plusvalía*, II, p. 468.

oposición a ella es la forma final y al mismo tiempo la forma de disolución del tipo de renta del suelo que hemos venido examinando”.¹ Lo que nos interesa a nosotros aquí de este proceso es que al crecer la proporción del producto que no es producido para ser inmediatamente consumido sino para ser cambiado, al no encontrar ya el producto su carácter social hasta después de haber sido puesto en circulación, desconocido como valor de uso por su propietario e intercambiado como valor de cambio, crece también la proporción de las relaciones sociales que pierden su carácter personal, inmediato y afectivo para aparecer “disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo”.²

Cuanto menor es la fuerza social del medio de cambio, cuanto más está ligado todavía a la naturaleza del producto inmediato del trabajo y a las necesidades de aquellos que intercambian, tanto mayor debe ser la fuerza de la comunidad que vincula a los individuos, la relación patriarcal, la comunidad antigua, el feudalismo y la corporación.³

La situación del capitalista y del obrero es en todo diferente a la de siervos y señores. Al desaparecer “todas las relaciones personales entre el propietario y su propiedad”,⁴ la dominación pierde uno a uno los rasgos que habían caracterizado su inmediatez y se vuelve abstracta. El capitalista no domina al obrero en virtud de títulos personales, ni afirma esa dominación por medio de vínculos paternalistas por los que reclama homenaje y sumisión, su individualidad como capitalista es irrelevante para su dominio sobre el trabajo, “su singularidad individual no entra en el proceso”.⁵ Si se trata de la fábrica de tornillos Smith, de la tornería Thompson o de la algodónera Engels, resulta tan anecdótico para el poder efectivo de dominación sobre el trabajo como si Smith es lord, Thompson diputado o Engels revolucionario. El poder de cualquiera de ellos sobre el producto y el productor no es efectivo, como el del señor feudal, “merced a sus propiedades personales o humanas, sino en virtud de que es propietario de capital”.⁶ Así como el dominio del capitalista sobre el obrero no se realiza en base a la sujeción personal, el obrero no se encuentra sujeto al dominio de un capitalista en particular, como respecto de su señor lo estaba el siervo, cuya voluntad pertenecía a una sola persona y como decía con razón Bernardo, no podía “servir al mismo tiempo a dos señores”,⁷ sino que está sometido al poder abstracto y general del capital. “Desprovista de todo matiz político ... la dominación del propietario” aparece en el capitalismo “como dominación

¹ *El capital*, III, pp. 738-739.

² *Ibid*, I, p. 42. TM.

³ *Grundrisse*, I, p. 85.

⁴ *Manuscritos*, p. 99.

⁵ *Contribución*, p. 239.

⁶ *Manuscritos*, p. 69. TM

⁷ *De moribus et officio episcoporum... PL*, vol. 182, col. 813-14. La observación, que proviene de Mateo, 6:24, aparece repetida con frecuencia. En nuestro período, por ejemplo, T. Taylor, *The Works...*, p. 477.

pura de la propiedad privada, del capital”.¹ Dueño de su voluntad, el proletario, la fuerza subjetiva del trabajo, se separa de las condiciones objetivas de la producción, que ya no aparecen ni pueden aparecer como un apéndice de sí mismo, como le sucedía al siervo, y se enfrenta a ellas “como un poder ajeno”,² que nada tiene que ver con sí mismo y precisamente al enfrentarse a ellas de ese modo, al menos en un sentido inmediato, el capital se apropia de su trabajo pero no de su voluntad. Esta libertad le permite vender su fuerza de trabajo al mejor postor o, en tiempos más difíciles, a quien consiga que se la compre. Puede venderla, según su voluntad, “moviéndose y trasladándose de pueblo en pueblo y de condado a condado”,³ como afirmaba en tono reprobatorio un documento de fines del siglo XVI y como hacían los hombres sin amo que horrorizaban a Perkins y a la sociedad en general, una y mil veces, a sólo un capitalista o a docenas de ellos.

La abstracción de los vínculos sociales que imponen las relaciones capitalistas de producción suprime, uno a uno, los contenidos de carácter personal que articulaban los vínculos sociales en el mundo precapitalista. “Todas las condiciones políticas, patriarcales y de otra índole que surgen de la particularidad de la relación”,⁴ se agotan cuando “la dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexos social”.⁵ Así, “el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco”, fue ahogado “en las gélidas aguas del cálculo egoísta”; “la dignidad personal”, reducida “al valor de cambio”; “las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas”, a “una única desalmada libertad de comercio”; “el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares”, a “simples relaciones de dinero”.⁶ Todas estas reducciones de contenido remiten en efecto a la extensión de una forma bajo la cual las relaciones de los individuos entre sí no se desarrollan de forma inmediata y personal, sino que aparecen sobredeterminadas por una instancia de mediación que los coloca en una situación de “ajenidad y autonomía”⁷ recíprocas en la que “la independencia de una persona respecto a otras viene a combinarse con un sistema de mutua dependencia respecto a las cosas”.⁸ Las relaciones de dominación inmediatamente políticas, asociadas a una serie de contenidos personales que les ofrecían legitimidad, dejan lugar a unas relaciones de dominación puramente económicas que al celebrarse entre ambas partes de común acuerdo no necesitan, en sí

¹ *Manuscritos*, p. 99; *El capital*, p. 268.

² *Ideología*, p. 36.

³ R. H. Tawney y E. Power, (eds.), *Tudor Economic Documents I. Agriculture and Industry*, Londres Longman, 1951, p. 360.

⁴ *Grundrisse*, III, p. 124.

⁵ *Ibid.*, I, p. 84.

⁶ *Manifiesto*, pp. 41-42. “Todas las barreras opuestas por las costumbres y la naturaleza, la edad y el sexo, el día y la noche, fueron destruidas”. *El capital*, I, p. 219.

⁷ *Grundrisse*, I, p. 89.

⁸ *El capital*, I, p. 68

mismas, más justificación que la rúbrica contractual, y de este modo en la medida en que ganan terreno los vínculos sociales que mediados por cosas hacen a un lado su carácter personal, inmediato y afectivo de las relaciones sociales, lo pierden las construcciones sobre la comunidad idílica bajo protección patriarcal.¹

La relación entre el carácter natural de la economía y los vínculos sociales inmediatos y personales es entonces la misma que en sentido contrario se produce entre la extrañeza y la ajenidad de las relaciones sociales y una economía de mercado, en la que “los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados ... y los individuos parecen independientes ... parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esa libertad”.² En un período de marcada transición como lo es el nuestro, todo esto aparece en una mezcla que vuelve difícil distinguir de manera inequívoca estas relaciones. Sin embargo, es posible observarlas como una tendencia general. Alan Everitt ha señalado que mientras las comunidades estables de las áreas donde predominaba el antiguo sistema *open field* muestran la pervivencia de los valores y las conductas tradicionales de la comunidad patriarcal, en las áreas de bosques y pastoreo, donde los cercamientos habían desmantelado la lógica comunitaria del trabajo; donde los asentamientos eran característicamente dispersos y el trabajo, a menudo ocasional, requería mayor movilidad, esos valores y conductas resultan mucho más difíciles de observar.³ La observación de Everitt conforma el punto de partida de un notable libro de David Underdown en el que se demuestra que en la primera mitad del siglo XVII la erosión de los lazos personales y los valores comunitarios y patriarcales se produjo con mayor rapidez en los distritos en los que es posible observar una mayor penetración de las relaciones capitalistas, distritos en los que, además, resultaría más marcado el apoyo a los parlamentarios durante la guerra civil.⁴

2. En su genial análisis del *Manifiesto*, José Sazbón ha demostrado la íntima relación que existe entre el optimismo revolucionario que despertaba en el joven Marx la coyuntura política en el momento de elaboración del *Manifiesto*, por un lado, y la celebración de esta característica de la sociedad burguesa, por el otro. Porque si en el régimen feudal la dominación se encontraba articulada bajo principios personales que alimentaban las ilusiones “religiosas y políticas”⁵ responsables de que los señores aparecieran, en los ojos

¹ *Grundrisse*, I, p. 85; *El capital*, III, p. 740.

² *Ibid.*, p. 91.

³ A. Everitt, “Farm Labourers...”, pp. 176-77, 198-99, 227-30.

⁴ D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion...*, esp. pp. 73-105, 130.

⁵ *Manifiesto*, p. 41.

ojos de sus siervos, como sus “superiores naturales”,¹ como reconocía el pobre Robert Sale, dando por sentada la dominación como un principio natural de la vida social, la desarticulación de estos contenidos personales que disfrazaban la explotación y su sustitución por una explotación “franca, descarada, directa y brutal”² debía conducir al colapso de ese autoengaño ancestral y al fomentar la conciencia de los hombres respecto de su situación, presumiblemente, conducirlos a la rebelión. Todo parecía indicar, pensaba Marx, que suprimidos los “abigarrados vínculos feudales”, al no quedar en pie “entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible ‘pago al contado’”, las ilusiones “patriarcales, idílicas” que habían servido como sanción de la dominación, serían también suprimidas junto con ella. Como señala Sazbón, “el *Manifiesto* mostraba cómo la modernidad burguesa traía consigo, en este aspecto como en otros, un incremento de la conciencia: el paso del feudalismo al capitalismo era también un tránsito de lo social oscuro a sí mismo a lo social autodevelado”.³ Pero la esperanza de la explosión revolucionaria con la que Marx se ilusionaba a partir de esta contraposición entre la opacidad de los vínculos feudales y la transparencia de las relaciones capitalistas se esfumaría con la desilusión política posterior a 1848 y los años inmediatamente siguientes. “El postulado de la traslucidez de los intercambios cae junto con otros también ligados a la celebración funeral del capitalismo una vez que Marx, [retirado de la vida pública] se interna en las complejidades de ese modo de producción”.⁴ El entusiasmo que despertaba el enfático contrapunto del *Manifiesto* dejaría así paso a una cautela informada por el reconocimiento de una nueva forma de mistificación de los vínculos sociales, tanto o más poderosa que la anterior: la conciencia fetichista que es característica del capitalismo. Pero si frente al “postulado de la traslucidez de los intercambios”, los prolongados análisis de Marx sobre el capitalismo volverían a colocar en un lugar central la mistificación de los vínculos sociales, ello se debería a una profundización, y no a una desestimación, del análisis del *Manifiesto*. Lo que aún no aparecía claro a los ojos de Marx en 1848 era la inversión que del feudalismo al capitalismo sufriría la doble determinación de la conciencia de la explotación, porque si la sustitución de unos vínculos inmediatamente sociales por otros mediados largamente por cosas, aunque en efecto desnudaba uno de los elementos que velaban la explotación, robustecía otro que, precisamente por haber estado históricamente despojado de toda

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*

³ J. Sazbón, “Un capítulo abierto de historia intelectual: el régimen discursivo del *Manifiesto*”, en *Historia y representación*, Bernal, UNQ, 2002, p. 108.

⁴ *Ibid.*, pp. 108-09.

mistificación, Marx no había considerado como responsable del nuevo y poderoso misticismo.¹

Si en la última etapa de la unidad entre las fuerzas subjetivas del trabajo y las condiciones objetivas de la producción el poder de apropiación sobre el trabajador no se agotaba en la capacidad de extraer de él trabajo excedente, sino que se extendía a la propiedad de su propia fuente, y esa capacidad estaba supuesta en esa propiedad, su separación conduce a una cantidad creciente de individuos a enfrentarse “como personas que se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías, para las cuales la apropiación recíproca mediante la enajenación recíproca sólo se opera en ese acto en virtud de su voluntad común”.² Al enfrentarse voluntariamente en una relación social, el vínculo entre los individuos se vuelve abiertamente utilitario.

Nadie se apodera de la propiedad de otro por la violencia. Cada uno enajena la misma voluntariamente. Pero esto no es todo: el individuo A satisface la necesidad del individuo B por medio de la mercancía *a*, sólo en tanto que y porque el individuo B satisface la necesidad del individuo A mediante la mercancía *b* y viceversa. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente, como de un medio ... A cada uno de esos sujetos sólo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene relación con él. Vale decir que el interés común, lo que aparece como móvil del acto conjunto es, ciertamente, reconocido por ambas partes como *fact*, pero en sí no es el móvil; se produce, por decirlo así, a espaldas de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuestos el del uno al del otro ... el interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas.³

Aquí, como quería Lilburne, “ningún hombre se encuentra por encima de otro y en contra de un consenso y acuerdo mutuos”.⁴ De común acuerdo y como dueños de su voluntad, se relacionan porque les conviene, y así “se introduce aquí el momento jurídico de la persona y de la libertad inherente a ella”.⁵ Mientras que el capitalista contrata al obrero en su interés por producir una ganancia y el obrero se ofrece al capitalista en su interés por obtener un salario, el siervo no trabajaba para el señor ni de común acuerdo ni porque le convenía, su voluntad entera se encontraba sometida. Cuando el vínculo social a través del cual los individuos se relacionan entre sí no se producía de común acuerdo, y existía en consecuencia la apropiación de una voluntad ajena, lo que aparecía oculto era la naturaleza de esa apropiación, que el carácter mistificado del vínculo legitimaba y justificaba dando forma a la imagen de la comunidad idílica bajo protección patriarcal. La

¹ *El capital*, I, p. 39 y ss.

² *Grundrisse*, III, p. 174.

³ *Ibid*, I, p. 182.

⁴ J. Lilburne, *England's New Change Discovered*, 1648, en *The English Levellers*...p. 143.

⁵ “Por eso en el derecho romano se define correctamente al *servus* como alguien que no puede adquirir por medio del intercambio”, *Grundrisse*, III, p. 174.

inmediatez de la explotación, abiertamente reconocible en el tiempo durante el cual los siervos trabajaban las tierras del señor o en la cantidad de productos que le entregaban como renta, no podía, en cambio, ser ocultada:

la coincidencia de la plusvalía con el trabajo ajeno no retribuido no requiere aquí ningún análisis, ya que existe todavía bajo su forma visible, tangible, pues el trabajo del productor directo para sí mismo se distingue todavía aquí, en el espacio y en tiempo, de su trabajo para el terrateniente, el cual reviste la forma directa y brutal del trabajo forzado realizado para un tercero.¹

Las observaciones de 1848 reaparecen en la obra madura de Marx en términos similares a los del *Manifiesto*: “bajo el supuesto del capital como poder dominante” se produce la “desacralización de las prestaciones personales de servicios, sea cual fuere el carácter y tradición excelsos, etc., que se les haya conferido siempre”, y “se desvanece así la apariencia campechana que, en la forma precedente, encubría la transacción”.² Pero si el *Manifiesto* sugería que al disiparse esta ilusión, la explotación del hombre por el hombre aparecería de manera directa, lo hacía —además de porque el *Manifiesto* no es un tratado ‘científico’ sino un manifiesto— porque allí no se consideraba de manera suficiente, como haría Marx más adelante, que cuando los individuos se relacionan libremente lo que queda oculto es aquello que antes resultaba transparente: la extracción de excedente. En efecto, mientras que en el capitalismo el vínculo social se vuelve plenamente utilitario y es despojado de los contenidos mistificadores que ocultaba la dominación política característica del sistema feudal, la extracción de excedente ya no aparece, como sucedía con la renta señorial, cuando “el trabajo pagado y el trabajo no retribuido aparecen visiblemente separados en el tiempo y en el espacio”,³ como algo abiertamente observable ante los ojos de los explotados,⁴ y “así lo que es revelado por la renta feudal, es encubierto por el sistema salarial”.⁵ Pero de una forma velada a la otra, de

¹ *El capital*, III, p. 733. TM

² *Grundrisse*, I, p. 430; III, p. 124.

³ K. Marx, *Salario precio y ganancia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras Fundamentales*, t. 11, *Escritos económicos menores*, México, FCE, 1987, p. 496. “Y las gentes de sentimientos liberales —continúa Marx—, hervían de indignación moral a la vista de la reprobable idea de que se obligara a un hombre a trabajar gratuitamente”.

⁴ La razón de ello es bien conocida. “A pesar de que solamente una parte de la obra realizada en una jornada de trabajo por el obrero consiste en trabajo pagado, mientras que otra parte es, por el contrario, trabajo no retribuido, y de que es precisamente este trabajo no retribuido o plustrabajo el que constituye el fondo que forma la plusvalía o la ganancia, parece como si todo el trabajo consistiera en trabajo pagado. Esta apariencia engañosa constituye la característica que distingue al trabajo asalariado de las otras formas históricas del trabajo. Bajo la base del sistema de trabajo asalariado, también el trabajo no retribuido, aparece como trabajo pagado”. *Salario, precio y ganancia*, p. 495. TM

⁵ G. Cohen, *La teoría...* p. 366. Cf. pp. 358-368.

de la comunidad idílica al “mundo encantado, invertido”¹ de la conciencia fetichista, el *Manifiesto* anuncia un cambio fundamental.

3. Hemos visto el lugar que mientras las condiciones objetivas permanecieron unidas a las fuerzas subjetivas ocupaba la integración comunitaria en la vida social y hemos señalado que el pobre, el zapatero y el campesino obtenían sus derechos particulares por ser miembros de una u otra comunidad y no en virtud de la abstracción que suponía su humanidad, que sólo se desarrollaría como base de algún derecho una vez que los hombres dejaron de insertarse en la sociedad a través de la pertenencia a la comunidad y comenzaron a hacerlo, masivamente, nada más que en virtud de su persona individual. La ausencia de derechos individuales fundamentales se encuentra atada a la ausencia de la individualidad como principio de inscripción de las personas en la sociedad, y entre ambas ausencias se configura otra, la del concepto moderno de individualismo, que sólo podría afirmarse en tanto para la reproducción individual de las personas la libertad dejara de ser un privilegio y se transformara en un requisito. Sólo entonces, dirán Marx y Engels, “los hombres, finalmente, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”.² Para ocuparnos de esa ausencia y observar el cambio fundamental que se produce en el tránsito de una mistificación a otra, debemos ahora observar con algún detenimiento este notable fragmento del *Manifiesto*.

Recapitulando brevemente, digamos que la unidad de las condiciones objetivas y las fuerzas subjetivas suponía un producto inmediatamente social cuya producción estaba basada en vínculos igualmente inmediatos, ligados a la vida comunal de los individuos que intervenían en las tareas de la producción en la comunidad de la aldea, y que una vez que esa unidad se rompe y el individuo aparece “enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su no propiedad, como a propiedad ajena”,³ esas relaciones personales se agotan proporcionalmente a la extensión del vínculo mercantil, que crece junto al desarrollo de la forma de producción capitalista. Si en la sociedad precapitalista la relación del individuo “con las condiciones objetivas del trabajo se encuentra mediada por su existencia como miembro de la comunidad”, el vínculo mercantil “presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas”.⁴ El proceso a lo largo del cual las personas dejan de relacionarse directamente unas con otras y comienzan a hacerlo indirectamente a través del producto de su trabajo es el mismo proceso que desarticula que la relación de las personas con las condiciones objetivas de la producción tenga una impronta comunal y que coloca a cada una de ellas en una situación de

¹ *El capital*, III, p. 768.

² *Manifiesto*, p. 43. TM.

³ *Grundrisse*, I, p. 459.

⁴ *Ibid*, pp. 445, 89.

ajenidad que las enfrenta a esas condiciones en virtud de su unicidad individual. Frente a este escenario, la palabra “finalmente” de nuestra frase del *Manifiesto* contrapone la consideración forzada a la que se refieren Marx y Engels a una ausencia previa, porque mientras los vínculos sociales del trabajador libre comienzan a desarrollarse una vez que efectivamente él mismo decide –y por lo demás, logra– vender su fuerza de trabajo para participar voluntariamente de un proceso de producción que lo relaciona indirectamente con una infinidad de otros productores, los vínculos sociales del siervo se encontraban presupuestos *ab initio* con su misma existencia, y desde el momento en que su voluntad se encontraba enteramente enajenada junto con su persona, él no podía decidir, en el sentido más inmediato, qué hacer con ella. La disolución de la unidad entre las condiciones objetivas y las fuerzas subjetivas acaba, *finalmente*, con esta situación.

[Cuando] los grandes terratenientes ingleses licenciaron a sus retainers, que consumían junto con ellos el *surplusproduce* de la tierra, y, además, sus arrendatarios expulsaron a los pequeños campesinos sin tierra, etc., arrojaron así, en primer lugar, una masa de fuerzas de trabajo al mercado de trabajo, una masa que era libre en un doble sentido, libre de las antiguas relaciones de clientela o de servidumbre y de las relaciones de prestación y, en segundo lugar, libre de toda posesión y de toda forma de existencia como cosa, de toda forma de existencia objetiva, libre de toda propiedad, a la que se le presentaba como única fuente de recursos la venta de su capacidad de trabajo o la mendicidad, el vagabundeo y el robo.¹

Despojado de sus medios de producción y de sus medios de subsistencia, los “presupuestos históricos para que encontremos al trabajador como trabajador libre, como capacidad de trabajo puramente subjetiva, desprovista de objetividad”,² están dados, y junto a ellos están dados al mismo tiempo los que empujan a las personas a considerar, finalmente, sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Porque en el propio acto en el que el individuo se ofrece a sí mismo para participar en el proceso de producción, a diferencia del siervo, está decidiendo en el nivel más general su propia existencia; su inscripción social no viene dada junto a ella y solo resulta efectiva en tanto y en cuanto sea él mismo quien la ponga en juego. Su subjetividad no aparece, ni puede aparecer ya, completamente separada de su voluntad. Que un poderoso imperativo se encuentre por detrás de esa decisión, empujando a las personas a vender su fuerza de trabajo masivamente, no significa que la decisión de participar en el proceso de producción deje de pertenecer al individuo que la toma. Marx indica tanto la presencia de ese imperativo como la emergencia de esa capacidad de decisión cuando en el párrafo recién citado señala que al ser expulsados de sus parcelas los campesinos ingleses debieron vender su fuerza de trabajo o entregarse a la mendicidad, al vagabundeo o al

¹ *Ibid*, p. 470.

² *Ibid*, p. 459.

robo. Está claro que a lo largo de la Edad Media existieron mendigos, vagabundos y ladrones, pero entre los marginales del Medioevo y los marginales a los que se refiere Marx la situación había cambiado del modo más completo. En primer lugar, por la sencilla razón de que su número, en tanto los terratenientes no habían todavía licenciado a sus campesinos, era entonces mucho menor, y los vagabundos sólo aparecieron en Inglaterra como un problema político de importancia en nuestro período, no antes. En segundo lugar hay que decir que los reiterados intentos que con el objetivo de reestablecer el antiguo orden se hicieron en Inglaterra en los inicios de la época moderna para mantener a las personas ancladas a un lugar determinado, eran muy diferentes de los que con el mismo propósito se podían emprender en la Edad Media. Porque ahora la responsabilidad de que un número creciente de personas abandonara sus “lugares naturales” ya no podría adjudicarse, como antes, a individuos díscolos que para convertirse en ladrones, en vagabundos o en mendigos escapaban de una sociedad cuyo mismo funcionamiento reclamaba su fijación espacial, como querían los impulsores, en tiempos nuevos, de las viejas medidas, destinadas desde un comienzo al fracaso. Era el propio funcionamiento de la sociedad, que entonces reclamaba su “quietud”, el que la volvía ahora irrelevante, y en la medida en que ese funcionamiento respondía de modo creciente a la conformación de una economía capitalista, no haría más que promover la movilidad de la fuerza de trabajo, tantas veces condenada, antes, en el marco de una economía que reclamaba la fijación de los trabajadores a la tierra.

La primera prohibición de mendigar para cualquier persona que estuviera apta para el trabajo corresponde a 1349, cuando tras la peste la demanda de mano de obra superaba largamente a la oferta. De allí en más, las ordenanzas y actas tanto para obligar a las personas a trabajar como para fijar ese trabajo a un lugar único se repitieron regularmente hasta el siglo XVI, cuando sufrieron una explosión. Las actas, y estatutos son innumerables. Veamos sólo algunos ejemplos. Un estatuto de 1492 obligaba a cualquier persona que se encontrara sin justificación en un lugar u otro a retornar donde hubiera habitado por última vez; tres años más adelante estas medidas eran reforzadas en otro estatuto. En 1530 se disponía azotar a cualquier vagabundo para luego arrastrarlo hasta su *hundred* de origen. Al año siguiente otro estatuto disponía que fuera arrestado todo pobre que se encontrara fuera de su jurisdicción de origen o que no contara con un certificado que lo identificara como tal. En 1559 se establecía que todos los vagabundos podían ser legalmente apesados para ser convertidos en sirvientes. El *Statute of Artificers*, de 1562-63, el más importante en el período, entre otras cosas, volvía a limitar la movilidad de los trabajadores que no contaran con la documentación apropiada, a su propia parroquia. Pero en la medida en que los trabajadores eran expulsados de sus parcelas y el número de vagabundos crecía, y aunque las disposiciones para restringir la

movilidad se endurecían de un estatuto a otro, cada vez más, también, la inutilidad de esas disposiciones quedaba crecientemente en evidencia. El propio *Statute of Artificers* fue largamente violado, aunque todavía en 1560, en Norfolk, trabajadores eran llevados a la corte por incumplir el *Statute of Labourers*,¹ promulgado más de dos siglos antes. Este tipo de medidas siguió siendo ordenado en el siglo XVII, por ejemplo en la *Law of Settlement* de 1662, y la *Settlement Act* de 1697, pero para entonces no eran más que intentos vanos del gobierno por intentar devolver a las autoridades locales el dominio sobre fuerzas que estaban mucho más allá del control local.² Finalmente debemos decir que al ser la misma dinámica de la economía la que hacía que los antiguos campesinos con sus pequeñas parcelas se extinguieran como se extinguían tras los cercos los viejos terrenos comunales, la movilidad de la fuerza de trabajo, en principio efecto inmediato de esa dinámica, se convertiría a medida que avanzaba el período en una condición necesaria de su desarrollo, por lo que quienes se desplazaban de un lado a otro no podrían, a su tiempo, ser condenados como personas que por el mero hecho de hacerlo se encontraban por la mayor parte fuera de la sociedad, como quería Perkins. Al ser expulsados a los caminos en lugar de rondarlos como fugitivos de la sociedad, y por mucho que observar su creciente número preocupara a quienes todavía condenaban a los hombres sin amo según la vieja mentalidad, el asunto tenía ahora otro cariz, reconocido con propiedad en 1652 por Sylvanus Taylor cuando ante la clásica objeción sobre la despoblación producida por los cercamientos respondía que todos aquellos campesinos obligados a trasladarse debido a ellos, “podían emplearse en alguna fábrica”.³

Una vez que los hombres, finalmente, debieron considerar sus “condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”, indica nuestra frase del *Manifiesto*, lo hicieron serenamente.⁴ La palabra sugiere que si bien en épocas de convulsión social y en situaciones de revuelta popular, antes, la naturaleza de los vínculos sociales podía ser, y en ocasiones era, cuestionada, en las condiciones habituales de su reproducción cotidiana ni siervos ni señores tenían mucho que considerar sobre estos vínculos, y tampoco tenían mucho que considerar sobre sus condiciones de existencia, que tanto como aquéllos venían dadas *ab initio* junto con su misma existencia y aparecían en ambos casos como un supuesto natural.⁵ El campesino “sólo sabe hacer su trabajo, pero no puede dar otras

¹ J. Wittle, *The Development of Agrarian Capitalism. Land and Labour in Norfolk, 1440-1580*, Oxford, Oxford UP, 2000, p. 288-95.

² J. Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, p. 37; A. L. Beier, *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England. 1560-1640*, Londres, Methuen, 1987.

³ S. Taylor, *Common Good; or The improvement of Commons, Forrests, & Chases by Inclosure*, 1652, p. 6.

⁴ La traducción de la edición de Crítica que utilizamos, en lugar de “serenamente”, utilizada en otras traducciones del *Manifiesto* al español, propone “con ojos desapasionados”. La palabra alemana es “nüchtern”.

⁵ *Grundrisse*, I, p. 450.

razones de por qué lo hace así –decía Gervase Markham– más que las enseñanzas de sus padres y la costumbre del país”.¹ Es claro que en determinadas circunstancias, y en gran escala tras la peste de 1348-49, los campesinos medievales se encontraron en una situación ventajosa que les permitía en muchos casos optar dónde y cómo emplear su trabajo, pero en general este no era el caso, no sólo porque para muchos de ellos la no propiedad de su voluntad limitaba cualquier decisión de este tipo, sino porque las oportunidades para emplearse en uno u otro sector o para sacar provecho de una u otra situación no eran, en el régimen de economía natural, demasiado abundantes. Que para que los campesinos, masivamente, debieran considerar y decidir serenamente sus mejores opciones debamos referirnos a la peor catástrofe demográfica de la historia occidental, habla por sí mismo de la situación.² En general, el siervo no se preguntaba si hoy trabajaría para su señor o si dejaría de hacerlo, ni si le resultaba conveniente éste o aquél trabajo, como suponía que cualquiera podía hacer, dando cuenta de una perspectiva en todo diferente, el puritano Richard Steele cuando afirmaba que “Dios ha dado al hombre la razón para que considere, después elija, y luego ponga en movimiento” su elección,³ y con seguridad el siervo no podía preguntarse, como Volpone,

¿Qué otra cosa debo hacer,
sino cultivar mi genio y vivir libre,
para todos los placeres, a los que llama mi fortuna?⁴

Pese a una reiteración excesiva, digamos una vez más que las condiciones de existencia aparecían en el feudalismo, tanto como los vínculos sociales, “como presupuestos naturales, como condiciones naturales de existencia”,⁵ que las relaciones sociales aparecían como vínculos naturales debido a que el siervo se encontraba inmerso en ellos desde un comienzo, y que las condiciones objetivas de la producción aparecían también como algo natural, no ya porque el dominio político del señor atara a los siervos a la tierra, sino porque ellos mismos, junto con los bueyes que tiraban del arado o el arado mismo, conforman indiferenciadamente esas condiciones. No era mucho lo que el individuo podía considerar sobre sus condiciones de existencia si él mismo aparecía como un supuesto natural de las condiciones de producción y si esas condiciones

¹ G. Markham, *The English Husbandman...*, Second Book, p. 9.

² Incluso en las décadas posteriores a la peste, cuando la ecuación entre la mano de obra y la tierra disponibles fue como nunca favorable a los campesinos, las restricciones que los señores imponían a la movilidad de sus siervos fueron a menudo suficientemente efectivas para impedirla. Ejemplos de ello en R. Hilton: *The Decline of Serfdom...* p. 38, y Z. Razi: “Family, Land and the Village Community...”, p. 30.

³ R. Steele, *The Tradesman's Calling, being a Discourse Concerning the Nature, Necessity, Choice, etc., of a Calling in general*, 1679, p. 35.

⁴ B. Jonson, *Volpone*, (1606), en *Plays and Poems by Ben Jonson*, Londres, Routledge, 1885, p. 106

⁵ *Grundrisse*, I. p. 450.

objetivas aparecían como sus condiciones naturales de existencia. Pero una vez que despojado de sus medios de subsistencia y de sus medios de producción se enfrenta a las condiciones objetivas como algo distinto de sí mismo, que no se encuentra presupuesto junto a su propia existencia y aparece como un poder extraño al que debe enfrentarse a partir de su propia voluntad y por su propia iniciativa, el individuo tiene, “serenamente”, algo que considerar, no ya en situaciones de crisis y convulsión en las que el orden podía ser puesto en entredicho, sino en la cotidianidad de su reproducción como persona, aunque más no sea por el hecho de que su propia reproducción depende ahora de que él mismo la ponga en funcionamiento.¹ El alcance en que esta situación transforma el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas es imposible de exagerar.

Detengámonos por último, para volver al imperativo al que hacíamos referencia hace un momento y ampliar el punto que señala la palabra “serenamente”, en una tercera palabra, o grupo de palabras, de nuestra frase del *Manifiesto*. Cuando Marx y Engels señalan que los hombres, finalmente, comienzan a considerar esas condiciones y relaciones de manera serena, señalan que esto se produce de manera forzada, y con ello dan cuenta de que el proceso que los empuja a considerarlas es un proceso que se produce a sus espaldas. Porque si para que esa consideración serena finalmente tenga lugar resulta indispensable que los hombres se separen de las condiciones objetivas de la producción y se conviertan en propietarios de su voluntad, ello no quiere decir que tal consideración comience a producirse masivamente porque al ser dueños de su voluntad los hombres eligen libremente ponerla en práctica. Como el mismo proceso que los convierte en propietarios de su voluntad los despoja de toda otra propiedad, los hombres se ven forzados a ofrecer su fuerza de trabajo en el mercado porque es lo único que tienen para ofrecer. Aunque la coacción que los empuja sea ahora de otro tipo, puede igualmente decirse que en general los trabajadores asalariados se ven forzados, como los siervos, a ocupar determinado lugar en las relaciones sociales que establecen para su reproducción. Aquí, “se ven forzados” puede malinterpretarse, y antes de continuar debemos hacer una aclaración sobre este punto. Porque a diferencia del siervo, –y no considerando la génesis de la forma servil sino su estructura–, los trabajadores asalariados se ven forzados a ofrecer su fuerza de trabajo, algo que el siervo, una vez siervo, no hacía ni podía hacer. La diferencia es importante. Si se la desatiende, “se ven forzados” puede entenderse en el sentido de que más allá de que los hombres se convierten en personas libres, siguen estando forzados, como lo estaban los siervos de manera directa bajo la dominación

¹ A. Giddens, *In Defense of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press, 1996, cap. 2; H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, p. 138.

política del señor, a participar de unas relaciones sociales que los condenan, por la mayor parte, a unas condiciones de vida que no está claro que los siervos debieran envidiar.¹

Christopher Hill ha mostrado con qué facilidad los trabajadores libres que recibían un jornal eran considerados, muchísimo tiempo después de haberse extinguido la servidumbre, como personas no libres, y que ello estaba lo suficientemente extendido como para que incluso el grupo político de relevancia más democrático de todo el período, los niveladores, los excluyera de su programa de extensión del sufragio.² Hasta 1875, las relaciones entre los trabajadores asalariados y sus empleadores fueron reguladas por las *Master and Servant Acts*,³ y cuando un “sirviente” asesinaba a su “señor”, el crimen no se consideraba legalmente como homicidio sino como traición. Cuando en *Utopía* Pedro Egidio le preguntaba a Rafael por qué, siendo una persona de tanta valía, nunca se había colocado al servicio de ningún rey, éste respondía que no tenía interés en convertirse en siervo de nadie. “No he querido decir siervo, sino sirviente”, se explicaba Pedro, a lo que Rafael contestaba: “sólo hay una sílaba de diferencia entre ambas palabras”.⁴ En *The Mayor of Queensborough*, cuando Simon afirmaba ser “un sirviente, y sin embargo un hombre sin amo”, su interlocutor, Hingest, preguntaba asombrado “¿cómo es eso posible?”⁵ En tanto el dominio del señor sobre el siervo se establecía de manera directa y personal, y como hemos visto el siervo era siempre siervo de un señor particular, no de la clase feudal en general, la dominación no podía ser sencillamente concebida más allá de estos lazos personales que la fijaban caso por caso en el espacio, y presentarse, como sucede en el capitalismo, en los principios abstractos bajo los que precisamente por no encontrarse dominado por un capitalista en particular sino por el capital en general, la movilidad del proletario no afecta a su dominación en absoluto.⁶ “Si se les ofreciera legalmente la libertad –decía en 1597 un miembro del parlamento– [los

¹ El largo debate que han mantenido los historiadores, divididos en la historiografía reciente entre “pesimistas” y “optimistas”, iniciado en las últimas décadas del siglo XIX y que continúa, en otro tono, todavía hoy, acerca de las condiciones de vida de los trabajadores en la primera sociedad industrial, da cuenta por sí mismo de que la situación no era para los obreros francamente diferente, en cuanto a sus condiciones materiales de vida, de la que había sido en la sociedad preindustrial. Un buen resumen del debate en P. Kirby, “The Standard of Living Debate and the Industrial Revolution”, *Refresh*, 1997.

² C. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Revised Edition, New Haven y Londres, Yale UP, 1991, pp. 219-238; C. B. Macpherson, *The Political Theory...*, cap. 3. Por supuesto que otros grupos, menos relevantes por su peso en el período pero no por sus ideas, no estaban de acuerdo con esto.

³ El término “*servant*” en el siglo XVII refiere a todos aquellos que se ganan la vida con su trabajo cotidiano. Cf., C. B. Macpherson, *The Political Theory...*, pp. 282-86.

⁴ T. Moro, *Utopía...*, p. 47.

⁵ T. Middleton, *The Mayor of Queensborough*, H. Marchitello (ed), Londres, N. Hern Books, 2004 (1661), p. 34.

⁶ “El esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario; el asalariado lo está por hilos invisibles”. *El capital*, I, p. 482. TM

plebeyos] serían tan desenfrenados como lo son las bestias salvajes”.¹ La asimilación de los trabajadores asalariados a personas no libres tenía, además de la dificultad, de neta herencia medieval, por considerar que una persona podía al mismo tiempo ser libre y dominada, dueña de su voluntad y sin embargo sometida,² otra fuente. Porque las mismas características de la vida que venían usualmente asociadas a esa libertad se encargaban de reafirmar, caso por caso y día tras día, un paralelo concreto entre las condiciones de vida de los siervos no libres y las de los trabajadores libres, como rápidamente aprenderían los protagonistas de *A Jovial Crew*, la genial obra de Richard Brome.³ La relación entre asalariados y capitalistas, escribía el economista Josiah Tucker en 1757, “se acerca mucho más a aquella que mantienen un plantador y un esclavo en nuestras colonias americanas que lo que podría esperarse en un país como Inglaterra”.⁴ Por añadidura, las características que tendría en general el trabajo en el capitalismo estaban lejos de promover el desarrollo personal que la libertad con la que contaban los trabajadores asalariados podía en potencia auspiciar. Como observaría Adam Smith, “el hombre que pasa toda su vida desarrollando unas pocas operaciones sencillas ... generalmente se convierte en un idiota y un ignorante”.⁵ Recientemente, cuando el antropólogo Jack Goody le mostró a un jefe de una tribu africana el trabajo de ensamble de radios en una fábrica de Cambridge, éste le preguntó si las mujeres que estaban trabajando allí eran esclavas.⁶ La contradicción había sido plenamente elaborada, en un sentido positivo, por los niveladores. Para ellos, la libertad no es más que la que un hombre tiene para disponer de sí mismo como mejor le parezca, y este estado de libertad, decían desafiando las imágenes tradicionales de los lugares y las jerarquías naturales, es el estado en el que nacen todos los hombres por igual. Pero para desplegar esa libertad es preciso poseer la propiedad sobre uno mismo, porque cuando esa propiedad se pierde, se pierde con ella la libertad, y como la libertad que ofrece la propiedad de la propia voluntad permite a cada

¹ A. E. Bland, P. A. Brown y R. H. Tawney, *English Economic History. Select Documents*, Londres, G. Bell and Sons, 1914, p.271. La inexistencia, en la física pregalileana, de la idea de la *actio per distans*, y la consecuente suposición de que todo movimiento requiere de un agente directo está atada a la ausencia de esa misma abstracción.

² Pueden encontrarse sin embargo ejemplos en los que se reconocen estos dos niveles de libertad. Lo hacía Thomas Wescote en su *View of Devonshire*, 1630, p. 54; según Brome los hombres sin amo eran “los únicos hombres verdaderamente libres del *commonwealth*”, *A Jovial Crew...*, p. 376; y Samuel Butler pensaba que acarrear los vagabundos de nuevo a sus parroquias originales equivalía a acabar con su libertad. C. Hill, *Liberty Against the Law*, p. 52.

³ Estrenada en 1641 y publicada en 1652.

⁴ Cit. en C. Hill, *Change and Continuity...*, p. 236.

⁵ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, 1822 (1776), III, p. 182. 75 años antes, Malachy Postlethwayt había observado con precisión el mismo asunto. Como diría Marx, el capital “no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo ... y convierte al obrero en un monstruo a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades”. *El capital*, I, pp. 350, 293. TM C. Hill, *Change and Continuity...*, p. 234.

⁶ J. Goody, *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 2.

uno vender su capacidad de hacer algo para otro, es esa misma posibilidad la que configura que en el preciso momento en que ello sucede la libertad se pierda y se deje de ser un hombre libre, hombre al que los niveladores excluían de su programa de extensión del sufragio. Locke tendría la misma opinión.¹

Este no es el sentido que ofrece nuestra frase del *Manifiesto*. Aunque no es posible negar que en el capitalismo exista en el plano individual la posibilidad de escapar a la esclavitud a la que hacía referencia Tucker por medios que el mismo capitalismo considera legítimos, ello no quiere decir ni que colectivamente los trabajadores dejen de estar condenados a ella² ni que los nuevos esclavos deban, por serlo, elegir sus opciones. Porque el esclavo de la sociedad capitalista, el proletario, no pertenece a un determinado capitalista sino a la clase capitalista en general, debe por sí mismo ocuparse de vender, libremente, su fuerza de trabajo.³ En tanto el imperativo que en el capitalismo empuja a los hombres a ofrecer su fuerza de trabajo sólo resulta efectivo cuando masivamente lo hacen por su propia voluntad, la contradictoria situación indica que individuos libres se ven forzados a establecer determinadas relaciones sociales, pero indica al mismo tiempo que precisamente porque son libres se ven forzados también a considerarlas, algo que cuando no son libres los hombres en general no hacían aunque se vieran igualmente forzados a establecer determinadas relaciones sociales. Como hemos visto, la palabra “finalmente” da cuenta por sí misma de la diferencia que en este plano contrapone al siervo y al trabajador asalariado. Este último, libre y capaz de vender su fuerza de trabajo, llega por su propia voluntad hasta las condiciones de producción, condiciones que se le presentan, hemos visto, “como propiedad de una voluntad ajena a él ... como objetividad de una subjetividad contrapuesta al trabajador”.⁴ A partir de la oposición de sí mismo a unas condiciones que le son extrañas, absolutamente separadas de él, el proletario es empujado a reconocer su propia subjetividad, reconocimiento responsable de que sea en el capitalismo cuando por primera vez la “clase en sí” desarrolla plenamente la conciencia de la “clase para sí”.⁵ El poderoso imperativo que condena a los trabajadores asalariados a convertirse en esclavos del capital no debe hacernos perder de vista, entonces, que la propiedad de su voluntad es una condición necesaria para que esa esclavitud pueda producirse, propiedad que a diferencia del siervo permite al proletario afirmar: “es sólo mi propia naturaleza –que es un conjunto de necesidades e impulsos– lo

¹ R. Overton, *An Arrow Against All Tyrants*, en *English Levellers...*, pp. 54-56; J. Locke, *Two Treatises on Government...*, p. 269 y ss.; C. B. Macpherson, *The Political Theory...*, pp. 137-48.

² G. A. Cohen, “The Structure of Proletarian Unfreedom”, *Philosophy and Public Affairs*, 12, 1, 1983, pp. 3-33.

³ *Trabajo asalariado y capital*, p. 157.

⁴ *Grundrisse*, I, p. 476.

⁵ *Dieciocho de Brumario*, p. 129 y ss.

que me coacciona, y no algo ajeno a mí”.¹ Mencionemos finalmente aquí que si bien puede decirse con justicia que la propiedad de la propia voluntad no puede ser apreciada como una propiedad íntegra si quien la posee es recurrentemente forzado a realizar determinada actividad, es igualmente cierto que esa propiedad coloca al trabajador asalariado en una situación muy diferente a la de una persona cuya voluntad es totalmente irrelevante para poner en funcionamiento sus relaciones sociales. Las mejoras que los trabajadores asalariados han sabido conseguir para sí mismos a través de siglos de lucha y sacrificio deben todas sus condiciones de posibilidad a esa consideración forzada a la que el siervo no podía nunca estar sometido.

4. “Es el régimen comunitario en que se funda la producción el que impide que el trabajo del individuo sea privado y que su producto sea trabajo privado”,² como sucede en el capitalismo, y es ese mismo régimen el que, junto a la proliferación de las formas colectivas de propiedad que resultaban indispensables para su funcionamiento,³ el que mantenía vivo el concepto de propiedad colectiva, que entrado el siglo XVII prácticamente desaparece de vista.⁴ Podemos volver ahora a la ausencia del concepto moderno de individualismo que nos había conducido a nuestra digresión sobre el *Manifiesto* y decir que en tanto “el trabajo que se manifiesta en el valor de cambio se halla presupuesto como trabajo del individuo aislado”,⁵ mientras el individuo encuentre su reproducción a través de su inscripción comunitaria, “nunca puede hacerse presente en la forma puntual [*Punktualität*] con que aparece en cuanto mero trabajador libre”,⁶ forma responsable del “comportamiento puramente atomístico”⁷ que en oposición a la comunidad como unidad de lo social define la integración de las personas en la sociedad capitalista. Si la libertad por medio de la cual los trabajadores asalariados se presentan frente a las condiciones de la producción para poner en funcionamiento su reproducción, y la libertad, por medio de la cual celebran un contrato con el propietario de capital, “presuponen relaciones de producción que aún no estaban realizadas en el mundo antiguo ni en la Edad Media”,⁸ y son esas relaciones de producción las que delimitan un individuo que dueño de sí mismo se encuentra desatado de cualquier obligación comunitaria,

¹ *Grundrisse*, I, p. 183.

² *Contribución*, p. 16.

³ Por ejemplo, cuando 200 habitantes de tres pequeñas aldeas en Buckinghamshire fueron en 1611 notificados de que los terrenos comunales que utilizaban serían cercados, afirmaron que sin ellos no podrían sobrevivir. A. Everit, “Farm Labourers...”, pp. 171-2.

⁴ C. B. Macpherson, “Capitalism and the Changing Concept of Property”, en E. Kamenka y E. Neale, (eds.) *Feudalism, Capitalism and Beyond*, Canberra, Edward Arnold, pp. 106-110.

⁵ *Contribución*, p. 16.

⁶ *Grundrisse*, I, p. 444.

⁷ *El capital*, p. 55.

⁸ *Grundrisse*, I, p. 183.

entonces la cuestión del trabajo asalariado y el capital es, también en este plano, “la cuestión fundamental que se plantea en el umbral del sistema de la sociedad moderna”.¹ El carácter masivo que en el capitalismo tiene la venta de la fuerza de trabajo, empujando a un enorme número de personas a considerar su propia subjetividad individual en oposición a la ajenidad que supone la propiedad como capital, revela, caso por caso, cuán ingenua puede ser la opinión que ubica la génesis del concepto moderno de individualismo en las “críticas elecciones” que hombres como Abelardo o Bernardo debían tomar, en el siglo XII, para decidir si se inclinarían por ser caballeros, clérigos o administradores seculares.²

Una vez que la inscripción de las personas en la sociedad dejó de depender de su adscripción comunitaria fue posible afirmar la libertad universal de las personas en virtud de su humanidad y no de su pertenencia a una u otra comunidad, a una u otra corporación, aun cuando esa libertad condujera a la servidumbre a la que hacía referencia Overton y no reportara por sí misma beneficios inmediatos en las condiciones de vida. La *Punktualität* a la que se refiere Marx es la que inaugura las condiciones de posibilidad para la creación de los personajes “robinsonianos” –inconcebibles para Abelardo o para Bernardo–, que para dar cuenta de la sociedad se aíslan de ella, tal como aparecen en Bunyan y en Milton, y luego, por supuesto, en Defoe, Swift, y en las “robinsonadas”, como las llamaría despectivamente Marx, de la economía política.³ La palabra individuo aparece por primera vez en Inglaterra en 1626.⁴ “La naturaleza envió al hombre a este mundo solo/ sin ninguna compañía, a cuidarse de sí mismo,” decía el comerciante Barteville, en una obra de Thomas Dekker de 1612.⁵ En 1646, en un panfleto anónimo, se se afirmaba que “por naturaleza, todos son igualmente hombres libres desde su nacimiento”.⁶ “¿Quién quiere una comunidad?”, se preguntaba en 1653 Nicholas Culpeper, el gran promotor del acceso de las clases populares a la medicina, “No queremos más que nuestro derecho de nacimiento”.⁷ Desde Adán, decía Milton, todos los

¹ *Ibid.*, p. 269.

² C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, Toronto UP, 1995, pp. 47-48. También puede decirse que la génesis del concepto moderno de individualismo debe ubicarse en la Edad Media en virtud de que la comunidad aldeana nunca existió, y que la producción agrícola era desarrollada en Inglaterra, desde el siglo XIII, por una mayoría de *farmers* capitalistas que en nada diferían de los que es posible encontrar en el siglo XVIII. A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism: the Family, Property, and Social Transition*, Nueva York, Cambridge UP, 1979, pp. 162-3. No discutiremos las opiniones de Macfarlane. Para una reseña lapidaria, entre otras en el mismo tono, de su libro, la de Hilton de 1980 en el número 120 de la *New Left Review*.

³ C. Hill, *Puritanism and Revolution...*, pp. 381-82.

⁴ *OED*.

⁵ T. Dekker, *If this be not a Good Play, the Diuelli is in it*, en *The Dramatic Works of Thomas Decker*, Londres, John Pearson, 1873 (1612) III, p. 324.

⁶ Anón., *Vox Plebis*, p. 4.

⁷ N. Culpeper, *The Fall of Monarchy*, 1652, p. 16.

los hombres habían nacido libres.¹ Los niveladores no hablaban a un estamento o a una sección de la sociedad, se dirigían, de modo abstracto, al individuo en general, que dueño de sí mismo sólo puede aparecer bajo determinado gobierno por medio de su propio consentimiento.² Si la propuesta era, en contenido, nueva, la libertad así proclamada no era en realidad más que la formulación, en un principio abstracto, de lo que las personas hacían todos los días en los mercados ingleses al vender libremente su fuerza de trabajo, y aunque esto no quiere decir que dejara por ello de ser una proclama radical, la apelación a la igualdad y a la libertad era una proclama que se hacía sobre la base de la seguridad que otorgaba una victoria previa, operada cotidianamente en el mercado.

Aunque el individuo A siente la necesidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por la violencia. Ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquella, la de la libertad ... No se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad. Estas, como ideas puras, ... son solamente aquella base elevada a otra potencia.³

La igualdad y la libertad propias de individuos disociados inauguran también las condiciones de posibilidad para el desarrollo de la filosofía política del siglo XVII, que en la obra de Hobbes dejaría atrás los conceptos tradicionales de los lugares naturales y sus funciones asociadas. En todos los esquemas a los que tácitamente se opondría Hobbes, las obligaciones y derechos provenían de una fuerza exterior, la voluntad de Dios, de la que dependían las obligaciones y derechos de las personas y en la que al mismo tiempo encontraban su origen, su explicación, y su causa. La filosofía política quedaba inundada con el concepto de propósito, que legitimaba a su vez un orden jerárquico en el que las obligaciones y derechos de sus miembros eran presentados, en virtud del mandato trascendente, como obligaciones y derechos básicamente desiguales. Al no necesitar justificar la desigualdad recurriendo a los lugares naturales, Hobbes descartaría el propósito trascendente y a partir de ello podría proponer un sistema de obligación moral guiado solamente por las necesidades y capacidades de los hombres,

¹ Lo mismo afirmaban insistentemente los partidarios de los niveladores en los debates de Putney. *The English Levellers*, p. 102 y ss. C. Hill, *Change and Continuity...*, p. 229.

² J. Lilburne, *Londons Liberty in Chains Discovered*, 1646, p. 17; W. Walwyn, *Gold Tried in the Fire...*, en *The English Levellers...*, p. 77; Wildman en Putney, p. 116. La opinión, veremos en el capítulo siguiente, es en forma la misma que en el plano religioso reivindicaría celosamente el puritanismo. Y en otro plano es también la de Bacon cuando decía que no trabajaba "para sentar las bases de una secta o doctrina, sino del poder y la potencia del hombre" en general. *Works*, VIII, p. 36

³ *Grundrisse*, I, pp. 181-83. "El fundamento burgués de la libertad no nacía de una idea bastracta, sino de una necesidad histórica de la vida real del comercio". C. Astarita, *El desarrollo desigual...*, p. 27.

pero para ello Hobbes necesitaría ubicar su propuesta en una sociedad de personas, como querían Milton y los niveladores, todas nacidas libres.

El materialismo de Hobbes estipula que los seres humanos son mecanismos individuales en constante movimiento. En este nivel primario, no existen diferencias entre uno y otro mecanismo, de modo que todos ellos tienen necesidades iguales en su afán por continuarlo. Es a partir de este postulado primario sobre el hombre, solamente coherente en una sociedad atomística, que Hobbes puede rechazar que las obligaciones y los derechos provengan de un principio exterior que trasciende el mecanismo y su movimiento y en virtud de las diferentes funciones y lugares de los hombres en la sociedad señalar *a priori* obligaciones y derechos diferentes para cada uno. Antes de que los separe cualquier diferencia, todos los hombres son iguales, mecánicamente iguales, y su primera necesidad es la satisfacción de un movimiento continuo. Pero aunque el hecho de que cada individuo sea igualmente meritorio de ciertas obligaciones y derechos es una condición fundamental para que un sistema de obligación moral no desigual pueda ser establecido, no es suficiente para concluir que cada uno deba aceptar un sistema de obligación basado en ese principio, conclusión que Hobbes sólo puede exponer al postular que el hombre, en ese movimiento continuo, choca necesariamente con el movimiento de otros hombres, que así permanentemente invaden, tanto como pueden ver invadido el suyo, en una lucha constante e interminable, lo que él llama el poder de otras personas.¹ El esquema de Hobbes, como ha mostrado hace tiempo y de manera magistral Macpherson, no tiene ningún sentido si se aplica a la sociedad medieval, en la que a excepción de un muy pequeño grupo en la cúspide de la pirámide, las personas, al no contar con aquella libertad, estaban conminadas, por fuerza social y mandato cultural, a guardar el lugar que les era natural en el órgano social. La obligación moral que nace de una igualdad primaria en las necesidades de los individuos y se impone a partir del hecho de que cualquiera puede invadir el poder de otra persona es la de una sociedad de personas libres en la que, gracias a la propiedad de su voluntad, lo único natural que tiene el lugar de cada una es la posibilidad de ampliarlo a costa del de las otras. El estado de naturaleza que horrorizaba a Hobbes es aquél en el que los hombres pierden las leyes que les permiten evitarlo, pero para que ese estado pueda ser uno de guerra, Hobbes debe mantener en él la constitución de libertad e igualdad que lleva a los hombres a querer y necesitar invadir el poder de los demás, constitución que es propia de una sociedad

¹ "La inclinación general del género humano por un deseo de poder y más poder, que cesa solamente con la muerte". *EW*, III, pp. 85-86.

atomística en la que los individuos no se relacionan entre sí en virtud de su pertenencia a comunidades o corporaciones, como sucedía en aquella que históricamente la antecede.¹

Así como el hecho de que en la sociedad feudal existiera el espacio para disputas dinásticas e intrigas palaciegas a partir de las cuales uno u otro linaje, uno u otro duque, o uno u otro señor podían capturar o perder una cuota de poder no es suficiente para afirmar que la sociedad feudal fuera una sociedad basada en principios competitivos por medio de los cuales, por su igualdad mecánica y su libertad individual, todos los hombres tenían en principio la posibilidad de invadir permanentemente el poder de los demás, el hecho de que algunos frailes debieran decidir si se dedicarían a la ley o a la teología no parece ser suficiente para afirmar que de ello pueda surgir el concepto moderno de individualismo.

5. Laud no estaba equivocado cuando asociaba la deferencia y el respeto de la jerarquía tradicional a la inscripción comunitaria de los individuos que suponía el viejo orden corroído por los cercamientos, porque además de todo lo que los cercamientos significaron, simbolizaban la intención individual de hacer con la propia propiedad lo que a cada uno le pareciera mejor hacer, independientemente de los demás,² y entre los demás, claramente, debía contarse la masa de vagabundos que producto de la despoblación producida por los cercamientos amenazaba con su sola presencia, como hemos visto, las premisas del orden del que Laud quería ser el primer custodio.³ Porque así como los propietarios que cercaban sus tierras mostraban el carácter individual, desprendido de la lógica colectiva, que sería uno de los rasgos distintivos de la vida económica en el capitalismo, los campesinos cuyas responsabilidades comunitarias habían sido desarticuladas por el avance de los cercamientos enseñaban las consecuencias que suponía esa libertad cuando una vez satisfechas sus necesidades elementales, como dueños de su voluntad, se negaban a trabajar aunque su trabajo fuera requerido por uno u otro propietario.⁴ No es extraño entonces que la progresiva desarticulación de la comunidad como unidad de la organización económica y social fuera prontamente asociada a la pérdida de la solidaridad y la deferencia que eran en la visión invertida que articulaba el imaginario de la comunidad idílica responsables de su funcionamiento. La oposición entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* ha sido notablemente estudiada por Ferdinand Tönnies.

¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory...*, pp. 22-27, 42-45, 77-90, 104-105; G. Freudenthal, *Atom and Individual in the Age of Newton. On the Genesis of the Mechanistic World View*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 116-23.

² J. Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, p. 67.

³ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism...*, pp. 159-62.

⁴ Diversos ejemplos en D. C. Coleman, "Labour in the English Economy of the Seventeenth Century", *EHR*, Nueva Serie, 8, 3, 1956, p. 290 y ss.

Allí donde el mercado logra seguir sus propias tendencias autónomas, quienes participan en él no se observan mutuamente sino que solamente observan la mercancía; no hay obligaciones de fraternidad ni de reverencia, y ninguna de esas relaciones humanas espontáneas que están sostenidas por vínculos personales.¹

Philip Stubbes, que como riguroso protestante no podía idealizar cabalmente el pasado, reconocía sin embargo en él “más amor de uno con el otro, más simpleza en el trato, más fidelidad y confianza”,² y Robert Burton adjudicaba en 1621 la enorme cantidad de litigios legales, ciertamente en expansión,³ a una merma de la “caridad, el amor, la amistad, la devoción a Dios, la obediencia”.⁴ Mirando con nostalgia el pasado perdido, como Stubbes, que se preguntaba si “¿se ha visto alguna vez menor obediencia en jóvenes de toda clase, tanto hombres como mujeres, hacia sus superiores?”⁵, el mayor arquitecto de la Restauración se quejaba de que “todo el mundo hace lo que mejor le parece” y señalaba que ello era responsable de la pérdida de toda “reverencia y respeto”.⁶ “En aquellos días —decía David Loyd a mediados del siglo—, los nobles estimaban más el amor de sus vecinos que su temor, y el servicio y la lealtad de sus campesinos más que su dinero”;⁷ más adelante, George Wheler añoraba también aquellos días en que “cualquier caballero mostraba la más noble hospitalidad, y era a su

¹ F. Tönnies, *Community and Society*, New Brunswick, Transaction Books, 1988, p. 250.

² P. Stubbes, *Motive to Good Workes*, 1593, p. 43.

³ Hacia 1580 había en Inglaterra alrededor de un litigio legal por hogar, y entre esa fecha y 1640 se duplicó el número de casos en las dos principales cortes de la *common law* en Westminster. C. Muldred, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Londres, MacMillan, 1998, p. 236.; M. C. W. Brooks, “Litigants and Attorneys in the King’s Bench and Common Pleas, 1560-1640”, en J. H. Baker (ed.), *Legal Records and the Historian*, Londres, Royal Historical Society, 1978, p. 43. Hakewill reconocía el incremento de los litigios, pero respondía inteligentemente a la acusación aduciendo que si habían aumentado, ello se debía a que los antepasados, usualmente, resolvían sus diferencias por medio de la violencia. Los registros judiciales, diversas fuentes señoriales y la poesía cortesana de la Edad Media dejan en efecto muy en claro que la violencia física, a menudo brutal, era una parte ordinaria de la vida cotidiana. En una de las baladas de Robin Hood, por ejemplo, después de vencer a Guy de Gisborne, el bueno de Robin le corta la cabeza y la coloca en la punta de su arco para que así le resultara más cómodo desfigurarla con su cuchillo. La ampliación del dominio de la ley como medio para resolver las diferencias, en este escenario, decía Hakewill, sólo podía considerarse positivamente, y la misma vida en sociedad, con todas sus miserias e injusticias, que en el pensamiento medieval aparecían como las marcas naturales de la Caída, podía ser entonces celebrada, como haría Hobbes anteponiéndola al estado de naturaleza, como un gran logro del hombre. G. Hakewill, *Apologie...*, pp. 547-48; J. M. Guth (ed.), *A Lytell Geste of Robin Hode...*, Londres, Longman, 1867, II, pp. 80-81; W. Kaeuper, *Violence in Medieval Society* (ed.), Suffolk, Woodbridge, 2000; A. Classen (ed.), *Violence in Medieval Courtly Literature*, Nueva York, Routledge, 2004.

⁴ A. R. Shilleto (ed.), *The Anatomy of Melancholy by Robert Burton*, Londres, George Bell and Sons, 1896 (1621) I, p. 69

⁵ P. Stubbes, *The Anatomy of Abuses*, 1595, (1583), epístola dedicatoria.

⁶ E. Hyde, conde de Clarendon, *The Life of Edward Earl of Clarendon ... Being a Continuation of His History of the Grand Rebellion...*, Oxford, Clarendon Press, 1759, II, p. 39. Clarendon murió en 1674. La primera edición de su *Historia*, apareció tres décadas más adelante.

⁷ D. Loyd, *State-Worthies*, 1766, cit. en C. Hill, *Puritanism and Revolution...*, p. 220.

turno altamente respetado por sus vecinos inferiores”.¹ Aceptar la perspectiva hobbesiana de una obligación política basada en las necesidades universales y no desiguales de los individuos por su autopreservación, decía su crítico John Bramhall y repetiría Marx dos siglos más adelante, equivalía a decir “adiós al honor, la honestidad, la fidelidad y la lealtad: todo debe dejar lugar al interés egoísta”.² En 1642, en su respuesta a las 19 proposiciones del Parlamento, Carlos I advertía a los defensores del partido popular³ que sus propuestas no harían más que “destruir todas las distinciones familiares y de tradición”,⁴ y Cromwell le daría la razón a Carlos cuando en una carta de 1643 a sir William Spring, miembro del Parlamento durante el protectorado, afirmaba que le parecía “mejor contar con un sencillo capitán que eso que vosotros llamáis un ‘caballero’ y no es nada más que eso”,⁵ porque la pericia del capitán para cumplir sus funciones con propiedad no podía provenir, como diría Hobbes, “ni de la familia ni de la herencia, por lo que no hay más razón para esperar que los ricos o los nobles muestren sabiduría en cuestiones de Estado que la que pueden mostrar en el delineamiento de las dimensiones de una fortaleza”.⁶ Overton pensaba que “los más grandes pares del reino no deben ser más respetados que los tantos fogoneros, barrenderos, zapateros, herreros o deshollinadores, que son todos igualmente hombres libres por nacimiento”.⁷ Lo que hacían Cromwell y los niveladores aquí no era otra cosa que descartar la tradicional presunción según la cual “el noble parece nacer, con respecto al plebeyo, con una mayor inclinación y disposición hacia la virtud”,⁸ postura que encontraba claras afinidades con aquella que denunciaba en el terreno del saber la “exorbitante veneración para con la tradición antes que con el mérito”.⁹

El sentimiento de pérdida apareció de modo característico, después de la Reforma, en la imagen de la “feliz Inglaterra” medieval, cuando todo el mundo mantenía

¹ G. Wheler, *The Protestant Monastery: or Christian Oeconomicks*, 1698, p. 175.

² J. Bramhall, *The Catching of Leviathan*, (1658) en *The Works of Most Reverend Father in God, John Bramhall*, Oxford, John Henry Parker, 1844, IV, p. 558.

³ Como bien lo ha caracterizado Brian Manning en su gran *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, Londres, Heinemann, 1976.

⁴ *XIX Propositions Made By both Houses of Parliament... With His Majesties Answer thereunto*, 1642, s/p.

⁵ W. C. Abbott (ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1937, I, p. 256.

⁶ *EW*, III, p. 340.

⁷ R. Overton, *An Arrow to All Tyrants*, 1646, en *English Levellers...*, p. 71.

⁸ A. Romei, *The courtiers academie comprehending seuen seuerall dayes discourses...*, 1598, p. 185. “Sé muy bien que mi señor sabe más de lo que yo puedo saber, y diga lo que diga, lo tomo como cierto y fundado y lo repito de la misma manera. Cualquier consejero al servicio de un señor de gran honor, no es más que un gran tonto si presume, o se atreve a pensar, que su consejo puede ser mejor que la sabiduría de su señor”. G. Chaucer, *The Canterbury Tales...*, p. 253.

⁹ F. Osborne, *A Miscellany of Sundry Essayes, Paradoxes, and Problematicall Discourses...*, 1659, p. 57. La misma apreciación hacía, citando a Paolo Sarpi para apoyarla, en la epístola dedicatoria a *Historical Memoires on the Reigns of Q. Elizabeth and King James*, en *The Works of Francis Osborne. Divine, Historical, Moral, Political*, Londres, 1673. Osborne murió en 1659.

el lugar que le era debido y estaba contento con su ocupación, abundaban la piedad, la hospitalidad, el honor y la sencillez en el trato, que hacían innecesarios los contratos y los abogados, y cuando todo era barato, todo el mundo exhibía la vieja hospitalidad inglesa, se festejaba la vieja navidad y se bebía el viejo vino y la vieja cerveza.¹ Está claro que la culpa de todo esto no correspondía, como quería la versión católica de la idealización medieval, a la introducción del protestantismo, y seguramente no obedecía a la Reforma que los precios se hubieran incrementado en una escala desconocida, como querían los defensores de “la vieja religión”. Pero la idealización del pasado idílico que se había perdido no era una idealización construida sobre la nada, y los esfuerzos de Jacobo, tipificados en la introducción del *Book of Sports* en 1618, y de Carlos y Laud más adelante, por revitalizar las fiestas tradicionales y las actividades comunales, todos destinados a ofrecer en el plano cultural un contrapeso a los efectos de la desarticulación de la comunidad como unidad de lo social, estaban basados en un dictamen preciso sobre la expansión de aquella *Punktualität* y su responsabilidad en el avance de la *Gesellschaft* sobre la *Gemeinschaft*, como también lo estaban los mayormente inútiles intentos de las comisiones de 1632, 1635 y 1636, en las que Laud tuvo un activo papel, por poner un freno a la expansión de los cercamientos.² Porque si “la agricultura cooperativa de los terrenos comunales había creado patrones de trabajo, de recreación y de ceremonia que reforzaban la vida corporativa de la aldea”, los cercamientos “desafectaban a cada persona de esta red de obligaciones comunales”.³ La situación puede apreciarse de manera particularmente ilustrativa en la referencia de David Underdown a dos pinturas sin identificación de la década de 1720 que se encuentran en la Cheltenham Art Library.⁴ La primera de ellas muestra a los campesinos realizando diferentes tareas colectivas en los campos, que mientras hacen su trabajo danzan y cantan grupalmente. La segunda enseña un *squire* que regresa a su propiedad cercada, que aparece vacía, y es recibido solamente por su familia y sus dependientes. La escena es la misma que aparece en este fragmento de un poema de Henry King, privado de su diócesis de Chichester por los parlamentarios en 1643. El *improver*,

con codiciosa ambición trabaja para unir casa con casa
campo con campo, hasta que el límite de su cercamiento
circunde todo un condado con una sola cerca
que no deja ningún lugar sin comprar, ninguna parcela
sin absorber, creando la escasez

¹ K. Thomas, *The Perception of the Past...*, pp. 15-19; F. Heal, “The Idea of Hospitality in Early Modern England”, *P&P*, 102, 1984. Entre 1500 y 1640 los precios aumentan entre un 400% y un 650%.

² R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism...*, p. 161; F. Campagne, *Feudalismo tardío...*, pp. 174-80.

³ J. Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, p. 68.

⁴ Pueden verse en su catálogo *online*. D. Underdown, *Rebel, Riot and Rebellion...*, p. 284.

para todos los habitantes, hasta que queda
sin vecindad, despojado, en su propia tierra.¹

Al alterar el orden natural que encontraba su equilibrio en el respeto de las funciones que cada uno tenía en la comunidad, el despliegue de la voluntad individual en desmedro de los efectos que pudiera tener en el todo comunal representado por los cercamientos bien podía señalarse, como habían apuntado sobre los movimientos de los hombres sin amo Perkins, Donne, Sibbes y otros,² como una práctica antinatural, y en 1616 Goodman recordaba que Dios había ordenado que la tierra fuera utilizada para ser sembrada, y oponía “los pasados y mejores tiempos de nuestros antepasados ... cuando la tierra mantenía su uso propio y natural” a la extensión de la reconversión de las áreas sembradas en tierras para pastoreo que observaba en sus propios días.³ Al denunciar que el pastoreo resultaba impropio porque ofrecía trabajo a menos personas, y muchas de ellas pasaban a engrosar las filas de esos hombres errantes “de comportamiento disipado y licencioso” que al no pertenecer “a ninguna parroquia, ningún pueblo, ningún condado, ninguna corte”, se habían autoexcluido “de la gran corporación de Inglaterra”,⁴ Goodman no hacía más que expresar un argumento innumerablemente repetido desde que fuera enunciado en *Utopía*, cuando Moro advertía que la reconversión de la agricultura al pastoreo era la razón de que “muchas gentes, privadas de trabajo, caen en la ociosidad”.⁵ Las evidentes dificultades que representaba la convivencia entre la decisión individual tomada al margen de cualquier lógica comunitaria, fueran de propietarios al cercar sus tierras, o de desposeídos al desplazarse por donde quisieran y trabajar cuando lo decidieran, por un lado, y el ordenamiento comunitario en el que estaban asentadas las premisas económicas y culturales del orden tradicional, por el otro, fueron entonces rápidamente señaladas. Crowley condenaba los cercamientos como signos de avaricia,⁶ porque como decía Clarkson, cuando se busca el “beneficio y el provecho” económico, se desatiende la armonía comunal y el equilibrio se rompe.⁷ Más adelante, en 1621, en un sermón predicado en ocasión del cumpleaños de Jacobo, Laud rubricaba la ecuación al afirmar que “si un hombre se ocupa demasiado de sí mismo, descuida lo que es común”.⁸

¹ Henry King, *The Woes of Esay*, en G. Saintsbury (ed.), *Minor Poets of the Caroline Period*, III, p. 230. No he podido determinar la fecha original de publicación. King nació en 1592 y murió en 1669.

² C. Hill, *Liberty Against the Law...*, pp. 50-51.

³ G. Goodman, *The Fall of Man...*, p. 248.

⁴ G. Snell, *The Right Teaching of Useful Knowledge...*, 1649, p. 93.

⁵ T. Moro, *Utopía...*, p. 54.

⁶ R. Crowley, *Select Works...*, p. 144

⁷ M. E. James, “The Concept of Order...”, p. 73; H. Haydn, *The Counter Renaissance...*, p. 316.

⁸ W. Scott (ed.), *The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud...*, Londres, John Henry Parker, 1847, I, pp. 28-29.

Para terminar este capítulo digamos que aunque la crisis del orden tradicional podía observarse en el campo en la extensión de los cercamientos y en el creciente número de vagabundos y desempleados, el campo continuaría sin embargo siendo, por oposición a la ciudad, el reservorio de los valores tradicionales. Porque si la expulsión de los campesinos de sus parcelas contribuía en el campo a la pérdida de las relaciones personales, afectivas e inmediatas, esa pérdida resultaba todavía mucho más evidente en las cada vez más populosas e impersonales ciudades, especialmente en Londres, que entre 1550 y 1650 aumentó al menos seis veces su población y en donde para 1700 vivían uno de cada 10 ingleses.¹ La armonía social que provenía de la integración comunitaria en la vida de la comunidad de la aldea apareció así, como nunca antes, idealmente contrapuesta a las tensiones y a los conflictos que en la ajenidad de los vínculos sociales informaban la vida cotidiana de la ciudad impersonal, donde incluso los huérfanos desposeídos, decía Peacham en 1638, “no conocen a nadie, ni nadie los conoce a ellos”.² La imagen de la ciudad fría e impersonal aparece, desde fines de nuestro período, en innumerables descripciones.³ Ninguna, tal vez, como la ofrecida, más adelante, en el mayor poema de Wordsworth:

¡Oh, ciega confusión! verdadera personificación
De lo que la poderosa Ciudad es,
Para miles y miles de sus hijos
Viviendo en medio de un remolino perpetuo
De objetos triviales, fundidos y reducidos
A una identidad, por diferencias
Que no tienen ley, ni sentido, ni fin.⁴

Naturalmente, en la profusa literatura pastoral de los siglos XVI y XVII, en la que esa idealización fue elaborada en todos sus matices, hay muy pocas referencias a las duras tareas de la vida en el campo y a sus miserias,⁵ y tanto en la poesía como en la pintura, el retrato de la vida en el campo no ofrece mayor lugar a los campesinos, que en ocasiones directamente desaparecen de la descripción idealizada.⁶ En resumen, la oposición campo-ciudad fue construida a través de la asociación entre la vida del campo y el orden tradicional, natural a los vínculos inmediatos y afectivos, por un lado, y la

¹ L. Stone, “Social Mobility in England...”, pp. 30-31.

² H. Peacham, *The Truth of Our Times...*, 1638, pp. 10-11.

³ R. Williams, *El campo y la ciudad...*, cap. 14.

⁴ W. Wordsworth, *The Prelude, or Growth of a Poet Mind*, Londres, Edward Moxon, 1850, p. 201. La primera versión es de 1799, la tercera, de la que citamos, de 1850. Mi traducción no hace justicia al fragmento.

⁵ J. Turner, *The Politics of Landscape. Rural Scenery and English Poetry. 1630-1660*, Oxford, Basil-Blackwell, 1979, p. 165.

⁶ L. Vardi, “Imagining the Harvest in Early Modern Europe”, *The American Historical Review*, 101, 5, 1996, pp. 1358, 1373-75.

pérdida de ese orden, expresada en los vínculos mediatos que aparecían de manera más marcada en la ciudad, por el otro.¹ La persistente evocación del campo como un lugar de mayor religiosidad y piedad que la ciudad, todavía completamente vigente en el siglo XVIII, tiene su raíz en el carácter divino de ese orden cuyos vínculos inmediatos informaban la armonía expresada en el respeto de los lugares fijados por las funciones establecidas por Dios. Como famosamente expresara en 1785 William Cowper, reproduciendo la antigua idea medieval de que la ciudad era obra de Caín, “Dios hizo al campo y el hombre a la ciudad”.² Haría falta una compleja reelaboración, en la que sin dudas el puritanismo tuvo un importante papel, para que el carácter impersonal de los vínculos sociales y la relativa fluidez de los lugares ocupados pudiera consagrarse como un ordenamiento igualmente de acuerdo al plan divino, algo que por lo demás nunca se lograría de manera completa.

¹ R. Williams, *El campo y la ciudad...*, pp. 39-74.

² W. Cowper, *The Task*, Londres, John Sharpe, 1817, (1785) p. 28.

8. PURITANISMO, ACCIÓN Y PROGRESO

1. A lo largo de la Edad Media la pobreza fue celebrada, como habían hecho los padres, como un valor espiritual del más alto relieve. Esto no quiere decir que la pobreza material haya sido exaltada o alentada, y la pobreza como consecuencia de la pereza fue también desde épocas tempranas ampliamente condenada. Lejos de la valoración de la miseria material, lo que había de virtuoso en la pobreza no era la pobreza en sí misma sino el amor por ella, y así la piedad asociada a la pobreza estuvo a su vez habitualmente asociada a su carácter voluntario, carácter que había tenido la pobreza de Cristo y de los apóstoles.¹ Pero al mismo tiempo la apelación a la pobreza como marca de pureza cristiana fue reivindicada como contrapunto, tanto en posturas condenadas, como la de los valdenses, como en otras parcialmente acogidas, como la de los franciscanos, a la corrupción y la suntuosidad de la Iglesia, rasgos repetidamente denunciados por su distanciamiento de la sencillez y la pureza de la iglesia primitiva.² No debemos perder de vista que la denuncia se hacía en una sociedad en la que cualquier muestra de suntuosidad contrastaba de la manera más profunda con la situación de la enorme mayoría de los fieles, y en una sociedad en la que la pobreza de un siervo, o de un hombre libre con su pequeña parcela aparecía de acuerdo al orden de las cosas. Ser siervo era tan natural como ser pobre, y siervos y señores, ricos y pobres, debían ante todo respetar el lugar que se les había sido asignado según el plan divino. Siempre y cuando la pobreza no proviniera de la pereza, no había nada que pudiera achacarse a la precaria situación de la enorme mayoría de la población, situación que de ninguna manera era por sí misma asociada al pecado o a la falta de piedad. Mientras cumpliera con las tareas que el orden divino había establecido para él, esto es –además de las propiamente religiosas–, trabajar y obedecer a su señor, cualquier campesino podía considerar sus deberes cristianos satisfechos, y con seguridad nada indicaba que para ser un buen cristiano un campesino debiera prosperar. De hecho, hemos visto, cualquier intento por ascender en la escala social y abandonar el lugar que se tenía asignado era habitualmente condenado como una afrenta al orden de Dios. De modo que más allá de que la razón por detrás de la reivindicación de la pobreza extrema y voluntaria fuera la imitación evangélica o la oposición, mesurada o radical, a algunas de las características más notables de la Iglesia, esa reivindicación se encontraba amparada por el hecho de que la masa de los cristianos eran pobres, y por el hecho de que nada podían hacer para dejar de serlo. Si la gran mayoría de los cristianos era pobre, si para la mayoría de esa mayoría virtualmente no

¹ B. Geremek, *La piedad y la horca*.... pp. 26-39. La cuestión es perfectamente descrita por la viuda de Bath en los *Cuentos de Canterbury*, p. 237.

² *Ibid.*, p. 44.

existían formas de dejar de serlo, y si por añadidura intentarlo atentaba contra el orden divino, difícilmente podría observarse en la pobreza el signo del descuido y la desatención en la relación de los fieles con el Señor, como querrían los puritanos, y no sólo ellos, después de la Reforma. Si en el siglo XIII Buenaventura podía afirmar que renunciar a toda propiedad, privada y comunal, promovía la dicha personal, porque “es más perfecto estar con Cristo en la necesidad y recibir limosnas, que ser un amigo de los pobres y ofrecerlas”,¹ en el XVII esto no podría parecerle más satánico a un verdadero puritano, y tanto como los puritanos muchos conformistas encontraron el verdadero mandato de Dios en la ética del trabajo por medio del cual los hombres podían desligarse de la pobreza.²

La distinción entre pobres verdaderos y pobres por “elección” era una distinción muy antigua,³ pero sólo después de la Reforma, cuando por primera vez el trabajo fue considerado como algo digno de apreciación y no como el continuo signo de la maldición,⁴ se convirtió en una preocupación enormemente extendida y en Inglaterra se transformó en una de las grandes cuestiones en el siglo previo a la Revolución, especialmente desde la década de 1570. Cuando la pobreza era señalada como resultado de la vagancia o de la desidia, llevaba implícita la presunción de que el esfuerzo realizado para evitarla no había sido el adecuado, y esto podía ser compartido por la crítica del pecado de pereza antes y después de la Reforma, pero sólo después de ella los resultados visibles de ese esfuerzo fueron firmemente asociados a la piedad cristiana, al punto de poder reconocer en ellos la marca de la santidad. Para ello era preciso reconocer que el esfuerzo, y los resultados asociados a él, podía ser llevado a cabo por cualquier cristiano honesto de manera legítima y según los términos del plan divino. Porque aunque en el horizonte puritano los cristianos honestos que efectivamente mostraban su santidad por medio del trabajo metódico y disciplinado podían reclamar que ello no se debía más que a su predestinación por estar entre los elegidos a habitar, luego, el reino del Señor, si estar entre los elegidos podía evidenciarse por medio de la austeridad, la disciplina y una relativa prosperidad, en la práctica el camino que conducía a todo esto debía ser una posibilidad, en principio, abierta para cualquiera. Y así se reconocía, tácitamente, que potencialmente cualquier cristiano honesto podía dejar de ser pobre por medio del trabajo y del sacrificio, que ser pobre era en definitiva, tanto como lo era no serlo, una opción, por más que quienes efectivamente lograban por medio de su esfuerzo no serlo

¹ S. Buenaventura, *Apologia pauperum contra calumniatores*, en *Opera omnia*, Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, VIII, pp. 337-8.

² T. H. Breen, “The Non-Existent Controversy: Puritan and Anglican Attitudes on Work and Wealth, 1600-1640”, *Church History*, 35, 3, pp. 273-287. Para muchos puritanos, dar limosnas a los mendigos era directamente un acto inmoral, lo que había que hacer con los mendigos era ponerlos a trabajar.

³ Presente ya en el Decreto de Graciano.

⁴ K. Thomas, “Work And Leisure...”, p. 59

reclamaran *post festum* que ello no se debía más que a su pertenencia entre los elegidos. Si en la Edad Media podía celebrarse “el amor puro por la pobreza ... para buscar con mayor libertad la sabiduría y llegar a la cumbre de la virtud de la mejor manera”,¹ como quería Buenaventura, en la visión de un amplio espectro protestante cuyo núcleo estaba formado en Inglaterra por el puritanismo, para quienes buscaban eso mismo nada resultaba más inconducente que abandonarse a la pobreza, y al encontrar la virtud cristiana en una vida disciplinada por la industria y el esfuerzo, aun los más píos y honestos seguidores de Francisco le parecían al puritano Richard Steele “poca cosa al lado del más pobre zapatero, porque la suya es una verdadera vocación, y la de aquéllos no es ninguna”.²

2. La presunción de que el pobre es pobre debido a su incapacidad o a su pereza, y de que el próspero lo es gracias a su esfuerzo y diligencia, suponía un patrón de diferenciación en el que la responsabilidad colectiva en la suerte de quienes componían la comunidad debía ser abandonada. Durante la Edad Media, moviéndose al ritmo marcado por la naturaleza, la suerte económica de la comunidad marchaba, mayormente, en un mismo sentido. Fuera cual fuera el grado de diferenciación socioeconómica en el seno de una comunidad determinada, los campesinos más afortunados y los menos afortunados dependían de igual manera de los humores de la naturaleza, aunque en virtud de esa diferenciación lo hicieran en grado desigual. Para un campesino rico una mala cosecha podía significar una dieta menos rica, y para un campesino pobre podía significar morir de hambre. Morirse de hambre y comer un poco menos son cosas muy distintas, pero comparten sin embargo aquí la misma causa. Como había dicho el apóstol, “si un miembro [de la comunidad] sufre, todos los miembros sufren con él”.³ Cuando a los campesinos más ricos les iba mal, a los más pobres les iba mal también, y lo mismo sucedía, inversamente, en épocas de bonanza. Los señores compartían también, hasta cierto punto, la misma suerte que sus campesinos, porque una gran sequía o una gran inundación arruinaba tanto los cultivos señoriales como los de sus siervos, y en promedio cuando a los señores no les iba demasiado bien, a los siervos les iba en general mal. La situación del capitalista en relación con el trabajador asalariado, en la industria o en la agricultura, es muy distinta. En cuanto a la plusvalía absoluta, a diferencia del señor, para quien sus siervos conformaban parte de su patrimonio, “como capital personificado”,⁴ al capitalista no le importa mucho que sus obreros se mueran de hambre, y puede en consecuencia presionar el límite de la plusvalía absoluta todavía un poco más. Pero más

¹ S. Buenaventura *Apologia pauperum...*, p. 279.

² R. Steele, *The Tradesman's Calling...*, p. 22.

³ I Corintios, 12:26.

⁴ *El capital*, I, p. 178.

allá de esta ventaja que el capitalista tiene con respecto al señor feudal, y más allá de si este límite fue o no efectivamente elevado a medida que se extendieron las relaciones de producción capitalistas, la diferencia esencial corre por cuenta de la plusvalía relativa. Si, dado el papel marginal que la innovación tecnológica tenía en la explotación económica del señorío, a partir del límite impuesto por la plusvalía absoluta la suerte económica de señores y siervos era de alguna manera compartida, y condicionada por la naturaleza la relación inversamente proporcional entre la riqueza de los primeros y la pobreza de los segundos se volvía a partir de ese límite directamente proporcional, la plusvalía relativa permite en cambio al capitalista un incremento sin límites de la ganancia a costa de los trabajadores asalariados. Relativamente, el obrero será siempre más pobre cuanto más rico sea el capitalista que lo emplea, y así mientras que en la Edad Media una época de prosperidad en las tierras del señor podía señalar una prosperidad relativa para sus siervos,¹ la progresiva maduración del modo de producción capitalista mostraría en cambio que la bonanza de los propietarios de capital no era necesariamente acompañada por el alivio de la condición de los trabajadores, y que cuanto más ricos se volvían los primeros, los segundos eran, en términos relativos, cada vez más pobres.²

Pero si la suerte de explotadores y explotados recorrería en el capitalismo caminos inversos en un modo que no podía ser efectivo antes de él, y si esa inversión marcaba en términos económicos la desintegración de la comunidad como unidad de la vida económica y social, mucho más importante para que pudiera adjudicarse a cada individuo, en clave de devoción, la entera responsabilidad de su suerte en este mundo, resultaba el hecho de que, desligado de los deberes y derechos que su inscripción comunitaria le imponía desde un principio, ahora podía decirse que era él mismo el único responsable de su propia fortuna. Como decía Walter Blith en un texto de 1653, “cuando la tierra de todos los hombres está mezclada en terrenos comunes, el emprendedor no puede mejorar la suya si los otros no quieren hacer lo mismo”.³ En tanto las obras evidenciaban la santidad de cada uno, eran las personas pobres, individualmente, y no las personas pobres en virtud de su adscripción a tal señorío o a tal corporación, las que debían arreglárselas para dejar de serlo. De modo que como la responsabilidad individual de la pobreza no tiene sustento si individualmente las personas no pueden,

¹ Está claro que los señores siempre podían extraer cualquier excedente con el que los campesinos pudieran contar gracias a un ciclo de relativa prosperidad.

² Tras haber convivido por muchos años con la crudeza de las condiciones de vida de los proletarios ingleses y la paralela expansión del Imperio británico, es muy posible que este contraste notable entre un modo de producción y otro haya impactado profundamente en Marx, informando aquella seguridad con la que expresaba la proletarización creciente e ininterrumpida de la sociedad donde fuera que reinara con éxito el capital, afirmación que se convertiría, como a menudo se dice, en su pronóstico menos afortunado.

³ W. Blith, *The English Improver Improved, or, The Survey of Husbandsry Surveyed*, 1653, epístola dedicatoria.

potencialmente, hacer algo legítimo para evitarla, para afirmar esa responsabilidad es preciso que cada persona sea, primero, dueña de su voluntad, después, que se encuentre con que potencialmente esa propiedad suya puede ser desplegada de algún modo que vuelva posible escapar de una manera legítima a la pobreza, y finalmente es necesario que si esa potencia se realiza, su resultado sea un resultado legítimo. Para que todo esto sea posible es a su vez imprescindible que las relaciones sociales por medio de las cuales una persona busca y encuentra su propio desarrollo no estén presupuestas desde un comienzo junto a su propia existencia, porque aunque su sentido sea profundamente ideológico, acusar a una persona por su pobreza es una apreciación que sólo tiene validez si las relaciones sociales que articulan esa pobreza no vienen asociadas a esa persona desde su nacimiento, si la responsabilidad cotidiana por poner en funcionamiento las relaciones sociales que por medio del trabajo pueden en teoría sacarla de la pobreza no depende, al menos como posibilidad, de sí misma. Cuando no existe ningún tipo de coacción política que garantice el trabajo de una persona explotada, y cuando no existe tampoco ninguna mediación comunitaria en la realización del trabajo, no hay *a primera vista* nadie más que esa persona, cuando efectivamente ese trabajo suyo logra realizar su potencia, responsable de que ello suceda, de modo que cuando cada persona debe por sí misma abocarse a la tarea de poner esas relaciones en funcionamiento, como señalaba Steele cuando se refería a la elección de la vocación, cuando hacerlo no depende de una imposición ajena sino de la voluntad propia, el terreno ideológico para que una persona pobre pueda ser acusada de que en esa tarea no se ha empeñado lo suficiente está tan abierto como cerrado estaba para Buenaventura. Para querer empeñarse lo suficiente, cualquier persona debe, primero, poder empeñarse a secas.

Hemos afirmado la importancia que para el cambio que tras la Reforma fue posible establecer en la relación entre santidad y pobreza, cultivado con celo extremo por el puritanismo, tenía el hecho de que la prosperidad asociada al trabajo metódico y a la austeridad fuera un resultado legítimo, producto de una práctica piadosa. Las disposiciones de la iglesia medieval sobre la usura, amparadas en los pasajes del Éxodo y del Levítico, son bien conocidas, y entre sus formulaciones más taxativas, en el tercer Concilio lateranense y luego en el de Lyon y en el de Vienne, que colocaban al usurero directamente fuera de la sociedad, por un lado, y las opiniones de Lutero, por el otro, no hay mayores desacuerdos.¹ Pero muy distintas eran las opiniones que sobre el asunto tenía Calvino, quien aunque no tuviera nada nuevo para decir en su aceptación calificada del préstamo a interés, marcaría una línea divisoria sobre el asunto al reconocer que la renta del comerciante y del financista eran tan legítimas como lo eran la renta del terrateniente y del artesano, y en el reconocimiento, plenamente asociado a la vida

¹ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism...*, pp. 49-65.

mercantil de la ciudad, de que las funciones del comerciante y del banquero eran tan importantes para la comunidad cristiana como lo eran las funciones del campesino y del señor.¹ Mientras que un hereje que en tantos puntos anticiparía la Reforma, como Wycliffe, señalaba que quien se enriquece en el mercado debe ser maldito, o de otro modo no podría ser primero pobre y luego rico,² Calvino se preguntaba en cambio “¿de dónde provienen las ganancias de los comerciantes sino de su propia diligencia e industria?”³

En tanto provean una provisión adecuada para nuestros niños y relaciones –se afirmaba en un sermón de 1655– la industria y la diligencia presentes en una vocación o profesión legítima y justificada no deben condenarse sino elogiarse por el mandato sagrado ... La gracia en un hombre pobre es gracia y es hermosa, pero en un hombre rico la gracia es algo más destacado, más útil.⁴

Si por medio del esfuerzo y la frugalidad una persona lograba progresar en este mundo, era el propio Dios quien así lo estaba indicando, de modo que rechazar ese progreso equivalía a rechazar la voluntad divina. En las famosas palabras de Baxter,

si Dios te muestra un camino por el que legítimamente puedes obtener más que de otra forma (sin dañar tu propia alma o la de otro), y lo rechazas, y escoges el camino menos provechoso, traspasas uno de los fines de tu vocación, y rechazas ser un servidor de Dios.⁵

Esto no quiere decir que las enseñanzas del puritanismo y de algunas otras variantes del protestantismo inglés promovieran la persecución de la riqueza en sí misma como algo deseable para un cristiano honesto, como lo enseña el propio título del sermón recién citado. La pasión por el dinero en sí mismo, “el deseo afilado y ansioso por obtener”,⁶ continuó en los escritos puritanos mayormente asociada a la codicia, y como tal fue condenada con la misma severidad con que lo había sido durante la Edad Media.⁷ Pero no por ello la fundamental enseñanza sobre la persecución metódica de la propia vocación condenaba la obtención de la riqueza si ella provenía de esa persecución y no

¹ *Ibid*, pp. 103-110.

² *Ibid*, p. 52

³ Cit. en *Ibid*, p. 105

⁴ Anón., *The Vanity and Mischief of Making Earthly Treasures our Chief Treasure*, cit. en C. Hill, *The World Turned Upside Down...*, p. 329.

⁵ R. Baxter, *A Christian Directory, or, A summ of Practical Theologie and Cases of Conscience...*, 1673, p. 450. La sentencia de Baxter es citada por Weber, (pp. 224-25), y por Tawney, (p. 243). Otras expresiones puritanas de lo mismo, en C. H. y K. George, *The Protestant Mind...*, pp. 130-133; C. Hill, *Change and Continuity...*, pp. 96-97.

⁶ A. Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven...*, p. 56.

⁷ L. O'Connell, “Anti-Entrepreneurial Attitudes in Elizabethan Sermons and Popular Literature”, *JBS*, 15, 1976, p. 20; C. H. y K. George, *The Protestant Mind...*, p. 172; T. H. Breen, “The Non-Existent Controversy...”, p. 285.

del afán de ser más rico, como sostenía Baxter.¹ “Busca la riqueza no por ella misma sino por Dios”, decía otro puritano, Thomas Taylor.² Esa búsqueda, criticada por sí misma, nada tenía de objetable si era el resultado de la ética en el trabajo, la constancia en la persecución de la vocación y la frugalidad en los hábitos, marcas auténticas de la santidad, que agregadas a su contraparte en la crítica del lujo, del derroche, del exceso, podía en algunos casos conducir a una relativa prosperidad.³ Laura O’Connell piensa que como el puritanismo “identificaba la actividad empresarial con la codicia”,⁴ el “espíritu puritano” era “precapitalista”. Pero no hace falta, ni es posible, encontrar a Thomas Edison o a Bill Gates para observar en algunas características del puritanismo afinidades con algunas prácticas que retrospectivamente sabemos que serían las que impulsarían el desarrollo del capitalismo, y como diría Merton, esas afinidades no serían “resultado de un proceso razonado, sino la consecuencia inevitable de un consistente círculo emocional de sentimientos y creencias”.⁵ Para quienes por medio de su propio trabajo y de sus propias decisiones habían alcanzado, o querían alcanzar, una vida alejada de las penurias de la pobreza, lo que las enseñanzas del puritanismo ofrecían no era ningún “espíritu empresarial” sino simplemente una dosis fundamental de confianza para creer que al hacerlo se transitaba el camino del Señor, confianza sin la cual en el siglo XVII cualquier emprendimiento resultaba virtualmente insostenible.⁶ Hobbes pensaba que los predicadores presbiterianos encontraron en Inglaterra una buena recepción, entre otras razones, debido a que “nunca, o apenas, se pronunciaron contra los vicios de lucro de los comerciantes y artesanos ... lo que era de gran alivio, y no de poco provecho, para los habitantes de las ciudades-mercado en general”.⁷ No puede enfatizarse lo suficiente la importancia que esto tuvo en la génesis del capitalismo, porque no debe olvidarse que en la necesidad de encontrar una justificación moral para una práctica liberada se jugaba la refutación cultural del poderosísimo mandato por el respeto de los lugares y las funciones que a cada uno le habían tocado en gracia en este mundo, respeto que como hemos señalado insistentemente resultaba clave en el respeto del orden divino.

¹ C. y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation...*, p. 172; P. Seaver: “The Puritan Work Ethic Revisited”, *JBS*, 19, 2, 1980, p. 43.

² T. Taylor, *The Works...*, p. 477. “Aunque ningún hombre puede servir a Dios y a la riqueza, sin embargo puede servir a Dios con la riqueza”.

³ J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, Edimburgo, Calvin Translation Society (trad: H. Beveridge, Esq.), II, p. 297; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1999, p. 244 y ss.

⁴ L. O’Connell, “Anti-Entrepreneurial Attitudes...”, p. 20. En la misma sintonía, W. S. Hudson, “Puritanism and the Spirit of Capitalism”, *Church History*, 18, 1949.

⁵ R. K. Merton, *Ciencia, tecnología y sociedad...*, p. 143.

⁶ M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago, Chicago UP, 1939, p. 350.

⁷ *EW*, VI, pp. 194-95.

Si bien una vocación, una profesión, no era para ningún puritano algo que pudiera andarse cambiando a la ligera, porque “cuando el hombre carece de una profesión fija, su ocupación no conocerá ni tiempo ni lugar y vivirá entonces en perpetuo desorden”,¹ y “andar por ahí, año tras año, procurando sobrevivir, no es ninguna vocación sino la vida de una bestia”,² por la sencilla razón de que en su persecución metódica se jugaba el amor de cada uno por Cristo, tampoco era algo que pudiera imponerse por sobre los dictados del corazón de cada cristiano. El rechazo de la jerarquía eclesiástica y de la mediación sacerdotal, expresados en el sacerdocio de todos los creyentes, ofreció la justificación moral para quienes preferían considerar, elegir y llevar adelante, como decía Steele, una profesión u otra según los mandatos del corazón, o en términos más prosaicos, de las oportunidades disponibles, y el individualismo religioso que necesariamente venía acoplado a esa elección encontraba allí afinidades electivas con las prácticas por medio de las cuales las personas podían desligarse del lugar natural que les había sido asignado, en general desde su nacimiento,³ decir, con Bacon, que “el molde de de la fortuna de un hombre se encuentra en sus propias manos”,⁴ y construir por medio de de su esfuerzo y de su ingenio un futuro más promisorio. Como ha afirmado Hill, sin el gran alivio que esa justificación moral proporcionaba, es imposible entender la velocidad con la que se expandió el protestantismo,⁵ y también es imposible entender el desarrollo del capitalismo en el siglo XVII sin hacer mención a la velocidad de esa expansión.

Hemos visto que la inscripción comunitaria del campesino medieval estaba supuesta *ab initio* junto a su propia existencia. Desde que su existencia como campesino era desde un comienzo inescindible de su pertenencia a la comunidad, el campesino medieval no elegía su pertenencia a un señorío tanto como no elegía su pertenencia a la única Iglesia que existía y que podía existir. La comunidad que ofrecía a todo el mundo la posibilidad de su reproducción individual y a cuya pertenencia debía los privilegios sin los cuales no podía desarrollarla no era algo que el siervo pudiera elegir en virtud de sus conveniencias en la misma medida en que no podía elegir según sus inclinaciones religiosas la adscripción a una congregación o a otra. Y así como en el caso de desplazamientos espaciales a partir de los cuales un campesino podía por diferentes razones abandonar una comunidad aldeana y asentarse en otra, la mayoría de las veces en

¹ R. Baxter, *A Christian Directory...*, p. 449. La convivencia entre las clásicas invectivas puritanas contra el desorden, por un lado, y el desarrollo metódico y disciplinado de la vocación individual, por el otro, no sería sencilla.

² W. Perkins, *Works...*, I, p. 755.

³ “La implicación más importante de la analogía orgánica era la idea del hombre como un miembro con una función fija y ninguna capacidad para la actividad independiente”. M. Walzer, *The Revolution of the Saints...*, p. 174.

⁴ F. Bacon, *Essays*, Londres, Longmans, 1897, p. 163.

⁵ C. Hill, *Change and Continuity...*, cap. 3.

nada cambiaba su condición, que seguía supeditada a su adscripción a una nueva comunidad, lo mismo sucedía con las diferencias que podía encontrar entre su antigua y su nueva parroquia, que más allá de la impronta ofrecida por uno u otro párroco seguían siendo, como partes de una Iglesia única, diferencias marginales, siempre sujetas a la permanente observación de una doctrina que no admitía fisuras. La pertenencia del cristiano a la parroquia, del campesino al señorío y del artesano a la corporación no tenían nada de voluntarias, ni estaban afirmadas por medio de una elección individual. Por supuesto que existían opciones, pero en cualquiera de los casos optar por una alternativa significaba, por la mayor parte, la marginalidad o el enmascaramiento en ella de una práctica ilegítima. En contraposición, la libertad para desplegar la propia voluntad puede observarse nítidamente y en igual calidad en la libertad para incorporarse y para dejar una congregación –término que Tyndale, el padre de la Reforma inglesa, utilizaba en lugar de “iglesia” para traducir del griego *ekklesia*, algo que irritaba grandemente a Moro–,¹ y en la libertad para seguir o rechazar una vocación. Así como para que el capitalista y el asalariado puedan relacionarse deben ser dueños de su voluntad, y es sólo a partir de esta condición que sus necesidades y conveniencias entran en juego para concretar su relación, el vínculo del ministro de cualquier agrupación sectaria con sus parroquianos, quienes lo designaban según sus preferencias y podían darla por terminada cuando por alguna razón ya no les pareciera conveniente mantenerla, es una relación que no puede establecerse si quienes la ponen en funcionamiento no son dueños de dictar a su conciencia los términos según los cuales desean practicar su fe. El vínculo, como el del capitalista y el asalariado, y a diferencia del establecido tanto entre los fieles y el párroco en la iglesia prerreformada como del establecido entre el siervo y el señor, podía como en cualquier relación contractual ser terminado por cualquiera de las dos partes. Weber llamó la atención sobre la utilización, en algunos escritos puritanos, de metáforas mercantiles para describir la relación entre el santo y Dios,² y Hill ha señalado el paralelo que puede encontrarse entre las compañías comerciales y las sectas, que en ambos casos era asociaciones voluntarias cuyo desarrollo y extensión no dependía de un conjunto de imposiciones y atributos establecidos desde afuera.³ En el tercer *Agreement of the People*, donde los diezmos son suprimidos, los parroquianos tienen libertad completa para elegir el ministro que les parezca más conveniente. El accidentado camino que después de la Reforma recorrió en Inglaterra la posibilidad de elegir libremente la iglesia a la que cada

¹ C. Hill, *Intellectual Origins...*, cap. 10. El nivelador Walwyn aconsejaba a todos aquellos que quisieran ahondar en sus conocimientos religiosos, quebrar sus vínculos tradicionales con las iglesias y reunirse en grupos pequeños para discutir, sin sermones, las pocas y sencillas verdades de la religión. W. Walwyn, *The Vanity of the Present Churches...*, pp. 43-47.

² M. Weber, *La ética protestante...*, p 160.

³ C. Hill, *Society and Puritanism...*, cap. XIV.

uno quisiera concurrir sufrió un cambio del que ya no podría volverse atrás cuando la apertura que el colapso de la censura trajo en 1640 no pudo ser revertido por medio de actas y ordenanzas. Hasta entonces, todos los ingleses estaban legalmente obligados a asistir cada domingo a la iglesia de su parroquia y era ilegal asistir a discusiones grupales sobre temas religiosos celebradas por fuera de la Iglesia de Inglaterra. El acta de 1650, que anulaba esa obligación, fue revocada con la Restauración, pero las congregaciones disidentes prosiguieron su andar y en 1689 fueron permanentemente admitidas bajo licencia.

La verdadera novedad que suponía la herejía de los grandes reformadores no era otra cosa que su fuerza. No debe olvidarse que las sucesivas dificultades y postergaciones que sufrió el concilio que finalmente fue llevado adelante en Trento, hacia donde el mismo Melancton partió en una ocasión para participar, se debieron en parte a las desaveniencias provocadas por mantener un concilio general que incluyera a los sectores reformados. Muchas de las herejías que florecieron en la Edad Media opusieron la pureza y la sencillez del amor cristiano al ceremonial y la pompa de la Iglesia. Bogomilos, cátaros, paulicianos y lolardos, entre tantos otros,¹ apelaron al corazón de cada cristiano como la pieza fundamental de la religión. Los familistas afirmaban que solamente la luz interior era capaz de comprender el significado de la Escritura. Pero la consecuencia individualista que florecía en este tipo de apelaciones no encontró antes de la Reforma la fuerza necesaria para que las herejías pudieran transformarse en iglesias paralelas de la importancia que efectivamente tuvieron las diversas iglesias protestantes después de la Reforma,² cuando por primera vez un cristiano pudo elegir entre al menos dos opciones la versión sobre la fe y sobre su práctica que más lo satisfacía sin que por ello debiera quedar automáticamente marginado de la sociedad. Si la búsqueda de la experiencia religiosa individual, que era una necesidad de primer orden para cualquier puritano, se parece en realidad mucho a la demanda de la ciencia nueva por la particularidad de la experiencia individual, como había postulado originalmente Merton, ambas no pueden dejar de asociarse a su vez a la individualidad que en el capitalismo, rompiendo con la mediación comunitaria, caracteriza a las relaciones sociales que las personas deben entablar para reproducirse. Como han señalado Hill y Walzer, “los predicadores trataron de poner en términos espirituales lo que los hombres ya estaban haciendo”.³

La importancia que en el puritanismo perdía el conjunto ceremonial de la Iglesia, la ganaba el corazón de cada cristiano. Si antes que de la participación en la repetición de

¹ C. Hill, *Change and Continuity...* pp. 98-99.

² En el mismo sentido que no la encontró Aristarco, según la apreciación de Blumenberg con la que comenzamos. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker and Warburg, 1994, cap. 4.

³ C. Hill, *Change and Continuity...*, p. 96; M. Walzer, *The Revolution of the Saints...*, pp. 307-9.

las ceremonias de la iglesia la salvación provenía del propio esfuerzo por transitar los caminos del Señor, lo que era realmente importante para conseguirla era la dedicación individual a una vida santa, para la cual no se necesitaba ningún mediador, y de este modo el énfasis en la conciencia individual condujo al énfasis de la responsabilidad interior en la relación de cada uno con Dios. Si antes de la Reforma la responsabilidad individual ante los castigos y las recompensas divinas aparecían tamizadas por la necesaria mediación de la Iglesia, la Reforma hizo posible una relación íntima que vinculaba de manera directa la responsabilidad individual con la ventura que Dios señalaba para cada uno. Mientras que un alma medieval de destino dudoso en el otro mundo podía acortar su estadía en el Purgatorio si en la Tierra sus descendientes se ocupaban de celebrar misas y ofrecer indulgencias en su nombre,¹ la suerte del alma de un protestante no dependía de nadie más que de él mismo, y así las generaciones del presente se desentendieron de la suerte de las generaciones pasadas, tanto como las futuras se desentenderían de la de ellas. Pero si la salvación por medio del cumplimiento del ceremonial y de la autoridad del sacerdote para interceder en la suerte de cada uno frente a los ojos de Dios habían sido desacreditadas por la Reforma, más allá de la crítica concreta y terrenal sobre los excesos de la Iglesia católica, no había ninguna razón teológica que vinculara la piedad de un verdadero cristiano con el énfasis práctico que observaba en la frugalidad, el trabajo metódico y el esfuerzo en la vida cotidiana las claves de una saludable relación con el señor. En nada, más que en esta relación artificial, es posible observarse mejor la que puede establecerse, en la tradición de Weber, Tawney y Hill, entre una sociedad en la que cada vez más personas debían y podían establecer sus propios vínculos sociales y a partir de ello diagramar individualmente la reproducción de su existencia, por un lado, y los nuevos valores predicados por la ética protestante, por el otro.

Como la predisposición de Dios para intervenir en la vida de cada uno correspondía exclusivamente a la responsabilidad de cada uno para obtenerla, una vida santa no podía más que confirmar esa intervención, por lo que la preocupación particular de Dios en los sucesos de la vida de los piadosos era constantemente remarcada como signo de la propia devoción, como puede observarse en la abrumadora presencia de Dios en las biografías y diarios puritanos, donde las más variadas incidencias eran habitualmente atribuidas a la intervención divina, que resguardaba a los santos de calamidades e infortunios. Esto no era por supuesto algo nuevo, y la predisposición por atribuir a Dios causas y efectos de la propia suerte era tan antigua como podía serlo, pero el puritanismo le ofrecería una importante reconversión de sentido. Si Proverbios 16:3,

¹ Como se afirmaba en II Macabeos, 12:42-46, libro que el artículo sexto de los *Treinta y nueve artículos* de la Iglesia de Inglaterra consideraba innecesario para la salvación.

“Encomienda a Jehová tus obras, y serán confirmados tus propósitos”,¹ era un mandato al que podía recurrirse para señalar que todo lo que acontecía en el mundo correspondía a la voluntad de la providencia y en consecuencia la propia práctica, disciplinada o no, no podía tener ninguna relevancia, también era algo a lo que podían recurrir quienes por medio de su propia práctica desafiaban la adversidad y diseñaban un recorrido para progresar en este mundo. En las homilias del reinado de Isabel se señalaba que “todas las cosas buenas provienen de Dios”, y se condenaba reiteradamente la suposición de que el éxito y la ventura se pudieran explicar a partir “de nuestra industria y diligencia, de nuestro esfuerzo y trabajo, en lugar de sobrenaturalmente”.² Pero esta antinomia era una que los puritanos no podían concebir, porque la industria y la diligencia, el esfuerzo y el trabajo, no eran otra cosa que las verdaderas expresiones de la santidad, y así las obras que por medio de todo ello podían producirse no aparecían más que como el guiño divino para quienes mostraban esa santidad. En lo concreto, una buena relación con el Señor y una buena proyección para la otra vida quedaban evidenciadas en las obras, porque si las obras en ésta habían dejado de ser un medio para lograr lo mejor en aquella, aparecían sin embargo ahora, según la relación entre la santidad y la disciplina y el esfuerzo, como la consecuencia obvia de una vida santa.³ No se trataba de que las obras pudieran ayudar a la salvación, sino de que la propia santidad en el obrar, disciplinado y metódico, era la clave de una vida pía.⁴ Para su autor, esas obras no eran más que la consecuencia del verdadero amor cristiano que albergaba el corazón de quien se encontraba entre los llamados a vivir la dicha eterna, y si algo podía ver en ellas, ello era “una bendición ofrecida por Dios como recompensa por su vocación”⁵ en el camino de la propia salvación. No sólo no había nada de malo en prosperar, sino que para algunos hacerlo se había convertido en un deber cristiano. La seguridad de Tomás cuando afirmaba que “no hay, en efecto, nadie que espere conseguir la vida eterna por su propio esfuerzo”,⁶ poco podía consolar a una mujer no conformista que confesó durante el interregno, al observar que unos vecinos prosperaban más que ella, haber sufrido una crisis religiosa porque ello sólo podía significar que sus vecinos eran más devotos que ella misma.⁷ Para el calvinista, Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo.⁸

¹ Proverbios, 16:3.

² *Certain Sermons or Homilies...*, p. 435.

³ R. H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism...*, p. 207.

⁴ M. Weber, *La ética protestante...*, pp. 148-49, 162. Dos excelentes estudios en los que puede observarse esto concretamente: W. Hunt, *The Puritan Moment: the Coming of Revolution in an English County*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1983, p. 139 y ss; K. Wrightson y D. Levine, *Poverty and Piety in an English Village: Terling 1525-1700*, Nueva York, Academic Press, 1979, cap. VII.

⁵ J. Preston, *Four Godly and Learned Treatises...*, 1633, p. 43. Preston falleció en 1628.

⁶ *ST*, II-II, c.1. a.3, t. III, p. 47.

⁷ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, pp. 102-103.

⁸ M. Weber, *La ética protestante...* p. 143 y ss.

3. La libertad de cada uno para desplegar la propia voluntad, dentro de ciertos límites, como mejor quisiera, que hacía posible tanto la prosperidad económica de algunos como la condena moral de otros, se expresaba religiosamente en la libertad de juzgar por uno mismo la propia probidad y piedad cristianas.¹ Porque si la condición primaria para que la celebración protestante de la prosperidad pudiera ser afirmada era la libertad que al disponer de la propia voluntad se tenía para desplegarla de la mejor manera que cada cristiano encontrara para realizar la potencia contenida en ella, nadie, a excepción de cada uno, podía afirmar de un hombre que efectivamente lo consiguiera en los términos que estaban planteados como legítimos, esto es, por medio de su esfuerzo y dedicación, si lo que hacía para conseguirlo lo apartaba o lo acercaba a los mandatos del Señor.² El signo de la santidad, decía Baxter, lo observa cada uno “en la conciencia de cumplir con su deber”.³ Así como era su propia voluntad la que debía inaugurar las relaciones sociales por medio de las cuales el esfuerzo podía desplegarse, nada había que indicara que algo por fuera de su propia voluntad debiera imponerse para juzgar moralmente el camino recorrido. “Ni el papa, ni el obispo, ni ninguna otra persona, tiene derecho a imponer una sola sílaba de obligaciones a un hombre cristiano sin su propio consentimiento”,⁴ sostenía Lutero, y Calvino insistía por su parte en que “las conciencias de los creyentes están exentas de toda autoridad humana ... pueden alzarse por sobre la ley, y pueden olvidar la entera moral de la ley”,⁵ algo que en Inglaterra algunos se tomaban con suficiente seriedad como para que Strafford, en carta a Laud, señalara que “oponerse, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, a todo lo que la autoridad les ordena hacer”, era un rasgo característicamente puritano.⁶

Si bien tanto Lutero como Calvino insistirían en que por muy importante que resultara la conciencia, no cualquier cosa podía ser aceptada, y ofrecerían amplias muestras de que la apertura que más allá del contenido de su prédica estaba anunciada en su propia práctica era una buena cosa en tanto se limitara a lo que ellos decían, la tensión entre obligación moral y autonomía de la conciencia estaba firme e irresolublemente planteada, y si lo primero debía afirmarse de algún modo, ya no habría modo de hacerlo negando lo segundo. Ni Calvino ni Lutero tenían en principio nada para objetar a alguien que afirmara que “si lo que hay en tu interior no te condena, no serás condenado”, pero estas palabras, que podrían provenir de un protestante conformista más o menos alineado

¹ J. Calvino, *Institutes...*, II, p. 435.

² *Ibid*, p. 157

³ R. Baxter, *A Christian Directory...*, p. 491.

⁴ M. Lutero, *The Babylonian Captivity of the Church*, en J. Dillenberger (ed.), *Martin Luther, Selections from his Writings*, Nueva York, Doubleday, 1961, p. 304.

⁵ J. Calvino, *Institutes...*, II, p. 442; III, p. 567.

⁶ W. Laud, *The Works of the Most Reverend...*, I, p. 64.

con la Iglesia de Inglaterra, son palabras de Laurence Clarkson, que en base a ellas defendía su derecho cristiano a beber, a blasfemar, al adulterio y otras calamidades.¹ Las versiones extremas que suponía la liberación de la conciencia, como la de los *ranter*s, seguirían naturalmente siendo condenadas, pero la base en la que su condena se había asentado tradicionalmente, esto es, la uniformidad de criterios compartidos y aceptados por la única iglesia legítima a la que cualquier persona que perteneciera al *commonwealth* debía pertenecer también, como decía Laud,² ya no era ni podía ser la misma tras el afianzamiento de la conciencia individual como principio regulador de la fe de cada cristiano. Como afirmaba el responsable de una de las síntesis religiosas más originales del período, Lodowicke Muggleton, “no hago el bien porque espero una recompensa de Dios, y no me abstengo de hacer el mal por temor a que Dios pueda verme, o porque al verme me castigue; hago el bien y me abstengo del mal para complacer a la ley escrita en mi corazón, y así evitar ser acusado por mi propia conciencia”.³ Jacobo tenía su buena cuota de razón cuando en Hampton Court afirmaba que sostener la preeminencia de la conciencia individual por sobre cualquier autoridad “huele muy marcadamente a anabaptismo”.⁴

Aunque el término antinomianismo aparece por primera vez en inglés en 1643,⁵ y ello probablemente esté relacionado con su expansión, mucho tiempo antes las respuestas que llegaron a Inglaterra desde Roma en referencia a las proposiciones de Wycliffe, y pese a que en ellas no había nada que manifiestamente alentara algún tipo de perturbación del orden —algo que tanto Lutero como Calvinó también reclamarían sobre sus posiciones—, mostraban que al colocar la interpretación individual por sobre la administración eclesiástica, leídas bajo el prisma de la uniformidad doctrinal, atentaban de cualquier modo contra él.⁶ Porque si en base a su propio juicio los fieles podían legítimamente retener el diezmo cuando juzgaran que se encontraban frente a un sacerdote corrupto, como quería Wycliffe, siguiendo el mismo principio podrían, decía una de las respuestas de Roma en 1377, “en cualquier caso en el que se sintieran ofendidos, quitar los bienes del rey, de los duques, de todos sus superiores laicos”.⁷ Pero si las proposiciones de Wycliffe podían ser condenadas en virtud de su distanciamiento

¹ L. Clarkson, *A Single Eye...*, p. 12. En 1648 este tipo de proposiciones era lo suficientemente corriente como para que se promulgara una ordenanza condenando a quienes, entre otras cosas, negaran la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, o desautorizaran la Biblia.

² “Todo el mundo debe vivir en el cuerpo del *commonwealth* y en el cuerpo de la Iglesia”. W. Laud, *The Works...*, pp. 28-29.

³ F. Muggleton, *The Acts of the Witnesses of the Spirit*, 1764, p. 140. El notable escrito no fue publicado en vida de Muggleton, que murió en 1698, a los 89 años.

⁴ Cit. en C. Hill, *Liberty Against the Law...*, p. 182.

⁵ *OED*.

⁶ M. E. Aston: “Lollardy and Sedition 1381-1431”..., p. 10.

⁷ Cit. en *Ibid*, p. 9.

de la única verdad aceptada, en nombre de la cual la Iglesia podía censurar cualquier desviación, proviniera de quien proviniera, las cosas eran muy distintas una vez que la conciencia individual fue, desde el inicio mismo de la reforma inglesa, incorporada como principio activo de la vida religiosa. En 1528 Tyndale escribía que “el espíritu de Cristo ha escrito la ley viva del amor” en el corazón de cada cristiano, quienes pueden en consecuencia conducirse “libremente, por su propia voluntad ... porque los hijos de la fe no están sometidos a ninguna ley”,¹ principio sobre el que William Perkins, el mayor teólogo que haya producido Inglaterra en el siglo XVI, que siempre condenó el separatismo, no tendría nada que objetar. En este escenario, los esfuerzos de Thomas Cromwell y Enrique VIII llevados a cabo inmediatamente después de la Reforma con la intención de prohibir la interpretación de la Biblia a toda persona cuyo status estuviera por debajo de los *yeomen* y de abolir por decreto la “diversidad de opiniones” para imponer la uniformidad religiosa,² conformaban una tarea muy diferente a la que habían desarrollado sus predecesores católicos al enfrentarse a herejías y desviaciones. Como diría Milton más adelante, “ninguna otra persona puede interpretar las [Escrituras] más que ella misma, a menos que la interpretación de quien lo haga coincida con la que ella hace por sí misma y según su conciencia”,³ o en palabras de Hakewill, “aunque estoy resueltamente convencido de creer lo que san Pablo afirma, no estoy sin embargo seguro de creer lo que tú dices que san Pablo afirma”.⁴ George Clarkson había reconocido fielmente la esencia del asunto cuando afirmaba que el protestantismo causa “desacuerdos y grandes disensos, que crecen continuamente”, y oponía esta situación, como también haría Samuel Daniel,⁵ a la cohesión y a la gran unidad católica, fe a la que en su añoranza por una sociedad en la que la armonía vecinal y comunal no fuera descuidada como consecuencia de la persecución del “beneficio y el provecho”,⁶ se terminaría convirtiendo. Promediando el siglo XVII las cosas habían cambiado lo suficiente como para que figuras resonantes del protestantismo inglés, como Bunyan y Baxter, pudieran en algún momento dudar públicamente de la existencia del diablo, del

¹ W. Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, (1528) en T. Russel (ed.), *The Works of English Reformers...*, II, p. 332.

² C. Hill, *Collected Essays*, Brighton, Harvester Press, 1985, I, p. 41

³ J. Milton, *A Treatise on Christian Doctrine...*, Cambridge, Cambridge UP, 1825, p. 472. El manuscrito de *De doctrina Christiana* fue encontrado en 1823 y prontamente atribuido a Milton. Se ha calculado que entre la Reforma y la Revolución se imprimieron alrededor de un millón de ejemplares baratos de la Biblia C. Hill: *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*, Londres, Penguin, p. 17.

⁴ G. Hakewill, *Apologie...*, p. 583.

⁵ S. Daniel, *The Civile Wars Between the Two Houses of Lancaster and York*, (1595) en *Complete Works...*, II, p. 226.

⁶ M. E. James, “The Concept of Order...”, pp. 73, 82.

infierno y de la propia autoridad de la palabra de las Escrituras.¹ Para esta época, en algunas diócesis, la proporción de excomulgados trepaba hasta el 15%.²

Las iglesias reformadas se mostraron en general reticentes a aceptar las sectas, pero una vez que fue legítimamente posible elegir en virtud de los dictados de la propia conciencia, el argumento para negar que la elección fuera una posibilidad había sufrido un golpe del que no podría recobrase. Calvino y Lutero abrieron las puertas a la interpretación, a la crítica y al juicio, y una vez que las puertas habían sido abiertas, ni ellos ni nadie más pudieron cerrarlas de nuevo de la manera en que habían estado cerradas antes. Quienes observaban que el sacerdote ya no era ni capaz de hacer realidad el milagro de la misa ni estaba separado del resto de los fieles por medio del celibato, no encontraban ninguna razón para suponer que solamente los sacerdotes ordenados estuvieran facultados para predicar, ni para condenar de antemano la prédica de ideas diferentes a las predicadas por aquellos, y así esas ideas no sólo pudieron ser aceptadas y rechazadas según las apetencias de las conciencias del público, sino que pudieron ser predicadas por cristianos laicos e incluso por mujeres.³ La prohibición de hablar maliciosamente del rey y divulgar rumores en contra de su persona y de la monarquía, que se remonta hasta el siglo XIII, debió tras la Reforma ser extendida a cualquier prédica que pudiera considerarse desestabilizadora y fue ampliada y reafirmada por sucesivas actas y ordenanzas en 1534, 1552, 1554, 1571 y 1585. En 1581, Isabel anunció el castigo capital para los autores de escritos sediciosos y para quien reincidiera en su distribución.⁴

La tensión entre los dictados de la propia conciencia y la obligación moral aparecía con claridad cuando Calvino, al tiempo que afirmaba que gracias a su probidad moral algunos santos, entre los que naturalmente se incluía a sí mismo, tenían el deber de señalar al soberano sus desviaciones y reprobar sus errores,⁵ afirmaba también que “no está en el poder del pueblo ordenar príncipes, porque corresponde a Dios cambiar gobiernos como lo desee”.⁶ En sintonía con esto último la homilía anglicana contra la rebelión refutaba cualquier posibilidad de reemplazar un soberano, incluso si el príncipe fuera un mal príncipe, porque tanto como la plaga, la sequía o el infortunio personal, el reinado de un mal príncipe representaba el castigo moral ofrecido por Dios como

¹ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic...*, p. 199, donde Thomas cita muchos otros casos.

² R. A. Marchant, *The Church under the Law*, Cambridge, 1969, p. 227.

³ En franca oposición a I Timoteo 2:12. K. Thomas, “Women and the Civil War Sects”, *P&P*, 13, 1958, pp. 42-57.

⁴ A. Fox, “Rumour, News and Popular Political Opinion in Elizabethan and Early Stuart England”, *HJ*, 40, 3, 1997.

⁵ M. Walzer, *The Revolution of the Saints...*, pp. 63-64.

⁶ J. Calvino, *Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Edimburgo, Calvin Translation Society, 1850-55, IV, p. 388.

respuesta al pecado, de modo que lo que se debía eliminar no era el príncipe sino los pecados de sus súbditos, “responsables de que Dios colocara un príncipe así sobre nosotros”.¹ Pero esta no era ya la única lectura posible sobre el asunto; la pista de Calvino sería pronto recogida y en combinación con su insistencia en la primacía de la conciencia individual por sobre cualquier mandato, las justificaciones para la resistencia y el desafío a una autoridad corrompida fueron ampliamente desarrolladas, y desde las apreciaciones más o menos mesuradas de las *Vindiciae contra tyrannos*² hasta las francamente radicales de George Buchanan, Christopher Goodman y John Knox, el líder de la reforma escocesa, que se tomaba muy en serio su atribución moral para cuestionar al soberano, en todos los casos la atribución de juzgar por uno mismo la probidad moral de los gobiernos ofrecía una legitimidad nueva a quien quisiera oponérseles.

Tanto como a diferencia de la herejía medieval la prédica protestante había encontrado en el siglo XVI un espacio de legitimidad dentro del universo cristiano, a diferencia de la revuelta medieval, en la que virtualmente nadie podía concebir un orden más allá de las formas de poder establecidas, cuestionarlas en la práctica proponiendo cambios en principio realizables estaba ya sin duda entre aquellas cosas que como decía Hobbes, “por su fuerza y su espíritu”, los hombres creían que eran capaces de hacer. Si el hombre libre era aquél que “no se ve impedido de hacer lo que tiene voluntad de hacer”,³ el diseño de los principios fundamentales sobre los que habría de desarrollarse su propia vida no tenía por qué escapar al diseño de su propio gobierno, como afirmaban en Putney el coronel Thomas Rainborough y representantes de los soldados comunes al señalar que “el más pobre de los hombres de Inglaterra tiene derecho a elegir su propio gobierno”.⁴ En 1599, Thomas Egerton, *lord keeper* y *lord chancellor*, se quejaba de esos que “en las tabernas, y teniendo apenas dinero para pagar por su comida, se adentran en discursos políticos sobre príncipes, reyes y Estados, y sobre consejos y consejeros, desaprobando a todo el mundo de acuerdo con su propio descontento y sus humores maliciosos”.⁵ El espíritu interior de los cuáqueros, que nunca se sacaban el sombrero frente a sus “superiores naturales”, pensaba Locke con razón, “aleja a los hombres del sentido de cortesía y gratitud” hacia sus superiores.⁶ Adam Fox ha sugerido que la desacralización general de la opinión contribuyó a crear el clima que hizo posible la ruptura del orden en la década de 1640.⁷ Precisamente en 1640, lord Digby, exiliado en 1646, se preguntaba “¿qué puede ser más presuntuoso que esos hombres que elevan peticiones no sólo

¹ *Certain Sermons or Homilies...*, p. 474.

² Publicada en 1579, sugestivamente, en Edimburgo.

³ *EW*, III, pp. 196-97.

⁴ A. Sharp, *The English Levellers...*, p. 103 y ss.

⁵ Cit. en A. Fox, “Rumour, News...”, p. 601.

⁶ M. Goldie, *Selected Correspondence of John Locke*, Oxford, Oxford UP, p. 21.

⁷ A. Fox, “Rumour, News...”, p. 620.

sugieran al Parlamento qué hacer y cómo hacerlo, sino que la multitud enseñe al Parlamento qué es y qué no es el gobierno de acuerdo con la palabra del Dios?"¹ Digby reconocía allí las razones por las que la Revolución inglesa marca un momento clave de la historia de la moderna participación popular en política, y también lo hacía el Parlamento cuando en junio de 1647 intentaba sancionar una propuesta para convertir en acto de traición a las peticiones que tanto irritaban a Digby siete años antes. Ese intento, que matizado prosperó al año siguiente, tenía mucho que ver con la sintonía que la petición popular había encontrado con muchas de las demandas de los niveladores, pero el armado de un partido popular bajo premisas desconocidas por la sociedad tradicional, tanto como su importancia en la Revolución, sólo pueden explicarse a partir de la descarada intervención popular en asuntos cuya discusión y diseño habían estado hasta entonces reservados para un muy pequeño grupo de notables.² Si en 1565 sir Thomas Smith podía afirmar sin encontrar demasiada oposición que los plebeyos "no tienen ni voz ni autoridad en nuestro *commonwealth*, no se los tiene en cuenta más que para que obedezcan",³ en 1656 William Dell podía encontrar un variado apoyo cuando pregonaba que "el poder está en vosotros, el pueblo, no os separéis de él".⁴ Lo que la acción de los niveladores y la agitación popular en Londres habían desbaratado era, en el terreno de la política, el principio según el cual los hombres corrientes debían respetar el lugar que les había sido asignado de una vez y para siempre en el orden del mundo y de su propia sociedad; el mismo principio que cuestionaban quienes lo abandonaban de hecho por medio de su propia práctica y quienes ofrecían en términos religiosos una justificación a la posibilidad de prosperar.⁵ En el salto que va desde el mandato que indicaba el respeto del lugar de cada uno en el órgano social hasta la legislación que procuraba poner en su lugar la potencia de la acción del hombre corriente, se reconocía que esa acción era ya una parte de la vida política. De allí en más, la historia de la política en Inglaterra y en el mundo estaría marcada por la lucha de la ampliación del principio que articulaba ese reconocimiento, y cuando por primera vez, en 1917, se reconoció la huelga como un

¹ *The Third Speech of the Lord George Digby to the House of Commons...*, 1640, pp. 10-11. Las peticiones más populares presentadas por los niveladores llegaron a contar con el extraordinario número de casi 100.000 firmas, cerca de un tercio de la población de Londres.

² H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford, Stanford UP, 1861, cap. XV.

³ T. Smith, *De Repvblica Anglorvm, The Maner of Governement or Policie of the Realme of Englande*, p. 34. El libro fue impreso en 1583, pero fue compuesto entre 1562 y 1565.

⁴ Anon., *A Vindication of Certaine Citizens... Inserted in an Epistle, Lately Published by William Dell, minister of the Gospel*, 1646, p. 9. En enero de 1649, una resolución de la cámara de los comunes declaraba que "el pueblo es, bajo Dios, el origen de todo poder justo".

⁵ La exagerada fórmula de "revolución puritana", que con tanto éxito impuso Gardiner en las últimas décadas del siglo XIX, obtiene aquí su nada despreciable cuota de razón. En sus series, *History of England from the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603-1642* (10 vols. 1883-4); *History of the Great Civil War, 1642-1649* (5 vols. 1893); y *History of the Commonwealth and Protectorate, 1649-1660* (4 vols. 1903).

derecho legítimo y legal, los trabajadores mexicanos que lo habían logrado miraban sin saberlo a la Revolución inglesa de 1640-60.

4. El debate sobre la relación entre la ciencia nueva y puritanismo no nos interesa aquí directamente, pero podemos decir que la objeción general antepuesta ante la reedición de la antigua tesis de Merton,¹ esto es, que no había nada en el programa puritano que condujera directamente a la ciencia, poco tiene para objetar cuando se afirma que al ofrecer a la acción un lugar de suma importancia en el camino de la salvación, el programa efectivamente conducía a un conjunto de actividades seculares, científicas y de otros tipos, por medio de las cuales habría de operarse, como quería Bacon, la transformación de la naturaleza. La afinidad que un puritano para el que Dios, como afirmaba Richard Sibbes,² es “acción pura, siempre trabajando, siempre haciendo”,³ podía encontrar con un cuerpo de pensamiento que postulaba que “nuestro mejor y más divino conocimiento está dirigido a la acción”,⁴ no necesita mayores explicaciones, porque como decía Bacon, “no hay una opinión que mantener, sino un trabajo que hacer”.⁵ Si el camino de la salvación estaba pavimentado por la disciplina y la constancia constancia en el hacer de cada uno, no es extraño que el puritanismo haya encontrado afinidades con un cuerpo de pensamiento como el baconianismo, que veía en la transformación de la naturaleza por medio del trabajo el verdadero destino del hombre en este mundo, y con seguridad puede afirmarse que la actitud puritana frente al mundo se encontraba más cercana a ideas de este tipo que al ideal ascético de la piedad medieval. Hemos apuntado las razones por las que la separación de las fuerzas subjetivas de las condiciones objetivas es una precondition para el éxito de la prédica puritana, volvamos

¹ A menudo malinterpretada, la tesis de Merton no configura una relación causal entre puritanismo y ciencia, señala simplemente que “el puritanismo brindó un importante apoyo (no exclusivo) ... pero esto no lo hace indispensable”. R. K. Merton, *Ciencia, tecnología y sociedad...*, p. 20. Cf. S. Shapin, “Understanding the Merton Thesis”, *Isis*, 79, 4, 1988, pp. 594-605.

² Junto a Perkins y Preston responsable de la llamada “corriente principal” del puritanismo. No separatista y sin embargo no conforme con la profundidad de la reforma anglicana.

³ “Y cuanto más se acerca nuestra alma a Dios, más cerca está de la acción”. R. Sibbes, *The Souls Conflict witt Itself...*, (1635) en A. B. Grosart (ed.), *The Complete Works of Richard Sibbes*, Edimburgo, Londres, Dublín, Nichol, Nisbet y Robertson, 1862, I, p. 139.

⁴ J. Wilkins, *Mathematical Magick...*, p. 92.

⁵ *Works*, VIII, p. 36. C. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975, cap. 1; L. F. Solt, “Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science”, *The American Historical Review*, 73, 1, 1967, p. 19. Theodore Rabb ha criticado la propuesta de una conexión inmediata entre puritanismo y baconianismo y ha insistido que ella efectivamente se produjo tras el comienzo de la guerra civil, cuando los puritanos se encontraron en medio de una revolución, “y tal como era enunciado por Comenio, Hartlib y Dury, encontraron en el baconianismo” el complemento filosófico que necesitaban para justificar sus posiciones, prácticas y morales. “T. K. Rabb, “Puritanism and the Rise of Experimental Science in England” *Journal of World History*, VII, 1962, pp. 116-19; R. L. Greaves: “Puritanism and Science: The Anatomy of a Controversy”, *JHI*, 30, 3, 1969, pp. 348-49.

por última vez a dicha separación para observar ahora las razones por las que es también una precondition de la filosofía baconiana.

Como para Bacon conocer algo no significa conocer su esencia sino saber cómo reproducirlo,¹ hasta que no fuera sometida por el arte para “guiarla y conducirla, luego, al mismo lugar otra vez”,² la naturaleza no podría mostrar sus verdaderas potencialidades,³ por lo que “ser ignorante de las causas equivale a frustrarse en la acción”.⁴ Como decía el baconiano Joseph Glanvill en 1668, cuatro años después de haberse convertido en miembro de la *Royal Society*,⁵ “al conocerse la naturaleza, ésta puede ser dominada, dirigida, y utilizada al servicio de la vida humana”. Pero la acción transformadora por medio de la cual los hombres podían conocer a la naturaleza con propiedad y así dominarla para su provecho sólo podía desarrollarse a partir de un distanciamiento previo, porque mientras los hombres formaran parte, indiferenciadamente “junto a los animales de tiro”, de las condiciones objetivas, simplemente no podían transformar, hasta el punto de reproducir según su conveniencia, algo que era parte de ellos mismos. “La verdadera naturaleza de las cosas –pensaba Bacon– queda expuesta solamente cuando son separadas de su condición natural y exhibidas, por así decirlo, en un desorden artificial”.⁶ Para ello los hombres debían tomar distancia de la naturaleza y tras abandonar abandonar la engañosa interpretación inmediata de sus manifestaciones, abocarse a la tarea de emprender un registro de todas ellas, en algo así como lo que hoy se conoce como “ciencia básica”.⁷ A partir de la información ofrecida por ese “desorden”, los hombres podrían “terminar lo que la naturaleza comienza, corregirla cuando falla, o liberarla cuando se encuentra cautiva”,⁸ y en franca oposición a la antigua concepción del arte como imitación de la naturaleza, podía entonces decirse que “el pasaje de los milagros de la naturaleza a los del arte es sencillo, porque si se aprehende a la naturaleza en sus variaciones, y la causa de ello se vuelve manifiesta, será sencillo guiarla por medio del arte a esa desviación, a la que ella fue guiada en un primer momento por casualidad”.⁹

¹ J. C. Morrison, “Philosophy and History in Bacon”, *JHI*, 38, 4, 1977, pp. 587-89.

² *Works*, VIII, p. 412.

³ *Ibid*, II, pp. 44-49, VIII, 354-60.

⁴ *Ibid*, I, p. 227.

⁵ J. Glanvill, *Plus Ultra...*, 1668, p. 87.

⁶ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, pp. 364, 385, 389; *The Genesis of the Copernican World*, p. 268.

⁷ Los investigadores tradicionales, “como Atalanta, se apartan del curso de la investigación para conseguir la manzana de oro de los resultados inmediatos, y así dejan escapar la victoria sobre la naturaleza”. Y aquí Bacon, sumándose a la obsesión que en su tiempo se produce por la organización que muestran las abejas, afirma que los empiristas son como las hormigas “que solamente recolectan y usan” y que los dogmáticos son como las arañas, que se enredan en sus propias redes. Pero las abejas recolectan para luego transformar los materiales que han juntado y poder digerirlos a partir de sus habilidades. F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon...*, p. 143; P. Rossi, “Ants, Spiders, Epistemologies”, en M. Fattori (ed.), *Francis Bacon: Terminologia e Fortuna nel XVII Secolo*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1984. pp. 254-60.

⁸ *Works*, VIII, p. 410.

casualidad”.¹ Los productos del trabajo de los hombres no tenían entonces por qué diferir esencialmente de los productos de la naturaleza, y Bacon colocaba la historia de las artes y los experimentos no dentro de la categoría de “historia civil” sino dentro de la de “historia natural”, compuesta tanto por la “naturaleza en curso”, cuando “es libre, y se desarrolla según su propio curso ordinario”; la “naturaleza en variación”, cuando “es forzada fuera de su propio estado”; y la “naturaleza alterada”, cuando es “dirigida o moldeada por medio del arte y la acción del hombre”.² Más adelante, la baconiana *Royal Society* afirmaría que su objetivo era “confeccionar registros confiables de todas las obras de la naturaleza o el arte”.³

La asimilación de las obras de la naturaleza y las del arte era una propuesta tan nueva como radical. La presentación clásica y medieval del arte, en la que el hombre sólo podía aspirar a imitar a la naturaleza, fue largamente acompañada por el supuesto de que intentar penetrar los misterios del mundo natural para dominarlo comportaba una actitud de osado atrevimiento por modificar un orden cuya sanción escapaba por completo a la potencia humana. Por supuesto que la condena de esos intentos podía explicarse, como se había hecho desde tiempos antiguos, en virtud de los designios de los poderosos por resguardar de la masa los misterios del mundo,⁴ como en nuestro período, por ejemplo, hacia sir John Harrison cuando afirmaba que “en los tiempos antiguos los hombres de mayor inteligencia y más alto espíritu disimularon a propósito estos profundos misterios del saber, y los recubrieron con el velo de las fábulas y los versos”.⁵ Es suficientemente claro que a lo largo de la historia, en diversas circunstancias y por diversos motivos, la divulgación de determinados conocimientos ha sido celosamente controlada, pero si la condena de los intentos por penetrar los misterios de la naturaleza se reduce a este tipo de explicaciones de tinte paranoico y voluntarista, no es posible encontrar una respuesta histórica si lo que nos interesa es tratar de entender por qué en el siglo XII Hugo de Saint Victor pensaba que el hombre sólo podía “tomar prestadas las formas de la naturaleza”,⁶ y en el XVII Descartes señalaba en cambio que los hombres podían transformarse “en señores y poseedores de la naturaleza”. Descartes ofrecía su propia respuesta al señalar que ello podía lograrse si se aplicaban los saberes manuales de los artesanos “a cualquier uso al que puedan adaptarse”.⁷ Se trataba de ese mismo conjunto de conocimientos que

¹ *Ibid*, p. 238.

² *Works*, VI, p. 185; VIII, p. 357.

³ T. Sprat, *History of the Royal Society...*, pp. 61-62.

⁴ C. Ginzburg: “High and Low...”.

⁵ Sir J. Harrington, *A Preface, or Rather a Briefe Apologie of Poetrie*, texto introductorio a la traducción de de *Orlando furioso* de 1591, s/p.

⁶ Cit en P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts...*, p. 138. Cf. 137-145.

⁷ R. Descartes, *Discurso del método*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005 (1637), p. 62.

mientras la naturaleza apareció como un mundo que podía contemplarse pero no transformarse, hemos visto, había sido largamente relegado como instrumento de su conocimiento. Suscribiendo plenamente a ello, y como Hakewill, que indicaba la perniciosa influencia de la idea “de que nada puede mejorarse por medio del trabajo, sino que todas las cosas por una necesidad fatal se ponen peores y peores”,¹ Bacon se lamentaría de la extendida aceptación del mandato —estrechamente emparentado con la idea del arte como imitación de la naturaleza—, según el cual, desde que los hombres nada podían hacer para recuperar la pérdida que significó la Caída, no debían pretender escudriñar los secretos del mundo para transformarlo para su provecho.² “Si son valoradas con justicia”, diría,

se encontrará que esas enseñanzas no tienden más que a imponer un esfuerzo perverso por restringir el poder humano sobre la naturaleza y a producir una desesperación deliberada y artificial. A su turno, esta desesperación frustra las esperanzas, mella el desarrollo y el vigor de la industria, y mal predispone a los hombres a colocar cualquier cosa bajo los riesgos de la prueba.³

Porque si bien era cierto que tras la Caída el hombre perdió “su estado de inocencia y su imperio sobre la Creación” también era cierto, decía Bacon con audacia, que “ambos pueden ser parcialmente recuperados en esta vida, lo primero por medio de la religión ... lo segundo por medio de las artes y las ciencias”.⁴ El permanente énfasis que Bacon ofreció a la utilidad del conocimiento, tantas veces mal observado para convertir al lord Verulam en el gran precursor del utilitarismo,⁵ descubre el lugar que en su pensamiento ocupa el hecho de que el progreso que tanto lo entusiasmaba estuviera dirigido a una transformación activa de este mundo y no a lo que fuera que pudiera suceder en el otro. Gabriel Plattes, uno de los tantos inventores apadrinados por Samuel Hartlib, y el verdadero autor de *Macaria*, estaba convencido de que la promoción de las

¹ G. Hakewill, *Apologie...*, p. 132.

² Uno de los personajes de los Cuentos de Canterbury afirmaba que “Los hombres no deberían entrometerse con las cosas secretas de Dios, ¡Sí!, siempre bendije ser un hombre sin educación, que conoce su religión y nada más”. “Aquél que está dotado con el conocimiento celestial de la fe, queda libre de tener una curiosidad inquisidora; porque cuando Dios nos ordena creer, no nos propone que hurguemos en su juicio divino, ni que indaguemos sus razones y su causa; demandá por el contrario una fe inmutable ... La fe, en consecuencia, excluye no sólo toda duda, sino incluso el deseo de someter su verdad a la demostración”. “Mantente en la revelación y no trates de entender”, había dicho Lutero. Ya hemos mencionado las apreciaciones de Goodman en el mismo sentido. G. Chaucer, *The Canterbury Tales*, p. 163; *Catecismo del concilio de Trento*, art. 1. H. Haydn, *The Counter Renaissance*, p. 102.

³ *Works*, VII, p. 102.

⁴ *Ibid.*, VIII, p. 350.

⁵ L. von Liebig, *Über F. Bacon Verulam und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863, y en una perspectiva dualista de un Bacon a la vez “utilitario” y “científico”, G. Forsegrive, *Francis Bacon*, París, 1893; G. Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, París, 1922; A. Levi, *El pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento...*, Turin, 1925.

artes y las ciencias representaba el camino a seguir “para hacer del país el paraíso del mundo”.¹ En 1653 John Evelyn comparaba a Inglaterra con el jardín del Edén,² y en 1675 el poeta Thomas Traherne también afirmaba que por medio del trabajo se podría recuperar “la belleza y el orden del Edén”.³ Winstanley pensaba que no era necesario “subir hasta el cielo para encontrar a Cristo”, porque “el cielo es una vida confortable en la tierra”.⁴ Si Dios había castigado al hombre tras la Caída, también le había indicado, decía Bacon, el filósofo, en 1620, repetía Baxter, el religioso, en 1673, y mostraba en la práctica, Winstanley, el radical, en 1649, que se ganara el pan con el sudor de su frente.⁵ La canción de los *diggers* terminaba con un categórico “gloria, aquí”.⁶ “El primer paso para que el hombre pueda cumplir grandes designios –había dicho Hakewill– es estar persuadido de que por medio de su esfuerzo podrá conseguirlo”.⁷ Es imposible resaltar suficientemente la importancia de esta actitud, tanto por el impulso que daría al desarrollo de la ciencia y de la técnica en el período, como por la evidencia que ofrece sobre una sensibilidad que no es posible verificar, con la extensión que tendría en la segunda parte del siglo XVII, mientras fuerzas subjetivas y condiciones objetivas permanecieran fundamentalmente unidas.

5. En *The English Improver Improved*, un texto de 1653, Walter Blith se quejaba de “una actitud escandalosa y prejuiciosa entre muchos de vosotros con respecto a los nuevos proyectos”.⁸ Antes de la guerra civil, afirmaba Aubrey, resultaba desubicado para un hombre “mostrar mayor conocimiento que sus vecinos y antepasados. Incluso intentar alguna mejora en la agricultura, aunque ésta trajera beneficios, era observado con malos ojos”.⁹ Pero si la actitud sin dudas perduraba, las reiteradas críticas a la *proyectomanía* desatada a fines del siglo XVI, que Blith reconocía con razón, no hacían más que señalar el desarrollo en la práctica del anhelo baconiano. Hacia fines del siglo XVI la palabra “proyecto” comenzó a aparecer con gran frecuencia en Inglaterra, y en el siglo siguiente se transformó en un término de moda. Se refería a cualquier tipo de plan, de esquema, de programa, para poner en marcha algún desarrollo concreto, basado en técnicas novedosas

¹ G. Plattes, *A Discovery of Infinite Treasure Hidden Since the Worlds Beginning*, 1638, signo 3av. C. Webster, “The Authorship and Significance of Macaria”, *P&P*, 56, 1972.

² J. Evelyn, *Elysium Britannicum*, 1653.

³ T. Traherne, *Christian Ethicks*, 1675, p. 103.

⁴ Sabine, pp. 176, 409.

⁵ *Works*, VIII, p. 350; R. Baxter, *A Christian Directory*..., p. 133. Sobre la historia de los *diggers*, el mejor relato es el de Brian Manning en *1649: The Crisis of the English Revolution*, Londres-Chicago-Melbourne, Bookmarks, 1992, pp. 109-32.

⁶ Sabine, p. 666.

⁷ G. Hakewill, *Apologie*..., epístola dedicatoria.

⁸ W. Blith, *The English Improver*..., signo D.

⁹ J. Aubrey, *Natural History of Wiltshire*..., prefacio.

o en un nuevo impulso a la utilización de antiguas, cuyos objetivos podían ser ganar dinero, montar industrias, emplear a los pobres, explorar el mundo, etc.¹ En este escenario, Blith señalaba su confianza en que “todos los hombres desean el beneficio y el incremento” en sus proyectos y explotaciones, y apuntaba que como pocos se aplicaban a producirlos de la mejor manera, su tratado podría ser de utilidad “para su industria y su actividad”.² Pero Blith anunciaba al pasar algo que en realidad era bastante nuevo y que más adelante Adam Smith daría por supuesto en *La riqueza de las naciones*, texto claramente influido por la transformación capitalista de la agricultura inglesa,³ al afirmar que “no hay tal vez ni un solo instante en el que cualquier hombre se encuentra tan perfecta y completamente satisfecho con su situación como para no tener ningún deseo de alterarla o mejorarla de alguna manera”.⁴ Porque, en teoría, que los hombres prefieran prosperar antes que no hacerlo es tal vez un truismo, que los anónimos “hombres ocupados en agricultura” a los que Blith dedica su libro dispongan de caminos abiertos para lograrlo y se aboquen a ello concienzudamente, es otra cosa.

En lugar de trabajar más para ganar más, como sucede habitualmente y de modo compulsivo en el capitalismo desarrollado,⁵ los afortunados habitantes de *Utopía* trabajaban el tiempo necesario para producir los bienes básicos que la vida en su sobria sociedad requería, algo que solamente les insumía seis horas de trabajo cada día. Durante la Edad Media y más allá las opciones de consumo eran tan limitadas como enorme el esfuerzo —si recordamos que los campesinos empleaban alrededor de un 80% de sus ingresos en alimentarse— que debía realizarse para obtenerlas, y así la estratificación intracampesina, por más pronunciada que pudiera ser, estuvo marcada durante la época medieval por el hecho de que la principal diferencia entre un campesino pobre y un campesino rico era ante todo una diferencia cuantitativa y no una diferencia apreciable en la calidad y la diversidad de los bienes consumidos.⁶ La falta de una oferta amplia de bienes de consumo baratos y la baja capacidad productiva que acorralaba los esfuerzos productivos de la sociedad en la satisfacción de las necesidades de subsistencia más elementales eran dos caras de una misma moneda.⁷ Ante ello, resultaba común la preferencia de los trabajadores, a la que ya nos hemos referido, por mantenerse ociosos, en lugar de buscar ingresos extra, una vez que habían asegurado los medios para su

¹ J. Thirsk: *Economic Policy and Projects...*, pp. 1-11.

² W. Blith, *The English Improver...*, signo D.

³ E. Hobsbawm, “Scottish Reformers and Capitalist Agriculture”, en E. Hobsbawm, W. Kula, I. Sachs, A. Mitra, K. N. Raj (eds.), *Peasants in History: Essays in Honor of Daniel Thorner*, Oxford, Oxford UP, 1960, pp. 7-19.

⁴ A. Smith, *The Wealth of Nations...*, I, p. 124.

⁵ G. A. Cohen, *La teoría...*, pp. 327-357.

⁶ C. Cipolla, *Historia económica...*, p. 40, R. Hilton, *Bond Men Made Free...*, p. 35.

⁷ D. C. Coleman, “Labour in the English Economy...”, p. 291.

subsistencia, especialmente cuando los salarios eran altos.¹ Todavía en 1681 un autor se indignaba al notar que cuando los trabajadores “recibían precios altos por su trabajo, se observa que raramente trabajaban lunes o martes, pasando la mayor parte del tiempo en la taberna”.² Pero la transformación capitalista de la economía inglesa estaba hacia tiempo en camino. Los inventarios domésticos posteriores a 1540 muestran un rango mucho más amplio de bienes en comparación a lo que puede observarse en el período 1350-1440,³ rango que parece a su vez muy limitado cuando se lo compara con la disponibilidad de bienes de consumo en la segunda parte del siglo XVII. Hacia 1540, el hogar estándar de una familia campesina inglesa contenía el mobiliario básico: bancos, sillas, mesas y camas; utensilios de cocina y alguna ropa de cama; en la última parte del siglo XVII, la cantidad y la variedad de bienes utilizados en el hogar era muy diferente. En 1648, Petty celebraba que las nuevas invenciones “fuesen más frecuentes y surgieran nuevas modas de vestidos y enseres domésticos”,⁴ y en 1675 un corresponsal de las *Philosophical Transactions* notaba que “cambiamos el estilo de nuestra vajilla tan seguido como cambiamos el estilo de nuestros sombreros”.⁵ La expresión “pasado de moda” aparece en esta época. La variedad de ropa de cama descrita por un campesino en 1641 es tan asombrosa como lo es la variedad y la diversidad de utensilios de cocina en diferentes metales, la oferta de hilo, de todo tipo y grosor, y de tela, de toda clase, color y precio.⁶ En 1578 George Best, en su extraordinaria narración de los viajes de Martin Frobisher al Nuevo Mundo, a quien había acompañado en dos de ellos, escribía que

cualquier persona puede, ahora, observar conmigo que está más contenta con la riqueza de lo que lo estaban sus antepasados, y considerarse a sí misma estúpida si por medio de su industria no puede incrementar su riqueza de manera proporcional a como crece el patrimonio del mundo; y no sólo de oro y plata se compone ese gran crecimiento, sino también de toda otra clase de cosas.⁷

La relación entre el incremento de los bienes de consumo y la posibilidad de alcanzarlos por medio de la posibilidad –y del deseo, como decía Smith– de prosperar es aquí suficientemente clara, aunque Best otorgara a la estupidez un papel que correspondía en realidad a otra cosa. Mientras la mayor parte de la industria continental permanecía

¹ Como correctamente notó Weber: “El hombre no quiere por naturaleza ganar más y más dinero, sino vivir como está acostumbrado a vivir y ganar lo que le resulta necesario con ese propósito”. *La ética protestante...*, p. 59. He modificado la traducción.

² J. Houghton, *Collection of Letters*, p. 177. Cit. en E. P. Thompson, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 418.

³ C. Dyer, *An Age of Transition?...*, p. 128.

⁴ W. Petty, *Advice to S. Hartlib for the Advancement of Some Particular Parts of Learning*, 1648, p. 2.

⁵ J. Thirsk: *Economic Policy and Projects...*, p. 106

⁶ J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.) *17th Century Economic Documents...*, pp. 252-53.

⁷ R. Colison (ed.), G. Best, *The Three Voyages of Sir Martin Frobisher*, (1578) Londres, Hakluyt Society, 1867, I, pp. 27-28.

abocada a la producción de bienes de calidad, Suecia e Inglaterra emprendieron en el siglo XVII la producción masiva de bienes baratos. En una economía en la que la calidad era siempre antepuesta a la cantidad, y en una sociedad en la que muy pocos podían entrever que ello los conduciría pronto, más que ninguna otra cosa, a transformarse en el imperio más poderoso del mundo, esto no era algo que gustara demasiado a los ingleses, como señalaba con tristeza en 1662 un comentarista al afirmar que Inglaterra se había convertido en el productor de “la ropa del hombre pobre”.¹ Mientras los esfuerzos de la mayoría de la población debieron emplearse en satisfacer las necesidades más elementales de la vida, estos bienes de consumo parecieron superfluos y frívolos, y emplearse en su producción fue considerado como una ocupación indigna del trabajo de un inglés honesto, un derroche de recursos valiosos que eran necesarios para suplir las necesidades inmediatas de subsistencia. Fueron los autores dedicados a la economía política los primeros, a mediados del siglo XVII, en observar su producción con entusiasmo antes que con consternación, y por los mismos años en que Inglaterra dejaba para siempre atrás la hambruna, la diversidad y masividad en la producción de objetos de consumo, antes considerada frívola e innecesaria, fue fuertemente alentada como creadora de fuentes de trabajo y vitalidad económica.² En el siglo que separa la utopía de Moro de la de Bacon, el papel de la producción de bienes, que ambas consideran fundamental, juega un rol muy distinto. Mientras que en la segunda se restringía la producción a los bienes necesarios para la salud y el bienestar básico de la población, y nada señalaba que ese bienestar podía provenir de la utilización de la razón y la experiencia para dominar la naturaleza, en Bensalem, donde a diferencia de Utopía existía un lugar físico dedicado a la experimentación y la investigación, las ciencias, aplicadas a la producción, encontraban su triunfo cuanto mayor y más diversa fuera la producción de bienes.³

La encendida apelación de Blith para que cada uno pusiera en funcionamiento su propio camino hacia el mejoramiento y el progreso de su propia condición y de su propio emprendimiento descubría la nueva confianza depositada en las posibilidades del hombre en su tránsito por este mundo. Si Agustín había podido condenar en nombre de Dios a “esos blasfemos que persiguen y anhelan cosas de este mundo y ponen sus esperanzas en

¹ J. Thirsk: *Economic Policy and Projects...*, p. 132.

² *Ibid*, cap. 6.

³ En *Utopía*, la investigación de la filosofía natural no se encuentra separada de la religión, y no hay nada que señale que el progreso y el bienestar común vendrán de la utilización de la razón para dominar una naturaleza externa. La producción de los bienes necesarios para la salud y el bienestar, en franco contraste con *La nueva Atlántida* donde el propósito de la ciencia es su aplicación a la producción de un torrente de bienes que cuanto mayor y más diverso sea, mejor. R. P. Adams, “The Social Responsibilities of Science in Utopia, New Atlantis and after”, *JHI*, 10, 3, 1949, pp. 384, 86-87.

cosas de este mundo”,¹ también en nombre de Dios Baxter reivindicaba la acción transformadora de los hombres en este mundo afirmando que “es por la acción que Dios nos sostiene y sostiene nuestras actividades, es por la acción que Dios es mejor servido y honrado”,² algo con lo que Bacon no podría estar más de acuerdo. “La historia de las artes es del más excelente uso porque exhibe las cosas en movimiento y nos dirige directamente a la práctica”,³ decía, y al estar basada tanto en lo que la naturaleza hace como en lo que el hombre hace a la naturaleza, la historia natural, base de la filosofía, está asentada en la acción y la actividad.⁴ “Vosotros, ¿hacéis o solamente habláis?”,⁵ se preguntaba el piadoso Bunyan. La defensa y el fomento de una práctica liberada no se produciría en oposición al imaginario cristiano, y con seguridad no se produciría a través de “una guerra entre la ciencia y la filosofía, de un lado, y la religión en el otro”.⁶ Pero de Agustín a Baxter ese imaginario sufriría notables reconversiones de sentido, que al tiempo que anunciaban y alentaban “la persecución de cosas de este mundo”, como deploraba Agustín, ofrecían algunas de las más imaginativas versiones del pensamiento cristiano. En 1662, Simon Patrick, obispo de Ely, diría que “la filosofía y la teología están tan estrechamente ligadas por los escolásticos, que no se puede estar seguro al separarlas: una filosofía nueva traerá aparejada una nueva teología”.⁷ Para terminar este capítulo podemos recorrer brevemente uno de los casos más originales, tanto por su teología como por su filosofía, en que la apreciación de Patrick podía ya efectivamente comprobarse.

6. Winstanley pensaba que para acabar con “la tiranía de la Bestia” escribir no era suficiente. Por sí mismas “las palabras y los escritos no son nada y deben morir, porque la acción es la vida de todas las cosas, y si tú no actúas, tú no haces nada”, por lo que, decía su “mente no estaba en paz, porque no se había hecho nada”. No actuar equivalía a “consentir en mantener a la creación bajo la servidumbre”. Para sacarla de ella, las palabras eran del todo insuficientes. “Todos hablan de la libertad, pero no hay más que unos pocos que actúan por la libertad”. Él mismo debía iniciar, “no sólo en palabras ... sino en la acción”, la reforma de la sociedad. A principios de 1649 declaraba que “la

¹ S. Agustín, *Classis Prima. De Scripturis, PL*, vol. 38, col. 626.

² R. Baxter, *A Christian Directory...*, p. 448.

³ *Works*, VIII, p. 363.

⁴ J. C. Morrison, “Philosophy and History in Bacon”, pp. 587-88.

⁵ Algo de lo que para Bunyan dependía la suerte de cada uno en el día del juicio. El fragmento completo dice: “No se preguntará: ‘¿erais vosotros creyentes?, sino, ‘vosotros, ¿hacías o solamente hablabais?’, y de acuerdo a ello todos serán juzgados”. J. Bunyan, *The Pilgrim Progress*, Penguin, 1987 (1678) p. 71

⁶ A. Heller, *Renaissance Man...*, p. 83.

⁷ S. Patrick, *A Brief Account of the New Sect of Latitude Men...*, 1662, p. 22. Cit. en B. C. Southgate, “‘Forgotten and Lost’: Some Reactions to the Autonomous Science in the Seventeenth Century”, *JHI*, 50, 2, 1989, p. 253.

tierra debe ser un tesoro común para toda la humanidad” y anunciaba que una vez que “el Señor me muestre el lugar y la forma” para que “los plebeyos trabajemos en los terrenos comunales, yo daré un paso adelante, declararé esto con mis acciones” y “comeré el pan con el sudor de mi frente, sin pagar ni recibir un jornal”.¹

Esta apelación a la acción, como no podía ser de otra forma, estaba íntimamente ligada a una serie de principios teológicos, pero para que la tiranía de la Bestia pudiera eliminarse por medio de la acción, esos principios no podían acoger la interpretación tradicional, según la cual la segunda llegada de Cristo, que le pondría fin, excedía por completo las prácticas y los deseos humanos. El problema era de difícil resolución, y en él quedarían atrapados los hombres de la Quinta monarquía, el grupo milenarista de mayor cohesión e influencia durante el interregno, quienes nunca lograron establecer cómo, concretamente, habría de establecerse el reino sagrado en la Tierra, porque excepto por uno de sus líderes, el tonelero Thomas Venner, que ofreció una vía concreta para conseguirlo, esto es, la insurrección armada, los miembros más importantes del movimiento rechazaron su perspectiva insurreccionalista —que Venner pondría en práctica en dos ocasiones sin ningún éxito—. Al no equiparar el milenarismo con algún tipo de acción concreta, los hombres de la Quinta monarquía se limitaron mayormente a discutir cuándo sería la fecha en que comenzaría el milenio, sin lograr ofrecer algún indicio de cómo y por qué habría de iniciarse, y más allá de la preeminencia que en la nueva sociedad tendría la ley mosaica, tampoco pudieron decir demasiado acerca de cómo habría de ser y cómo habría de funcionar esa nueva sociedad.²

La original síntesis que Winstanley elaboraría entre teología y filosofía ofrecería en cambio una alternativa concreta y coherente. Él no creía en un Dios exterior. Dios y el demonio no existen “fuera de ti mismo”, sino que habitan en “cada hombre y cada mujer sin excepción”; consecuentemente tampoco creía que “Cristo fuera una sola persona ... que se encuentra a determinada distancia de ti mismo”. El Dios de Winstanley, la razón inmanente, “está en ti ... es el poder y la sabiduría del Padre ... que habita y gobierna como el Rey de la Justicia ... en tu misma carne”. De modo que si “Cristo habita en cada hombre y cada mujer”, su segunda llegada no podría ser la aparición exterior de un hombre que se encontraba ya en el interior de todos, sino la maduración interior, y su difusión en todas las personas, del espíritu de la Razón, esto es, “la libertad, la justicia y la paz”. La tiranía con la que había que acabar se había asentado en Inglaterra, según la versión de Winstanley de la historia del yugo normando, tras la conquista de Guillermo. Una vez que “la cosa maldita, llamada propiedad privada” fue introducida en Inglaterra por los “conquistadores normandos”, el “poder regio” formó una alianza con el clero para

¹ Sabine, pp. 194-96, 315-17, 290.

² L. F. Solt: “The Fifth Monarchy Men”... p. 322.

afianzar el sistema de propiedad y consolidar su dominio. Con ese objetivo, el clero predicó que si los “plebeyos de Inglaterra” “reconocían a Guillermo, duque de Normandía, y a sus sucesores como sus señores, reyes y gobernantes, y si eran obedientes a su gobierno, entonces vivirían en el cielo, esto es, en paz”. De no hacerlo, en cambio, “serían arrojados al infierno; esto es, a los tormentos de las prisiones, a la miseria, el sufrimiento y la muerte”. A cambio de este servicio, “el rey estableció con sus leyes que los sacerdotes debían obtener la décima parte de todos los beneficios de la tierra” y a partir de su alianza con el “poder regio” y “su hija la propiedad asesina”, desde entonces el clero “hechiza al pueblo para que sea dócil”, por lo que, lejos de ser el sirviente del Señor, este clero no es otra cosa que “el sirviente de la maldición”. Así equiparada la propiedad privada y la maldición, la abolición del “poder de la Bestia, la propiedad de los reyes”, equivalía al fin del poder de la Serpiente, o lo que es lo mismo, el establecimiento de una sociedad basada en la propiedad comunal equivalía al comienzo del reino de Cristo, lo que permitía a Winstanley concluir que “el que niega esta comunidad, niega también las Escrituras”.¹ Como ha señalado Pocock, para Winstanley “la comunidad de la propiedad de la tierra y la resurrección de Cristo son conceptos intercambiables”.²

El “conocimiento tradicional” de Dios no representa entonces “más que una fantasía que los falsos maestros meten en tu cabeza para complacerte mientras vacían tu bolsa”; un invento de “los sucesores de Judas”, el clero al servicio del “poder regio”, para mantener su “comercio de diezmos”, por lo que, decía, no debes creer en “los escritos y las palabras de otros” y buscar a Dios “fuera de ti mismo”, sino confiar “en tu propio conocimiento experimental”. Mediante este “conocimiento experimental” el hombre “hechizado, engañado y embrutecido” por el clero se convierte en santo y encuentra a Cristo en sí mismo. Los santos ya “no pueden ser engañados” por “los arteros principios del clero”, porque “Cristo o el espíritu justo y racional” que habita en su interior les permite “juzgar todas las cosas” y comprender que el principio sobre el que se erige “la verdadera religión” no puede ser el de “uno mandando sobre el otro”, como enseñan el clero y su teología “de las cosas espirituales y celestiales”, sino el de “todos cuidando del otro como iguales”. Si Cristo aparece en el interior de los hombres y mujeres cuando éstos abandonan “el conocimiento tradicional de Dios” impuesto por el clero y comienzan a “hacer por el otro lo mismo que se espera que el otro haga por uno”, desarrollando así el “conocimiento práctico de Dios”, y si la comunidad de la propiedad de la tierra, o lo que es lo mismo, la segunda llegada, “es el surgimiento de Cristo en sus

¹ *The Saints Paradise*, pp. 121-122, 105; *The Mysterie of God*, p. 15; Sabine, pp. 445-46, 453-54, 276, 385, 272.

² J. G. A. Pocock (ed.): *The Political Works of James Harrington*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1977, p. 96; también, su reseña de C. Hill (ed.): “Winstanley: ‘The law of Freedom’ and other Writings”, *Political Theory*, vol. 13, 3, pp. 462-463.

hijas e hijos”, entonces la sociedad comunista de Winstanley se alcanza practicando el comunismo. “Este trabajo de cultivar”, es “la libertad o la aparición de Cristo en la tierra”. “La verdadera religión” no es más que “la liberación de los oprimidos”.¹

En la articulación entre la compleja teología de Winstanley y su moderna filosofía política, la práctica encuentra así un papel clave. Moro había afirmado que si se trabajaba con equidad y racionalidad, todos los hombres podrían cumplir sus necesidades de modo satisfactorio, pero Moro situaba su propuesta en la utópica isla y se horrorizaba de que esa propuesta pudiera ser publicada en inglés y leída por el vulgo. La propuesta de Winstanley era una para llevar adelante en su propio país, en su propio tiempo y por todos los que quisieran sumarse a ella. Como ha sugerido Petegorsky, Winstanley creía que “el cambio social no debía ser emprendido ni por el espíritu del amor ni por la fuerza de la razón, sino sólo por medio de la acción directa”.² Pero la acción directa no implicaba, como repetidas veces insistieron los *diggers* a las autoridades, recurrir a la violencia, porque “el Hijo del Hombre no viene a destruir sino a salvar”, sino desarrollar en la práctica la propiedad comunal. “¿Seréis todavía esclavos y mendigos, cuando podéis ser hombres libres?”, preguntaba a los “plebeyos de Inglaterra”, y respondía claramente: “levantaos por vuestra libertad en la tierra, actuando sobre los comunes con el arado y la pala”. El propio nombre con el que fue conocido el grupo, “*diggers*”, no es ni un lema, ni un principio, ni una proclama, es una práctica.³

¹ Sabine, pp. 226, 369, 124, 487, 257, 470-71, 437, 373; *The Breaking of the Day of God*, p. 14.

² D. W. Petegorsky: *Left Wing...*, p. 199.

³ Sabine, p. 272, 256, 266, 286, 408, 412-13.

9. EXCURSUS TOPOGRÁFICO. BOSQUES, MONTAÑAS, JARDINES
Y EL DOMINIO DEL HOMBRE SOBRE LA NATURALEZA

1. En 1646, después de haber recorrido “las planicies de Lombardía” y tras cruzar el Lago mayor, John Evelyn se encontraba al pie de los Alpes, y allí anotaba en su diario de viaje que las montañas

se alzan repentinamente después de algunos cientos de millas del terreno más plano que pueda haber en el mundo, en el que difícilmente puede encontrarse una piedra, como si la naturaleza hubiera barrido toda la basura de la tierra hacia los Alpes ... ese lugar espantoso ... de riscos horrorosos y terrenos temibles.¹

Estas desfavorables impresiones se inscribían en una antigua actitud de desprecio y temor hacia los terrenos montañosos, admirablemente estudiada por Marjorie Nicolson. Entre muchos otros ejemplos, Nicolson señala que Andrew Marvell pensaba que las montañas “deforman la tierra y aterrorizan al cielo”, que Lawrence Clarkson, en su habitual desprecio por las clases propietarias, asociaba a los ricos con “malignas montañas” y a los “pobres creyentes” con “valles”, y que en uno de los típicos compendios producidos en el siglo XVII para la escritura de poemas, entre los adjetivos ofrecidos para ser asociados a las montañas figuran “inhóspito”, “estéril”, “melancólico”, “desolado” e “intransitable”. Keith Thomas agrega, entre otras manifestaciones de la misma sensibilidad, las impresiones que en su diario de viajes Celia Fiennes apuntaba sobre el distrito de los lagos, en el noroeste de Inglaterra, que le parecía “desierto y estéril”, y sus montañas “muy espantosas”; en la misma tónica el Dr. Johnson explicaba que para cualquier persona acostumbrada a la vista de fértiles cosechas y prados floridos, la “vasta extensión de terreno yermo” de las tierras altas escocesas no podía provocar más que rechazo.²

La actitud excede en mucho a la topografía, como puede apreciarse en el hecho de que en el compendio de Poole varios de los adjetivos asociados a las montañas, como “melancólico”, “deshabitado” y “estéril” se repiten para describir a los bosques, que pueden asociarse además a “espantoso”, “sombrio” y “salvaje”.³ La clave de la comunión la ofrece el adjetivo “deshabitados”. Porque supuesta la inscripción comunitaria de las personas en la sociedad, ni bosques ni montañas eran lugares que el hombre debiera habitar, o mejor, como el hombre no habitaba allí y en consecuencia su debida inscripción social a través de la comunidad no podía ser efectiva, bosques y montañas no

¹ A. Dobson (ed.), *The Diary of John Evelyn*. Londres, MacMillan, 1906, I, p. 335.

² M. H. Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetic of the Infinite*, Ithaca, Cornell UP, 1959, pp. 34, 35, 43. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, p. 258 y ss.

³ E. Poole, *The English Parnassus or a Help to English Poesie...* 1656, pp. 90, 129.

podían ser más que terrenos salvajes poblados por bestias, epíteto que en la exclusión supuesta por esa definición del hombre podía caber entonces también a las personas que pese a todo y por una u otra razón vivían allí, refugio habitual de mendigos, bandoleros y vagabundos. La asociación entre la bestia y el hombre era empleada con frecuencia por los colonos pioneros de Nueva Inglaterra para referirse a los indígenas. En su famosa crónica sobre los inicios de la colonia de Plymouth, llevada entre 1620 y 1647, William Bradford hablaba de “una espantosa y desolada selva, llena de bestias salvajes y de hombres salvajes”. John Winthrop, gobernador de la colonia de la Bahía de Massachusetts entre 1639 y 1648, insistía en la importancia de la unidad de los colonos en esta “selva, en la que no hay nada sino bestias y hombres bestiales”; Increase Matter, el influyente ministro puritano, afirmaba en la década de 1670 que los indígenas de Nueva Inglaterra, habitantes de los bosques, “eran como lobos y otras bestias”.¹ Los zapoletes de *Utopía*, “una nación primitiva, salvaje y feroz”, estaban asentados en “bosques y montañas”.² Antony Ascham tenía una opinión similar.³ Más adelante, haciéndose eco de la mirada que desde el Renacimiento fijaba en la ciudad el centro del refinamiento y de los más encomiables valores de la civilidad, desarrollados siempre bajo el amparo de las murallas, símbolo milenario de seguridad, Locke contrastaría la civilidad y la racionalidad de los habitantes de las ciudades con la ignorancia y la rudeza de los moradores de zonas boscosas,⁴ algo que todavía más adelante señalaría Marx en otro de los pasajes más conocidos del *Manifiesto*.⁵ Pero la oposición entre la vida civilizada de la ciudad y la rudeza asociada a la vida de los moradores de bosques o montañas excedía aquí completamente la oposición campo/ciudad –que como hemos visto se desarrollaría en un plano bien diferente–, y recorría una aún más fundamental, la de sociedad/naturaleza.

Veamos dos aspectos de esta oposición. El primero de ellos está referido al temor, al recelo y a la extrañeza que bosques y montañas encontraban en la mirada de una sociedad que no había alcanzado a imponer allí algunos de los elementos que la definían en su modo más básico, como su infraestructura, su moral y su ley, como sabía el eremita que renunciaba a la sociedad y desafiando las fuerzas oscuras allí donde no había llegado la civilización de la religión se asentaba en el bosque o el desierto. De los dos grupos de adjetivos que es posible reconocer con facilidad en el compendio de Poole, el que reúne a “melancólico”, “espantoso” y “sombrio” sólo puede entenderse en referencia a esta

¹ Todas las citas en A. Heimert, “Puritanism, the Wilderness, and the Frontier”, *The New England Quarterly*, 1953, pp. 372-376.

² T. Moro, *Utopía...*, p. 119.

³ A. Ascham, *Of the Confusions and Revolutions of Governments*, 1649, pp. 8-10.

⁴ J. Locke, *Two Treatises...*, p. 201. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, pp. 194-5, 243-4.

⁵ *Manifiesto*, p. 44.

limitación. Si lo que permitía reconocer a un bosque o a una montaña en particular como un lugar melancólico, espantoso y sombrío, eran sus características topográficas, no eran esas características, como bien sabemos en la actualidad, cuando las regiones alpinas aparecen desde hace tiempo en los folletos turísticos como paraísos idílicos, las que cargaban con la responsabilidad de ese reconocimiento, que recaía en la evidente referencia a que allí la sociedad no había desarrollado lo que fuera que le permitía presentarse a sí misma como la antítesis de lo sombrío y lo espantoso. De modo que aunque la presencia de vagabundos y ladrones no hacía más que acrecentar, en la mirada de la sociedad, la ajenidad del bosque, éste no había adquirido su reputación salvaje y tenebrosa como consecuencia de que las personas que la sociedad por una u otra razón rechazaba o era incapaz de absorber encontraran, ahora sí por motivos topográficos, asilo en él. “Deshabitados” e “intransitables”, los bosques aparecían primero como un espacio indómito porque la sociedad no los había conquistado, no porque aquello que la sociedad rechazaba pudiera encontrar refugio allí. Originalmente, Inglaterra había sido un enorme y salvaje bosque que los primeros habitantes del país dismantelaron poco a poco, pensaba el abogado John Manwood en tiempos de Isabel, con el objetivo de resguardarse de los peligros que suponía la cercanía de las criaturas salvajes del bosque en las inmediaciones de sus asentamientos. “De ese modo las bestias fueron todas empujadas a aquellos lugares en los que los bosques permanecieron en pie”,¹ y así la destrucción del bosque avanzó palmo a palmo junto al desarrollo de la sociedad, que desde la primera época moderna, y hasta el siglo XIX, celebraría en Inglaterra la merma de la superficie ocupada por bosques como evidencia del progreso nacional.²

El segundo aspecto que podemos considerar señala la oposición sociedad/naturaleza de una manera todavía más marcada y mucho más que el primero está impregnado de modernidad. Porque aunque el mandato por cultivar la tierra es al menos tan antiguo como la Biblia, para poder asumir que en la transformación productiva del terreno se jugaba algo así como el avance nacional,³ los hombres necesitaron encontrarse con que eran ellos mismos los responsables de una transformación que valía la pena llevar adelante en este mundo, y a partir de esa responsabilidad asumida, el cultivo de la tierra pudo adquirir la forma de un completo imperativo moral. Es este segundo sentido el responsable de que dos topografías tan distintas como pueden ser la ladera yerma de una

¹ J. Manwood, *A Treatise and Discourse of the Lawes of the Forrest*, 1598, pp. 11–12.

² K. Thomas, *Man and the Natural World...*, pp. 196–7. Tal como sucedía en *Oceana*, el *commonwealth* ideal, donde el bosque había sido domesticado y ya no era “el refugio de bestias peligrosas, ni la continua emboscada de las serpientes, sino el alimento para innumerables rebaños. J. Harrington, *Oceana...*, p. 11.

³ Por ejemplo, *Waste Land's Improvement, or Certain Proposal for the Advance of Trade, and General Profits of the Commonwealth*, 1653, en J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.) *17th Century Economic Documents*, p. 135. Los tratados de Hartlib, como *A discoverie for division or setting out of land*, 1653; o los de Plattes, como *Certaine New Inventions and Profitable Experiments Necessary to be Known of All Farmers*, 1640.

montaña rocosa y un terreno fértil ocupado por bosques pudieran en el compendio de Poole compartir adjetivos como “estéril”, “yermo” y “desierto”. Sir John Davies, procurador general en Irlanda a comienzos del reinado de Jacobo, justificaba las pretensiones inglesas sobre suelo irlandés denunciando el mal uso que los habitantes locales habían hecho de la tierra: “Ni una política cristiana ni una buena conciencia pueden tolerar –decía– que un territorio tan bueno y fértil permanezca desperdiciado como una selva”.¹ La sentencia de Davies señala ese imperativo y enseña al mismo tiempo la nueva confianza, característica de la primera época moderna, en las capacidades del hombre para dominar su entorno. Opuestos a la marca de la sociedad como nunca antes, los terrenos incultos vinieron a ejemplificar de manera concreta la responsabilidad que Dios había encomendado a los hombres en este mundo, y en la extensión del terreno cultivado la sociedad encontró uno de los símbolos primarios de su oposición a la naturaleza. “No plantan jardines ni huertas –continuaba Davies sobre los irlandeses–, no cercan ni mejoran sus tierras, ni viven juntos en pueblos y ciudades”.² Los bárbaros zapoletes de *Utopía* no se dedicaban a la agricultura. En el *Pilgrim Progress* Bunyan utiliza con gran frecuencia la imagen del jardín como alegoría de orden y armonía y la imagen de la montaña como símbolo de la adversidad, y en *The Holy Citie* recordaba que tras la destrucción de Jerusalén, la ciudad parecía “un lugar de zarzas y espinas, inútil y desolado”, contrapuesto al “campo arado” que era Sión.³ En su tenaz oposición a la idea de la decadencia del mundo, Hakewill adivinaba un futuro en el que “en lugar de montañas estériles, tendremos, finalmente, ricos y fructíferos valles”,⁴ tal como sucedía en Macaria.⁵ El mandato por convertir los terrenos inútiles en útiles para la sociedad puede encontrarse, en un modo, en Moro, y en otro más decidido en Hackluyt, en Bacon y en sus seguidores, como Wilkins y Hartlib, y por supuesto en Winstanley. En *Utopía* se consideraba un motivo suficiente para declarar la guerra que un pueblo no cultivara debidamente su tierra, “dejándola infecunda y despoblada”,⁶ y en *Macaria* el propietario de tierras que no introducía mejoras era echado del Consejo de agricultura.⁷ Hartlib recibiría una pensión de Cromwell para promover las mejoras en la agricultura.⁸

¹ “Cuando su majestad puede legítimamente ofrecerlo a personas que lo convertirían en una civilizada plantación”, como bien sabía Richard Boyle. Sir John Davies, *Historical Tracts of Sir John Davies...*, Dublín, 1787, p. 282. Davies murió en 1644.

² *Ibid.*, p. 129.

³ J. Bunyan, *The Pilgrim Progress*, pp. 138, 160, 250, etc.; *The Holy Citie, or, The New-Jerusalem...*, 1669, p. 15.

⁴ G. Hakewill, *Apologie...*, signo c4.

⁵ S. Hartlib, *A Description of the Famous Kingdome of Macaria*, 1641, p. 4.

⁶ T. Moro, *Utopía...*, p. 86

⁷ S. Hartlib, *A Description of the Famous Kingdome of Macaria*, 1641, p. 4.

⁸ ODNB.

2. En el marco de estos programas de avance sobre la naturaleza, la aspiración de dejar en evidencia, y de hacerlo de la manera más clara posible, la intervención del hombre sobre la naturaleza, se volvió una marca de época que transformó el paisaje. Bacon pensaba que el orden de los jardines resultaba notablemente apropiado para “refrescar el espíritu humano”, apreciación que partía del contraste que, decía, los prolivos jardines ingleses de su época, en el ordenado estilo que imponía el *jardin à la française*, ofrecían frente a la naturaleza en bruto, y que a partir de ese contraste el jardín, que en el siglo XVII había ya dejado de ser patrimonio de las clases altas y había experimentado una notable expansión, se había convertido en símbolo de seguridad, propiedad y sosiego.¹ En el compendio de Poole, algunos de los adjetivos que los aspirantes a poeta deberían asociar a los jardines eran “provechoso”, “agradable”, “delicioso”, “cercado” y “prolijo”.² Un siglo y medio más adelante, Humphry Repton, el gran diseñador de paisajes que en las últimas décadas del siglo XVIII llevó el diseño del jardín moderno un paso más allá hacia el estilo silvestre, describía de la siguiente forma el jardín inglés que gustaba a Bacon:

Primero ... era el estilo excluir, por medio de elevadas paredes, todos los objetos circundantes. Segundo, estas paredes no eran en ningún caso consideradas defectos, sino que por el contrario con el objetivo de realzar su presencia eran ornamentadas con vasijas, costosas puertas de hierro y empalizadas. En tercer lugar, muy lejos de hacer que los jardines parecieran naturales, grandes esfuerzos eran empleados para mostrar las costosas obras por medio de las cuales la naturaleza había sido subyugada: el suelo era nivelado, el agua dispuesta en cuadrículas, los árboles, si no podados según formas artificiales, eran por lo menos plantados en líneas, todo haciendo que la mano del hombre no pudiera pasar inadvertida.³

La propensión por dejar en evidencia de la forma más clara posible la marca de la sociedad sobre la naturaleza no se limitaba al aspecto ornamental y aparecía con igual intensidad en la práctica de sembrar los campos según patrones geométricos, lo que no sólo ofrecía una buena forma de aprovechar un espacio limitado, sino también un medio de anteponer a la naturaleza la presencia inequívoca de su control por parte de la sociedad;⁴ se podía sembrar siguiendo diferentes figuras geométricas, afirmaba Walter Blith, pero nunca “de forma desprolija y confusa”.⁵ Con sus influyentes raíces teológicas,⁶ y asentada en la doble determinación de su naturaleza salvaje y su esterilidad productiva, esta perspectiva sobre el paisaje silvestre no encontró mayores cuestionamientos hasta principios del siglo XVIII, y sólo sería desplazada de manera

¹ F. Bacon, *Essays*, p. 182 y ss. C. Hill, *Puritanism and Revolution...*, p. 349.

² E. Poole, *The English Parnassus...*, p. 93.

³ J. C. Loudon (ed), *The Landscape Gardening and Landscape Architecture of the Late Humphrey Repton, Esq.*, Londres, Longman, 1840 (1803), pp. 84-5.

⁴ K. Thomas, *Man and the Natural World...*, p. 256.

⁵ W. Blith, *English Improver improved...*, 1653, p. 155.

⁶ M. H. Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory...*, cap. III.

decisiva por los románticos. Hasta entonces, los ingleses “preferían infinitamente el dócil y fértil paisaje sobre el cual el hombre había establecido su dominio,”¹ y solamente cuando ese dominio hubo de afirmarse de manera suficiente, lo silvestre se volvió primero apreciable, luego encantador y finalmente necesario. Cuando Pope satirizaba el viejo estilo del jardín inglés, a principios de la década de 1730, ya había pasado cerca de medio siglo de la última hambruna y del último brote de peste en Inglaterra.

A cada lado que miras, una empalizada.
Nada que sea agradablemente intrincado.
Ni silvestre para confundir la vista.
Un seto frente a otro seto, cada sendero tiene un hermano.
Cada mitad de la superficie se refleja en la otra.
Los ojos sufren al observar una naturaleza invertida.
Árboles podados como estatuas, y estatuas grandes como árboles.²

Pope fue uno de los primeros ingleses en atacar “la rígida uniformidad” del estilo tradicional, y su famoso jardín de Twickenham fue también uno de los primeros en ofrecer, ya en la década de 1710, un diseño “silvestre y natural”, rasgo sobresaliente de lo que algunas décadas más tarde se conocería, en contrapunto al geométrico jardín francés que gustaba a Bacon y describía tan bien Repton, como “estilo inglés”.³ En tanto el paisaje rural estuvo dominado en Inglaterra por patrones geométricos y delimitado por cercos antes que en el resto de Europa, afirmaba en 1822 el genial botánico y paisajista John Claudius Loudon, no resultaba extraño que hubiera sido allí donde se originara el “estilo moderno” —o inglés— en jardinería. “¿Qué satisfacción o distinción podría producir el estilo inglés —se preguntaba Loudon—, por ejemplo, en Polonia, donde el país entero es un bosque?”, y sugería que el perfil delineado por el viejo estilo, de una naturaleza amansada y prolijamente ordenada por el hombre, no podía allí, “en medio de un paisaje tan salvaje y rústico” suscitar más que “grandes ideas de seguridad y felicidad”.⁴ En el mismo sentido, en su clásico estudio sobre “lo pintoresco”, Hussey sugería que el placer por el paisaje silvestre de las montañas creció en Inglaterra de manera proporcional a la extensión y al mejoramiento de la infraestructura en las zonas montañosas, que la adorable Elizabeth se moría de ganas de visitar en *Pride and Prejudice*.⁵

¹ *Ibid*, p. 345; K. Thomas, *Man and the Natural World...*, p. 258.

² A. Pope, *Of False taste; an Epistle to the Right Honourable Richard Earl of Burlington...*, 3rd ed., London, L. Gilliver, 1731.

³ L. C. Loudon, *An encyclopædia of gardening...*, 1860 (1822), p. 248.

⁴ *Ibid*, p. 359.

⁵ C. Hussey, *The Picturesque. Studies in a Point of View*, Londres, Archon, 1967, pp. 100–101; J. Austen, *Pride and Prejudice*, Londres, Allen, 1894, (1813), p. 298.

Las pautas básicas del nuevo estilo, resumidas de la siguiente manera por Repton, hablan por sí mismas del cambio de sensibilidad. “El jardín moderno”, decía el gran paisajista,

ocultando o disfrazando los límites, debe ofrecer una apariencia de vastedad y libertad ... debe cuidadosamente esconder cualquier interferencia evidente del hombre, aunque costosa, por medio de la cual el paisaje ha sido mejorado, haciendo que todo parezca obra de la naturaleza ... y todos los objetos introducidos por conveniencia o comodidad, si no es posible volverlos parte integrante del paisaje general, deben ser escondidos o si no suprimidos.¹

En qué medida la sensibilidad ha cambiado entre fines del siglo XVI y fines del XVIII puede apreciarse en el diario que Paul Hentzner llevó en su visita a Inglaterra en 1598. En general, lo que a Hentzner le parecía pertinente comentar sobre los jardines ingleses coincide con aquello que Repton deploraba del viejo estilo: las obras que evidenciaban la participación del hombre en el diseño de los jardines, como los mecanismos que activaban las fuentes, la disposición de estatuas y columnas y la prolijidad de los laberintos.² Los lineamientos que Repton consideraba básicos de su exitoso estilo pueden contrastarse también con la opinión que en una naturaleza mucho más indómita que la inglesa mantenían los colonos pioneros de Nueva Inglaterra, para quienes solamente “criaturas salvajes” podrían “amar la libertad de los bosques”.³ Un siglo después Repton se convertía en el más exitoso diseñador de paisajes por imprimir una “apariencia de vastedad y libertad ... haciendo que todo parezca obra de la naturaleza” en los parques de las residencias de algunas de las familias más tradicionales de Inglaterra, incluyendo a los duques de Bedford, a los duques de Portland y a diversas propiedades de la familia real, personas que pocos se hubieran atrevido a comparar con bestias.

Para cuando Repton diseñaba sus parques, la visión de que el campo era un lugar más bonito que la ciudad estaba ya en camino de convertirse en un lugar común, especialmente entre las clases altas. Por supuesto que ello se debía en parte a los problemas presentados por el crecimiento desenfrenado de las ciudades, a menudo en Inglaterra operado sin mayor planificación, que desnudaba una a una las miserias de la nueva sociedad industrial. La suciedad, el ruido, las pésimas condiciones sanitarias, el hacinamiento, etc., que aparecían con frecuencia como características típicas en las descripciones de la moderna ciudad industrial, memorables en la pluma de Dickens o de Engels, fueron antepuestas a una naturaleza cuyo mayor virtud estética reposaba en la pureza que le otorgaba su ajenidad respecto de la sociedad. Pero si esa contraposición

¹ J. C. Loudon (ed.), *The Landscape Gardening*... p. 85.

² P. Hentzner, *Travels in England During the Reign of Queen Elizabeth*... Londres, Cassell, 1892, (1612).

³ A. Heimert, “Puritanism, the Wilderness, and the Frontier”..., p. 369.

podía en efecto resaltarse presentando los atributos puros de la naturaleza a partir de la ausencia, allí, de todo aquello que en términos negativos definía a la ciudad, como harían los románticos, el lugar que cabía a la naturaleza como espacio no corrompido por el avance de la civilización y sus miserias fue posible en primera instancia debido a que ese mismo avance había permitido a la sociedad conquistar bosques y montañas y desterrar el terror proverbial que ambos habían largamente inspirado. La visión romántica sobre el mundo natural que era capaz de despreciar los aspectos negativos del avance de la civilización no debe entonces observarse como simple efecto inmediato de las miserias de la ciudad industrial, con su “cantidad innumerable de basura, desperdicios y fango asqueroso”, su “atmósfera contaminada por el humo de las chimeneas de las fábricas, pestilente y difícilmente respirable”.¹ La modernidad, que con justicia puede observarse, antes que en ninguna otra cosa, en la autoafirmación del hombre en este mundo,² es responsable al mismo tiempo de las miserias del Manchester industrial que describía Engels y de su condena romántica, que tanto como el crecimiento de Manchester partía ella misma de la confianza y la seguridad que el desarrollo del dominio sobre la naturaleza había inspirado en el hombre. Este es, después de todo, el gran dilema de la modernidad, tan presente entonces en las primeras metrópolis industriales como ahora en las grandes ciudades del tercer mundo. Terminaremos el trabajo volviendo sobre este punto.

¹ F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en *Engels, Escritos de juventud*, K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, México, FCE, t. II, p. 332.

² H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age...*, *passim*.

10. CONCLUSIÓN. FUERZAS PRODUCTIVAS E IMAGINACIÓN SOCIAL

Cuando una porción significativa de lo que se producía, se producía para ser consumido por la propia fuerza laboral familiar, la producción estaba orientada por una serie de contenidos concretos según su uso, como podía ser por ejemplo un par de zapatos. Mientras que el objetivo del capitalista que tiene una fábrica de zapatos no es producir zapatos sino dinero, el objetivo del campesino medieval que fabricaba un par de zapatos era usarlos, y en el mismo sentido el artesano zapatero los producía a partir de que su uso fuera establecido de antemano por su cliente. Mientras que el capitalista no necesita saber quién habrá de usarlos, y no tiene ningún interés en ello a excepción de que alguien efectivamente decida hacerlo y los compre, el campesino medieval los producía porque sabía de antemano que necesitaba un par de zapatos nuevos y el zapatero porque alguien le había señalado que los necesitaba. Al estar orientada por la producción concreta de valores de uso y no por la forma indiferenciada del valor, dice Marx, nunca encontraremos en estas sociedades “una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción”.¹ El objetivo es el uso. Aristóteles pensaba que la forma M-D-M era una forma “natural y racional” y consideraba la forma D-M-D “como antinatural y contraproducente”, como antes lo había hecho Platón.² La perspectiva se extiende a lo largo de la Edad Media. “El hombre que compra algo para venderlo luego tal como lo compró y obtener una ganancia –se afirmaba en el decreto de Graciano– es expulsado del templo de Dios”.³ Lutero tenía una opinión muy similar.⁴ Muchas de las figuras utilizadas en la literatura moralista de la Edad Media para tipificar el pecado estaban sacadas de la actividad del mercado,⁵ y el desprecio por el dinero en cuanto tal es una constante de la literatura de caballería. La condena aparece de modo muy marcado en *Piers Plowman* y se mantiene sin grandes cambios en la poesía del siglo XV.⁶ Las designaciones en el status urbano de los habitantes de los pueblos y ciudades de la Edad Media evitaban cuidadosamente toda referencia a la riqueza.⁷ En todos estos casos, lo que se “impugna no es sino el valor de cambio que se vuelve contenido y fin en sí de la circulación, la autonomización del valor de cambio en cuanto tal”.⁸ Solamente

¹ *Grundrisse*, I, p. 447.

² *Ibid*, III, p. 194.

³ Graciano, *Decretum*, II, XII, c. 1, 2.

⁴ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism...*, pp. 96- 98.

⁵ R. H. Hilton: “Medieval Markets Towns...”, p 22.

⁶ V. J. Scattergood, *Politics and Poetry in the Fifteenth Century*, Nueva York, Barnes and Noble, 1971, p. 332 y ss.

⁷ R. Hilton, *English and French Towns...*, p. 114.

⁸ *Grundrisse*, III, p. 95.

cuando el consumo de lo producido fue decidido masivamente *post festum* en el mercado y sucediendo al uso la riqueza se convirtió en el objeto de la producción, el dinero, que no tiene ningún uso a excepción de servir como medida del valor, la riqueza en su forma abstracta, cobró valor por sí mismo, apareció como algo deseable y anhelado y adquirió las propiedades hipnóticas que le son propias en la sociedad de consumo.

La completa desatención con que el capitalista, "como capital personificado",¹ observa el valor de uso de lo que produce, aparece contrapuesta en su forma más evidente cuando observamos esa mercancía cuyo uso era particularmente sensible para la economía moral; el grano. En la aldea de Yaxley, al este de Inglaterra, algunos hombres recordaban la hambruna de 1527 cuando al año siguiente interpusieron una petición en la *Star Chamber* para impedir que, como había sucedido entonces, ciertas legumbres fueran exportadas a Escocia. "Si nos enteramos de que vais a llevar estas legumbres a Escocia, tal cual hicisteis el año pasado, las retendremos hasta que sepamos más acerca de la bendición del rey en este asunto. Porque como lo vemos nosotros, vais contra el mandato del rey con ese comportamiento".² En nombre del rey también, en el verano de 1614, en Wiltshire, algunos hombres detuvieron carros cargados con grano destinados a ser transportados para su comercialización en otros mercados, y tal como lo habían hecho casi un siglo antes sus compatriotas de Huntingdonshire, lejos de situarse a sí mismos como perpetradores de una acción ilegítima, en una ocasión consignaron el grano a las autoridades de Westbury y en otra se lo repartieron bajo la justificación moral del hambre, justificación que el propio Hobbes aprobaba.³ Aunque las autoridades condenaron estos actos e impusieron castigos, el lugar del rey como protector último de las necesidades elementales de sus súbditos llegó en la recomendación del Consejo privado a las autoridades locales para que mostraran clemencia por las acciones de hombres en tal estado de desesperación, y en la orden de que en lo sucesivo las actividades del mercado fueran reguladas de modo que las grandes compras de grano realizadas con motivos puramente gananciales fueran controladas para evitar este tipo de desorden.⁴ En Kent, en los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII, los protagonistas de los disturbios relacionados con el comercio de granos tenían como objetivo la intervención de las autoridades para fijar los precios, para evitar el movimiento de grano hacia otros mercados y para detener las prácticas de los comerciantes a gran escala que alteraban el orden tradicional del mercado.⁵ Los

¹ *El capital*, I, p. 178.

² Cit. en W. G. Hoskins, "Harvest Fluctuations...", p. 35

³ *EW*, III, p. 288.

⁴ B. Sharp, "Popular Protest in Seventeenth-Century England", en B. Reay (ed.), *Popular Culture...*, pp. 271-72.

⁵ P. Clark, "Popular Protest and Disturbance in Kent, 1558-1640", *EcHR*, 2nd Series, 29, 3, p. 378.

disturbios eran más frecuentes en las áreas en las que el grano era transportado hacia los centros urbanos cercanos, que en muchos casos estaban experimentando un crecimiento espectacular y demandaban grandes cantidades de alimento.

En todos estos casos la mercancía grano se encuentra lejos de aparecer como el mero envoltorio material del valor y su uso es antepuesto al dinero como medida abstracta del valor. En una economía cuya capacidad productiva era lo suficientemente precaria como para que la diferencia entre una buena y una mala cosecha pudiera ser equivalente a la diferencia entre el hambre y la plenitud, se seguía que la provisión de alimentos era lo suficientemente endeble como para que éstos, y fundamentalmente el pan, que no podía ser sustituido por ningún otro artículo para la alimentación del grueso de la población, no pudieran considerarse como cualquier otro producto, como una mercancía cuyo precio pudiera ser establecido por su valor y cuya producción, distribución y consumo pudieran ser estipulados según los movimientos del mercado. En 1654, haciendo referencia a las polémicas que por este motivo despertaba la reconversión de tierras arables en tierras para pastoreo, Joseph Lee señalaba tanto la presencia del manto moral que cubría a la producción de alimentos como la emergencia de una mentalidad nueva cuando se preguntaba por qué los hombres no deberían tener “libertad para transformar su tierra arable en tierra para pastoreo, si el pastoreo es más rentable que el cultivo”.¹ La respuesta no tardaría en llegar y unas décadas más adelante, cuando por primera vez en Inglaterra la oferta de alimentos superó a la demanda, las actividades de los productores, de los comerciantes y de los consumidores de grano pudieron deslizarse por fuera de los límites impuestos por la economía moral. Sólo entonces el aura particular que en su carácter de sostén inmediato de la reproducción de la vida había rodeado al grano y lo había distinguido del resto de las mercancías comenzó a desaparecer, y en su conversión en una mercancía posible de ser comercializada según las reglas de intercambio compartidas por cualquier otra, quedaría marcado un hito fundamental en la historia del dominio del hombre sobre la naturaleza. En 1713 Defoe hablaría del desastre ocasionado por la sobreproducción de cereales.²

Las condiciones de posibilidad para una afirmación de este tipo presuponen el sometimiento del valor de uso por parte del valor de cambio. Como el uso del valor que produce no es algo que interese al capitalista y la producción del valor de cambio es llevada adelante con el objetivo primordial de producir más valor de cambio, en el capitalismo la posesión de la riqueza “puede ser tan abstracta que en algunas ocasiones el capitalista no puede decir qué posee, sino solamente cuánto”.³ “Hombres –decía Hobbes–

¹ J. Lee, *A Vindication of the Considerations Concerning Common-fields and Inclosures*, 1656, p. 18

² D. Defoe, en su *A Review of the Affairs of France*, 9 de mayo de 1713. El cambio de mentalidad ha sido magistralmente estudiado por Joyce Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, cap. 7.

³ G. A. Cohen, “Bourgeois and Proletarians”, *JHI*, 29, 1968, pp. 224-25.

que no observan nada más de su beneficio inmediato, y que son en cierta manera ciegos a todo lo que esté más allá de ello”,¹ como en el caso de Defoe lo estaba la producción de una cantidad de grano mayor de la que parecía adecuada para una buena rentabilidad. A partir de su función como capital, el dinero adquiere una deseabilidad determinada por su poder abstracto y es con frecuencia anhelado por sí mismo antes que por la posibilidad de ser cambiado por valores cuyo disfrute venga dado por su uso y no por el procedente de la abstracta representación de cuánto cuesta producirlos.² Como forma abstracta de la riqueza, el capital es ajeno a cualquier contenido particular que la exprese a través de su uso, y de este modo la pasión por el dinero como atributo cultural del capitalismo se corresponde con la producción de la riqueza, y no del producto, como su atributo económico distintivo. El asunto es sumamente complejo, y aunque indica con claridad el proceso de abstracción que sufrirían diversos aspectos constitutivos de la época medieval, desde los vínculos personales y directos hasta las formas de la dominación, excede ampliamente nuestros intereses aquí. Basta decir que la pasión por el dinero como forma abstracta de riqueza preexiste al capitalismo, pero que sólo en él la valorización del valor se convierte en el fundamento de la producción y esa pasión en una extraordinariamente extendida representación ideológica. Lo que sí es pertinente para nosotros señalar de la abstracción que supone en diferentes planos la producción indiferenciada del valor como base de la que parte la reproducción de la sociedad es la transformación que a través de ella sufre esa misma base.

2. El imperativo por el mejoramiento permanente de la productividad operado a través de la competencia, que distingue al capitalismo de todas las formas de producción que lo antecedieron,³ se encuentra necesariamente ausente en cualquier economía en la que una proporción significativa de la producción es consumida sin pasar por el mercado. Cuando los productores pueden acceder a los medios necesarios para su reproducción de manera directa, no tienen necesidad de cambiar el producto que su subsistencia requiere, y aun cuando una porción significativa de ese producto debió en la última parte de la Edad Media ser cambiada para pagar una renta en dinero, los campesinos medievales, que utilizaban la mayor parte de los beneficios de su trabajo en la satisfacción de las necesidades más inmediatas de su reproducción, no necesitaban ingresar al mercado para asegurar su propia subsistencia. Ello, claro está, tampoco resultaba compulsivo para los señores, de modo que ni campesinos ni señores necesitaban desarrollar sus medios de

¹ *EW*, VI, p. 340. Marx conocía muy bien éste y otros comentarios en el mismo tono de Hobbes. *Teorías sobre la plusvalía*, I, p. 327.

² G. A. Cohen, *La teoría...*, cap. 11; G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, cap. 6.

³ *Grundrisse*, II, p. 31.

producción para lograr una capacidad productiva que resultara suficiente para competir con otros productores en el mercado.¹ El papel que la competencia tendría en el desarrollo del capitalismo era ya claramente anunciado por Henry Martyn en un importante texto de la naciente economía política moderna, publicado de manera anónima en 1701 y en el que se anticipaban muchos de los principios de *La riqueza de las naciones*, publicada 75 años más adelante. “Todos los hombres deben innovar por sí mismos, o avanzar sobre las mejoras introducidas por otros hombres; si mi vecino puede vender barato por hacer mucho con poco trabajo, yo me veo obligado a vender tan barato como él”.² El alcance del principio aparece en toda su dimensión cuando Martyn afirma que “todos los hombres” deben seguirlo no porque algún tipo de mandato moral así lo disponga, sino porque quien no lo haga simplemente no podrá competir con los precios de su vecino. Cualquiera haya sido el crecimiento producido entre 850 y 1300, que Dyer ha señalado como clara evidencia de la dinámica expansiva de la economía feudal, se produjo dentro de los límites establecidos por la ausencia de la extensión de la competencia que Martyn explicaba como fundamento de la innovación, competencia cuya generalización sólo pudo ser efectiva cuando los hombres, separados de las condiciones objetivas de la producción, debieron pasar de modo obligado por el mercado para desarrollar la reproducción de su existencia. Es esta ausencia la que da cuenta, en resumen, de la razón por la que en perspectiva con la tecnología moderna, la tecnología medieval sobresale por su estaticidad.³

Lynn White, uno de los historiadores que más ha hecho por devolverle a la tecnología medieval un dinamismo que le había sido exageradamente denegado, ha insistido en que “en la Edad Media no existía oposición hacia ninguna novedad que pareciera, a aquellos cercanos al asunto en cuestión, provechosa”.⁴ Pero este tipo de proclama voluntarista, que con el tiempo se volvió un lugar común entre algunos de los historiadores abocados a la reivindicación del dinamismo de la tecnología, la economía y la sociedad medieval en general, pasa por alto la diferencia estructural que más allá de la mejor voluntad por introducir innovaciones y mejoras productivas existe entre la tecnología medieval y la tecnología del capitalismo. Si por la razón que fuera un artefacto, un implemento, una técnica o un método nuevo beneficiaba de una u otra manera las tareas productivas y ofrecía mejores rendimientos en ésta o aquella rama de la producción, existían en efecto buenas posibilidades de que fuera adoptado, como fueron

¹ E. Miller “The English Economy...”, p. 300 y ss; R. Brenner: “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, *P&P*, 70, 1976, p. 33.

² Anónimo, atribuido con certeza a Henry Martyn, *Considerations upon the East-India Trade*, en J. R. McCulloch (ed.), *A Select Collection of Early English Tracts on Commerce...*, 1856, (1701), p. 590.

³ M. M. Postan, *The Medieval Economy...*, p. 45.

⁴ L. White, *Medieval Religion and Technology...*, p. 82.

adoptados el arado pesado o la rotación trienal y, con las conocidas limitaciones para la circulación de la innovación técnica en la Edad Media,¹ su adopción podría extenderse un poco más o un poco menos. Pero para afirmar que no existía en el medioevo una tendencia franca hacia la innovación no hace falta sostener que los hombres de la Edad Media eran siempre indiferentes a lo que evidentemente les resultaba conveniente. Lo que no había entonces era una tendencia que convirtiera a la innovación productiva en un imperativo de la producción, motivo por el cual Marx afirmaba con razón que todos los modos de producción anteriores al capitalismo eran esencialmente conservadores,² el motivo por el cual “el capital sobrepasa en energía, en desenfreno y en eficacia a todos los sistemas que le precedieron, basados directamente en el trabajo forzado”.³

En cualquier formación económica de la sociedad en la que no predomine el valor de cambio sino el valor de uso, el trabajo excedente estará circunscrito a un conjunto más o menos amplio de necesidades, sin que del carácter mismo de la producción brote un hambre insaciable de trabajo excedente.⁴

Como ese hambre es una característica exclusiva del capitalismo, Marx ubicaba a modo de síntesis la disolución de la producción para el uso como el elemento que recorre todos los procesos de disolución de las características más importantes de la economía feudal. Tanto en la disolución de la fijación espacial y personal del trabajador, como en la disolución de su acceso a los medios de subsistencia y en la disolución de las relaciones corporativas y clientelares, “se disuelven las relaciones de producción en que predomina el valor de uso, la producción para el uso inmediato”.⁵ Mientras el propósito de la producción esté orientado por uno u otro contenido y no por la forma indiferenciada del valor, no existirá ningún motivo estructural que conduzca al trastocamiento permanente de los supuestos a través de los que la sociedad se reproduce a sí misma, como sucede en el capitalismo, cuando el producto encuentra su uso precisamente porque quien lo produce no lo produce para usarlo. “La producción de mercancías nunca es el objetivo de la producción burguesa, sino la plusproducción de valores”.⁶ Lejos de producir los bienes que necesita para su propia reproducción, el capitalista produce dinero, y los bienes por medio de los cuales los produce son solamente para él su envoltura material. Para mantener su lugar como capitalista lo que el capitalista debe hacer es reproducir el proceso por medio del cual produce dinero, y para reproducirlo debe valorizar el valor,

¹ G. Duby, *Rural Economy and Country Life...*, p. 20.

² *El capital*, I, p. 407. TM.

³ *Ibid*, p. 248. TM.

⁴ *Ibid*, p. 181. TM.

⁵ *Grundrisse*, I, pp. 458-464.

⁶ *Ibid*, III, p. 49. TM; *Teorías sobre la plusvalía*, II, p. 503.

incrementando permanentemente su productividad.¹ El desarrollo constante de las fuerzas productivas se transforma en una condición de la producción, y así a través de la compulsiva valorización del valor y a diferencia de todos los modos de producción anteriores; cuyo desarrollo se produce “sobre la base”, en el capitalismo encontramos “el desarrollo de la base misma”: “el capital coloca a la producción de la riqueza misma y por ende el desarrollo universal de las fuerzas productivas, el trastocamiento permanente de sus supuestos vigentes, como supuesto de su reproducción”.² “El desarrollo de la base misma” como supuesto del desarrollo, al suponer el “continuo trastocamiento de la producción” supone también “la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la constante incertidumbre y movilidad que distinguen la época burguesa de todas las anteriores”, porque como la burguesía “no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir, las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales”, en consecuencia “todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de ideas y conceptos venerados desde antiguo se disuelven, y todos los de formación reciente envejecen sin poder osificarse”.³ “Lo único inmutable es la abstracción del movimiento”.⁴

3. Esta relación entre la base productiva de la sociedad capitalista y una de sus características culturales fundamentales, la renovación permanente de las ideas, de las representaciones, de las imágenes, de los símbolos, es la relación a la que Marx se refiere cuando habla del “producto intelectual general del desarrollo social”,⁵ relación que corresponde aquí al papel que la aceleración del cambio tiene en la génesis del campo, del espacio, del terreno en el que se desarrollaría la sensibilidad moderna y a la responsabilidad que sobre el desarrollo de ese papel cabe al desarrollo del capitalismo, cuando “todo lo sólido se desvanece en el aire”.⁶ En su crítica a la popular y siempre

¹ “Sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. El valor de uso no puede, pues, considerarse jamás como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar”. *El capital* I, p. 109. Una apreciación muy similar en *Teorías sobre la plusvalía*, I, p. 259. También, *El capital* II, p. 136.

² *Grundrisse*, II, pp. 32-33.

³ *Manifiesto*, pp. 42-43. TM.

⁴ K. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1997, p. 68.

⁵ K. Marx, *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1997, p. 95.

⁶ Según la genial traducción del *Manifiesto* al inglés realizada por Samuel Moore, en homenaje al autor preferido de Marx. “Todo lo estamental y estable se evapora”, en la versión castellana. En diferentes ocasiones, Marx indica que al avance del capitalismo corresponde el avance de la modernidad. La ecuación empapa todo el texto del *Manifiesto*. En el prólogo a la primera edición alemana de *El capital*, se refiere a “la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna”, y más adelante a “las tres clases que forman el marco de la sociedad moderna”. En el último capítulo señala que es en Inglaterra, donde el capitalismo se había asentado y había crecido como en ningún otro lugar, donde más se había desarrollado la sociedad moderna. En los *Grundrisse*, apunta que “tanto las condiciones patriarcales como las antiguas

renovada perspectiva historiográfica que destaca el carácter capitalista de la economía feudal para señalar que los rasgos fundamentales del capitalismo existieron desde siempre, Kosminsky ha señalado, citando a Lenin, que “no hay nada más característicamente burgués que la transferencia de los rasgos de los pueblos contemporáneos a todas las épocas y todos los pueblos”.¹ La burguesía, dice el *Manifiesto*, “crea un mundo a su propia imagen y semejanza”.² Pero si una vertiente de la moderna historiografía del siglo XX ha a menudo enfatizado la movilidad, los niveles de consumo, la circulación monetaria, la innovación tecnológica, etc., de la época feudal, en el siglo XVII Bacon señalaba la presencia de una proyección exactamente opuesta a ésta, que al suponer en el mundo mayor orden y estaticidad de los que en realidad hay, decía, empuja a los hombres a observar constancia e inmovilidad en cosas que en realidad son diferentes y están en movimiento.³ Si la apreciación de Lenin es en contenido opuesta a la denunciada por Bacon, en forma es la misma, y si la primera crítica que por vivir en una época en la que “la burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción”, los hombres observan el dinamismo y la movilidad propias del capitalismo en otras épocas, puede decirse que al criticar la tendencia a observar la repetición del orden en la constancia de todas las cosas, la segunda da cuenta de la situación opuesta, cuando “la conservación inalterada del antiguo modo de producción era la condición primordial de existencia de todas las clases industriales anteriores”.⁴

Al desarrollarse a través de la transformación incesante y compulsiva de la propia base, los límites de este “movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas”,⁵ pueden ahora, dice Marx, ser reconocidos como “una barrera y no como un límite sagrado”.⁶ Hemos visto que en el imaginario cristiano-medieval, por la sencilla razón de que a ella correspondía la eternidad y la perfección, los esfuerzos del hombre en este mundo debían concentrarse en su vida futura.⁷ “Como nacemos para las cosas de esta vida presente pero renacemos

(y también feudales) se disgregan con el desarrollo del comercio, del lujo, del dinero, del valor de cambio, en la misma medida en que a la par va creciendo la sociedad moderna”. *El capital* I, pp. XV, 3, 577; *Grundrisse*, I, p. 85; también, p. 269.

¹ E. A. Kosminsky: “The Evolution of Feudal Rent...”, p. 35. Lenin recoge en su apreciación la de Marx cuando en el capítulo 48 del tercer tomo de *El capital* analiza la “fórmula trinitaria”.

² *Manifiesto*, p. 44.

³ F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon...*, p. 100.

⁴ *Manifiesto*, p. 42. “Industriales” no es por supuesto aquí un término feliz.

⁵ *Miseria de la filosofía*, p. 68.

⁶ *Grundrisse*, II, p. 33.

⁷ En los padres, hemos visto, la cuestión del progreso es siempre la del progreso del alma, y se refiere a una perfectibilidad que nada tiene que ver con este mundo, que, de hecho, enseña el camino del progreso de la consumación a través de su decadencia, por lo que no se puede mensurar en ningún tipo de unidad temporal. R. Koselleck, “Fortschritt”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta,

para aquellas de la vida futura, –afirmaba León I– no dediquemos nuestra atención a los bienes temporales sino a los eternos”.¹ El único desarrollo que los hombres debían considerar en esta vida con alguna seriedad era el de la purificación de su alma, que les serviría en el tránsito a la otra, asunto que Tecla de Iconio, Antonio Abad y los padres del desierto tipificarían en la cristiandad temprana y que con intermitencias y diferente énfasis emergería una y otra vez a lo largo de la Edad Media.² Pero en el capitalismo el desarrollo permanente de las fuerzas productivas se ha convertido en una condición de la producción y al no depender “de la buena o mala voluntad del capitalista”³ es, en un modo, “independiente de la voluntad y de los actos de los hombres”.⁴ Al resultar compulsivo, “el continuo crecimiento de las fuerzas productivas” transforma incesantemente el espacio de experiencia, y esa misma transformación, más allá de cualquier prédica en su favor o en su contra, empuja a los hombres a dejar de “desconfiar de cualquier cosa nueva”.⁵ Porque mientras que la verdad contenida en el límite sagrado no admitía enmiendas y en consecuencia suponía, como despreciaba Bacon, que “lo que no se ha descubierto o comprendido ... no puede ser descubierto o comprendido en el futuro”,⁶ al representar en cambio la superación de una barrera y no una afrenta al orden divino pudo en cambio defenderse que “cada cosa nueva que parece oponerse a los principios establecidos no debe ser rechazada sin más”.⁷

Cuando el límite sagrado se transformó en barrera, el horizonte de expectativa se abrió al futuro, y en tanto esa apertura estaba configurada por aquel desarrollo, el futuro fue entonces observado con una confianza enteramente nueva. Como decía Kepler a Galileo, “*confide Galilaeae, et progredere*”.⁸ “Hay bases sólidas para esperanzarse de que existen en el seno de la naturaleza muchos secretos de excelente uso, –había dicho Bacon– que no tienen ni parecido ni paralelo con nada de lo que hoy se conoce ... y que sin ninguna duda, en el curso y las revoluciones de muchas épocas, saldrán en un momento u otro a la luz”.⁹ Existen, a lo largo de nuestro período, pero especialmente

1972, II, p. 363 y ss. T. E. Mommsen: “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God”, *JHI*, 12, 3, 1951, pp. 346-74.

¹ León I, *In nativitate domini VII, PL*, vol. 54, col. 221.

² Según la famosa biografía de Atanasio de Alejandría, del siglo IV, tras heredar a sus acomodados padres, Antonio tomó literalmente las palabras de Mateo 19:21, “Si quieres ser perfecto, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; vete y ven, sígueme”, y se retiró a la soledad del desierto, donde comprensiblemente el demonio lo persiguió, entre otras cosas, con el aburrimiento.

³ *El capital*, I, p. 212.

⁴ *La ideología alemana*, p. 36.

⁵ *Works*, VI, p. 130.

⁶ *Ibid*, VIII, p. 123.

⁷ J. Wilkins, *The Discovery of a New World...*, en *The Mathematical and Philosophical Works...*, I, p. 10. Para ilustrar el punto, Wilkins se refiere a la cuestión de las antipodas que hemos examinado.

⁸ En carta de octubre de 1597, *Opere...*, X, p. 59.

⁹ *Works*, VIII, p. 142.

cerca de su fin, numerosas expresiones de esta confianza nueva. "Atrévete a todo", se leía en un libro de emblemas del siglo XVII, porque "nada es demasiado difícil para el ser humano".¹ En 1664, después de recalcar que el futuro debía observarse como un tiempo más largo que el pasado y que el mundo no estaba cerca de su fin, Henry Power exclamaba que "esta es la edad en la que las almas de los hombres están en una suerte de fermentación, y el espíritu de la sabiduría y el conocimiento comienza a ascender y liberarse a sí mismo de esos somnolientos impedimentos en los que ha estado tanto tiempo atascado".² "Reformad las universidades, reformad las ciudades, reformad los campos, reformad las escuelas, reformad el Sabat, reformad las ordenanzas, reformad el culto", decía el puritano Thomas Case en un sermón ofrecido al Parlamento en 1641.³ En 1665 John Spencer, después de criticar el recurso tradicional de la interpretación de signos como presagios del futuro, hablaba de su propia época como una edad de "acción y expectativa".⁴ En este plano, lo que "el desarrollo general potencial de las fuerzas productivas, de la riqueza como tal, como base" ofreció a los hombres fue "una posibilidad de desarrollo universal",⁵ que sin límites conocidos de antemano apareció completamente abierta hacia el tiempo por venir, como reconocía Bacon cuando decía "dejad que el hombre emprenda un progreso interminable"⁶ y como reconocería plenamente Condorcet al afirmar que "la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida".⁷

4. "Es precisamente esta perspectiva vasta sobre el futuro, esta amplitud del horizonte temporal, lo que estaba ausente en la conciencia medieval".⁸ Por oposición a esta

¹ Cit. en C. Ginzburg: "High and Low...", p. 38.

² H. Power, *Experimental Philosophy*, 1664, pp. 188-92.

³ T. Case, *Two Sermons Lately Preached...*, 1642, II, p. 16; W. Lamont: "Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major", *P&P*, 55, 1972, p. 70.

⁴ J. Spencer, *A Discourse Concerning Vulgar Prophecies...*, 1665, p. 25.

⁵ *Grundrisse*, II, p. 33.

⁶ *Works*, VIII, p. 97.

⁷ M. J. A. N. de Caritat, marqués de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico...*, p. 52.

⁸ H. Blumenberg, "On a Lineage of the Idea of Progress", *Social Research*, 41, 1974, p. 18. Es suficientemente claro que es posible encontrar, desde la Antigüedad a la época moderna, diversas perspectivas sobre el conocimiento que reconocían la posibilidad de ampliaciones y de enmiendas, de crecimiento y perfeccionamiento. En el libro 7 de las *Cuestiones naturales*, Séneca, y en el libro 5 de *De rerum natura*, Lucrecio, afirmaron en los términos más claros posibles una naturaleza progresiva del saber. La famosa metáfora de los enanos parados en hombros de gigantes fue originalmente concebida, probablemente, por Bernard de Chartres en el siglo XII. Grosseteste, Abelardo y Ockham son sólo algunos de los nombres más notables que en la Edad Media criticaron el seguimiento ciego de la autoridad y la autoridad concreta de Aristóteles. (Para otros ejemplos, J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1996, *passim*). Al hacerlo dejaron entrever que todo lo que podía decirse no estaba necesariamente anunciado en la autoridad. Pero ni siquiera en la obra de Roger Bacon, en la que es posible encontrar el entusiasmo más claro y decidido de toda la Edad Media por un conocimiento en permanente expansión, ni el tiempo ni la historia juegan un papel de importancia en ese desarrollo, y así todas sus reivindicaciones de los aportes griegos y árabes al progreso del saber caen siempre en su intención de

ausencia y mostrando en toda su dimensión su extraordinario poder relacional, Marx concluye que de las bases de ese “desarrollo general” surge para el hombre, “también, la aprehensión de su propia historia como un proceso”.¹ Porque una vez que el futuro apareció abierto a un desarrollo indeterminado, el pasado, en tanto el futuro en el presente ya no era ni podía ser esencialmente similar al pasado en el presente, fue necesariamente separado del presente y pudo aparecer contrapuesto al futuro en la misma manera en la que el desarrollo volvía imposible reconocer el tiempo por venir en el actual. Y así cuando el futuro dejó de ser inmediatamente reconocible en el pasado, la “básicamente inmutable estructura profética medieval” que hemos analizado y que durante la Edad Media podía repetir indefinidamente su forma modificando contenidos, fue entonces desacreditada. Montaigne decía que “una vez que las cosas han sucedido, por medio de alguna interpretación se encuentra que han sido profetizadas”.² Refiriéndose a la profecía autocumplida, Hakewill afirmaba que “prognosis y profecías a menudo ayudan a promover aquello que predicen”;³ las profecías, concordaba Hobbes, “son muchas veces la causa del evento profetizado”.⁴ Refiriéndose a astrólogos y profetas, más adelante, Swift diría que “sus observaciones y predicciones son de tal naturaleza que se ajustan por igual a cualquier época o país en el mundo”,⁵ por lo que, “ahora que los tiempos abundan en historia”,⁶ había concluido Bacon, todas las profecías “deben despreciarse, ya que no sirven para nada más que para conversaciones de invierno junto al fuego”.⁷ En palabras de Koselleck, “la elaboración crítica del pasado, la formación de la escuela histórica, se basa en la misma circunstancia que también ha liberado el progreso hacia el futuro”.⁸ Para “liberar al mundo de la antigüedad”,⁹ como quería Hakewill, era en efecto necesario, primero, su liberación hacia el futuro. Sólo entonces pudo afirmarse plenamente, en franca oposición a las conocidas apreciaciones de Maquiavelo que hemos visto, que “el oráculo más seguro sobre el futuro yace en el rechazo del pasado”.¹⁰

subsumir todo conocimiento a la verdad enunciada en las Escrituras, transmitida por Dios a Adán y a los profetas. J. H. Bridges (ed.), *The Opus Maius of Roger Bacon...*, III, pp. 14-15; A.G. Molland: “Medieval Ideas of Scientific Progress”, *JHI*, 39, 4, 1978, p. 568; P. Rossi, *Francis Bacon...*, 151-52.

¹ *Grundrisse* II, pp. 28-36.

² Citando a Cicerón, M. de Montaigne, *Ensayos...*, II, XXX, p. 332.

³ G. Hakewill, *Apologie...*, p. 17.

⁴ *EW*, VI, p. 399.

⁵ I. Bickerstaff, Esq. (J. Swift), *Predictions for the Year 1708*, p. 29

⁶ *Works*, VI, p. 359.

⁷ F. Bacon, *Essays...*, p. 151.

⁸ R. Koselleck, *Futuro Pasado*, p. 349; *The Practice of Conceptual History*, p. 120; J. Bury, *La idea de progreso*, p. 16; R. S. Wolper: “The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress”, *JHI*, 31, 4, 1970, p. 589.

⁹ G. Hakewill, *Apologie...*, prefacio.

¹⁰ Según la traducción de B. Farrington en *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 109.

La ecuación aparece claramente en la filosofía política del siglo XVII. Si siguiendo a Aristóteles, Tomás había afirmado que “destruyen la naturaleza del bien quienes siguen una serie infinita”,¹ Harrington, los niveladores y Winstanley, al proponer proponer las pautas para el diseño de una nueva sociedad en este mundo, reconocían en el pasado un proceso cuyo desarrollo se extendía hacia un futuro que no tenía límites, y a partir de allí, por oposición a ese futuro posible y diferente, ofrecieron al pasado una interpretación que escapaba al principio suprahistórico. Los niveladores afirmaron la realidad de la conquista y despreciaron como producto de un pasado que no tenía que ver con su presente la immaculada Magna Carta, Winstanley señaló que la conquista era el momento de la historia en el que la explotación y la injusticia se habían establecido en Inglaterra, y en la elaboración más compleja de todas, Harrington señaló que la monarquía no era más que expresión de las relaciones históricas de propiedad que los hombres habían mantenido hasta entonces. En todos los casos, la proyección hacia el futuro permitía desestimar la catástrofe escatológica y detener el ciclo circular, continuo y predeterminado de la historia; observar en el pasado histórico un proceso sujeto a transformaciones y asegurar en virtud de ese reconocimiento el anhelo por otra que estableciera una sociedad basada en lo mejor que ese proceso de desarrollo podía ofrecer a los hombres en este mundo.² Winstanley pensaba que ello correspondía a una sociedad comunista, Harrington a una sociedad de *freeholders* y los niveladores insistirían en la importancia de una forma de gobierno que fuera producto del consenso de “todos” los individuos, pero fuera en la forma de una sociedad sin clases, en la de una sociedad de pequeños propietarios, o en la forma de una suerte de democracia representativa, la sociedad del futuro quedaba siempre delineada por oposición a una u otra forma del pasado-presente, y en todos los casos se desestimaba un tiempo trascendente y un mandato suprahistórico. No puede exagerarse suficientemente la osadía que corresponde a cualquiera de las versiones, que después de desmerecer el inevitable fin del mundo, ubicaban en la acción de los hombres, como había hecho Selden con el diezmo y Spelman con la ley, toda la responsabilidad en la organización de la sociedad en este

¹ ST, I-II, c.1 a.4, t. II, p. 41.

² En franca oposición, por ejemplo, a la antigua interpretación precristiana que circunscribía la historia universal a la sucesión de cuatro monarquías universales, Babilonia, Persia, Grecia y Roma, cuya caída traería consigo el fin del mundo. La lectura de esta idea en clave cristiana, como fue originalmente elaborada por Irineo de Lyon, Hipólito, Eusebio, Juan Crisóstomo y Tertuliano, por su parte, estipulaba que o bien tras la caída de Roma se produciría inmediatamente el fin, o bien se inauguraría una quinta monarquía, el milenio del reino del Señor en la tierra, a cuyo fin sí se produciría la destrucción del mundo. Con o sin milenio tras ella, la caída de Roma no podía anunciar más que el fin de los tiempos, y de ninguna manera el inicio de una era nueva, tan terrenal como la romana, en este mundo. Como decía el pseudo Beda, “*quando cadet Roma, cadet et mundus.*” *Excursiones patrum, collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabola*, PL, vol. 94, col. 543. T. E. Mommsen: “St. Augustine and the Christian Idea of Progress...”, p. 349.

mundo, donde la vida no sólo habría de continuar, sino que habría de continuar de la mejor manera, según principios humanos y no divinos, en que podía hacerlo.

5. El cambio de sensibilidad que hemos estudiado se había completado cuando el orden natural articulado por los lugares naturales que las cosas ocupaban en el universo y por los lugares naturales que las personas ocupaban en la sociedad, siempre en función del plan divino, fue reemplazado por otro, que apareció tan natural como aquél, pero basado ahora, tal como fue postulado por los economistas ingleses de la segunda mitad del siglo XVII, en un conjunto de relaciones y movimientos económicos que parecían ser impermeables a cualquier interferencia social y política.¹ Si la naturalidad del primero estaba dada por un designio trascendente que más allá de cualquier reacomodamiento ocasional no admitía mayores transformaciones y cuya salud dependía de que todos los miembros de la comunidad respetaran los lugares que tenían asignados de una vez y para siempre, la del segundo estaba en cambio dada por el trastocamiento permanente de sus propios supuestos, y la misma movilidad que suponía la actividad de hombres con un deseo innato por mejorar su condición, como pensaba Adam Smith que todos los hombres tenían, no hacía más que promover la salud del orden.² Así sería señalado por los baconianos Dury, Hartlib y Petty y por una gran cantidad de tratados escritos para promover en la práctica el avance de la agricultura, del comercio y de la industria, dirigidos siempre, como ha señalado Rebecca Bushnell, “en una economía que permite tal ascenso, a un hombre inclinado a desarrollar su propio progreso”.³ Si el viejo orden y su integración comunitaria permitían pensar que “el provecho individual es con frecuencia un impedimento para el provecho público”,⁴ el nuevo suponía en cambio que, por medio de la mano invisible, cuanto mayor fuera la actividad privada mayor sería la prosperidad general de un Estado, y así los defensores del nuevo orden pudieron decir que la libertad comercial para que cada uno orientara su propia actividad como mejor le pareciera no debía otorgarse simplemente en virtud de que esa libertad correspondía a los derechos políticos de hombres dueños de su voluntad, sino porque ello era responsable del avance nacional, y entonces estos autores se convirtieron en “apóstoles del cambio”.⁵ Pero la generalización de ese deseo que Smith señalaba como innato, ofreciendo con ello una buena muestra de la naturalización del nuevo orden, era en realidad, hemos visto, tan histórico como el capitalismo, cuando “las necesidades están tan desarrolladas que el

¹ J. Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, p. 253.

² *Ibid.*, cap. VII.

³ R. Bushnell, “Experience, Truth, and Natural History...”, p. 184.

⁴ S. Fortrey, *Englands Interest and Improvemen...*, p. 3. Algo que hemos visto también ser señalado por los *commonwealth men* y por Laud.

⁵ J. Appleby, *Economic Thought and Ideology...*, pp. 124-126.

trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general”, cuando “ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural”.¹ Así lo reconocía Nicolas Barbon en 1690 cuando notaba que la moda “nos empuja a comprar ropa antes de que las viejas estén gastadas”, para concluir luego que “las necesidades del espíritu son infinitas, el hombre tiene aspiraciones naturales, y mientras su espíritu se eleva, sus sentidos se vuelven más refinados y adquieren una mayor capacidad por el placer, sus deseos aumentan, y sus necesidades se incrementan con sus deseos”.² En este escenario, el hombre, decía Hobbes, ya no puede contentarse con un “poder moderado, porque no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien a no ser que adquiera más y más”.³

6. Al relacionarse de modo indirecto y no por medio de sus propias relaciones personales, el desarrollo como desarrollo de la base misma, cuyo comienzo ha sido posible en virtud de la progresiva desaparición de esas relaciones personales, no puede ser observado por los individuos que contribuyen a él, tal cual podían hacer los miembros de la comunidad de la aldea, como un producto inmediato de su propio esfuerzo y de su propia actividad. Disociado de los otros individuos, cada uno “procura solamente su propia ganancia, y en esto, como en muchos otros casos, guiado por una mano invisible, promueve un fin que no estaba en su intención”;⁴ es así como “la fuerza de producción multiplicada” que es responsable de ese desarrollo, no aparece en el capitalismo “como un poder propio, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige, y que, por tanto, no pueden ya dominar”.⁵ Liberado de las intenciones y de los propósitos inmediatos y producido a espaldas de los productores, el desarrollo de la producción por medio de la valorización del valor adquiere una autonomía que antes no podía tener y que es responsable de un amplio y variado espectro de fuerzas infernales que los hombres disociados entre sí, individualmente, no pueden controlar. En esta encrucijada, dicen Marx y Engels en otra de las grandes imágenes del *Manifiesto*, la burguesía “se asemeja al hechicero que ya no es capaz de dominar las fuerzas subterráneas que ha desencadenado con sus conjuros”.⁶ Efectivamente, el poder civilizatorio de la burguesía, que puso a la razón humana al servicio de la transformación activa de la naturaleza para dominarla, halagado con justicia en las páginas más

¹ *Grundrisse*, I, pp. 266-67.

² N. Barbon, *A Discourse of Trade*, 1690, pp. 65, 15.

³ *EW*, III, p. 86.

⁴ A. Smith, *Wealth of Nations...*, II, p. 181.

⁵ *La ideología alemana*, p. 36.

⁶ *Manifiesto*, p. 46. TM. La apreciación del *Manifiesto* tiene sin embargo un tono positivo, ya que se refiere al proletariado que, en el espíritu de 1848, estaba rápidamente llamado a dominar al hechicero.

conocidas del *Manifiesto*,¹ conviviría con incontrolables fuerzas irracionales cuyos resultados históricos han sido habitualmente nefastos.² Algunos de los episodios más espantosos de esta dialéctica corresponden sin dudas a aquellos de mediados del siglo XX con los que hemos comenzado, pero no sería necesario esperar por las grandes catástrofes para observar que “el progreso, ídolo de la época/ se alimenta de muchas víctimas”,³ como decía en 1785 William Cowper, y las propias características de las relaciones de producción por medio de las cuales ese progreso se llevaría adelante exponen, al igual que aquéllas, como diría Shelley, que “el hombre, habiendo dominado los elementos, permanece sin embargo él mismo dominado”.⁴

Para conjurar al mago que la burguesía ha despertado y para desterrar con él de la sociedad a las fuerzas infernales que la atormentan, es preciso que los individuos sean capaces de controlar, como eran capaces los hombres de la comunidad de la aldea medieval, sus propias relaciones sociales de modo colectivo, esto es, que sean capaces de controlar, para controlar sus efectos, la suma de todas las relaciones que en el capitalismo se producen bajo la marca de la ajenidad y de la autonomía y que precisamente por producirse de ese modo resultan en su conjunto incontrolables. Pero si el desarrollo que hace posible la convivencia de los aspectos civilizatorios de la burguesía con fuerzas oscuras e irracionales obedece, como hemos visto, a la sustitución de los vínculos personales y directos de los individuos por otros que presuponen “su indiferencia y su independencia recíprocas”, y si como hemos visto también el establecimiento de la sociedad atomística que esos vínculos configuran en su conjunto es un producto de la historia y no de la naturaleza, todo parece indicar que no puede esperarse que su control colectivo provenga de algo más, de modo que despreciar los aspectos positivos que el desarrollo del capitalismo ha ofrecido a la humanidad en virtud del espanto y el horror que provocan los negativos, equivale, de uno u otro modo, a pregonar un retorno a “los abigarrados vínculos feudales”.

En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la

¹ Además de las conocidas secciones del *Manifiesto*, Marx destaca los aspectos progresistas y civilizatorios del capital, en *Grundrisse*, II, pp 17-19, 230-237, *El capital*, III, 758-59.

² M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 97-99.

³ W. Cowper, *The Task...*, p. 87.

⁴ A. S. Cook (ed.), P. B. Shelley, *A defense of Poetry*, Boston, Ginn, 1891, p. 37.

oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta la acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa.¹

¹ *Grundrisse*, p. 90. El párrafo anterior está basado en las observaciones de Marx en pp. 88-90. Cf., *Manifiesto*, pp. 68-70.

11. BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Anon., *A vindication of certaine citizens... inserted in an epistle, lately published by William Dell, minister of the Gospel*, 1646

Anon., *A Briefe Discourse upon Tyrants and Tyranny*, Londres, 1642.

W. J. Whittaker (ed.), *The Mirror of Justices*, Londres, Selden Society, VII, 1893, p. 79.

H. C. Agrippa, *On the Vanitie and Unvertaintie of Artes and Sciences*, Londres, 1569 (1527).

A. Ascham, *Of the confusions and revolutions of governments*, Londres, 1649.

J. Aubrey, *Natural History of Wiltshire*, Bibliobazaar, 2008 (1680).

J. Aubrey, *Lives of Eminent Men*, en T. Hearne (ed.), *Letters Written by Eminent Men in the Seventeenth and Eighteenth Centuries...*, Londres, Longman, 1813.

R. Aversa, *Philosophia Metaphysicam Physicamque...*, Roma, 1625.

J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1857-79, 15 vols.

R. Bacon, *Opus tertium*, en J. S. Brewer (ed.), *Fr. Roger Bacon, Opera quaedam hactenus inedita*, Londres, Longman, 1859.

Sir R. Barckley, *A Discovrse of the Felicitie of Man, or His Summum bonum*, Londres, 1598.

R. Baxter, *A Christian Directory, or, A summ of Practical Theologie and Cases of Conscience...*, Londres, 1673.

J. Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, Londres, 1650.

R. Colison (ed.), G. Best, *The Three Voyages of Sir Martin Frobisher*, (1578) Londres, Hakluyt Society, 1867.

A. E. Bland, P. A. Brown y R. H. Tawney, *English Economic History. Select Documents*, Londres, G. Bell and Sons, 1914..

J. H. Bridges (ed.), *The Opus Maius of Roger Bacon*, Londres, Williams & Norgate, 1897-1900.

J. Bodin, *Les six livres de la République*, 1576.

J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566.

- R. Boyle, Works of the Honorable Robert Boyle I, Londres, 1744.
- R. Boyle, *The Christian Virtuoso: Shewing, That by Being Addicted to Experimental Philosophy, a Man is Rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, Londres, 1690.
- R. Brome, *The Dramatic Works of Richard Brome Containing Fifteen Comedies Now First Collected in Three Volumes*, Londres, John Pearson, 1873.
- T. Browne, *Pseudodoxia Epidemica*, Londres, 1646.
- T. Browne, *Religio Medici*, 1642, en *Religio Medici and Other Writings*, Londres, Everyman, 1912.
- G. Bruno, *De Inmenso*, Frankfurt, 1591.
- G. Bruno, *La cena delle ceneri*, Florencia, Sansoni, 1985 (1584).
- S. Buenaventura, *Apologia pauperum contra calumniatorem en Opera omnia*, Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, VIII.
- N. Bridges, *Vulgar Arithmetique*, Londres, 1653.
- W. Blith, *The English Improver Improved, or, The Survey of Hvsbandry Surveyed*, Londres, 1653.
- T. Blount: *Glossographia: or A dictionary interpreting all such hard words of whatsoever language now used in our refined English tongue*, Londres, 1656.
- W. Borough, *Discourse of the Variation of the Compasse or Magneticall Needle*, Londres, 1614.
- Z. Bogan, *A View of the Treats and Punishments recorded in the Scriptures...*, Oxford, 1653.
- J. Bramhall, *The Catching of Leviathan*, (1658) en *The Works of Most Reverend Father in God, John Bramhall*, Oxford, John Henry Parker, 1844.
- R. Browne, *A Treatise upon the 23. of Mattheue*, 1582, en L. H. Carlson y A. Peel, (eds.) *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne. Elizabethan non-Conformity Texts*, 1953.
- G. Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, 1579.
- A. R. Shilleto (ed.), *The Anatomy of Melancholy by Robert Burton*, Londres, George Bell and Sons, 1896 (1621).
- A. R. Waller (ed), S. Butler, *Characters and Passages from Note-Books*, Cambridge, Cambridge UP, 1908.
- G. Offor, Esq. (ed.), *The Works of John Bunyan*, Glasgow-Londres, Blackie and Son, 1855.
- J. Bunyan, *The Pilgrim Progress*, Penguin, 1987 (1678).

- J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, Edimburgo, Calvin Translation Society (trad: H. Beveridge, Esq.), 1876.
- J. Calvino, *Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Edimburgo, Calvin Translation Society, 1850-55.
- J. Calvino, *Commentary on Genesis*, Christian Classics Ethereal Library, 1999.
- W. Camden, *Britannia*, Londres, 1610.
- W. Camden, *The History of the Most Renowned and Victorious Princess Elizabeth*, ed. Wallace T. Mac Caffrey, Chicago, CUP, 1970.
- W. Candem, *Remains Concerning Britain*, Londres, Russel Smith, 1870 (1627).
- T. Campanella, *La ciudad del sol*, en *Utopias del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1999 (1602).
- M. J. A. N. de Caritat, marqués de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, México, FCE, 1997, (1795).
- R. Cawdrey: *A table alphabeticall conteyning and teaching the true writing, and vnderstanding of hard vsuall English wordes*, Londres, 1604.
- A. K. y C Hieatt, (eds.), *The Canterbury Tales by Geoffrey Chaucer*, Nueva York, Bantam Books, 1981.
- E. Hyde, conde de Clarendon, *A Brief View and Survey of... Leviathan*, Oxford, 1656.
- L. Clarkson, *A Single Eye...*, Londres, 1650.
- E. Hyde, conde de Clarendon, *History of the Grand Rebellion...*, Oxford, Clarendon Press, 1759.
- E. Hyde, conde de Clarendon, *The Life of Edward Earl of Clarendon ... Being a Continuation of His History of the Grand Rebellion...*, Oxford, Clarendon Press, 1759.
- J. H. Thomas y J. F. Fraser (eds.), *The Reports of sir Edward Coke in Thirteen Parts*, Londres, Butterworth, 1826 (1600-1645).
- S. Sheppard (ed.), *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*, Indianapolis, Liberty Fund, 2003.
- N. Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, Nurenberg, 1543.
- J. Cowper (ed.), *Select Works of Robert Crowley*, Londres, Early English Text Society, 1872, (1550).
- R. Cotton y J. Hayward, *The Histories of the Lives of Henry III and Henry IV*, Londres, 1661.
- W. Cowper, *The Task*, Londres, James Nisbet and Co., 1855 (1785).

- T. Cranmer, *A sermon on Rebellion*, (1549), en H. Jenkyns (ed.), *The Remains of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury*, Oxford UP, 1833.
- W. C. Abbott (ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1937.
- M. F. Benot (ed.), Nicolas Cusanus, *De docta ignorantia*, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Sir John Davies, *Irish Reports*, Londres, 1610.
- A. Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven...*, Belfast, North of Ireland Book & Tract Depository, 1859 (1601).
- H. Denifle y A. Chatelain, (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, 1889.
- Sir Simonds D'Ewes, *Autobiography and Correspondence*, J. O. Halliwell (ed), Richard Bentley, Londres, 1845.
- T. Dekker, *If this be not a Good Play, the Diuelli is in it*, en *The Dramatic Works of Thomas Decker*, Londres, Jhon Pearson, 1873 (1612).
- W. Dell, *Several Sermons and Discourses of William Dell...*, Londres, 1709 (1652).
- C. Adam y P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, París, Cerf, 1897.
- G. C. Macaulay (ed.), *The Chronicles of Froissart*, Nueva York, Harvard Classics, P. F. Collier & Son Company, 1910.
- J. A. C. Buchon (ed.), *Les chronicles de Sire Jean Froissart*, París, 1840.
- R. Hooper (ed.), *The Complete Works of Michael Drayton*, Londres, J. Russel Smith, 1876.
- R. Descartes, *Discurso del método*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005 (1637).
- R. B. Dobson, *The Peasant Revolt of 1381*, Bath, Pitman, 1970.
- J. Dod y R. Cleaver, *A plaine and Familiar Exposition of the Ten Commandments*, Londres, 1604.
- J. Dod y R. Cleaver, *A Godly Form o housholde government...*, Londres, 1598.
- J. Donne, *Biathanatos*, Nueva York, Text Society, 1930 (1608).
- J. Donne, *Complete Poetry and Selected Prose*, Londres, Nonesuch Press, 1929.
- Donne's Sermons. Selected Passages*, Oxford, Clarendon Press, 1819.
- John Dove, *Confvtation of Atheisme*, Londres, 1606.
- P. Duplessis Mornay (?), *Vindiciae contra tyranos*, Edimburgo, 1579.

H. H. S. Croft (ed.), *The Booke Named The Governour, Devised by Sir Thomas Elyot*, Knight, Londres, Kegan Paul, 1883, (1531).

J. Everard, *The Gospel-Treasury Opened...*, Londres, 1659.

A. Dobson (ed.), *The Diary of John Evelyn*, Londres, MacMillan, 1906.

W. Upcott (ed.), *The Miscellaneous Writings of John Evelyn, Esq.*, Londres, 1825 (1664).

S. B. Chrimes (ed.), Sir J. Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, Cambridge 1949.

J. Foxe, *Acts and monuments*, Londres, 1563.

P. Laslett (ed.), Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Writings*, Oxford, Blackwell, 1949.

Sir R. Filmer, *An Advertisement to the Jury-Men of England*, Londres, 1653.

Eric G. Forbes (ed.), *The Gresham lectures of John Flamsteed*, Londres, Mansell, 1975.

E. Forset, *A Comparatiue Discourse of the Bodies Natural and Politique...*, Londres, 1606.

T. Forde, *Lusus Fortunae: The Play of Fortune...*, Londres, 1649.

T. Gainsford, *The True Exemplary, and Remarkable History of the Earle of Tirone...*, Londres, 1619.

J. Gairdner (ed.): *Three fifteenth-century chronicles: With Historical Memoranda by John Stowe*, 1880, Londres, Camden Society.

G. Galilei, *Opere Complete di Galileo Galilei*, Florencia, Società Editrice Fiorentina, 1842.

S. R. Gardiner (ed.), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1906.

J. Glanvill, *Plus Ultra...*, Londres, 1668.

E. Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1980.

W. Gilbert, *De Magnete, Magtenisqvu Corporibvs, et de magnetè tellure...*, Londres, 1600.

G. Goodman, *The Fall of Man*, Londres, Londres, 1614.

G. Goodman, *The Two Great Mysteries of Christian Religion*, Londres, 1653.

W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, Londres, 1622..

J. M. Guth (ed.), *A Lytell Geste of Robin Hode...*, Londres, Longman, 1867.

G. Hakewill, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, Londres, 1627.

- R. Hakluyt, *The principals navigation, voyages, traffiques and discoveries of the English Nation*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1927 (1599).
- S. Hartlib, *A Discoverie for Division or Setting out of Land...*, Londres, 1653.
- E.G.R.Taylor (ed.), *The Original Writings and Correspondence of the two Richard Hakluyts*, Londres, Hakluyt Society, 1935.
- R. Willis, *The Works of William Harvey*, Londres, Sydenham Society, 1847.
- W. Harrison, *Description of England*, en *Holinshed's Chronicles of England, Scotland and Ireland*, I, Londres, Longman, 1807 (1577).
- J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a system of politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- J. Harrington, *A Preface, or Rather a Briefe Apologie of Poetrie*, Londres, 1591.
- T. Harriot, *A Briefe and True Report of the Recently Discovered Land of Virginia*, Londres, 1586.
- J. Hayward, B. Manning (ed.), *The first and second parts of the life and reigne of king Henry III*, Londres, 1991.
- A. Pollard, (ed.) *Works of Robert Herrick*, Londres, Lawrence & Bullen, 1891
- P. Hentzner, *Travels in England during the reign of Queen Elizabeth...* Londres, Cassell, 1892, (1612).
- T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, Londres, Longmans, 1839-45, 11 vols.
- R. Waller (ed.), *The Posthumous Works of Robert Hooke*, 1705.
- T. Hood, *A Copie of the Speache Made by the Mathematical Lecturer...*, Londres, 1588.
- R. Hooker, *The Works of Richard Hooker*, Nueva York, Appleton, 1844.
- D. Hume, *The Natural History of Religion* (1757), en T. H. Greene, T. H. Grose (eds.), *Essays by David Hume. Moral, Political, and Literary*, Londres, Longmans, 1889.
- L. Humphrey, *The nobles or of Nobilitye...*, Londres, 1549.
-
- C. H. McIlwain (ed.), *Political Works of James I*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1918.
- B. Jonson, *Volpone*, (1606), en *Plays and Poems by Ben Jonson*, Londres, Routledge, 1885.
- J. R. McCulloch (ed.), *A Second Collection of Scarce and Valuable Tracts...*, Londres, 1750.

G. King, *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England*, (1696), reimpresso como apéndice a G. Chalmers, *Estimate of the Comparative Strength of Great Britain*, 1820.

J. F. Goodbridge (ed.), W. Langland, *Piers the Plowman*, Penguin, 1966

G. E. Corrie (ed.), *Sermons and Remains of Hugh Latimer*, Cambridge, Parker Society, 1845.

W. Scott (ed.), *The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud...*, Londres, John Henry Parker, 1847.

J. Leland, *Assertio Inclytissimi Arturii regis Britanniae*, Londres, 1554.

J. Lipsio, *Tvvo bookes of constancie...*, Londres, 1595.

C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890.

P. Laslett (ed.), J. Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.

M. Goldie, *Selected Correspondence of John Locke*, Oxford, Oxford UP, 2004.

J. C. Loudon (ed), *The landscape gardening and landscape architecture of the late Humphrey Repton, Esq.*, Londres, Longman, 1840 (1803).

L. C. Loundon, *An encyclopædia of gardening...*, 1860 (1822).

Dillenberger (ed.), *Martin Luther, Selections from his Writings*, Nueva York, Doubleday, 1961.

K. E. Förstemann (ed.), *Martin Luther's Tischreden over Colloquia*, Leipzig, Gebauer, 1846, XXII.

P. Smith (ed.), *Conversations with Luther. Selections from the Recently Published Sources of the Table Talk*, Nueva York, Pilgrim Press, 1915.

J. A. Giles (ed.), *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England*, Londres, 1866.

M. Winterbottom and R.M. Thomson (eds.), *William of Malmesbury: Gesta pontificum Anglorum*, Oxford, Oxford UP, 2007.

R. Maynwaring, *Religion and Allegiance in Two Sermons Preached before the Kings Maiestie...*, Londres, 1627.

J. Manwood, *A Treatise and Discourse of the Lawes of the Forrest*, Londres, 1598.

N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livo*, Madrid, Alianza, 2000.

N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1986.

- G. Markham, *The English Husbandman*, Londres, 1613.
- P. P. Maricurtensis, *De magnetē, seu rota perpetui motus, libellus...* Augsburgo, 1558. B. Arnorld y B. Potamian, *The Letter of Petrus Peregrinus on the Magnet, A. D. 1269*, Nueva York, McGraw, 1904.
- C. Marlowe, *La trágica historia del Doctor Fausto*, Buenos Aires, Biblos, 1984.
- C. Marlowe, *Tamburlaine*, varias ediciones.
- H. Martyn, *Considerations upon the East-India Trade*, en J. R. McCulloch (ed.), *A Select Collection of Early English Tracts on Commerce...*, 1856, (1701).
- T. May, *History of the Parliament of England*, 1647.
- T. Middleton, *The Mayor of Queensborough*, H. Marchitello (ed), Londres, N. Hern Books, 2004 (1661).
- J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 1844-1865, París, 221 vols.
- J. Milton, *El paraíso perdido*, Barcelona, Altaya, 1995 (1667).
- J. Milton, *A Treatise on Christian Doctrine...*, Cambridge, Cambridge UP, 1825.
- Rev. J. Mitford (ed.), *The Works of John Milton in Verse and Prose*, Londres, William Pickering, 1851.
- R. Montagu, *Diatribae Upon the First Part of the Late History of Tithes*, 1621.
- H. More, *Enthusiasmus Triumphatus*, Londres, 1653.
- H. More, *Antidote Against Atheism*, Londres, 1656.
- T. Moro, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1999.
- F. Muggleton, *The Acts of the Witnesses of the Spirit*, Londres, 1764.
-
- M. Needham, *Medela Medicinae. A Plea for the Free Profession, and a Renovation of the Art of Physick*, Londres, 1665.
- M. Needham, *The Case of the Common-wealth of England Stated*, Londres, 1650.
- I. Newton, *Opticks*, Nueva York, 1952.
- R. Norman, *The Newe Attractive...*, Londres, 1614 (1581),
- J. Norden, *Vicissitudo rerum. An Elegiacall Poeme, of the intercangeable course and varietie of things in this world*, Londres, 1600,
-
- G. S. Gordon (ed.), *Peacham's Complete Gentleman*, Oxford, Clarendon Press, 1906 (1622).
- C. Babington (ed.), *The Repressor of Over Much Blaming of the Clergy, by Reginald Pecock*, Londres, Longman, 1860, (1449-1455).

W. Perkins, *The workes of that famous and worthy minister of Christ ... William Perkins*, Cambridge, 1608-09 (1587).

C. Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, 1693.

W. Petty, *Advice to S. Hartlib for the Advancement of Some Particular Parts of Learning*, Londres, 1648.

J. Preston, *Foure godly and learned treatises...*, Londres, 1633.

G. Plattes, *A Discovery of Infinite Treasure Hidden Since the Worlds Beginning*, Londres, 1638.

F. Osborne, *A miscellany of sundry essayes, paradoxes, and problematicall discourses...*, Londres, 1659.

F. Osborne, *Advice to a Son*, Londres, 1656.

F. Osborne, *The Works of Francis Osborne. Divine, Historical, Moral, Political*, Londres, 1673.

E. Poole, *The English Parnassus or a Help to English Poesie...*, Londres, 1656.

A. Pope, *Of false taste; an epistle to the Right Honourable Richard Earl of Burlington...*, 3rd edn, London, L. Gilliver, 1731.

G. Putenham, *The Arte of English Poesie*, 1589.

H. Power, *Experimental Philosophy*, 1664.

F. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, Barcelona, Bruguera, 1978.

J. Rawlison, *Vivat Rex*, Oxford, 1619.

A. Roberts y J. Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, Nueva York, Scribners, 1896-1903.

A. Romei, *The courtiers academie comprehending seuen seuerall dayes discourses...*, Londres, 1598.

E. Rosen (ed.), *Three Copernican Treatises*, Nueva York, Barnes & Noble, 2004.

C. J. Nederman (ed.), J. de Salisbury, *Policraticus*, Cambridge, Cambridge UP, 2000.

W. Sanderson, *A Complete History of the Life and Raigne of King Charles*, 1658.

E. Sandys, *A Relation of the State of Religion*, Londres. 1606.

J. Selden, *The Historie of Tithes*, Londres, 1618.

F. Shakelton, *A Blazyng Starre*, Londres, 1580.

- A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- A. S. Cook (ed.), P. B. Shelley, *A defense of poetry*, Boston, Ginn, 1891.
- S. Wells y G. Taylor (eds.), *The Oxford Shakespeare. The Complete Works*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- A. B. Grosart (ed.), *The Complete Works of Richard Sibbes*, Edimburgo, Londres, Dublín, Nichol, Nisbet y Robertson, 1862.
- P. Sidney, *Miscellaneous Prose*, Katherine Duncan-Jones (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1973.
- P. Sidney, *The poems*, Londres, George Routledge & Sons, s/f.
- A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Macmillan, 1869, (1776).
- T. Smith, *De Republica Anglorvm, The Maner of Governement or Policie of the Realme of Englande*, Londres, 1583.
- G. Snell, *The Right Teaching of Useful Knowledg...*, Londres, 1649.
- R. Steele, *The Tradesman's Calling, being a Discourse concerning the Nature, Necessity, Choice, etc., of a Calling in general*, Londres, 1679.
- H. Stubbe, *The Lord Bacons relation to the sweating-sickness examined...*, Londres, 1671.
- B. Nicholson (ed.), *The Discoverie of Witchcraft by Reginald Scot, Esquire*, Londres, Elliot Stock, 1886 (1584).
- E. Gibson (ed.), *Reliquiae Spelmannianae. The Posthumous Works of Sir Henry Spelman...*, Oxford, 1698.
- S. de Sorbière, *Relation d'un voyage en Angleterre...*, 1664.
- E. Spenser, *The Faerie Queene*, Nueva York, Appleton, 1849, (1590)
- E. Spenser, *The Shepheardes Calender*, 1579, fol. 18.
- T. Sprat, *History of the Royal Society*, Saint Louis, Washington University Studies, 1958.
- T. Sprat, *Observations upon Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, Londres, 1665.
- C. St. German, *Dialogues betwenn a Doctor of Divinity and a Studes of the Lawes of England*, 1554.
- A. Stafford, *Guide of Honour*, Londres, 1634.
- J. Stow, *Survey of London*, Londres, 1596.
- P. Stubbes, *The Anatomy of Abuses*, Londres, 1595, (1583).

- R. H. Tawney y E. Power, (eds.), *Tudor Economic Documents I. Agriculture and Industry*, Londres Longman, 1951.
- S. Taylor, *Common Good; or The improvement of Commons, Forrests, & Chases by Inclosure*, Londres, 1652.
- T. Taylor, *The Works of That Faithful Servant of Jesus Christ, Dr. Thom. Taylor*, 1653.
- W. Temple, *An Essay Upon Ancient and Modern Learning*, en *Five Miscellany Essays*, Ann Arbor, 1963 (1685).
- W. Temple, *An Introduction to the History of England*, Londres, 1695.
- J. Thirsk y J. P. Cooper, (eds.) *17th Century Economic Documents*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- T. Traherne, *Christian Ethicks*, Londres, 1675.
- W. Temple, *Five Miscellany Essays*, Ann Arbor, 1963.
- T. de Aquino, *Opera Omnia*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882.
- T. de Aquino, *Commentary on Aristotle's Physics*, New Haven, Yale UP, 1963.
- T. de Aquino, *Suma Teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 vols. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, Nápoles, 1773.
- S. Ward, *Vindiciae academicarum...*, Londres, 1654.
- D. Wheare, *The Method and Order of Reading Both Civil and Ecclesiastical Histories*, Londres, 1685.
- G. Wheler, *The Protestant Monastery: or Christian Oeconomicks*, Londres, 1698.
- J. Wilkins, *A Discourse concerning the Beauty of Providence*, 1649.
- J. Wilkins, *The Mathematical and Philosophical Works of Right. Rev. John Wilkins...*, Londres, 1802.
- G. Winstanley, en C. Hill (ed.), *The Law of Freedom and other Writings*, Londres, Pelican Books, 1973.
- The Works of Gerrard Winstanley, with an Appendix of Documents relating to the Digger Movement. Edited, with and Introduction by George H. Sabine*, Ithaca, Cornell University Press, 1941.
- G. Winstanley, *La ley de la libertad*, Buenos Aires, Biblios, 2004.
- W. Wordsworth, *The Prelude, or Growth of a Poet Mind*, Londres, Edward Moxon, 1850.

- E. Worsop, *A Discoverie of sundrie errors and faults daily committed by Lande-meeters, ignorant of arithmetike and Geometrie*, Londres, 1582.
- W. Wotton, *Reflections Upon Ancient and Modern Learning*, Londres, 1694.
- T. Wright, Esq., *Political Poems and Songs Related to English History*, Londres, Longman, 1859.
- T. Arnold (ed.), *Select English Works of John Wyclif*, Oxford, Clarendon Press, 1869-71.

II. BIBLIOGRAFÍA SEGUNDARIA

- R. P. Adams, "The Social Responsibilities of Science in Utopia, New Atlantis and after", *JHI*, 10, 3, 1949.
- P. J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, 73, 4.
- F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948
- P. Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1996.
- C. Armitage, *Sir Walter Raleigh, an annotated bibliography*, Chapel Hill, Published for America's Four Hundredth Anniversary Committee by the University of North Carolina Press, 1987.
- J. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Figueroa, Los Angeles, 2004.
- C. Astarita, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo*, Buenos Aires, Tesis 11 Grupo Editor, 1992.
- G. Astill y J. Langdon (eds.), *Medieval Farming and Technology*, Leiden, Brill, 1997.
- M. E. Aston: "Lollardy and Sediton 1381-1431", *P&P*, 17, 1960.
- M. Aston, "English Ruins and English History: The Dissolution and the Sense of the Past", *JWC*, 36, 1973.
- W. O. Ault, "Village by-laws by common consent" *Speculum* XXIX, 1954.
- W. O. Ault, *Open-Field Farming in Medieval England: A Study of Village By-Laws*, Londres, Barnes and Noble, 1972.
- T. Aston (ed.), *Crisis in Europe, 1560-1660: Essays From Past & Present*, Londres, Routledge, 1983.

- J. H. Baker (ed.), *Legal Records and the Historian*, Londres, Royal Historical Society, 1978.
- B. W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, Brill.
- H. Baron, "The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship", *JHI*, 20, 1, 1959, 3-22.
- A.R. Beer, *Sir Walter Raleigh and his Readers*, Londres, Macmillan, 1997.
- A. L. Beier, *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England. 1560-1640*, Londres, Methuen, 1987.
- H. S. Bennet, *Life on the English Manor. A Study of Peasants Conditions. 1150-1400*, Cambridge, Cambridge UP, 1989.
- H.S. Bennet, *English Books and Readers*, Cambridge, 1965.
- J. A. Bennet, "The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy", *History of Science*, XXIV, 1986.
- J. A. Bennett, "Robert Hooke as Mechanic and Natural Philosopher", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 35, 1, 1980.
- T. N. Bisson "Medieval Lordship", *Speculum*, vol. 70, 4, 1995.
- R. Black, "Ancients and Moderns in the Renaissance: Rethoric and History in Accolti's Dialogue on the Preminence of Men of his Own Time", *JHI*, 43, 1, 1982.
- M. Biagioli, *Galileo, courtier*, Chicago, Chicago UP, 1993, p. 235.
- M. Bloch, *Mélanges historiques*, Paris, Sevpén, 1963.
- M. Bloch: *Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Aschehoug, Oslo, 1931.
- J. Blum, "The European Village as Community: Origins and functions" *Agricultural History*, 45, 3, 1971.
- H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.
- H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1985.
- H. Blumenberg, "On a Lineage of the Idea of Progress", *Social Research*, 41, 1974.
- H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Buenos Aires, Paidós, 2000
- H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford, Stanford UP, 1861, cap. XV.
- R. Brenner: "The Origins of Capitalism Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, 104, 1977.
- R. Brenner: "The Agrarian Roots of European Capitalism", *P&P*, 97, 1982.

- R. Brenner: "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", *P&P*, 70, 1976.
- T. H. Breen, "The Non-Existent Controversy: Puritan and Anglican Attitudes on Work and Wealth, 1600-1640", *Church History*, 35, 3.
- R. H. Britnell: "Specialization of Work in England, 1110-1300", *EcHR*, New Series, vol. 54, 1, 2001.
- R. H. Britnell, "The Proliferation of Markets in Medieval England, 1200-1349", *EcHR*, 2nd series, 34, 1981.
- M. Boas, *The Scientific Renaissance. 1450-1630*, Nueva York, Harper, 1952.
- G. Bois: "Against the Neo-Malthusian Orthodoxy", *P&P*, 79, 1978
- M. Bronfenbrenner, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, Londres, Archon Books, 1963.
- W.J. Brown, "Marlowe's Debassement of Bejazel: Foxe's Acts and Monuments and Tamburlaine, Part I", *Renaissance Quarterly*, 24, 1, 1971, 38-48.
- C. Brooks, K. Sharpe, "Debate. History, English Law and the Renaissance", *P&P*, 72, 1976.
- M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998
- P. Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1996.
- P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, Arnold, 1969.
- J. Burkhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Ediciones Zeus, 1968.
- A.E. Burlingame, *Battle of the Books in Its Historical Setting*, Cheshire, Biblio & Tannen, 1969.
- J.E. Burucua, *Historia, Arte, Cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- J.E. Burucúa, *Corderos y Elefantes*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001.
- J. Bury, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971.
- T.N. Brushfiel, *The bibliography of the "History of the world" and of the "Remains" of Sir Walter Raleigh*, Philadelphia, 1977.
- H. Butterfield, *The Origins of Modern Science*, Collier, Nueva York, 1957, VII.
- J. Buxton, *Sir Philip Sidney and the English Renaissance*, Nueva York, St Martin's Press, 1964.
- F. Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
- F. Campagne, *Feudalismo tardío y revolución*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.

- B. M. S. Campbell, 'The Agrarian Problem in the Early Fourteenth Century', *P&P*, 188, 2005,
- B. M. S. Campbell, *English Segnorial Agriculture. 1250-1450*, Cambridge, Cambridge UP, 2000
- B. M. S. Campbell y M. Overton, "A New Perspective on Medieval and Early Modern Agriculture: Six Centuries of Norfolk Farming c. 1250 – c. 1850", *P&P*, 141, 1993;
- E. M. Carus-Wilson: "An Industrial Revolution of the Thirteenth Century", *EcHR*, 11, 1, 1941.
- B. Capp, *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarianism*, Londres, Faber, 1972.
- B. Capp: "Godly Rule and English Millenarianism", *P&P*, 52, 1971.
- B. Capp: "The Millennium and Eschatology in England", *P&P*, 57, 1972.
- E. Carus-Wilson: "The First Half-Century of Stratford-upon-Avon" *EcHR*, Second Series, 18, 1965.
- R. L. Cartwright, "Aquinas on What Could Have Been", *Nous, Sup. Philosophical Perspectives*, 10, 1996.
- A. Classen (ed.), *Violence in Medieval Courtly Literature*, Nueva York, Routledge, 2004.
- C. Cipolla, *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, Alianza, 1985.
- M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wisconsin UP.
- P. Clark y P. Slack (eds), *Crisis and Orden in English Towns, 1500-1700. Essays in Urban History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- P. Clark y D. Souden (eds.), *Migration and Society in Early Modern England*, Nueva Jersey, Barnes and Noble, 1987.
- P. Clark, "Popular Protest and Disturbance in Kent, 1558-1640", *EcHR*, 2nd Series, .
- C. Clay (ed.), *Rural society: landowners, peasants and labourers. 1500-1750. Chapters from the Agrarian History of England and Wales*, General Editor, Joan Thirsk, Cambridge, Cambridge UP, 1990, II.
- G. J. Choquet, "Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England", *HJ*, 12, 3, 1969.
- S.C. Chew, "Time and Fortune", *English Literary History*, 6, 2, 1939.
- N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revisited and Expanded Edition*, Nueva York, Oxford UP, 1970.
- G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

- D. C. Coleman, "Labour in the English Economy of the Seventeenth Century", *EcHR*, Nueva Serie, 8, 3, 1956.
- R. P. Coss, "The Social and Economic Causes of the Revolution in the Mathematical Sciences in Mid-Seventeenth-Century England", *JBS*, 15, 1, 1975.
- D. Cressy, *Education in Tudor and Stuart England*, Nueva York, St. Martin's Press, 1976.
- D. Cressy, "Revolutionary England, 1640-1642", *P&P*, 181, 2003.
- J. Cropsey, *Ancients and moderns*, Nueva York, Basic Books, 1964.
- D. Crook: "Freedom, Villeinage and Legal Process: The Dispute Between the Abbot of Burton and his Tenants of Mickleover, 1280", *Nottingham Medieval Studies*, 44, 2000.
- L. Daston, "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", *Critical Inquiry*, 18, 1, 1991.
- P. Dear, "Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society", *Isis*, 76, 2, 1985.
- S. Drake, *Galileo at Work*, Chicago, Chicago UP, 1978.
- G. Duby, *Rural Economy and Country Life in the Mediaeval West*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- G. Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- C. Dyer, *Lords and Peasants in a Changing Society: The Estates of the Bishopric of Worcester, 680 -1540*, Cambridge, Past and Present Publications, 1980
- C. Dyer, *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford UP, 2005.
- C. Dyer: "The English Medieval Village Community and Its Decline", *JBS*, 33, 4, 1994.
- C. Dyer: "A Redistribution of Incomes in Fifteenth-Century England?", *P&P*, 39, 1968
- C. Dyer: "The Ineffectiveness of Lordship in England, 1200-1400", *P&P*, Sup 2, 2007.
- E.L. Eisenstein, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, Akal, 1994.
- M. Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York, Harper, 1959.
- M. Eliade *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Orlando, Harcourt, 1987.
- G.R. Elton, *The Tudor Revolution in Government. Administrative changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

- F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1996.
- F. Engels, *Anti Düring*, Buenos Aires, Cartago, 1975.
- B. S. Eastwood, "Medieval Empiricism: The Case of Grosseteste's Optics", *Speculum*, 43, 1968.
- W. Empson y J. Haffenden (eds.): *Essays in Renaissance Literature: Donne and the New Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- J. E. Farnell, "The Social and Intellectual Basis of London's Role in the English Civil Wars", *JMH*, 49, 4, 1977.
- B. Farrington, *Francis Bacon Philosopher of Industrial Science*, Nueva York, 1961.
- R. Faulkner, *Francis Bacon and the project of progress*, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- Sydney B. Fay, "The Idea of Progress", *American History Review*, 52, 2, 1947.
- A.B. Ferguson, *Clio Unbound, Perception of the Social and Cultural Past in Renaissance England*, Durham, Duke UP, 1979.
- A. B. Ferguson, "The Tudor Commonweal and the Sense of Change", *JBS*, 3, 1, 1963.
- A. B. Ferguson, "John Twyne: A Tudor Humanist and the Problem of Legend", *JBS*, 9, 1, 1969.
- A. B. Ferguson, "Renaissance Realism in the 'Commonwealth' Literature of Early Tudor England", *JHI*, 16, 3, 1955
- A. B. Ferguson, "The Non-Political Past in Bacon's Theory of History", *JBS*, 14, 1, 1974.
- A. B. Ferguson, "The Historical Thought of Samuel Daniel: A Study in Renaissance Ambivalence", *JHI*, 32, 2, 1971.
- A. B. Ferguson, "Reginald Pecock and the Renaissance Sense of History", *Studies in Renaissance*, 13, 1966.
- W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Boston, Houghton Mifflin, 1948.
- A. Fletcher y J. Stevenson, *Orden and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.
- G. Freudenthal, *Atom and Individual in the Age of Newton. On the Genesis of the Mechanistic World View*, Dordrecht, Reidel, 1986.
- H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution, a Historiographical Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- M. I. Finley, "Myth, Memory, and History", *History and Theory*, 4, 3, 1965.

- A. Fox, "Rumour, News and Popular Political Opinion in Elizabethan and Early Stuart England", *HJ*, 40, 3, 1997.
- A. Fox, "Remembering the Past in Early Modern England: Oral and Written Tradition", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6ta ser., 9, 1999.
- R. Fox (ed.), *Thomas Harriot, an Elizabethan Man of Science*, Ashgate, 2000.
- G. Freudenthal, *Atom and Individual in the Age of Newton. On the Genesis of the Mechanistic World View*, Dordrecht, Reidel, 1986.
- M. Fulbrook, "The English Revolution and the Revisionist Revolt", *Social History*, 7, 1982.
- M. Fuller, *Voyages in Print: English Travel to America, 1576-1624*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- F. Fussner, *The Historical Revolution, 1580-1640*, Nueva York y Londres, Basic Books, 1967.
- F. Fussner, *Tudor History and the Historians*, Londres, Routledge, 1967.
- S. Gardiner, *History of England From the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603-1642*, Londres, 1897-1903.
- S. Gardiner, *History of the Great Civil War, 1642-1649*, Londres, Windrush Press, 1987-1991.
- B. Geremek, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza, 1989.
- D. V. Glass, "Gregory King and the Population of England and Wales at the End of the Seventeenth Century", *Eugenics Review*, 37, 1946.
- D. V. Glass, "Gregory King Estimates of the Population of England and Wales, 1695", *Population Studies*, 3, 1950.
- J. Goody, *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- A. Gransden, *Historical Writing in England, 1300-1500*, Londres, Routledge & Keagan Paul, 1982.
- A. Gransden: "Realistic observation in Twelfth-Century England", *Speculum*, vol 47, 1, 1972.
- C. H. George: "Puritanism as History and Historiography", *P&P*, 41, 1968.
- C. H. y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton UP, 1961.
- R. L. Greaves: "Puritanism and Science: The Anatomy of a Controversy", *JHI*, 30, 3, 1969.

- F. P. Graves, *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Nueva York, MacMillan, 1912.
- S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, S. Greenblatt, Representing the English Renaissance, Berkeley, University of California Press, 1988.
- E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930; *Christianisme et philosophie*, Vrin, 1936;
- C. Ginzburg: "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *P&P*, 73, 1976.
- A. Grafton, "Some Uses of Eclipses in Early Modern Chronology", *JHI*, 64, 2, 2003.
- V. Gerratana (ed.), Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 2001,
- E. Grant, "Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution", *JHI*, 23, 2, 1962.
- H. Guerlac, "Copernicus and Aristotle's Cosmos", *JHI*, 29, 1, 1968.
- F. Guizot, *History of the English Revolution of 1640*, Londres, G. Bell & sons, 1884.
- K. Gunnar Persson, *Pre-industrial Economic Growth*, Londres, Blackwell, 1988, p. 139.
- J. Hale, *La civilización del Renacimiento en Europa*, Barcelona, Crítica, 1996.
- A.R. Hall, *The Scientific Revolution*, Boston, The Beacon Press, 1954.
- M. Hall, *The Scientific Renaissance, 1450-1630*, Londres, Fontana, 1970.
- H. E. Hallam: "Population Density in Medieval Fenland", *EcHR*, New Series, 14,1, 1961.
- J. Hatcher, *The History of the British Coal Industry, I. Before 1700*, Oxford, Oxford UP, 1993,
- J. Hatcher: "English Serfdom and Villeinage: Toward a Reassessment", *P&P*, 90, 1981.
- H. Haydn, *The Counter Renaissance*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1950.
- D. P. Henige, "Oral Tradition and Chronology", *The Journal of African Studies*, 12, 3, 1971.
- D. P. Henige, *The Chronology of Oral Tradition*, Oxford, Oxford UP, 1971
- D. Henige, "'Day was of Sudden Turned into Night': On the Use of Eclipses for Dating Oral History", *Comparative Studies in Society and History*, 18, 4, 1976,
- C. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1924.
- P. R. Hyams: *King, Lords and Peasants in Medieval England. The Common Law of Villeinage in the Twelfth and Thirteen Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- V. Harris, *All Coherence Gone*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.
- F. Heal, "The Idea of Hospitality in Early Modern England", *P&P*, 102, 1984.
- A. Heller, *Renaissance Man*, Nueva York, Schocken Books, 1978
- J. Henry, "Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method", *JHI*, 62, 1, 2001
- B. Hessen, "The Social and Economic Roots of Newton's Principia", *Science at the Crossroads*, Londres, Harper, 1931.
- C. Hill (ed.), *The English Revolution, 1640. Three essays*, Londres, Lawrence & Wishart Ltd., 1940.
- C. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Revised Edition, New Haven y Londres, Yale UP, 1991.
- C. Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial. 1530-1780*, Barcelona, Ariel, 1991.
- C. Hill, *Economic problems of the Church: from Archbishop Whitgift to the Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- C. Hill, *Liberty against the law*, Londres, Penguin, 1996.
- C. Hill, *People and ideas in 17th. century England*, Brighton, 1986.
- C. Hill, *Puritanism and Revolution*, Londres, Secker & Warburg, 1958.
- C. Hill, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Londres, Wonderfeld and Nicholson, 1980.
- C. Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Londres, Penguin, 1991.
- C. Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution. Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- C. Hill, *A Nation of Change and Novelty. Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-Century England*, Londres, Routledge, 1990.
- C. Hill: *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*, Londres, Penguin,
- C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker and Warburg, 1994.
- C. Hill: "The Religion of Gerrard Winstanley", *P&P Sup.* 5, 1978.
- R. H. Hilton *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, Oxford UP, 1975.
- R. Hilton: *The Decline of Serfdom in Medieval England*, Macmillan, Londres, 1970.
- R. Hilton "Feudalism and the Origins of Capitalism", *History Workshop Journal*, 1, 1976.
- R. H. Hilton, *A Medieval Society. The West Midlands at the End of the Thirteenth Century* Londres, Cambridge, Cambridge UP, 1967.

- R. Hilton, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and The English Rising of 1381*, Londres, Routledge, 2003.
- R. Hilton (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1987.
- R. Hilton "Peasant Movements in England before 1381" *EHR*, New Series, 2, 2, 1949.
- R. Hilton: "The Origins of Robin Hood", *P&P*, 14, 1958.
- R. Hilton: "Small Town Society in England before the Black Death", *P&P*, 105, 1984.
- R. Hilton: "Freedom and Villeinage in England", *P&P*, 31, 1965.
- R. H. Hilton: "Medieval Markets Towns and Simple Commodity Production", *P&P*, 109, 1985.
- R. Hilton: "Feudalism in Europe: Problems for Historical Materialists", *New Left Review*, 147, 1984.
- R. Hilton: "Unjust Taxation and Popular Resistance", *New Left Review*, 180, 1990.
- R. Hilton: "A Crisis of Feudalism", *P&P*, 80, 1978.
- R. Hilton, *English and French Towns in Feudal Society*, Cambridge UP, 1995.
- E. Hobsbawm, W. Kula, I. Sachs, A. Mitra, K. N. Raj (eds.), *Peasants in History: Essays in Honor of Daniel Thorner*, Oxford, Oxford UP, 1960.
- M. T. Hodgen, *Change and History. A Study of the Dated Distributions of Technological Innovations in England*, Nueva York, Wenner-Green Foundation, 1952.
- C. Holmes, "The 'County Community' in Stuart Historiography", *JBS*, 9, 1980.
- M. Horton: "Bacon and 'Knowledge Broken': An Answer to Michael Hattaway", *JHI*, 43, 3, 1982.
- W. G. Hoskins, "Harvest Fluctuations and English Economic History, 1480-1619", *Agricultural History Review*, 22, 1964.
- C. Howell, *Land, family, and Inheritance in Transition. Kibworth Harcourt, 1280-1700*, Cambridge. Cambridge UP, 1983.
- W. E. Houghton Jr., "The English Virtuoso in the Seventeenth Century, II", *JHI*, 3, 2, 1942.
- J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1996.
- W. Hunt, *The Puritan Moment: the Coming of Revolution in an English County*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1983.
- K. Hutchison: "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution", *Isis*, 73, 2, 1982.
- P. R. Hyams: *King, Lords and Peasants in Medieval England. The Common Law of Villeinage in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Oxford, Oxford UP, 1980

O. Impey y A. MacGregor (eds.), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford, Oxford UP, 1985.

J. R. Jacob, M. C. Jacob, "The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution", *Isis*, 71, 2, 1980.

M. E. James, "The Concept of Order and the Northern Rising of 1569", *P&P*, 60, 1973.

L. Jardine y A. Grafton, "How Gabriel Harvey Read His Livy", *P&P*, 129, 11-1990.

M. Jay: "The Legitimacy of the Modern Age. Review Essay", *History and Theory*, 24, 2, 1985.

R. F. Jones, "Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century", *Journal of English and Germanic Philology*, XXXI, 1932.

R. Jefferies, *Field and Hedgerow*, Teddington, The Echo Library, 2009.

F. R. Johnson, "The Influence of Thomas Digges on the Progress of Modern Astronomy in Sixteenth-Century England", *Osiris*, 1, 1936.

F. R. Johnson, "Gresham College: Precursor of the Royal Society", *JHI*, 1, 4, 1940.

F. R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, Baltimore, 1937.

F. R. Johnson y S. V. Larkey, "Robert Recorde's Mathematical Teaching and the Anti-Aristotelian Movement", *The Hunstington Library Bulletin*, 7, 1935.

F. R. Johnson y S. V. Larkey, (eds.) "Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe", *Huntington Library Bulletin*, 5, 1934.

C. Jones, M. Newitt, S. Roberts (eds.), *Politics and People in Revolutionary England. Essays in Honour of Ivan Roots*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

L. Jones, V. Pearl, B. Worden, *History and imagination*, London: Duckworth, 1981.

R.F. Jones, *Ancients and Moderns*, Berkeley y Los Angeles, 1965.

E. Kamenka y E. Neale, (eds.) *Feudalism, Capitalism and Beyond*, Canberra, Edward Arnold, 1983.

W. Kaeuper, *Violence in Medieval Society (ed.)*, Suffolk, Woodbridge, 2000.

A. C. Keller, "Zilsel, the Artisans, and the Idea of Progress in the Renaissance", *JHI*, 11, 2, 1950.

D. R. Kelly, "History, English Law and the Renaissance", *P&P*, 65, 1974.

D. R. Kelly, "History, English Law and the Renaissance. A rejoinder", *P&P*, 72, 1976.

D. R. Kelly, "Legal Humanism and the Sense of History", *Studies in the Renaissance*, 13, 1966.

- D. R. Kelley, "De Origine Feudorum: The Beginnings of an Historical Problem", *Speculum*, 39, 2, 1964.
- D.R. Kelly y D.H. Sacks (eds.), *The historical imagination in Early Modern Britain*, Cambridge MA, CUP, 1997.
- J. Kenyon, "Revisionism and Post-Revisionism in Early Stuart Historiography", *JMH*, 64, 4, 1992.
- E. King, *England, 1175-1425*, Londres, Routledge, 1979.
- A. Knafla, *Law and Politics in Jqacobean England: the Tracts of Lord Chancellor Ellesmere*, Cambridge, Cambridge UP, 1977.
- M. Knappen, *Tudor Puritanism: A chapter in the History of Idealism*, Chicago, Chicago UP, 1939.
- P. J. Korshin (ed.), *Studies in Change and Revolution. Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Londres, Sclar Press, 1972.
- R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford UP, 2002.
- R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- R. Koselleck, "Crisis", *JHI*, 67, II, 2006.
- A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- A. Koyré, *Estudios Galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980; *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968.
- P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Nueva York, 1981.
- E. A. Kosminsky: *Studies in the Agrarian History of England in the Thirteenth Century*, Oxford, 1956.
- E. A. Kosminsky: "The Evolution of Feudal Rent in England from the Xith to the XVth Centuries", *P&P*, 6, 1955.
- S. Kuller Shuger, *Habits of Thought in the English Renaissance: Religion, Politics, and the Dominant Culture*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- D. Kurze "Prophecy and History: Lichtenberger's Forecasts of Events to Come (From the Fifteenth to the Twentieth Century): Their Reception and Diffusion", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, ½, 1958.
- A. S. Kussmaul: "The Ambiguous Mobility of Farm Servants", *ECHR*, New Series, 34, 2.
- N. Kwiatkoski, *Historia, progreso y ciencia. Textos e imágenes en Inglaterra. 1580-1640*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

- M. D. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford, Blackwell, 2002.
- W. M. Lamont, *Godly Rule. Politics and Religion, 1603-1660*, Londres, Macmillan, 1969.
- S. P. Lambrecht, "Hobbes and Hobbism", *American Political Science Review*, 34, 1940.
- P. Laslett, *The World we have Lost*, Londres, Methuen, 1971.
- J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- J.E. Leary, *Francis Bacon and the Politics of Science*, Ames, Iowa State University Press, 1994.
- R. E. Lerner: "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", *Speculum*, 60, 3.
- R. E. Lerner: "Ecstatic Dissent", *Speculum*, 67, 2, 1992.
- R. E. Lerner: "Medieval Prophecy and Religious Dissent", *P&P*, 72, 1976.
- R. E. Lerner, "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities", *The American Historical Review*, 86, 3, 1981.
- R. E. Lerner, "Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm", *Cristianesimo nella storia*, 6, 1985.
- J.M. Levine, "Ancients and Moderns Reconsidered", *Eighteenth Century Studies*, 15, 1, 1981.
- J.M. Levine, *Humanism and history, Origins of Modern English Historiography*, Nueva York, Cornell University Press, 1987.
- A. Levi, *El pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento...*, Turin, 1925.
- J.M. Levine, *Between the Ancients and the Moderns, Baroque Culture in Restoration England*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- F.J. Levy, "The Elizabethan Historical Revolution", *History*, 4, 1961.
- F.J. Levy, *Tudor Historical Thought*, San Marino, Huntington Library, 1967.
- R. Lilly, *The Ancients and the Moderns*, Bloomington, Indiana University Press, Bloomington, 1996.
- D. C. Lindberg, "Science and the Early Christian Church", *Isis*, 74, 4, 1983..
- A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambirdge, Mass., Harvard UP, 1964
- A.O. Lovejoy y G. Boas, eds., *Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, 1935.
- K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

- T.B. Macaulay, *Critical and historical essays*, Londres, Everyman, 1961.
- A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism: the Family, Property, and Social Transition*, Nueva York, Cambridge UP, 1979.
- P. McClure "Patterns of Migration in the Late Middle Ages: The Evidence of English Place-Name Surnames", *EcHR*, New Series, 32, 2, 1979.
- M. McKisack, "Samuel Daniel as Historian", *The Review of English Studies*, 23, 91, 1947.
- C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford UP, 1967.
- B. Manning *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, Londres, Heinemann, 1976.
- Brian Manning. *1649: The Crisis of the English Revolution*, Londres-Chicago-Melbourne, Bookmarks, 1992.
- B. Malinowski, "Magic, Science and Religion", en J. Needman (ed.), *Science, Religion and Reality*, Nueva York, MacMillan, 1925.
- R. A. Marchant, *The Church under the Law*, Cambridge, 1969.
- J. E. Martin, *Feudalism to Capitalism. Peasant and Landlord in English Agrarian Development*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1983.
- N. von Maltzahn, *Milton's History of Britain: Republican Historiography in the English Revolution*, Oxford, Clarendon P, 1991.
- K. Marx., *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1995.
- K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1997.
- K. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1997.
- K. Marx, *Teorías sobre la Plusvalía*, México, FCE, 1987
- K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1997.
- K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 98-100.
- K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz-Verlag, 1956-1990, 43 vols.
- K. Marx y F. Engels, *Collected Works*, Moscú-Londres-Nueva York, Progress Publishers, Lawrence & Wishart, International Publishers 1975-2005, 50 vols.
- K. Marx y F. Engels, *La ideología Alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985
- K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica, 1998.
- K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1987. Engels a Starkenburg, enero de 1894.

- D. Massa, "Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth Century England", *JMH*, 38, 2, 1977.
- M. Mate: "The Economic and Social Roots of Medieval Popular Rebellion: Sussex in 1450-51" *EcHR*, New Series, 45, 4, 1992.
- N. Mathews, *Francis Bacon, the history of a character assassination*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996.
- P. McClure "Patterns of Migration in the Late Middle Ages: The Evidence of English Place-Name Surnames", *EcHR*, New Series, 32, 2, 1979.
- J. Mayer, *The Scientific Renaissance*, Londres, J. Murray, 1926.
- G. McCollery, "Nicholas Hill and the *Philosophia Epicurea*", *Annals of Science*, IV, 4, 1939.
- M. McKisack, *Medieval History in the Tudor Age*, Oxford, Clarendon, 1971.
- J. Mebane, *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.
- A.M. Melzer, J. Weinberger, M. Richard Zinman, *History and the Idea of Progress*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- I. Merkel y A. G. Debus, (eds.) *Hermetism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Londres, Associateds UP, 1988.
- R. Merton, *Ciencia, Tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1984.
- E. Miller "The English Economy in the Thirteenth Century: Implications of Recent Research" *P&P*, 28, 1964.
- E. Miller y J. Hatcher, *Medieval England: Rural Society and Economic Change, 1086-1348*, Londres, Longman, 1978.
- S. I Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- A.G. Molland: "Medieval Ideas of Scientific Progress", *JHI*, 39, 4, 1978.
- T. E. Mommsen: "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", *JHI*, 12, 3, 1951.
- A. Momigliano, "Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Intitutes*, 13, ¾, 1950.
- A. Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkley, University of California Press, 1990.
- G. Morris, *The Idea of Progress, a Revaluation*, Boston, Beacon Press, 1953.
- C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, Toronto UP, 1995.
- J. C. Morrison, "Philosohpy and History in Bacon", *JHI*, 38, 4, 1977.

C. Muldred, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Londres, MacMillan, 1998.

M. Müller: "A divided Class? Peasants and Peasant Communities in Later Medieval England", *P&P*, Sup 2, 1997.

J. U. Nef, "The Progress of Technology and the Growth of Large-Scale Industry in Great Britain, 1540-1640", *ECHR*, 5, 1, 1934.

J. U. Nef, *The Rise of the British Coal Industry*, 1932, pp. 165-89.

G. Nonnoi, *Saggi Galileiani; Atomi, immagini, e ideologia*, Cagliari, AM&D, 2000.

M. H. Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetic of the Infinite*, Ithaca, Cornell UP, 1959.

D. North y R. Thomas, "The Rise and Fall of the Manorial System: A Theoretical Model", *The Journal of Economic History*, 31, 4, 1971.

L. O'Connell, "Anti-Entrepreneurial Attitudes in Elizabethan Sermons and Popular Literature", *JBS*, 15, 1976.

M. J. Osler, (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, 1933.

M. Page, "The Technology of Medieval Sheep Farming: Some Evidence from Crawley, Hampshire, 1208-1349", *Agricultural History Review*, 51, 2, 2003.

E.J. Palti, *Aporías*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

E. Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, 1979.

K. Park, L. J. Daston, "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century England", *P&P*, 92, 1981.

K. Park, L. J. Daston, "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century England", *P&P*, 92, 1981.

G. Parks, *Richard Hakluyt and the English voyages*, Nueva York, American Geographical Society, 1928.

C.A. Patrides y J.A. Wittreich, *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.

A. Patterson, *Reading Holinshed's Chronicles*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

- L. Pearsall Smith, *Words and Idioms. Studies in the English Language*, Londres, Constable, 1925.
- A. Peden, "The Medieval Antipodes", *History Today*, 45.
- D. Petegorsky: *Left-wing democracy in the English Civil War. A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*, 1940.
- J.G.A. Pocock (ed.), *Three British Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- J.G.A. Pocock, "Virtue and commerce in the eighteenth century", *Journal of Interdisciplinary History*, 1972.
- J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002.
- J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Reissue with Retrospect*, Cambridge, Cambridge UP, 2004.
- J. G. A. Pocock, "The Origins of Study of the Past: A Comparison Approach", *Comparative Studies in Society and History*, 4, 2, 1962.
- M. M. Postan, *The Medieval Economy and Society*, Penguin, 1976.
- M. M. Postan: "Investment in Medieval Agriculture", *The Journal of Economic History*, 27, 4, 1967.
- S.E. Prall, *Church and state in Tudor and Stuart England*, Arlington Heights, H. Davidson, 1993.
- J.H. Preston, "Was There a Historical Revolution?", *JHI*, Vol. 38, No. 2, 1977.
- A. Quinton, *Francis Bacon*, Oxford, Oxford UP, 1980.
- T. K. Rabb, "Puritanism and the Rise of Experimental Science in England" *Journal of World History*, VII, 1962.
- Z. Razi: "Serfdom and Freedom in Medieval England: A Reply to the Revisionists", *P&P*, Sup 2, 1997.
- Z. Razi: "The Myth of the Immutable English Family", *P&P*, 140, 1993.
- Z. Razi: "Land and the Village Community in Later Medieval England", *P&P*, 93, 1981.
- B. Reay (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-Century England*, Londres, Croom Helm, 1985.
- M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Oxford UP, 2000.
- P. Reif, "The Textbook Tradition in Natural Philosophy, 1600-1650", *JHI*, 1969, 25

- I. Ribner, "The Idea of History in Marlowe's Tamburlaine", *English Literary History*, 20, 4, 1953, 251-266.
- R.C. Richardson, *The Debate on the English Revolution*, Londres, Methuen & Co., 1977.
- R. C. Richardson y G. M. Ridden (eds.), *Freedom and the English Revolution*, Mánchester. Mánchester UP, 1986.
- J.L. Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza, 1993.
- J.L. Romero, *Maquiavelo Historiador*, Buenos Aires, Nova, 1943.
- J. L. Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal, México, Siglo XXI*, 1989.
- E. Rosen, "The Authentic Title of Copernicus's Major Work", *JHI*, 4, 4, 1943.
- E. Rosenberg, *Leicester, Patron of Letters*, Nueva York, Columbia University Press, 1955.
- P. Rossi, *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990.
- P. Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1970.
- J. E. Ruby "The Originis of Scientific 'Law'", *JHI*, 47, 3, 1986.
- B. Russell, *The History of Western Philosophy*, Londres, London, Unwin Paperbacks, 1979.
- H. Rusche, "Prophecies and Propaganda, 1641 to 1651", *The English Historical Review*, 84, 333, 1969.
- A. Savine, "Bondmen under the Tudors", *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series, 17, 1903.
- J. Sazbón, *Historia y representación*, Bernal, UNQ, 2002.
- P. Seaver: "The Puritan Work Ethic Revisited", *JBS*, 19, 2, 1980.
- S. Schaffer y S. Shapin, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton Princeton University Press, 1985.
- S. Shapin, *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000.
- S. Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- A. Shapin, "Understanding the Merton Thesis", *Isis*, 79, 4, 1988
- K. Sharpe, *Sir Robert Cotton, 1586-1631: History and Politics in Early Modern England*, Oxford, Oxford U. Press, 1979.
- W. Sherman, *The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997.

- T. C. Singer "Hieroglyphs, Real Characters, and the Ideas of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought", *JHI*, 50, 1, 1989.
- Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Londres and Nueva York, Cambridge University Press, 1978.
- Q. Skinner, "History and Ideology in the English Revolution", *HJ*, 8, 2, 1965.
- Q. Skinner "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", *HJ*, 12, 2, 1969
- P. Slack, "Vagrants and Vagrancy in England", *Journal of Economic History*, XXVII, 3, 1974.
- W. Smith, *A Dictionary of Christian Biography, Sects and Doctrines*, Londres, Murray, 1882.
- B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, 1965.
- S. J. Schechner, *Comets, Popular Culture and the Birth of Modern Cosmology*, Nueva Jersey, Princeton UP, 1997.
- B. H. Slicher van Bath, *Yield Ratios. 810-1820*, *Acta Historiae Neerlandica*, II, 1967.
- V. S. Snow: "The Concept of Revolution in Seventeenth-Century England", *HJ*, 1, 1962.
- N. Smith: *Literature and Revolution in England, 1640-1660*, New Haven, Yale UP, 1994.
- A. Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*, Londres, Macmillan, 1978.
- L. F. Solt, "Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science", *The American Historical Review*, 73, 1, 1967.
- L. F. Solt: "The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millennium", *CH*, 30, 3, 1961.
- B. C. Southgate, "Forgotten and Lost': Some Reactions to the Autonomous Science in the Seventeenth Century", *JHI*, 50, 2, 1989.
- R. H. Southern, "Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 1. The Classical Tradition from Einhard to Geoffrey of Monmouth", Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 20, 1970
- R. H. Southern, "Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 2. Hugh of St. Victor and the Idea of Historical Development", Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 21, 1971.
- R. W. Southern, "Aspects of the European tradition of historical writing 3: History as prophecy, Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 22, 1972.
- R. H. Southern, "Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 4. The Sense of the Past.", Presidential Address, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ta. Serie, 23, 1973.

- D. T. Starnes y G. E. Noyes: *The English Dictionary from Cawdrey to Johnson, 1604-1755*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1946.
- L. Stone, "Literacy and Education in England, 1649-1900", *P&P*, 42, 1969.
- L. Stone, *La crisis de la aristocracia. 1558-1641*, Madrid, Alianza, 1985.
- L. Stone, *The causes of the English Revolution, 1529-1642*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- L. Stone, "The Educational Revolution in England, 1560-1640", *P&P*, 28, 1964.
- L. Stone, "Social Mobility in England, 1500-1700", *P&P*, 33, 1966.
- L. Stone, *The, Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin, 1979.
- G. W. Sypher, "Similarities Between the Scientific and the Historical Revolutions at the End of the Renaissance", *JHI*, 26, 3, 1965.
- E.G.R. Taylor, *The mathematical practitioners of Tudor & Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- E. G. R. Taylor, *Tudor Geography, 1485-1583*, Londres, Methuen, 1930.
- R.H. Tawney, "Harrington's Interpretation of his Age", *Proceedings of the British Academy*, XXVII, 1941.
- R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, Penguin, 1937.
- J. Thirsk: "The Common Fields", *P&P*, 29, 1964.
- J. Thirsk: *Economic Policy and Projects. The Development of a Consumer Society in Early Modern England*, Oxford, Oxford UP, 1978.
- K. Thomas, *The Perception of the Past in Early Modern England*, Nueva York, 1983.
- K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Londres, Penguin, 1984
- K. Thomas, "Work And Leisure", *P&P*, 29, 1964.
- K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Penguin, 1980.
- K. Thomas, "Numeracy in Early Modern England", *Transaction of the Royal Historical Society*, 5th Series, 37, 1987, p. 123.
- K. Thomas, "Women and the Civil War Sects", *P&P*, 13, 1958.
- E.M.W. Tillyard, *La cosmovisión isabelina*, México, FCE, 1984.
- J. Z. Titow, *Winchester Yields. A Study in Medieval Agricultural Productivity*, Cambridge, Cambridge UP, 1972.
- J. Z. Titow, *English Rural Society, 1200-1350*, Londres, Allen and Unwin, 1969
- J.M. Trevelyan, *A Shortened History of England*, Londres, Longmans, 1942.

G. M. Trevelyan, *The Call and Claims of Natural Beauty*, Rickmann Godlee Lecture, 1931.

H. Trevor-Roper, "The Gentry, 1540-1640", *EcHR*, Supplement I, 1953.

H. Trevor-Roper, *From Counter-Reformation to Glorious Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

H. Trevor-Roper, *Historical Essays*, Nueva York, Harper, 1975.

H. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century; Religion, the Reformation, and Social Change*, Nueva York, Harper & Row, 1968.

W. R. Trimble, "Early Tudor Historiography, 1485-1548", *JHI*, 11, 1, 1950.

L. Thorndyke, "The Survival of Mediaeval Intellectual Interests into Early Modern Times", *Speculum*, 2, 2, 1927.

L. Thorndike, "Newness and Craving for Novelty in Seventeenth-Century Science and Medicine", *JHI*, 12, 4, 1951. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of our Era*, Nueva York, Columbia UP, 1923; *Science and Thought in the Fifteenth Century*, Nueva York, Hafner, 1929.

F. Tönnies, *Community and Society*, New Brunswick, Transaction Books, 1988.

J. Turner, *The Politics of Landscape. Rural Scenery and English Poetry. 1630-1660*, Oxford, Basil-Blackwell, 1979.

D. Underdown, *Revel, Riot & Rebellion. Popular Politics and Culture In England, 1603-1660*, Oxford, Oxford UP, 2005.

E. A. Underwood (ed.), *Science Medicine and History. Essays on the evolution of scientific thought and medical practice written in honour of Charles Singer*, Oxford, Oxford UP, 1953.

L. Vardi, "Imagining the Harvest in Early Modern Europe", *The American Historical Review*, 101, 5, 1996.

B. Vickers, *Francis Bacon and Renaissance Prose*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

V. N. Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992.

L. von Liebig, *Über F. Bacon Verulam und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863.

- D. P. Walker, "The Prisca Theologia in France", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 3-4, 1954.
- A. Walsham: "'Frantick Hacket': Prophecy, Sorcery, Insanity, and the Elizabethan Puritan Movement", *HJ*, 41, 1, 1998.
- W. Wagar, *The Idea of Progress Since the Renaissance*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1969.
- W. Wagar, "Modern Views of the Origins of the Idea of Progress", *JHI*, 28, 1, 1967, 55-70.
- A. Warburg, *The Renewal of Pagan Antiquity*, KS, Bookmavens, 2000.
- J. Ward, *The lives of the professors of Gresham College*, Nueva York, Johnson Reprint Corp., 1967.
- M. Walzer: *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass, Harvard UP, 1965.
- M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1999.
- C. M. Webster: "Swift and Some Earlier Satiricist of Puritan Enthusiasm", *PMLA*, 48, 4, 1933.
- C. Webster, "The authorship and significance of Macaria", *P&P*, 56, 1972.
- C. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975.
- H. Weisinger, "Ideas of History During the Renaissance", *JHI*, 6, 4, 1945.
- J. Whepburn, "George Hakewill and the Virility of Nature", *JHI*, 16, 2, 1955.
- C. V. Wedgwood, *Thomas Wentworth, First Earl of Strafford, 1593-1691, A reevaluation*, Londres, Cape, 1961.
- L. White, *Medieval Religion and Technology*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- H. White, "The English Solomon: Francis Bacon on Henry VII", *Social Research*, 24, winter, 1957, 450-67.
- J. Whittle: "Peasant Politics and Class Conciuousness: The Norfolk Rebellions of 1381 and 1549 Compared", *P&P*, Sup 2, 2007.
- J. Wittle, *The Development of Agrarian Capitalism. Land and Labour in Norfolk, 1440-1580*, Oxford, Oxford UP, 2000.
- R. Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidón, 2001, p. 63
- G. Williamson, "Hakewill and the Arthurian Legend", *Modern Language Notes*, 50, 7, 1935, 462-463.

- G. Williamson, "Mutability, Decay, and XVII Century Melancholy", *English Literary History*, 2, 2, 1935, 121-150.
- R.S. Wolper, "The Rethoric of Gunpowder and the Idea of Progress", *JHI*, 31, 4, 1970.
- P. B. Wood, "Methodology and Apologetics: Thomas Sprat's 'History of the Royal Society'", *The British Journal for the History of Science*, 13, 1, 1980.
- D.R. Woolf, *Reading History in Early Modern England*, Cambridge, UP, 2000.
- D.R. Woolf, *The Idea of History in Early Stuart England. Erudition, Ideology and the Light of Truth from the Accession of James I to the Civil War*, Toronto, UTP, 1990.
- D. R. Woolf, "Speech, Text, and Time: The Sense of Hearing and the Sense of the Past in Renaissance England", *Albion: A Quaterly Journal Concerned with British Studies*, 18, 2, 1986.
- D. R. Woolf, "Erudition and the Idea of History in Renaissance England", *Renaissance Quaterly*, 40, 1, 1978.
- D. R. Woolf, "Speech, Text, and Time: The Sense of Hearing and the Sense of the Past in Renaissance England", *Albion: A Quaterly Journal Concerned with British Studies*, 18, 2, 1986.
- D. R. Woolf, "Community, Law, and State: Samuel Daniel's Historical Thought, Revisited", *JHI*, 49, 1.
- D. R. Woolf, "The 'Common Voice': History, Folklore and Oral Tradition in Early Modern England", *P&P*, 120, 1988,
- L. Wright, *Middle-class culture in Elizabethan England*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1935.
- L. B. Wright, "The Elizabethan Middle-Class Taste for History", *JMH*, 3, 2, 1931.
- K. Wrightson y D. Levine, *Poverty and Piety in an English Village: Terling 1525-1700*, Nueva York, Academic Press, 1979.
- F. Yates, *Ensayos Reunidos*, Mexico, FCE, 1991-1996.
- F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- F. Yates, *Ideas and ideals in the North European Renaissance*, Londres, Nueva York, Routledge, 1999.
- F. Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 1992.
- P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954.

- P. Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton, 1999.
- R. Zaller, "The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought", *JHI*, 54, 4, 1993.
- R. Zaller, "What does the English Revolution mean? Recent historiographical interpretations of mid-seventeenth-century England", *Albion*, XVIII, 1986.
- E. Zilsel, "The Origin of William Gilbert's Scientific Method", *JHI*, 2, 1, 1941.
- E. Zilsel, "The Sociological Roots of Science", *The American Journal of Sociology*, 47, 4, 1942.
- E. Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law", *The Philosophical Review*, 51, 3, 1942.
- E. Zilsel, "The Genesis of the Concept of Scientific Progress", *JHI*, 6, 3, 1945.
- E. Zilsel, "Copernicus and Mechanics", *JHI*, 1, 1, 1940, p. 115.