



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

A

Proposiciones para un análisis crítico del problema de la periodización histórica

Autor:

Ángel A. Castellán

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1959 - 9, pag. 07 - 48



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

PROPOSICIONES PARA UN ANALISIS CRITICO DEL PROBLEMA DE LA PERIODIZACION HISTORICA ¹

POR

Angel A. Castellan

Mucho se discurió en el último siglo acerca del problema de la periodización histórica. Esta vieja cuestión, presente ya en textos orientales y clásicos, preocupó por razones obvias a los historiadores occidentales, especialmente a los que les tocó vivir en momentos críticos del propio desarrollo cultural.

La agudización que el tema sufrió en los últimos años no está desvinculada de la sensación de estar presenciando un período excepcionalmente crítico de la historia de Occidente. En este sentido ya sabemos que las crisis son fecundas en interrogantes y sugerencias acerca del propio destino.

Puestos desde hace algunos años a la tarea de analizar la cuestión, hemos podido observar, a través de lecturas y anotaciones, que todos los tratamientos, incluso aquellos que alcanzan mayor lucidez, aparecen atrapados en la concepción tradicional hasta el punto de auto-anular la profundidad crítica en conclusiones que poco varían las proporcionadas por los últimos siglos. Esta divergencia entre el análisis y los resultados nos preocupaba y desconcertaba, porque en principio no acertábamos a penetrar la razón de esa impotencia. Poco después, con mayor experiencia de los materiales, con un conocimiento más acabado de los autores y de las características del esquema, llegamos a algunas conclusiones que podían implicar un punto de partida para comprender el aherrojamiento intelectual en que se movían los historiadores occidentales.

Creímos, por lo tanto, poder partir de los siguientes principios que permiten explicar en parte los interrogantes planteados:

a) La historiografía occidental estructuró sus categorías metodológicas antes que se operase en ella el gran avance de la erudición novecentista.

b) De acuerdo con este antecedente, el progreso historiográfico fincó en un examen sistemático y exhaustivo de los materiales eruditos, con total despreocupación por el plano metodológico.

c) Hacer historia fue, en consecuencia, a partir de la mitad del siglo pasado, explorar con ahinco una parcela del pasado cuya validez en cuanto tal no se cuestionaba. El historiador de oficio sintió desde entonces, y las

¹ Estas notas son el anticipo de un trabajo de mayor aliento que intentaremos en su oportunidad. Prescindimos, en consecuencia, del examen particularizado de los materiales eruditos que resulta inevitable para fundamentar el derrumbe de la posición tradicional. Nuestro propósito actual es el de adelantar algunas reflexiones y clarificaciones que creemos esenciales para mejor enfocar luego el problema de fondo.

lucubraciones del siglo XVIII explican en parte esta actitud, un desdén más o menos manifiesto, por todo lo que implicara concepciones formales aparentemente ajenas a la erudición. De esto resultó que el progreso en el campo de la erudición no se vio compensado por paralelas conquistas metodológicas. De un modo u otro, los historiadores del último siglo trabajaron con las categorías fijadas en el siglo XVIII.

d) Como aspecto accesorio, pero no menos importante, los metodólogos, que advirtiendo el problema se dieron a la tarea de colmar la laguna, no indagaron mayormente los fundamentos en que descansaba el esquema sobre el que volvían a operar. Vale decir, se dedicaron a distinguir, precisar, clarificar y enriquecer categorías aisladas del sistema total que aceptaron sin más. Toda la tarea descansó y parece descansar, en una discusión acerca de los límites que separan los períodos o épocas concebidos, por otra parte, como "mundos separados". Esto llevó a ver en los contenidos, factores que podían influir, de uno u otro modo, en el esquema de periodización, adelantando o retrotrayendo las fechas, según se viera en dichos elementos argumentos en favor o en contra de las formas mentales que por tradición se atribuían a un período determinado.

e) Siempre dentro del operar erudito, despojadas las concepciones de fecundidad dialéctica, el progreso parece descansar en una revaloración de los contenidos fundada en un mayor conocimiento que permite refutar las calificaciones gestadas en el lapso del XIV-XVIII, que alcanzan su culminación en Voltaire (concepto de Edad Media) y en Burckhardt (concepto de Renacimiento). Nos encontramos así, en el ejemplo propuesto, con que ahora sabemos que la Edad Media no fue la bosquejada por Voltaire y que el Renacimiento escapa en mucho al esquema de Burckhardt, pero en cambio seguimos, a pesar de todos los reniegos y distingos, con nuestro Medievo y nuestro Renacimiento a cuestas.

Luego de lo expuesto, pensamos que nuestra primera tarea debía radicar en el examen de los fundamentos de la actual clasificación en períodos históricos, que en síntesis son los siguientes:

1. LA CONCEPCIÓN LINEAL DE LA HISTORIA. Todo intento de periodización, consciente o inconscientemente, descansa en una visión lineal y universalista de la historia, y aquí, como cuestión subsidiaria, se nos planteaba el problema de la Historia Universal, confundida en Occidente con una perspectiva mental que consideraremos más abajo.

Ambos conceptos, como veremos en seguida, resultan inevitablemente paralelos desde su nacimiento, porque aparecen ligados al problema del sentido de la Historia. Había que dilucidar, en consecuencia, el origen de la concepción lineal-universalista, ligada más tarde, en el tránsito que llega hasta nosotros, con el prejuicio evolucionista.

No es misterio que el primer bosquejo lineal que influye en las concepciones occidentales es de raigambre judeo-cristiana, pero este reconocimiento aparece velado por la falta de apreciación del plano a que se refiere. La visión de la historia que surge de los textos bíblicos está asentada en el plan de Salvación que se desarrolla directamente entroncado con la relación Dios-hombre. El plan de Creación (expansión del amor divino), fracturado por el episodio de la Caída, compensado por el drama de la Redención, se integra en la vuelta al Creador implicada en la "consumación de los siglos", en la que toda la historia alcanza su sentido final. Es pues una historia del Hombre o si se

prefiere una historia de la Humanidad, y en la misma dirección aparecen proyectadas las seis edades de San Agustín. Esta historia aparece integrada en una temporalidad especial, condicionada más por los grandes hechos de Dios (*Magnalia Dei*), que por los del hombre, aunque éste, por la libertad espiritual que emana de su condición de hijo, no sea mero paciente del progreso. Nace así el esquema lineal aferrado a una visión teológica del devenir humano, legitimado en su origen y destino final. En este sentido podemos hablar de una Historia Universal porque desde el punto de vista teológico es la única posible.

Como apuntamos más arriba, no se puede hablar de Historia Universal como si se tratara de un desarrollo multilateral y armónico que desde Adán se hubiera dado hasta nosotros, y en cambio, sí podemos hacerlo en cuanto designemos al Hombre en sentido genérico con mayúscula, porque entonces, ese Hombre y esa Humanidad, alcanzan su sentido universal en relación con la Providencia, para la cual el Hombre o la Humanidad es una creación única por su espíritu, sin determinación geográfica, social e histórica ninguna.

De ese Hombre, concebido como creación divina, “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, podemos hablar de una Historia Universal. La tiene, en primer término, porque él mismo es una creación universal, y luego, y principalmente, porque su punto de referencia final es Dios, la máxima universalidad. Queda así planteada, no sólo la posibilidad sino la necesidad de una Historia Universal desde el punto de vista teológico, y podemos hablar, en esta dirección, de una teología de la Historia.

Así el esquema lineal nació de la visión judeo-cristiana de la historia, y así se mantuvo en sus supuestos fundamentales hasta la nueva formulación que haría Bossuet en el siglo XVII. Así también tuvo su sentido el antes y después de Cristo que alcanzaría concreción en el sistema cronológico del mismo autor.

En el siglo XVIII, sin embargo, se produjo un desdoblamiento o calco laico de la concepción cristiana, y aparece un esquema lineal-universalista al que definiremos como de raíz científico-progresista. El concepto de Humanidad, despojado de su atribución tradicional, apareció involucrado en las formas del desarrollo empírico del curso histórico, actuando a la manera de una abstracción que recibía de pronto un contenido objetivo. Nació de este modo, una historia de la Humanidad que entendía ser como una sublimación de la historia de los pueblos, que desde sus orígenes humildes habría alcanzado la cima de la civilización concretada en las creaciones contemporáneas del hombre blanco europeo.

A la Historia Universal como expresión del sentido de la presencia del Hombre en la tierra sucedía otra que entendía referirse al conjunto de los hechos del hombre. La Ciudad de Dios era reemplazada por la Ciudad terrena. Al adoptar el esquema vacío de su contenido primigenio, se pretendía poder trasvasar la visión teológica de la historia en una interpretación filosófica de los destinos de la Humanidad vista en sus realizaciones concretas, concebidas, por otra parte, como un proceso de elevación que desde el salvajismo, a través de la barbarie, llegaba a la civilización ².

² Cuando estas notas alcancen toda su amplitud en un trabajo orgánico definitivo, veremos si es posible todavía reconocer cierta universalidad a través del mecanismo de los legados en formas de “acumulación progresiva” que resulten como un intermedio entre los ciclos relativistas y el linealismo absoluto que deriva del “progresismo” y del “biologismo”, y se cumplan en el plano de la historia empírica. En tanto y provisionalmente, no

Y aquí apareció el contrasentido, porque, en el orden concreto de sus realizaciones terrenas, el hombre, valor universal, no ha resuelto universalmente sus problemas, sino en forma restringida y particularizada. Creó distintas técnicas, expresó su espíritu en creaciones peculiares. A pesar de la unidad del género humano en cuanto tal, la experiencia histórica no permite observar unidad sino diversidad de culturas. Se oponen en la consideración del problema, dos fórmulas: la evolucionista (los hombres son muchos, la civilización una sola) y la culturalista (el hombre es uno, las civilizaciones son muchas).

Una morfología histórica de las culturas tendió a reemplazar desde fines del siglo pasado al sistema científico-progresista que mostraba a una Humanidad marchando penosamente en procura de mejores condiciones de vida, tal como lo había fijado la filosofía de la historia del Iluminismo³.

La posición racionalista, resistida incluso por la pujante restauración nacional que sucedió en Europa a las campañas napoleónicas, había ya encontrado en su propio siglo el enérgico desmentido de Vico. El filósofo napolitano había podido observar que la pretendida marcha lineal no encontraba correspondencia en lo demostrado por la experiencia histórica del pasado en el que señalaba ascensos y caídas, nacimientos y muertes, que aun en la simplicidad del esquema, complicaban la simple marcha hacia adelante. La objeción al "progresismo" que Vico había formulado con su robusto y colorido estilo, quedó, sino ignorada, por lo menos arrinconada hasta que en el último tercio del siglo pasado fue enérgicamente retomada por aquellos que, ateniéndose a los datos de la experiencia, comenzaron a refutar en el campo de la etnología, el evolucionismo de Taylor y Morgan. La brecha abierta por Ratzel y Frobenius sería ampliada por los miembros de la escuela histórico-cultural (Graebner-Schmidt) dando las bases para una nueva visión de la Historia que alcanzaría

podemos ignorar el planteo de A. Weber que resuelve el problema por la vía de lo que define como "proceso de civilización". Es una solución en la que aparecen adelantadas algunas hipótesis que aquí mantenemos en reserva pero que en honor a la verdad no podemos desconocer. Otras coincidencias con aspectos parciales que se encuentran en nuestro desarrollo no han hecho más que fortificar los puntos de vista sustentados. Vemos así que "linealistas" y "cíclicos" caen, por inversión de términos bajo la misma acusación: los primeros de sumir el "movimiento de cultura" en el "proceso de civilización", los segundos de ensambalar dentro del campo estricto del "movimiento de cultura" el "proceso de civilización". Con estas actitudes extremas se abre el camino o a una única Historia Universal de proyección lineal absoluta o a una negación también absoluta de factores "universalizables" en ciclos cerrados por procesos de nacimiento y muerte, a la manera de Spengler y todos aquellos que al decir de P. Sorokin, parecen actuar con urgencia de "necrólogos".

Recientemente la posibilidad de una distinción entre planos diversos de la historicidad total fue subrayada por P. Ricoeur que los define como Plano del Progreso (técnica), Plano de la Ambigüedad (cultura), Plano de la Esperanza (destino). Queremos con todo dejar aclarado que algunas coincidencias que nuestro trabajo revela respecto de los recientes planteos de sociología de la cultura y teología de la historia, resultan de encuentros "a posteriori" y por lo tanto independientes en la medida de lo posible.

³ Las concepciones globales de la historia posteriores al siglo XVIII aceptaron de buena fe tal formulación y contemplamos así la pretensión de explicar la totalidad del curso histórico (sin cuestionar previamente si había tal totalidad) mediante sistemas de filosofía de la historia que provocan la desesperación de los historiadores de oficio, explícitos en su desdén por los que pretenden explicar la historia sin conocerla. Los otros, a su vez, no ocultan su adversión por los eruditos con anteojeras que como los topos viven apegados a la tierra sembrada de documentos. El choque de ambas actitudes, al que ya nos referimos sumariamente más arriba, ha contribuido sin embargo a clarificar el panorama. Los historiadores, fuertes en su erudición hacen hincapié en la necesidad de describir e interpretar los datos de una cultura determinada. Los filósofos y metodólogos de la historia subrayan la insuficiencia de la mera erudición que no procura comprender los elementos que maneja.

su culminación en las grandes síntesis de Spengler y Toynbee, con las últimas correcciones de Sorokin y A. Weber ⁴.

La consecuencia de estos aportes fue la de mostrar que en el plano empírico, vale decir en el de la historia de los hechos, el esquema lineal dejaba sin explicar la coexistencia de culturas diversas afincadas en áreas espaciales distintas, así como las cuestiones planteadas por el origen y ocaso de creaciones, que al desaparecer en su virtualidad daban nacimiento a nuevas entidades de cultura. Aun en el caso de las culturas "filiadas" se imponía el saber cuáles eran los elementos trasvasados y cuáles los que se perdían, junto con el porqué de los procesos vertebradores.

Todo esto contribuyó a poner el problema de la Historia Universal dentro de otros límites en el instante mismo que se comprendió lo profundamente observado por Croce acerca de que hasta ese momento la Historia Universal no era otra cosa que farragosa crónica.

En la medida en que se tomó conciencia del malentendido dieciochesco, al par que se enriquecía el campo de los conocimientos particulares, se vio que una visión de conjunto del pasado humano, en lo que hacía al quehacer de grupos culturales distintos, de ningún modo podía ser explicado por la concepción lineal-progresista.

A la escala ascendente por la que subían los mejor dotados, dejando a los vencidos en el camino, hasta alcanzar la cúspide definida por las creaciones del hombre occidental, sucedía la comprobación empírica de grupos humanos, que en distinta solución de las exigencias que su vida histórica les iba planteando, habían configurado culturas diversificadas, que se podían reconocer y describir en sus caracteres esenciales. A la clásica imagen evolucionista de la pirámide, sucedía la de una estrella de múltiples rayos, en cada uno de los cuales se ubicaba una cultura distinta, que en cuanto tal no era ni superior ni inferior a las otras.

Esto por lo menos exigía situar el problema de la periodización sobre otras bases, una de las cuales podía ser la necesidad de comprender las etapas en la historia de cada grupo particular, dejando de lado por el momento, la pretensión de periodizar una Historia Universal, que en cuanto marcha multilateral y progresiva de una Humanidad, se desvanecía.

2. EL PREJUICIO CRONOLÓGICO. Directamente vinculado a la cuestión anterior, el cronologismo fue otro de los motivos condicionantes del esquema tradicional. Dentro del desarrollo lineal, en el que se marcaban las distintas etapas, vistas como momentos sucesivos, se disponían los contenidos atendiendo a límites temporales. De ese modo, el período o época que se quería definir, no tomaba sentido de sus elementos integrantes sino de los hitos cronológicos entre los que dichos elementos aparecían colocados. Todo lo que había acontecido dentro de tales fechas, fijadas convencionalmente, como veremos más abajo, integraba una etapa del devenir histórico total, sin que se consultara mayormente la posibilidad real de tal adecuación. Ejemplo de esto, entre tantos otros, la inclusión en la Edad Media de Bizancio y el Islam, que en sus desarrollos particulares de ningún modo compaginaban con lo que pretendía ser el valor dentro del que se les incluía.

Este prejuicio y el anterior llevaron paulatinamente a forzar los contenidos, que aparecían así falseados o mutilados para entrar en el cuadro

⁴ Dada la naturaleza de la presente exposición, nos referimos solamente a las figuras-límite.

que debía ser inamovible. No debe extrañarnos, por lo tanto, que los primeros asaltos contra el sistema fueran precisamente de aquellos autores que, en razón de sus investigaciones particulares, comenzaron a observar que existían hechos, ideas y movimientos que escapaban a la limitación propuesta. Se produjo así lo que llamaríamos la ruptura de los diques y la libre circulación del contenido que comenzó a producir encogimientos y ensanchamientos dentro de la serie propuesta.

Como el descubrimiento no contribuyó de todos modos a derribar los prejuicios centrales, todo lo que se consiguió fue la postulación de nuevos límites para los períodos aceptados. Esto que podríamos definir, se dirá luego, como una invalidación de Cellarius, si no modificó sustancialmente el panorama, contribuyó, por lo menos, a desconcertar a los historiadores hasta producir interrogantes cuya fecundidad tratamos de aprovechar en este intento de clarificación.

El cronologismo llevó al acondicionamiento de grandes masas de hechos que se acumularon dentro de los casilleros existentes. Todo lo anterior a la caída de Roma fue visto como Antigüedad, todo lo posterior hasta el siglo xv como Edad Media, luego como Edad Moderna, y finalmente, a partir de la Revolución Francesa, como Edad Contemporánea. El colmo de esta simpleza se dio en el intento de querer justificar la jerarquía universal de los conceptos extendiéndolos a todas las culturas extra-europeas. Véase como ejemplo ilustrativo el libro de Santiago Montero Díaz, *Introducción al estudio de la Edad Media*, Imprenta Suc. de Nogués, Murcia, 1948, que se esfuerza por mostrar como dentro de los límites habitualmente aceptados, puede hablarse de un "pan-medievalismo".

Claro está que aceptado el esquema lineal-progresista, la consideración cronológica se impone inevitablemente. Podemos contestar provisionalmente, que los hechos históricos llevan un sentido interno que escapa al momento en que se producen. Vale decir que el acomodamiento de dos o más acontecimientos dentro de una cierta estructura no depende tanto del momento temporal en que se dan como de la coparticipación de sus sentidos. La presencia de los árabes en el N. de Africa y España pudo producir ciertos efectos en el desarrollo europeo contemporáneo (por ej. el encierro de que habló Pirenne), pero de ningún modo podemos calificar ambas circunstancias como medievales. ¿Diríamos en rigor de verdad que la fundación carolingia de un Imperio cristiano tiene el mismo sentido que el advenimiento del Califato en Córdoba? ⁵

Ahora, en cambio, luego del aporte de la historia comparada de las culturas, podemos decir que hay momentos históricos asimilables que se han dado en instancias cronológicas alejadas. Hay que corregir pues el concepto de contemporaneidad estableciendo que en dos culturas las etapas son contemporáneas cuando revisten sentidos equivalentes aun cuando en el desarrollo cronológico estén separadas por siglos. En cambio, como observábamos, acontece que episodios estrictamente contemporáneos no guarden la menor relación entre sí, porque la correspondencia entre las etapas de dos culturas distintas no se produce dentro de lo cronológico.

El esquema lineal-progresista, estructura en el desarrollo cronológico que valora los acontecimientos sobre la base del antes y el ahora, debe abrir paso

⁵ Esa "occidentalización" de lo árabe en Córdoba, ¿no se asemejaría más bien a la "orientalización" de lo romano en Constantinopla, y la consiguiente división definitiva del Imperio?

a la comprensión de que, en todo caso, estas categorías deben considerarse dentro de cada cultura y no en el sentido universal absoluto que se pretendió hasta la fecha.

3. EL PROVINCIALISMO INTELECTUAL DE LOS HISTORIADORES EUROPEOS. Llamamos comúnmente mentalidad provinciana a la que deriva formas de pretendida universalidad edificada en el marco de una experiencia restringida y particularizada. Calificamos de provinciana la actitud de los historiadores europeos que prepararon con su obra la calificación vigente, porque enunciaron, con pretensiones de universalidad, categorías que en el mejor de los casos sólo tendrían realidad para nuestra historia occidental. La provincia europea fue así elevada a la categoría de Universo, trasladando por trasposición sus propias experiencias, su particular visión del proceso histórico inmediatamente antecedente, a una pretendida disposición de materiales dentro de cuya masa debían caber las vicisitudes del tránsito empírico de toda la Humanidad.

Esta posición, si discutible en múltiples aspectos, no es sin embargo enteramente caprichosa, y debe vincularse con lo que anotamos más arriba sobre el desdoblamiento laico de la concepción cristiana de la Historia⁶. Es indudable que de todas las culturas, pasadas y presentes, la europeo-occidental es la que ha demostrado mayor capacidad para universalizarse, difundiendo, a partir del siglo XVI, los resultados de sus creaciones espirituales, políticas y técnicas, hasta el punto de haberse ya advertido por historiadores y sociólogos que, a partir de la mitad del siglo pasado, puede hablarse de una Historia Universal sobre la base de un amalgamamiento de cuño europeo.

Sabemos, por otra parte, que el fermento cristiano, objetivado en la ingente obra misional, no es ajeno a esta capacidad de difusión que lleva consigo su sentido y naturaleza ecuménica. Porque, si bien es cierto que la presente conformación de experiencias universales debe situarse sobre bases técnico-económicas, no es menos cierto que las individualidades espirituales de otras culturas vienen sufriendo un proceso de absorción conducido por el Mensaje cristiano, que es verdaderamente universal en cuanto no aparece sujeto a concreciones culturales determinadas. El hecho que la primera gran evangelización se diera en el marco del Mediterráneo, hizo de Europa y sus dependencias, el agente natural de posterior difusión del Cristianismo, pero de ningún modo puede suponerse que su destino final le esté ligado, en la medida en que se valió o se vale de sus medios técnico-económicos para el cumplimiento de sus objetivos.

Cabría preguntarse si esa particular comprensión de lo universal que demuestra la historiografía europea posterior al advenimiento del Cristianismo es ajena a ese influjo. Creemos que no. Al turno de calamidades que desgajaban los imperios, según la visión de la Historia que tenían los greco-romanos, sucede un interés definido por la presencia permanente de un espíritu, que al margen de las vicisitudes por las que pasan los Estados, va dejando un saldo positivo acumulable y discernible en los restos de las culturas muertas. Sucede así una visión optimista de los resultados del esfuerzo humano que llega hasta nosotros y nacen las historias del mismo concretadas en sus objetivaciones:

⁶ Corresponde todavía anotar en justicia, que esta tendencia dieciochesca fue confirmada ampliamente por la vuelta de las Historias Universales propiciada por la concepción romántica que las edificó sobre la base de su noción de "desenvolvimiento", ignorando lo que ya había advertido Voltaire acerca de las pretendidas Historias Universales que resultaban de una visión occidental del problema. En A. Comte, precisamente, hay un traslado del progresismo "ad finitum" de raíz volteriana, al extremo, visto por Condorcet como "ad infinitum".

la Política, la Economía, el Arte, la Ciencia, la Religión, en la que el Cristianismo aparece como superación y a la vez como reintegro de las condiciones originales desviadas por la Caída. Aparece entonces la Historia Universal del Hombre, como ya dijimos, sólo posible a través de la visión cristiana, porque es ajena a la mentalidad y a la sensibilidad greco-romana.

Luego de lo someramente bosquejado, la acusación de provincialismo parecería despojada de sentido si no se tienen en cuenta las circunstancias concretas en que se aplica la visión a partir del intento racionalista de los siglos XVII y XVIII. Es más, tal actitud no sería sino el resultado de la impregnación universalista que el Cristianismo produjo en Occidente. La limitación señalada comienza en cambio en el momento mismo en que se detiene el proceso de acumulación de los resultados de culturas anteriores, a partir de la caída del Imperio romano. La línea de trasmisión sigue entonces directamente a través del proceso de relaciones interculturales del Mediterráneo y deja en sombra todo lo que acontece más allá de la meseta del Irán. Por lógica selección posterior, todo lo que ha de definirse como Antigüedad no pasa de ser lo greco-romano, con lo que el mismo ámbito primitivo de recepción se restringe a un área determinada de la órbita cuyos depósitos culturales habían venido fluyendo hasta Roma. Poco después, con la reincorporación erudita de las culturas del Nilo, de Mesopotamia y del Irán, se forma un único plano, evidentemente amorfo, que se define como Antigüedad. A partir de esto, retomada nuevamente la órbita del Mediterráneo, se edifica una serie descendente en la que se señalan momentos o etapas que sólo responden a limitadas experiencias de cinco países occidentales (Italia, Francia, España, Inglaterra, Alemania), que ni en contenido ni en sus límites cronológicos valen siquiera para el resto de Europa.

De acuerdo con el prejuicio cronológico de que hablábamos, esa serie —Medieval-Modernidad-Contemporaneidad— se aplicó al desarrollo en el tiempo de todo lo históricamente acontecido en el área de las viejas culturas del ámbito mediterráneo, mientras seguía quedando en la sombra todo el proceso o procesos transiránicos y americanos anteriores al Descubrimiento. El provincialismo consistió aquí en ignorar que si se pretendía edificar una serie desprendida, en descenso, de viejos asientos culturales de la Antigüedad mediterránea, había que tener en cuenta una serie equivalente, y no reducible simplemente a las categorías fijadas, para todo el proceso de inter-relaciones culturales desarrolladas más allá del Irán, en el eje principal sínico-hindú, cuyo “descenso” en el tiempo Europa percibe mal apenas en el siglo XIX.

Por otra parte, las mismas categorías a aplicarse, asentadas sobre la base de la línea temporal, no tenían sentido propio si se les quitaba el que quisieron imprimirle los historiadores occidentales, cuya validez discutiremos más abajo luego de considerar brevemente el proceso de su formación. De este modo la mayor capacidad para universalizar que reconocíamos a Europa como resultado de su más rápida incorporación a las consecuencias del Mensaje cristiano, aparece retaceada y desnaturalizada en el momento mismo en que los historiadores y colonizadores occidentales parecen suponer que el Universo histórico sólo podía ser representado por ellos⁷. Esta cuestión se advierte con mayor

⁷ Anotamos esquemáticamente: En la concepción lineal providencialista se advierte con claridad la noción de una humanidad que resulta como de una “pluralización” del hombre, “hijo de Dios”. En tal sentido, todos los grupos históricos, sea cual fuere la complejidad de su cultura, participan con igual derecho en la marcha de la historia que se efectúa, por así decir, horizontalmente bajo la mirada divina. En este caso el único ascenso

claridad si se tienen en cuenta los debates suscitados en torno al problema de las técnicas misionales a utilizarse para atraer los infieles al Cristianismo, junto con la suposición, ya enérgicamente descartada por la Iglesia, de que el Cristianismo debería identificarse con sus experiencias occidentales⁸.

Tampoco es ajena a esta mentalidad, y habrá que tratar el tema, la prepotencia conquistadora y racialmente excluyente de los núcleos colonizadores provenientes del protestantismo teñido con postulaciones calvinistas, imbuídos de la mentalidad de "pueblo elegido". Nos encontramos aquí que esa falta de sensibilidad para lo extraño, que es ya una desvirtuación de la afectividad predicada por el Cristianismo, vino a alejar a los occidentales de esa misma universalidad para la que aparecían como los mejor preparados. A esto llamamos, y ya abundaremos, mentalidad provinciana, nacida en el momento mismo en que se desdobló el concepto cristiano de universalidad del destino espiritual de la Humanidad, en el de una acumulación de creaciones culturales evolucionadas hasta el hombre blanco europeo. Con eso quedaba sancionada la incompreensión de todo lo extraño, visto no como distinto sino como inferior, y sujeto en consecuencia a su abolición o muerte.

4. EL RECURSO DIDÁCTICO. Otro de los argumentos corrientemente utilizados para el mantenimiento de la clasificación, es el de su comodidad para la transmisión del conocimiento histórico en las escuelas. Este es un argumento "a posteriori", porque en realidad, como veremos luego, la fijación escolástica de las grandes etapas de la serie, fue el resultado de la labor de un manualista. No es menester insistir mucho sobre el papel negativo que cumple la escuela respecto de la ciencia, en cuanto no trasmite la que se está gestando sino las "formas" ya muertas de la ciencia hecha. El divorcio entre la investigación y la enseñanza es de sobra conocido como para que haya que subrayarlo demasiado. En el caso que nos ocupa el argumento es reversible: se dice que el sistema es útil para la escuela, que su vigencia tiene sólo efectos prácticos, pero en seguida vemos que vuelve de la escuela para seguir presente en lucubraciones no esco-

posible es por elevación y el único progreso concebible es un progreso en calidad en la imitación del Padre a través del Hijo en quien toda la historia toma sentido.

En la concepción lineal progresista, en cambio, se habla de un ascenso en vertical en el que los grupos humanos que integran la corriente de la historia progresan con ritmo desigual, produciéndose inevitables rezagos, que por sucesivas eliminaciones, dejan en la cúspide al hombre blanco de Occidente. Mirando en perspectiva, y en función de historiador, éste se considera superior a todos aquellos que le parecen haber quedado en el camino, y que en razón de la diversidad de su cultura no caben en el paradigma que los occidentales fijaron en función de las propias conquistas.

Así el tránsito de la humanidad de que habla la concepción lineal, se convirtió en una historia de la humanidad vista y juzgada con criterio occidental con las inevitables condenas y exclusiones.

⁸ Toynbee, al considerar lo que define como "psicología de los encuentros" (*El mundo y el occidente*, Aguilar, Madrid, 1955), ve la cuestión con gran claridad y otorga justamente el papel de vanguardia en la postulación de esta actitud a los jesuitas, que en los siglos XVII y XVIII libraron con poca fortuna (debido a la actitud reticente de la jerarquía oficial) la batalla por los ritos "chinos" y "malabares". Este intento sobre el que abundaremos en su oportunidad, se edificaba sobre el propósito (bien comprendido por el historiador inglés) de "separar del cristianismo los ingredientes no cristianos de la civilización occidental y presentar el cristianismo a los hindúes y los chinos no como religión local de Occidente, sino como una religión universal con un mensaje para toda la Humanidad. Los jesuitas despojaron al cristianismo de sus casuales e irrelevantes accesorios occidentales y ofrecieron su esencia a los chinos e hindúes, vestida con un ropaje intelectual y literario chino e hindú respectivamente, en el que no existían desagradables bordados occidentales que causaron mala impresión a las sensibilidades asiáticas" (págs. 66-67).

lásticas. Ante esto nos preguntamos, ¿no podría ser de igual utilidad formal un esquema que contemplara con mayor precisión lo real del acontecer histórico que se pretende esquematizar?

La contestación afirmativa choca con inconvenientes reales: a) La total ignorancia, por parte de muchos docentes, de las posibilidades últimas de la materia que enseñan. b) En caso contrario, la impotencia para dar nuevas formas a la masa ingente de los materiales históricos que se derrumban sobre maestros y discípulos. c) La cómoda rutina que se resiste a innovar cambiando lo que por ser tradición de siglos se supone inamovible. d) La ausencia de espíritu crítico que ni siquiera imagina lo que puede hacerse con ese pujante instrumento humano que es el pensamiento.

El medio social resistió y resiste siempre las innovaciones. Todos los cambios, mirados con escepticismo cuando no con franca adversión, fueron obstaculizados tradicionalmente en las diversas ramas del saber, y cuando ante el empuje de las evidencias se ve obligado a ceder, la escuela se convierte en el último baluarte que ignora sin aprensiones la vida que circula a su vera. ¿Cómo decir a un maestro que hay algo que ignora en su ciencia? ¿Cómo exhortarle a pensar y meditar sobre lo que enseña si cree que su misión es repetir lo que hicieron otros y no siempre los mejores?

Sin duda alguna, y en lo que hace a la vigente clasificación en épocas históricas, la escuela ha sido la mejor colaboradora de las viejas categorías dieciochescas mantenidas en cálido rescoldo por las promociones confiadas que egresan de las escuelas secundarias de casi todos los países de Occidente. En cuanto a la labor de posible rectificación que podría hacerse en los seminarios de la Universidad, el historiador erudito que generalmente los conduce o no cree en la utilidad de estos problemas o los abandona por falta de fichas que abonen sus resultados, incluyéndolos en el campo despreciado de la filosofía.

II

Ya Huizinga nos había advertido que la Historia, en cuanto ciencia, es la forma espiritual de que se vale una cultura para tomar conciencia de su pasado. No podía sorprendernos, en consecuencia, la comprobación de que nuestro esquema se asentaba sobre raíces occidentales. Esto parece casi inevitable, y en todo de acuerdo con lo que Voltaire, como ya dijimos, intuyó en el siglo XVIII. Lo que puede discutirse y se discute, es que no se tenga conciencia explícita de las limitaciones de la actual clasificación y se siga operando sobre ella con total prescindencia de las múltiples observaciones ya apuntadas.

Aceptemos pues que la estructura vigente es de origen y conformación occidental, y fijemos en consecuencia un límite a nuestra búsqueda que tenga como principio esencial el deseo de adecuar la misma a un planteo más racional y comprensivo del problema. Podemos, por vía de acumulación erudita, ignorar nuestra visión y proponer otra que tenga en cuenta las exclusiones anotadas, pero difícilmente escaparemos, en un operar constructivo, a las instancias espirituales que nos mueven. Por esto nuestro esfuerzo se orientará en la presente ocasión, no a dar con el sistema ideal sino a dilucidar las posibilidades críticas susceptibles de enriquecer el esquema para que dentro de su conocida limitación, dé el máximo de sí.

Lo que sigue es, pues, un intento de revalorar las etapas de nuestro desarrollo histórico-cultural para ver en qué medida la nomenclatura utilizada y el contenido que se le atribuye, pueden compaginarse con la realidad. La formulación

de nuevas categorías de periodización general sólo podrá ser el resultado de búsquedas diversas que se orienten en un marco extraño a nuestros intereses espirituales, pero que inevitablemente deben suponer una mayor conciencia del proceso de la cultura que intente el esfuerzo. En síntesis, creemos que nuestra inquisición debe ser previa a lo otro, porque, por el momento, sólo la historiografía occidental, en razón de su perspectiva ecuménica, parece estar preparada para intentar un reordenamiento general de todo el material histórico expresado en culturas extrañas a ella.

Yendo ahora directamente a nuestro tema que se inclina sobre el proceso occidental, debemos en primer término fijar nuestra atención en el nacimiento y desarrollo de las categorías utilizadas que, si ya reputadas pseudo-universales, siguen teniendo general aceptación en cuanto definidoras del propio tránsito histórico.

Las épocas o períodos históricos aceptados en Occidente, con las respectivas limitaciones cronológicas que la historiografía fue modificando en el tiempo, son las siguientes: Edad Antigua (476-395-313-713-800 d. C.); Edad Media (1453-1517-1494-1492-1313-1250 d. C., Francisco de Asís, Cola di Rienzo); Edad Moderna (1789-1815-1848 d. C.); Edad Contemporánea. Sin entrar a considerar ahora el fundamento de las fechas propuestas en cada caso, y que hacen a la disposición y movilización de los contenidos, vamos a referirnos a la formalidad de su estructura. Una visión superficial haría suponer que el sistema nació, sino de pronto, por lo menos con sus características fundamentales posteriores al siglo XVII, en un momento dado y en conjunto. Un examen del proceso historiográfico correspondiente nos mostrará, por el contrario, que algunas de las categorías utilizadas resultan de otras, sin las cuales no tendrían asidero. Es más, veremos que el primer cambio se produce en el momento mismo en que rechazándose el esquema lineal-universalista de las cuatro Monarquías (la última, Roma, prolongándose en el motivo de la *Translatio Imperii*), se le va a reemplazar por otro de iguales características en el fondo, pero que parte del supuesto de la detención del tránsito de las Monarquías con la decadencia romana. Esta advertencia — luego de Roma comienza algo nuevo — sólo se formula cuando en Italia, durante el siglo XIV, comienzan a pensar los llamados humanistas que su labor literaria, especialmente, implica una recuperación de las formas expresivas de la cultura antigua en su faz romana. Se insinúa entonces, y luego nace francamente, la idea de un período de interrupción o intermedio, instalado entre el fin del Imperio de Occidente y su presente histórico, que había de calificarse como edad del medio, especie de tierra de nadie en la que se distribuían todos los materiales de la historia de Europa comprendida entre ambas instancias. Por oposición a esa edad media, se levantó en seguida, y para el tiempo presente, que se pretendía de vuelta al esplendor cultural de lo greco-romano, el término de renacimiento. Como veremos en seguida, todo el sistema descansa en esa dualidad central (Edad Media-Renacimiento), el segundo consecuencia del primero. Podemos afirmar, sin riesgo de error, que si eliminamos del sistema occidental el concepto de Edad Media, todo el esquema cae sin remedio, porque precisamente está edificado en torno a los supuestos histórico-culturales que se le adjudicaron. Los conceptos de Antigüedad y Modernidad se dispusieron luego en torno a ese núcleo central para configurar la visión que tanto éxito tuvo a través de los siglos.

Tarea previa será pues la de determinar historiográficamente el nacimiento y estructuración del concepto de Edad Media y de su correspondiente, el de

Renacimiento, para comprender la particular psicología que presidió el éxito de dicha formulación.

De acuerdo con lo que insinuamos más arriba, y haciendo ahora un examen más directo de los materiales, pareciera que la concepción tradicional de la idea de Renacimiento hubiera nacido en el mismo período que pretende calificar. De aceptar esto habría que hacerlo con muchas reservas. Más exacto es decir que los humanistas proporcionaron los materiales para la interpretación que se elaboraría posteriormente; pero, en justicia, debemos aclarar todavía que la recepción de los elementos de juicio se hizo sólo en un plano restringido, que no corresponde totalmente a la visión que del problema conjunto tuvieron ellos.

Conscientes de vivir en una época de extraordinaria ebullición cultural, echaron una ojeada parcial y aun arbitraria sobre el proceso antecedente, pero no olvidaron que junto al desarrollo de las artes y las letras existían otros factores que no podían ignorar, y que sí ignoraron en su momento los que ateniéndose a expresiones como las de "luz" y "sombra", "muerte" y "renacimiento" quisieron ver en ellas un esfuerzo de clasificación que no existía en la mente de los supuestos formuladores. Éstos, por el contrario, advertían que la vida política, social y económica del período antecedente no podía ser involucrada en los juicios negativos que un tanto desaprensivamente formulaban en el plano artístico-literario. Vemos que se insinúa así respecto del pasado inmediato un doble juicio: negativo en lo que hace a la comúnmente llamada historia de la cultura, pero positivo en lo que atañe a las formas institucionales de la actividad político-económica.

Para proceder ordenadamente iremos tomando en cuenta las expresiones particulares. Lo primero que advertimos es que los diversos autores comienzan a pensar, por lo menos en lo que se refiere a Italia, que la caída del Imperio Romano, significa un cambio, el comienzo de algo nuevo, y en consecuencia distinto. Así en la *Crónica* de G. Villani, escrita a mediados del siglo XIV, así, en Petrarca (*Epist. de rebus fam.*, VI, 2) que distingue dos grandes períodos: Historia Romana (*Antiqua*); Historia Cristiano-Bárbara (*Nova*), entre los que la línea de separación está dada por el advenimiento del Cristianismo. El segundo término se expresaba en materia cultural por sombría barbarie, perfilándose así el canon que servirá de paradigma a los humanistas, que lo considerarán luego precursor y maestro.

A pesar de esto, a principios del siglo XV nos encontramos con un grupo de hombres que si bien participan sin vacilar de las aspiraciones del humanismo se sienten también fuertemente inclinados a intervenir en el quehacer político de sus respectivas ciudades. Esta circunstancia hace que se abra el horizonte de su perspectiva histórica detrás de sus ideales de libertad republicana, y consideran que desde este ángulo, el siglo en que viven, de señores y príncipes, es un retroceso respecto de aquellos anteriores en que las ciudades italianas desarrollaron a la par sus fuerzas económicas y sus aspiraciones de libertad comunal, que por comparación se les ocurría una vuelta de los ideales de la vieja república romana agotados en el cesarismo imperial.

Exponentes de este pensamiento son, en modo especial, Leonardo Bruni y Flavio Biondo, humanistas e historiadores. Interesan al primero las vicisitudes de la vida comunal italiana, y desde este ángulo considera que la caída del Imperio lejos de ser una calamidad resulta una contingencia positiva que llevó a una restauración de la libertad política. Observando el pasado juzga que el primer síntoma de decadencia aparece en Roma con la muerte de

la libertad. Todo lo que sigue no es más que un lento desgajarse de la romanidad prístina que termina con la caída del Imperio. Se abren entonces nuevas posibilidades a las que no es ajeno el aporte de las jóvenes naciones bárbaras. En lo que concierne a Italia, luego del desquiciamiento de la pseudo restauración carolingia, comienza el proceso de elevación de la vida civil en sus diversas expresiones creadoras, facilitado todo por la posición tangencial que ocupa la península en el mapa de la jurisdicción imperial. Con las Comunas florece el espíritu y se disipan las sombras del despotismo.

Más sistemático, Flavio Biondo se propone comprender los mil años posteriores al saqueo de Roma por Alarico, yendo detrás de una explícita inspiración patriótica. Esos diez siglos son vistos como período “no tanto oscuro cuanto poco conocido”, vale decir que la sombra, y cambia aquí la perspectiva, no pertenece al tiempo sino a la ignorancia de sus observadores. Demostrando moverse en torno a hechos concretos, distingue en ese lapso dos períodos bien definidos: el primero va desde el 410 d. C. (412 en su cronología) al 752, con la presencia de Pipino en Italia, destinada a poner fin a la expansión longobarda que afectaba los intereses del Papado. Es época de decadencia y desconcierto. El vaivén de las invasiones bárbaras además de terminar con la estructura del mundo romano, impide toda reconstrucción positiva. El segundo período, en cambio, aquietada la marea, señala el vuelco de circunstancias en la historia italiana. Con la paz y seguridad comienza la prosperidad. Se reorganizan los cuadros urbanos y florece la vida civil. El autor cambia aquí de tono, su pluma se torna optimista, es el avance hacia cosas distintas. No obstante su particular manera de ver este milenio, conducido hasta el siglo xv, puede haber influido en la posterior concepción de diez siglos autónomos, distintos y opuestos al presente.

A lo largo de ese siglo se reafirma la idea de la caída del Imperio romano como marcando el fin de un ciclo y el comienzo de otro, junto con la visión, más o menos lúcida, de la importancia que tuvieron los siglos que Petrarca llamó “oscuros” para el desarrollo institucional de su Italia contemporánea. Esa restructuración de la vida política y económica de Europa, aceptada con realismo, aunque vista desde el ángulo italiano, implicaba también la conciencia de un cambio histórico. No puede decirse lo mismo del enfoque cultural, donde detrás de la idea de continuidad entre Roma y el presente, se fue luego a la noción de “salto”, como si sobrevolando sobre diez siglos negativos, la cultura antigua (la única cultura según su paradigma) hubiera de pronto ido a posarse sobre el siglo xv. Ignorando todo el proceso transalpino, y despreciándolo como “gótico”, los humanistas se inhabilitaron para entender lo que luego peyorativamente comenzó a llamarse Medieval. Aceptado el principio, fue luego fácil buscar las figuras límites, aunque tampoco en esto el acuerdo es unánime. Para Boccaccio, el renacimiento de las letras y las artes aparece enlazado a las figuras de Dante y Giotto. F. Villani, en su *Vida de Dante*, considera que con él revivieron las musas que habían yacido en el sepulcro desde la muerte de Claudiano, correspondiéndole en la plástica Cimabue, cuyo talento no residió tanto en la imitación de los antiguos como en esforzarse por dobligar a la naturaleza, intento que Giotto llevó a su plena realización. Leonardo Bruni, en cambio, detrás de los intereses del humanismo, sin despreciar a Dante, considera mejor el estilo de Petrarca, con el que vuelve el canon ciceroniano considerado el acmé de la literatura latina de la República. Téngase presente que para Bruni, el decaer de la libertad política trae consigo un paralelo descenso de la cultura. Flavio Biondo, que no ignora a los escritores cristianos al tratar

de la decadencia de las letras, salta en el proceso occidental de S. Bernardo a Petrarca, en cuya valoración coincide con L. Bruni. Con todo, ambos autores no desconocen la importancia que tuvo en Florencia la enseñanza del griego emprendida por Crisoloras. Paulo Cortese, cicerionano ortodoxo, pone el acento en el estudio del griego, partiendo también de Crisoloras. El primer humanista, en su concepto, fue L. Bruni, que tenía sobre Petrarca la ventaja de conocer esa lengua. La decadencia de los estudios aparece vinculada al predominio de los bárbaros. En Giotto y L. Bruni coinciden M. Palmieri, V. de Bisticci y Eneas Silvio.

En Ghiberti se aprecia el tránsito de las artes y la significación de Cimabue y Giotto. L. B. Alberti pensaba que sus grandes contemporáneos, Brunelleschi, Donatello y Ghiberti eran los autores del renacimiento artístico, iguales o superiores a los antiguos. En otro plano, M. Ficino y L. Valla hacen iguales reflexiones. En síntesis, podemos decir que en lo que hace al proceso cultural, todos los humanistas coinciden en afirmar que, entre la decadencia romana y su tiempo, hubo un hito al que comienzan a calificar negativamente.

El aporte de los humanistas del Norte (Erasmus, Budé, Amyot, Marot, Rabelais), si bien se mueve en el terreno cultural dentro de las categorías propiciadas por los italianos, introduce una novedad a través de la observación de la vida religiosa, en torno del esquema que formulan los primeros autores protestantes. Peculiar es la posición de los alemanes, que con anterioridad comienzan a volver los ojos al brillante pasado imperial para volcar sobre él un juicio diverso al de los humanistas italianos. La situación es distinta porque ellos son precisamente los "góticos" que los otros desprecian y tienen además de su misión en Europa un concepto mesiánico que reaparecerá luego periódicamente en el curso de los siglos. El aflorar de la Protesta que no es ajeno a esta mentalidad etno-política, produce en la perspectiva de hombres como F. Melanchthon, un cuadro histórico de la vida de la Iglesia que se asemeja en sus bases psicológicas al que los humanistas italianos formularon para el tránsito cultural. Vemos así que entre la Iglesia primitiva, que culmina en la Patrística, y lo que ellos consideran un reflorecer de la espiritualidad en el protestantismo, se sitúa la edad de los monjes (como diría Erasmo) signada por el predominio exclusivo de la jerarquía romana. Por otra vía reaparece así la idea de interrupción o salto que los italianos utilizaron para definir el mismo período. De este modo a un renacimiento de la cultura se pareaba un renacimiento de la vida religiosa, con lo que en los dos campos se perfilan dos ideas que se integran en los términos de muerte y resurrección. Téngase en cuenta que no se trata aquí de una elaboración sistemática sino de nociones que aparecen y quedan latentes hasta el momento en que motivos polémicos más intensos les den la categoría que termina por imponerse en los siglos XVII y XVIII.

La primera caracterización orgánica del complejo renacentista como época en el terreno de las artes se debe a Vasari. Luego de señalar el agotarse de las energías creadoras en el tiempo de Constantino, no ignora los productos posteriores, especialmente en lo que hace a la arquitectura, pero por referencia al canon clásico no los toma en cuenta. El despertar, dispuesto en tres etapas, comienza a mediados del siglo XIII y se prolonga hasta el siglo XVI, de la siguiente manera: a) Medios del siglo XIII a fines del siglo XIV: Una generación de artistas toscanos comienza a distinguir lo feo de lo bello, y se dedica a copiar modelos clásicos. Se abandonan los cánones bizantinos y campea una inspiración naturalista cuyo máximo exponente es Giotto. b) El siglo XV, momento central y decisivo en el que Masaccio (pintura), Donatello (escultura) y Brunelleschi

(arquitectura) expresan una vitalidad artística que no se conocía desde la Antigüedad. El arte se adecuaba a los modelos naturales y todo convencionalismo de escuela es dejado de lado. c) El siglo XVI, que significa la perfección del proceso en la "manera" de Leonardo, que unió, como así también Miguel Angel, a la perfección del estilo una definida especulación científico-estética. Este vasto conjunto de esfuerzos cumplido en tres siglos y aplicado a las artes aparece definido por Vasari como "Rinascita". El término adecuado a la perspectiva histórico-mental de los italianos, edificada en torno a las nociones de "vuelta", "retorno" y "reflorecimiento", tendría, como sabemos, extraordinaria fortuna.

Las dos corrientes, humanista y protestante, confluían en el siglo XVII hasta lograr la estabilización histórico-pedagógica de los dos conceptos madres: Edad Media y Renacimiento, entendidos todavía, más como estructuras formales que como contenidos orgánicos. Así como Vasari había codificado la "Rinascita" de las artes, Bayle formalizaría las características de la "Renaissance des lettres", combinando los puntos de vista de la tradición humanista con la protestante, privando a esta última de su motivo central (providencialismo). Frío y lúcido en su racionalismo, P. Bayle advierte con claridad los motivos del éxito protestante. Por otra parte, su vinculación del renacimiento de las letras con el desarrollo del movimiento religioso, lo muestra dentro de la tradición del Norte. Dentro de su escepticismo irreligioso veía en el humanismo a la par que una reacción contra la barbarie iletrada, un fermento de rebeldía que favoreció el desarrollo de la Protesta. El concepto tantas veces repetido, que presenta al humanismo como prólogo de Lutero, se debe a estas aproximaciones que daban por sentada la falta de religión en sus cultores. Acogiendo la tradición franco-germánica y llevándola hasta el siglo XVIII, Bayle haría obra grata a los escépticos del siglo. Otra idea tenaz, presente ya en Teodoro de Beza, y que se había arraigado en Francia, es la del influjo decisivo de los refugiados bizantinos en el desarrollo del renacimiento de las letras en Italia. Esta apreciación, confirmada por su contemporáneo Cellarius, sería aceptada casi unánimemente por los historiadores iluministas.

En forma paralela al afianzamiento del concepto de Renacimiento, en su doble faz de las artes y las letras, se destacó pronto su correspondiente, el de Edad Media. Así como al despertar, real o supuesto, se llamó Renacimiento, al reputado período de interrupción, fuera en el campo de la cultura o de la espiritualidad, comenzó a definírsele como Medieval o Edad Media. La aparición de los vocablos "media tempestas" puede señalarse a mediados del siglo XV. Más exactamente en 1469, Giovanni Andrea Bussi, refiriéndose a Nicolás de Cusa, lo define como "vir mediae tempestatis". Luego, en el siglo XVI son frecuentes las expresiones "media aetas", "media antiquitas", "media tempora", hasta el siglo XVIII en que se dice francamente "medium aevum". Como dentro del esquema dual, a lo viejo o antiguo se opone lo nuevo o moderno, fue fácil disponer la marcha del tiempo en tres etapas, separando las dos que aparecían como positivas con el intermedio del lapso de silencio o interrupción, que en su misma formalidad idiomática parecía estar indicando un período despojado de sustantividad operante. Hubo una cultura antigua, había ahora una cultura nueva, entre ambas, un espacio, una tierra de nadie, un algo que estaba simplemente en el medio, y que tanto desde el punto de vista de los intereses culturales como religiosos, no encontraba indulgencia posible.

El encargado de estructurar el esquema que estaba en el aire fue Cristóbal Keller (Cellarius), un manualista que enseñaría su oficio a miles de segui-

dores a través de los siglos. A partir de la idea ya desarrollada en un manual de 1675, titulado *Núcleo de la historia media, entre la antigua y la nueva*, diez años después inició una serie de tres: *Historia Antigua* (hasta Constantino), 1685; *Historia del medievo desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos*, 1688; *Historia Nova*, 1696. La elección de los límites, que aparece sensata en el caso del fin de la romanidad propiamente dicha y responde al período en el que los humanistas veían el decaer de la cultura antigua, se adecúa en el caso de la Edad Media a la tradición del influjo griego presente en los países del Norte, ya anotada en Bayle. Sin embargo, en la introducción de la *Historia Nova* parece preferir como comienzo del nuevo período al movimiento protestante. Lo importante es señalar que, a partir de Cellarius, el término Edad Media alcanzó categoría historiográfica. No puede decirse lo mismo de Renacimiento que en la tripartición de nuestro autor queda relegado a la condición, siempre utilizada en el fondo, de prólogo de la Modernidad.

Pasará aún mucho tiempo antes de que sea utilizado como período autónomo, con contenido y significación propios. Por lo antedicho no debe extrañar que el siglo XVIII se dedicara con preferencia y amorosa malignidad a perfilar el concepto de Medievo, utilizando en su valoración todos los motivos tradicionales aderezándolos con la negra salsa de su miope sectarismo anti-historicista. El Medievo de la tradición occidental será, como veremos, un hijo del siglo XVIII. Este resultado no se comprende si no va precedido por un cuadro esquemático de los motivos conformadores de la mentalidad dieciochesca. En este siglo culmina prácticamente el movimiento ascendente de la poderosa burguesía occidental, que se mueve ideológicamente detrás de un bien definido racionalismo de cuño secular, legado por la filosofía del siglo anterior. El Universo, vasta máquina que Dios había creado y puesto en marcha, se orientaba, a partir de ese momento, de acuerdo con sus propias leyes que el hombre debía acatar en el plano natural. Se niegan así, a un tiempo, todo Providencialismo trascendente y todo criterio de Revelación y magisterio dogmático. El gran agente esclarecedor es la Razón, única llave que abre al hombre tanto el orden natural como el cultural. En este camino y yendo detrás de un bien definido inmanentismo, reemplazan el concepto de Providencia por el de Ley natural. De este modo los acontecimientos aparecen como el producto necesario de leyes universales. El medio físico-social, para Montesquieu; el clima, gobierno y religión, para Voltaire, eran los grandes factores condicionantes; pero, ¿cómo conciliar sus formas cambiantes con la teoría de Locke acerca de la universal identidad de la naturaleza humana?

En su célebre Ensayo, Voltaire dará la respuesta: todo lo que pertenece a la naturaleza humana en su intimidad es idéntico de un extremo a otro del mundo; en cambio, todo lo que depende de la costumbre en su vastedad, cambia y difiere. La naturaleza expande unidad, la costumbre, variedad y diversidad. Así vemos que al pequeño pero invariable número de los principios naturales, corresponde el grande y cambiante de los efectos culturales. La consecuencia es que el espíritu humano es idéntico en todas partes, pero sus productos divergen según el tiempo y las circunstancias históricas. Por este camino entran en la historia lo irracional, el crimen y la ignorancia.

Dentro de su implícito pragmatismo, a la ponderación de los esfuerzos que la Razón realizaba en su tiempo para imponerse a las tinieblas legadas por un pasado bárbaro, seguía la negación del mismo como reino de la ignorancia y la superstición.

Aquella etapa posterior a la caída del Imperio, que en la obra de los humanistas, los protestantes, y los racionalistas del siglo XVII había ido adquiriendo perfiles cronológico-formales, aparece aquí dotada de un contenido explícito que según Voltaire había que conocer para despreciar. Se edifica así un bloque histórico que detrás de un conocimiento incipiente de las reales condiciones históricas, aparece calificado con los recursos de una retórica vacua, que a pesar de la circunstancia no deja de imponerse durante un par de siglos.

El Medievo de la tradición es el Medievo de Voltaire que nos legó las categorías comunes a la conversación culta: ignorancia, superstición, mal gusto. Sólo en Italia, en momento en que la barbarie sumerge a toda Europa, se darán nuevas condiciones de vida que implican un rechazo creciente de la grosería medieval, abriendo las puertas a la transformación que culminará en el siglo de Luis XIV. Aceptando los avances de Bayle y de la tradición nordalpina, su calificación del Renacimiento, en sus esplendores y sus crímenes, no excede lo ya afirmado con anterioridad, manteniéndose en lo artístico dentro del canon vasariano. Por otra parte, sus prejuicios le impidieron apreciar los movimientos religiosos, tanto en lo que hace al evangelismo moderado como a la Protesta.

En la línea del progresismo se mueve Condorcet, que es hasta cierto punto su codificador. En su *Esquema* de 1793, divide el curso histórico en diez etapas, de las que nos interesan la séptima y octava porque en ellas trata del período que va de las Cruzadas al momento en que, a su decir, la ciencia y la filosofía sacuden el yugo de la autoridad. La sombra comienza a disiparse a consecuencia de las Cruzadas, los movimientos heréticos del sur de Francia, el escepticismo de Federico II, el advenimiento del derecho romano traído por los legistas, el florecimiento de las Repúblicas italianas; más tarde, la invención de la imprenta y el empirismo científico. Todos esos motivos contribuyeron al nacimiento de una nueva época. Insiste, también él, en los efectos de la irreligiosidad.

Los historiadores ingleses se colocan en una posición particular, considerando que salvo el especial interés de alguna nacionalidad, no valía la pena ocuparse de ese período amorfo y negativo. De acuerdo con su pragmatismo no veían en ese estudio ni agrado ni utilidad.

El siglo presente nada tenía que aprender de ese período del pasado, porque, fuera de la Modernidad, no se daban conceptos con vigencia histórica. En síntesis, Hume, Robertson y Gibbon coinciden con los enunciados del Iluminismo francés. La diferencia reside en que al acentuado rechazo de los franceses oponen indiferencia. En lo que hace a los términos cronológicos clásicos siguen apegados a la tradición del Norte, aunque Gibbon se rectifica luego por influjo de Hody y Tiraboschi, y acepta que el conocimiento del griego en Italia es anterior a la caída de Constantinopla. Por otra parte, al identificar Antigüedad y Razón veían, en el descubrimiento erudito de aquélla, el indicio de una nueva posibilidad intelectual para el desarrollo de la historia europea. Esto dependía de aquel concepto que ya insinuamos, según el cual, cultura era sólo cultura antigua.

En poco difieren los planteos del racionalismo alemán, mientras que en Italia, Tiraboschi aparece apegado a la tradición humanista tal como se expresa en Bruni y Biondo. Al finalizar el siglo XVIII, el concepto de Medievo utilizado por la posteridad había completado su ciclo; lo que seguiría sería su aceptación o rechazo, según el mayor o menor conocimiento que se poseyera del

período en cuestión, junto con la mentalidad concurrente a la investigación de las reales condiciones empíricas.

A la visión sombría y negativa del Medievo, sustentada por el Iluminismo, sucedería otra más amable y comprensiva aunque igualmente interesada. Al rechazo sucede la aceptación, a la idea de "salto" se opone la de "continuidad". Lo que era barbarie y monstruosidad se convierte en pintoresquismo y peculiaridad. Una nueva mirada, despojada de los prejuicios del racionalismo, recorre el pasado, visto ahora como cuna de las instituciones y la cultura del presente.

Hay un cambio de valoración, pero en el fondo se sigue trabajando con los datos tradicionales. A la pretensión de ignorar los procesos particulares en función de un esquema racional de validez universal, sucede la apreciación de los complejos nacionales, divergentes en su trayectoria y dotados de un contenido propio. No es que se renuncie de pronto a las "lecciones de la historia" sino que se buscan en una situación distinta. A la pragmática de las épocas positivas o negativas, sigue la del desarrollo histórico, en cuyas etapas se busca el sentido y explicación de lo contemporáneo. Elemento ejemplificador parece aquí el personaje clave, canonizado luego por la historiografía como "héroe". La noción de desenvolvimiento que anima a la historiografía romántica, permite apreciar la espontánea frescura del primitivismo, tanto en las artes como en las letras, y la "evocación" sirve de vehículo a una apropiación más sensata del pasado que vale en cuanto inicio, en cuanto fuente del presente. Todos los valores depreciados por el racionalismo, entre ellos el sentido sagrado de la vida, aparecen exaltados como conformadores de personalidades históricas que se transparentan en la vida nacional. La valoración del pasado político, presente en los humanistas de ideas republicanas, vuelve a tener vigencia en los historiadores de las Comunas o del Sacro Romano Imperio. Por oposición se execra todo lo que los Iluministas habían levantado como bandera. El Renacimiento, visto antes como el momento decisivo en que la Razón comienza a abrirse paso, es considerado ahora como época de amoralismo e irreligión, cuna de vicios y decadencia, de sofistificación y crimen. Los valores, como se ve, tienden a invertirse, con la misma falta de objetividad y el mismo incidir en lo tradicional aunque ahora aparezca trastocado. Con todo no se pueden ignorar las bondades del aporte romántico, que adelantó algunas ideas confirmadas luego por una investigación menos comprometida y más a tono con la serenidad que conviene al historiador.

A lo largo de todo el proceso de estructuración de la idea de Edad Media, el concepto de Renacimiento apareció adherido a las primeras formulaciones parciales que se hicieron a lo largo de los siglos XIV a XVI. Fue común la expresión "Renacimiento de las artes y las letras" que se aplicaba al despertar de la cultura, pero de ningún modo el término supuso la definición de un período histórico determinado. Esta labor correspondería al siglo XIX, en primer término a Hegel, a través de la aplicación de su método dialéctico, que tuvo el mérito de buscar una caracterización del Renacimiento desvinculándola de los moldes clásicos. La tríada hegeliana, tesis, antítesis, síntesis, buscaba su correspondencia histórica de la siguiente manera: El Medievo se caracterizaba por su apego a la trascendencia, el Renacimiento implicaba una vuelta a la inmanencia del orden natural, y la Protesta, en su síntesis de las dos ideas, daba la integración del mundo moderno. La vuelta del espíritu a sí mismo, en la conciencia de su libertad, tuvo como consecuencia su aplicación a la realidad presente: el hombre, descubierto como espíritu, y la naturaleza. Renaci-

miento es así el momento de la historia europea en que se produce el descubrimiento del hombre y de la naturaleza. Detrás de esta idea marcharía J. Michelet, que en su VII tomo de la *Historia de Francia*, el *Renacimiento*, cumpliría con describirlo como etapa de la historia europea que adquiere significación desde distintos puntos de vista. Renacimiento era: *a)* Para los amigos de la belleza, el advenimiento de un arte nuevo como expresión del libre juego de la imaginación. *b)* Para el historiador, el renovarse de los estudios clásicos y la ciencia de la antigüedad. *c)* Para los juristas, el orden que surgía del caos de las viejas costumbres. *d)* Finalmente, el descubrimiento del mundo y del hombre en lo geográfico, lo astronómico, lo biológico y lo moral. Era como el reconciliado maridaje del arte y la razón, de lo verdadero y lo bello, expresado en las creaciones coherentes de una época determinada que en cuanto tal, y detrás de Hegel, era una etapa o aspecto de la vida del espíritu. El mérito de Michelet consistió en sacar la noción de Renacimiento del conjunto de las abstracciones filosóficas y del campo de las disciplinas auxiliares, para darle jerarquía histórica. Conviene anotar, sin embargo, que su idea quedaba un tanto confinada en el siglo XVI francés, demostrando al mismo tiempo su raigambre romántica en el rechazo de la prioridad italiana. Faltaba, para llegar a la idea que se nos transmitió luego, el libro clásico y definidor, el autor que significaría en la historia del concepto lo que Voltaire había representado para la Edad Media.

Ese hombre sería J. Burckhardt, creador de nuestro concepto de Renacimiento, a cuyo libro hay que recurrir toda vez que se quiera aceptar o demoler la concepción tradicional del Renacimiento. En Burckhardt confluyen todos los aportes anteriores; él les da forma y sanción en un esquema convencional al que aún hoy adhieren multitudes. Hay algo más, su disgusto aristocrático por la civilización europea del siglo XIX, le lleva a un cuadro nostálgico del que surge un "renacentismo" equiparable al clasicismo y romanticismo en cuanto fuerza operante. Buscando por afinidad electiva una época en que sumergir su desencanto ante la prosa del presente, Burckhardt edifica un Renacimiento apto a sus propósitos, adecuándolo a su ideal de cultura. Detrás de los principios exigidos por Voltaire para la formulación de una historia de la cultura, presta preferente atención a la mentalidad del pueblo y al espíritu del tiempo. Para Burckhardt hay un espíritu propio que conviene a todo un pueblo en un momento dado de su historia. Todo hecho particular, en consecuencia, debe ser comprendido e interpretado en función de ese espíritu, no teniendo sentido como valor en sí mismo. De este modo la documentación era compulsada según las exigencias de la idea madre, con lo que podía incurrirse en errores y deformaciones, o por lo menos en una visión obligada del fenómeno que se examinaba. Aplicando su método, Burckhardt consideraba el Renacimiento desde seis ángulos diversos, aunque coincidentes en su espíritu: *a)* El político, con la aparición de lo que llama "el Estado como obra de arte". *b)* El psicológico, con el desarrollo del individualismo que rompe las estructuras sociales del Medievo y logra para el hombre autonomía moral. *c)* El erudito, con el despertar de la Antigüedad, aunque se apresura a anotar que la esencia del fenómeno hubiera sido la misma sin el despertar clásico. En todo caso parece aceptar con Voltaire que lo primordial fue el genio del pueblo italiano, de donde el "resurgir" fue más efecto que causa del espíritu de la época. *d)* El natural, con el descubrimiento del mundo y del hombre, según la idea de Hegel-Michelet. *e)* El sociológico, con el análisis del espíritu producido por la pujanza económica y el brillo artístico de esa sociedad. *f)* El ético, en el que sigue la tradición que

pasando por Bayle y Voltaire, venía de Maquiavelo, acerca de la irreligiosidad y lasitud moral de esas fuertes personalidades. Su Renacimiento resulta así una síntesis razonada y coherente de todos los aportes tradicionales en los que logra imprimir su sello propio para configurar el cuadro atrayente y sugestivo que tanto éxito tuvo.

A partir de ese momento, 1860, el problema se complica, y los dos valores cuya historia conceptual estamos trazando, se vinculan cada vez más, al punto que ya no se puede hablar de uno sin que surja el otro. Por otra parte, tal es la importancia del renacentismo burckhardtiano que en toda la historiografía posterior sólo han cabido las siguientes actitudes: *a)* Seguir a Burckhardt. *b)* Corregir y ampliar a Burckhardt. *c)* Intentar superar a Burckhardt por la vía de diversas refutaciones.

Para comprobarlo, no tenemos más que aplicarnos a la tarea de examinar autores y tesis⁹. Dentro de lo que llamaríamos el ciclo de Burckhardt, para delindar su responsabilidad respecto de la idea más tenaz que suele atribuírsele, diremos que el concepto de Renacimiento como vuelta de la Antigüedad clásica, pertenece a G. Voigt, su contemporáneo, que lo sostiene en 1859. El personaje clave, en este caso, y por mucho tiempo, de acuerdo con los cánones de la tradición humanística, es Petrarca, el primero en proyectar su "yo", se dice, en el centro del mundo. El equivalente de Burckhardt, por su "renacimiento", en los países de habla inglesa es J. Addington Symonds. Sin los prejuicios aristocráticos del otro, se sitúa más bien en la línea de la tradición liberal inglesa, viendo en el Renacimiento, el "nuevo nacimiento de la libertad, la recuperación del espíritu de humanidad, el reconocimiento de la belleza del mundo exterior y del cuerpo humano en las artes, la liberación de la razón por la ciencia y el logro del principio de libertad política". Allí nació también, según su enfoque, el principio burgués de igual oportunidad para ascender en lo político social e intelectual. Otra coincidencia es la búsqueda del espíritu del tiempo, y la atención puesta sobre el surgir del individualismo, junto con el primado de Italia en la promoción de las ideas bases del mundo moderno.

Detrás de un cerrado aristocraticismo de cuño nietzschiano, el conde de Gobineau considera que el Renacimiento fue el "abandono de los principios cristianos" tras una "moralidad magistral" que encarna en los Borgia. La amoralidad, lamentada por otros autores, y considerada un lunar dentro del marco exquisito del período, es para él, por el contrario, el rasgo esencial en el que se advierte la salud imperante en ese reino del superhombre.

Dentro del ciclo, la más lúcida caracterización del siglo xv, definido en el plano literario, pertenece a Ph. Monnier. Esta idea del siglo clave, afinada en la tradición post-humanística, alcanza en él cumplida sistematización, en una curva que va desde Petrarca a Ariosto, de Giotto a Leonardo, desde la rebelión de los Ciompi a la invasión francesa. Lapso rico y contradictorio, constituye un recodo de la historia en el que se insinúan todos los elementos que informan el rostro cambiante de la modernidad. Vuelve sobre las tesis de Burckhardt: individualismo, restauración de las letras clásicas, primado de Italia. El Renacimiento no es sino el recrudescimiento de una venerable tradición, promovido a partir de Petrarca y sistematizado por C. Salutati con

⁹ En esta ocasión, nos limitamos a señalar las actitudes por grupos significativos, aunque no excluimos la necesidad de atender, en cada caso, las posiciones personales con sus matices correspondientes.

el culto de los grandes poetas de la Antigüedad que enseñaban el uso de las palabras, el manejo de los adornos y sentencias y la manera de exaltar la virtud condenando el vicio. Considera, además, el influjo de los estudios griegos y el papel intermedio desempeñado por la burguesía.

Es importante en Monnier, el reconocimiento de que en el siglo coincide la aparición de formas nuevas con el mantenimiento de valores tradicionales, junto con el papel crítico que asigna a los burgueses, conscientes de su operancia frente al mero quehacer estético de los humanistas, vistos aquí en la conocida función de "rétores". Con el agotamiento de tres generaciones de humanistas, reaparece vigorosa la línea nacional. El Renacimiento nace de las fecundas bodas de lo antiguo con lo popular, como un ideal de libre búsqueda y formulación. El alma del siglo deja también su lección, mostrando con vigor y al mismo tiempo la grandeza y la miseria del hombre.

Entre los que se empeñaron en llenar las lagunas de Burckhardt, aunque respetando su cuadro esencial, podemos señalar a los historiadores de la filosofía y de la economía. Entre los primeros, encontramos en Dilthey un intento de corregir el método burckhardtiano asentado en la noción de "espíritu de época". Reaccionando contra el Positivismo y buscando superar la formulación de la filosofía como esquema sistemático, Dilthey propone una consideración de las estructuras que se explicitan en las "concepciones del mundo". Esto implicaba, en primer término, un rechazo de los motivos inspiradores de la *Kulturgeschichte*, concretados en la línea Voltaire-Burckhardt. Frente a ellos, que sostenían la presencia de una atmósfera condicionante que en cierto modo alimentaba las creaciones de un período histórico determinado, el filósofo alemán sostenía la existencia de experiencias vitales que se manifestaban en el plano de las conciencias individuales. Esas "cosmovisiones" expresadas particularmente suponían la adhesión consciente a un fondo espiritual del que se excluían los elementos discordantes. De este modo, en una misma época, aparecían diversas cosmovisiones que la integraban, conformándola de abajo hacia arriba, diríamos, con lo que se rechazaba el descenso a través de un único espíritu de época, grato a los cultores de la *Kulturgeschichte*. Dilthey se empeñó luego en identificar y seguir la trayectoria posterior de las diversas cosmovisiones del Renacimiento que son para él fundamentalmente tres: a) El motivo religioso de inspiración oriental. b) La actitud estético-científica de los griegos. c) La metafísica política de cuño romano. Estos tres motivos complicados e intrincados configuran el rostro de Europa, hasta que comienzan a disgregarse y actuar prevalentemente en el Renacimiento, la Protesta y el Racionalismo.

Una aplicación metódica de las ideas de Dilthey la encontramos en la obra que dedicó E. Cassirer a las relaciones de individuo y cosmos en el Renacimiento. Dada la naturaleza de su estudio, no debe extrañarnos que insista en otra de las figuras claves, aquella que en el campo de la filosofía es considerada el equivalente de Petrarca: Nicolás de Cusa. Por otra parte, su caracterización del Renacimiento, basada en la elevación al plano matemático de las experiencias recogidas en el mundo físico-natural, hace de Leonardo el centro del movimiento.

En el sector italiano, Fiorentino, Spaventa, Gentile, De Ruggiero y Saitta, ponen su empeño en deslindar el concepto de humanismo y el de Renacimiento, coincidiendo en otorgar a Nicolás de Cusa el papel de primera figura. Al margen de los matices particulares, a los que dedicaremos en otra oportunidad toda la atención que merecen, todos ellos se mantienen dentro de la tra-

dición humanística, aderezada con los consabidos motivos nacionales exaltados en el "Risorgimento". Con todo conviene reconocer que en De Ruggiero y Saitta se advierte una búsqueda explícita de líneas inspiradoras, que parten tanto del realismo tomista como del empirismo de Occam. Todos subrayan por igual el papel del Platonismo florentino a través de Ficino y Pico, llegando Saitta a interpretar al primero en la serie de los esfuerzos pre-kantianos.

En lo que hace a los historiadores de la economía como W. Sombart, E. von Martin y M. Weber, radican su empeño en el intento de colmar las lagunas de Burckhardt, mostrando la importancia político-social del ascenso de la burguesía occidental. Ven así que la fuerza que destruyó el mundo viejo y creó nuevas posibilidades, es la que exaltó un poder político apoyado por las fuerzas económicas intelectualmente sostenidas. Todos ellos reconocen el papel principal que la burguesía desempeñó en los llamados siglos modernos, destacando que su advenimiento es un hecho renacentista.

Sin contradecir la tesis de Burckhardt, pero introduciendo en ella un distinguo de carácter cultural, von Pastor y Zabughin, quisieron librar al Renacimiento de su tacha de paganismo e irreligiosidad. Para ello se aplicaron a distinguir, dentro del movimiento, una línea cristiana y otra pagana que habrían tenido respectivo nacimiento en las actitudes de Petrarca y Boccaccio. Insistiendo en el carácter religioso del Renacimiento, entendían reaccionar contra la larga tradición que venía de Maquiavelo, y que luego de ser aceptada por Bayle y Voltaire, había conseguido adecuada ubicación en la obra de Burckhardt.

Lo que estos autores, como otros, no parecían advertir, es que el nudo del problema no se encontraba tanto en el uso de determinadas afirmaciones o negaciones, sino en la particular "forma mentis" que presidía la organización y utilización de los materiales disponibles. Esto se aprecia en todas las ocasiones en las que puede verse que una demostración de claridad para el Medievo o de religiosidad para el Renacimiento, no consiguen conmover la estructura esencial del sistema vigente. Conviene dejar aclarado que se pertenece al ciclo de Burckhardt no sólo cuando se le sigue, sino también cuando se le niega pero en función de categorías por él propuestas. El completo debate que siguió a la aparición del libro de Burckhardt, y que aún continúa, tuvo el mérito de mostrarnos cómo, a pesar de todos los distinguos, correcciones y negaciones, no se salía en el fondo de las grandes tesis recogidas y legadas por él.

Considerando ahora el grupo de los que quebraron el esquema de épocas, visto en la caracterización Michelet-Burckhardt, veremos que el aporte más sólido viene de aquellos que, situándose en las características peculiares del desarrollo histórico de Europa, intentaron explicar sus etapas en función de factores intrínsecos al mismo. Esto no dejaba de ser una saludable reacción contra la reiterada aceptación metodológica del agente exterior, ocasional o catastrófico, que había asumido en ocasiones ribetes de franca puerilidad. En esta dirección pueden agruparse, tanto los que echaron atenta mirada sobre las características de los desarrollos nacionales desde diversos ángulos (Courajod, Neumann, Burdach, Nordström) como los que atendieron al crecer de una fresca espiritualidad en el mensaje franciscano (Renán, Thode, Gebhart, Sabatier). Todo esto sin ignorar que su intento fecundo de explicar a Europa en y por Europa, no dejaba en el fondo de estar atrapado por la tentación de "correr fechas", retrotrayendo el proceso de modernización respecto del término ideal antes propuesto (siglo xv), y el decidido propósito de discutir

o ignorar el primado italiano. Todavía, en un examen más atento y profundo, habrá que asignar lugar especial a los que contribuyeron a agilizar la caracterización tradicional de las categorías internas, tales las de Humanismo y Renacimiento. Así Walser, Olgiati, Gilson, Toffanin, Garin, Saitta, Monteverdi, Cian, Chabod, Croce, Renaudet y otros que, aunque movidos por intereses espirituales diversos y por distinta formación intelectual, ayudaron sin embargo a ver los problemas que se planteaban a la luz de nuevas comprobaciones críticas, libres de los prejuicios formales de la versión burckhardtiana.

Resumiendo el proceso hasta aquí bosquejado, digamos que los conceptos de Edad Media y Renacimiento, que germinaron en las primeras formulaciones del Humanismo y la Protesta, se proyectan en una dirección determinada hasta Burckhardt. De esos primeros aportes, reacondicionados por el Racionalismo de los siglos XVII y XVIII, se llegó al planteo de una neta oposición del Renacimiento con la etapa anterior de la historia de Europa, definida como Medievo (Cellarius). El Romanticismo, si bien reaccionó contra el Racionalismo iluminista, fue a dar en una interpretación parcial y negativa del fenómeno Renacimiento. Luego de Hegel y Michelet que habían puesto el acento sobre la llamada conquista de la subjetividad (Individualismo), tenemos en Burckhardt el primer cuadro orgánico en el que se encauzaron todos los materiales secularmente acumulados y transmitidos, al que se añade la interpretación clasicista de Voigt y Monnier. A partir de Burckhardt comienzan las discusiones destinadas a completar su imagen en lo cultural, religioso y económico. Otro grupo, por oposición a Burckhardt, comenzó luego a elaborar una interpretación más amplia que veía el despertar de Europa, o en los Estados nacionales que surgían, o en el nacer de una nueva espiritualidad, o en los aportes incipientes de las artes nacionales europeas, o en actitudes que implicaban la firme aceptación de una "renovatio" en la que Europa asumiría nueva vida.

En síntesis, unos y otros, los que oponían Renacimiento a Medievo, y los que hacían surgir el primero del segundo, partieron de la misma base: la existencia de un Medievo y de un Renacimiento. Este último podía colocarse indistintamente en los siglos XII, XIII, XIV o XV. Otra versión, que comenzó a circular hace unos treinta años, reconoce la presencia de un cambio a partir del siglo XI. Así desde el V d. C. hasta el XI, transcurre el período oscuro llamado "Medievo bárbaro". Del siglo XI en adelante el clima varía y se prepara el Renacimiento. Finalmente, el tal Renacimiento es visto como una etapa de la historia de Europa o como una actitud del espíritu frente al mundo del hombre, la naturaleza y Dios.

A todo esto se agregaban los esclarecedores estudios de los medievalistas, que explorando un terreno poco conocido dieron con la idea que resume Gustavo Cohen: La gran claridad de la Edad Media. A medida que crecía el conocimiento caían las viejas imputaciones, con lo que se insinuó la necesidad de comparar el período anterior y posterior al siglo XI para anotar la exigencia de una diferenciación. Con esto se llegaba a que amigos y enemigos del Medievo, categoría no cuestionada, seguían hablando de él para alabarlo o denigrarlo. Detrás de esto puede advertirse la permanencia de la idea del influjo clásico en el Renacimiento, de cuya acción dependía el comienzo de una época y el fin de otra. La dialéctica de los propugnadores de una nueva visión, consciente o inconscientemente se movía en los cuadros tradicionales para modificar el contenido, pero no para cuestionar el esquema cuyo origen y funda-

mento poco se tenía en cuenta. Canonizado en los siglos XVII y XVIII, el esquema Medieval-Renacimiento resultaba a un tiempo de las corrientes filo-protestantes del Norte y las laicos-racionalistas del Sur. Tanto en su significación final como en sus conceptos integrantes, en uno de los cuales la idea de hito cultural había quedado en segundo plano, a poco que se observe, aparece vinculado a los intereses polémicos del anticlericalismo. El concepto de Medieval, en sus motivos subyacentes, es una categoría antieclesiástica. El principal ataque entendía la negatividad del período en función del predominio que la Iglesia había alcanzado en el mismo. Atacar los siglos medievales era en cierto modo socavar la posición de la Iglesia. Esto se ve con claridad en las postulaciones protestantes, pero queda evidentemente disimulado en la teorización que procede del campo racionalista. Allí los motivos aducidos cubren este aspecto con la insistencia en factores periféricos: tono de vida, jerarquía política, técnica científica, teoría filosófica. Húrguese detrás de eso y se verá que el enemigo es la Iglesia cuya preeminencia configuraba un orden vital adverso al que predominaba en el siglo XVIII. Quien piense en la temática volteriana no tendrá lugar para muchas dudas. Hablamos del siglo XVIII porque en él se conquistan, en este aspecto de la negatividad del Medieval, las categorías fundamentales, luego desarrolladas pero no innovadas. Los autores que siguieron, con el mérito indudable que no puede negarse a sus trabajos, no consiguieron escapar a la trampa del esquema.

Si se desea aportar una nueva ideación fundamental, habrá que comenzar por prescindir del cuadro clásico y agrupar los hechos europeos en una fórmula diversa. Esto por otra parte no podrá hacerse sin un esfuerzo dialéctico previo destinado a introducir en las categorías hasta hoy aceptadas, no digamos ya las aclaraciones correspondientes, que esto en parte está hecho, sino la conceptualización técnica indispensable para comprenderlas en su formalidad, es decir, despojadas de su adherencia habitual a un lapso histórico determinado. Sólo de este modo se podrán considerar en cada categoría los factores empíricos, psicológicos y lógicos que presiden su nacimiento historiográfico, vale decir su adecuación a determinadas situaciones concretas. De este modo pensamos poder aclarar lo que en cada caso corresponde a las exigencias gnoseológicas y al pleito de las ideologías.

Nos iremos preguntando así, sucesivamente: ¿Qué es una Antigüedad? ¿Qué es un Medieval? ¿Qué es un Renacimiento? ¿Qué es una Modernidad?

III

¿QUÉ ES UNA ANTIGÜEDAD? De todas las cuestiones, quizá sea ésta la más sencilla o por lo menos la que ofrece menor número de dificultades para su correcta ubicación. Sin que esto implique un compromiso y menos una adhesión sin límites, no podemos dejar de tener en cuenta, en esta parte de nuestra exposición, los resultados logrados, en lo que va del siglo XX, por los filósofos y sociólogos de la cultura. Rechazando en bloque el esquema lineal-universalista, todos ellos han contribuído, en mayor o menor grado, a clarificar el sentido de los complejos o sistemas culturales, con lo que, si bien aportaron nuevas sugerencias para la comprensión de lo histórico-cultural en su totalidad, no dejaron, por otra parte, de atender debidamente a la naturaleza de las categorías internas del sistema legado tradicionalmente. Considerando por vía sintético-comparativa los resultados de su labor, vemos que si por un lado

rechazan el predominio de la linealidad absoluta, tal como la postulaban el “progresismo” dieciochesco y el “biologismo” del siglo XIX, acordando la aceptación de procesos parciales, por el otro, autocorrigiéndose, superaban también en la dialéctica de los ciclos culturales, el tránsito vital único para cada entidad, postulado por Spengler en las categorías de Primavera-Verano-Otoño-Invierno, tomadas del ciclo orgánico de la naturaleza.

Al cumplimiento inexorable de un destino cultural único: nacimiento, crecimiento, madurez, muerte o desintegración, opone Sorokin, por ejemplo, la presencia, empíricamente comprobada, de “caídas” y “reviviscencias”, que comprometen, en el seno de cada cultura, la marcha de la cuna a la tumba. Dejando para otra ocasión la deducción rigurosa de las consecuencias resultantes, entremos ahora en nuestro tema.

Según apuntábamos más arriba, el esquema lineal-universalista no dejaba lugar más que para una sola y única Antigüedad en la que se acomodaban, como en depósito aluvional, todos los materiales de acarreo engendrados en las culturas del Oriente mediterráneo, por lo menos, más Grecia y Roma. Afirmada, como ya dijimos en el cronologismo, esta idea permitía fijar un término, a veces cambiante, al “descenso” de los elementos combinados del tránsito mediterráneo-occidental universalizado de acuerdo con las premisas antedichas. Ese término, que una vieja idea de Paulo Diacono ponía en el 476 d. C (constitución del primer reino bárbaro en Italia), fecha en que desaparece la institución imperial romana en Occidente, sufrió luego modificaciones que no alteraron la sustancia del planteo. Se vio así atender a otras fechas: 313 (Edicto de Milán), 305-37 (Tiempo de Constantino), 395 (partición definitiva del Imperio.) Otros autores propiciaron el 711 d. C. (Invasión árabe de España), o el mismo siglo VIII (Mahoma y Carlomagno), cierre de la orilla sur del Mediterráneo y enquistamiento de la economía europeo-occidental.

Respecto al contenido, al margen de las vagas y amorfas fórmulas de los manuales escolares, que complicaron la idea original nacida en el siglo XIV, la Antigüedad fue luego precisada como rubro definido de la cultura que por vía erudita reincorporaron los humanistas. Fue en esta dirección, ya vimos, que la Antigüedad sirvió en su momento de canon definidor de la cultura a secas, con la consiguiente calificación de oscuridad o incultura para el período europeo que hipotéticamente no habría participado de ella. Con esto debía comprenderse que la Antigüedad, constituida en motivo de polémica y estímulo era, sin lugar a dudas, el mundo político-cultural greco-romano, geográficamente florecido en las penínsulas balcánica e itálica y sus adyacencias mediterráneas.

La estructura histórica del sistema, de occidentales para occidentales, comenzaba ya a manifestarse, implícita y explícitamente, de una universalidad restringida. Esto que parece demasiado evidente, y que pudo ayudar a una mejor intelección de nuestro problema, quedó oscurecido por el afinamiento del “progresismo” en sus diversos matices en las formas mentales que precedieron la ideología de los llamados siglos modernos.

Con esto tenemos un “mundo antiguo” que por un lado englobaba todo quehacer humano desde el bronce hasta Odoacro, si se atendía a los procesos externos de acumulación progresiva, pero que por el otro, en sus latentes motivaciones psicológicas, entendía ser, en ámbito y cultura, el conjunto de la historia greco-romana.

Rechazando nosotros el esquema tradicional, por lo menos en su pretensión de vigencia absoluta, contenido y cronología, y aceptando la realidad

de una nueva conformación que nace del resquebrajamiento de los factores que habían mantenido cierta cohesión en el mundo greco-romano, tendremos que precisar, fuera del sistema lineal universalista, qué cosa fue y qué papel desempeñó ese mundo de valores respecto del nuestro. Sin desconocer que la relación entre dos culturas, anterior y posterior, por cuanto alejadas en el tiempo, evidencia siempre alguna vinculación, en función de elementos cuantitativa o cualitativamente mayores o menores que se transmiten de una a otra, es evidente que en el caso que nos ocupa, ese nexo es decisivo e imposible de negar.

Habitando áreas comunes, aunque éstas no sean coextensas, la nueva formación histórica se levanta entre ruinas y restos humeantes entre los que pueden discernirse, sin embargo, elementos aún vivos, que si poco pueden por sí mismos, alcanzan para inyectar alguna operancia en el nuevo organismo.

Éste toma del anterior, no sólo aquellos elementos de segunda o tercera mano, que suelen absorberse por vía atmosférica, sino cantidad considerable de restos útiles que en el campo de la Política, la Economía y de las relaciones culturales, permiten bosquejar una fisonomía que sin ellos no tendría sentido, como tampoco lo tendría sin los factores espirituales y materiales nuevos que se integran con aquéllos. ¿Qué entienden decir, en consecuencia, los miembros de una comunidad histórica mayor cuando hablan de Antigüedad? A poco que ahondemos en el campo de las motivaciones psicológicas, veremos que pronto el artículo se torna posesivo y que de "la" Antigüedad se pasa a "su" Antigüedad. Llegados a esto, cabe preguntarnos qué entienden definir con tal calificativo, aunque explícitamente no se diga, aunque se permanezca todavía en la categoría vaga de "todo lo anterior a nosotros".

En los motivos subconscientes de una cultura histórica, lo que se define como Antigüedad no es más que el complejo-madre del que desprende su filiación, para usar un término grato a la temática toynbiana. Advierte que no es una mera continuidad, pero al mismo tiempo sabe que una parte de su ser histórico no habría podido nacer sin ella, y poco importa, en este caso, que el calificativo utilizado parezca contradecir esta intención íntima, así como poco importa también, que la conciencia de esa relación de dependencia aparezca bastardeada en un momento dado de su desarrollo histórico, por la inserción de motivos ideológicos. Esto explica por qué, en la reducción psicológico-lógica final de la fórmula, trasparente siempre esta conciencia primera del fenómeno de relación y dependencia.

Así del conglomerado definido como "todo lo anterior a nosotros" se pasa a lo que siendo anterior, es "inmediatamente nuestro". Esto ayuda a explicar la gestación psicológica de las primeras manifestaciones de la polémica de antiguos y modernos. Los antiguos, dirá Bernardo de Chartres, son gigantes, y nosotros como enanos ahincados en sus espaldas; pero, y obsérvese la justeza de la figura, por estar sobre ellas, vemos más lejos y somos más sabios. Esta idea central, que reaparecerá más tarde en los siglos XVII y XVIII trasformada por la noción de progreso, muestra en qué medida los hijos, al tiempo que toman conciencia de sus posibilidades con el ingreso en la madurez, ven en perspectiva el saldo deudor y el crédito acumulado.

La Antigüedad abandona así sus contornos acromegálicos y ciñe sus formas a un contenido preciso. Toda vez que los hombres de una cultura se dan a la tarea de meditar sobre sus orígenes advierten que, al no ser su comienzo absoluto en el tiempo y en el espacio, hay "algo" que les antecede y que sin

embargo no es “todo” lo que les antecede. Ese “algo” que les toca y conmueve porque de algún modo se sienten vinculados a él, porque se dan cuenta que una parte de su ser le pertenece, y porque además saben, en la medida en que han buceado en el pasado, que es la madre que les acercó a la pila bautismal en que nació su vida histórica, ese “algo” es la Antigüedad, es “su” Antigüedad.

Con lo dicho podemos acordar, en principio, que Antigüedad es, para cada complejo cultural, la cultura-madre antecedente, algunos de cuyos elementos trasvasados y reelaborados, se proyectan en nuevas direcciones en los productos de la cultura-hija.

¿QUÉ ES UNA EDAD MEDIA? Si la búsqueda de una Antigüedad se resolvía sencillamente en una precisión de antecedentes, más compleja y difícil es la determinación formal del concepto de Medieval. Si atendemos a la categoría histórica engendrada en nuestro medio cultural, y aplicada luego a valores concomitantes de otra cultura: Medieval europeo, Medieval griego, por ejemplo, vemos que en una primera aproximación parece definirse como tal, siempre sobre la base de la continuidad lineal, el período inmediatamente posterior a una *Völkerwanderung* bárbara: germanos en un caso, dorios en el otro. Esta idea, primando sobre otras, llevó a descuidar en primera instancia, el estado de carcoma interna en que se encontraba la cultura afectada, de modo que de acuerdo con la grata temática de la “catástrofe” sólo el agente exterior parecía haber operado el derrumbe.

Más tarde, sin embargo, la consideración de las condiciones internas fue incorporada a la dialéctica de la “caída” o “desintegración”, con lo que el cuadro tendió a completarse. De esa interacción de factores una etapa se cerraba y otra abría su curso, aunque tras las exigencias postuladas por el mito de la continuidad, la siguiente de ningún modo aparecía colocada en un plano equivalente. Por el contrario, aferrada a sus formas mentales, la metodología del “progresismo” lejos de postular la dualidad muerte-nacimiento, prefería la de cultura y barbarie. No concibiendo más que una única civilización posible, común a toda la humanidad (esto en los enunciados extremos del sistema), toda alteración, cambio o desviación, era vista no como expresión de algo diverso, sino como manifestación de inferioridad, máxime cuando de la brusca oposición de dos períodos, el segundo aparecía como menos rico y complejo que el anterior.

De este modo, las consecuencias de una *Völkerwanderung* se traducían, inevitablemente, en un caída vertical de la “civilización” o “luces”, institucionalizada en formas políticas, sociales, económicas, artísticas, científicas, filosóficas y religiosas sombrías y bárbaras. Abandonando su original surco semántico, la palabra traducía ahora un nuevo contenido hecho de irracionalidad y grosería. Ese oscurecimiento de las “luces”, con el consiguiente desafuero de la Razón, aplacaba la euforia del “progresismo” en una desesperanza sólo mitigada por la espera del nuevo agente exterior, que de pronto, con un nuevo movimiento catastrófico, restaurara, levantándola del sepulcro, la yacente civilización.

Esta problemática, tan familiar a Occidente, desarrolló sin dificultad sus supuestos durante cinco siglos, desde la ingenua, pero auténtica ubicación de los humanistas, a través de la racional y sofisticada posición dieciochesca hasta los “descubrimientos” del biologismo del siglo pasado. Lo que en principio pretendió ser, en función de datos empíricos, exigencia de objetividad en un esquema cerrado pero lógico, se convirtió luego, por motivos polémicos, en un forzamiento de situaciones que proyectaba su “a priori” psico-

lógico como verdad histórica. Proyectada así “per saltum” la comparación de dos momentos culminantes de culturas distintas, resultaba inevitable que lo contenido entre ellos se considerara “tiempo de espera” en una espacial “tierra de nadie” de la civilización, y al mismo tiempo, período regresivo para la línea de recuperación tendida sobre ella como un arco.

De acuerdo con esta primera aproximación podríamos definir una Edad Media como el hito de civilización situado entre una Antigüedad que ha sufrido las consecuencias de una *Völkerwanderung*, y un Renacimiento, no visto como etapa de desarrollo de la cultura cuestionada sino como momento de retroceso ideal en el tiempo que se vincula, como un connubio fecundo, con la cultura-madre. Esta caracterización crono-espacial sufre luego, a título complementario y supletorio, la inserción de un contenido ideológico que transforma la formalidad del concepto anterior, dotándolo de un aparato conceptual destinado a fijarlo en su integridad. Confirmados los aspectos negativos, antes vacilantes, la amorfa “tierra de nadie” comienza a tomar personalidad. Vemos así desfilar una serie de calificaciones definitivas: “Tumba de las artes y las letras”, “Edad de los monjes”, “Tiempo del Papado y la Escolástica”, “Caverna de sombras, ignorancia y superstición”, “Mundo de la trascendencia”, que en su mayor parte se edifican sobre un repudio explícito.

La dialéctica del “salto” se afirma aquí detrás de un antihistórico rechazo del pasado inmediato, con lo cual, y simultáneamente, el Medievo es definido en función de los dos conceptos que lo envuelven, el de Antigüedad y el de Renacimiento. Su peculiar situación de valle entre dos montañas, o de caverna sobre cuya bóveda cruzan sus luces dos fanales, sumió al período, al que mejor podríamos llamar etapa, en total desamparo gnoseológico y psicológico. Ni hacía falta quizá la acerba condena de Robertson, que a causa de un cerrado pragmatismo proclamaría la inutilidad de su estudio.

Si comparamos este juicio con la implícita exigencia de Fl. Biondo, veremos cuánto se había avanzado desde la visión formal a la definición conceptual, y de qué modo, por la ignorancia de sus caracteres propios, podía llegarse a falsear la realidad.

Una tercera aproximación se cumple simultáneamente cuando, aceptados los supuestos lógico-psicológicos de la vinculación Antigüedad-Renacimiento, se los abandona para seguir operando con la dualidad Medievo-Renacimiento, en la que si ambas instancias se suponen y complementan, siempre la definición de la primera sufre del prestigio indiscutido de la segunda. Sin embargo, por medio de la dialéctica de las afirmaciones-negaciones, el traspaso de la definición ambivalente a la univalente, traía consigo importantes correcciones metodológicas. La primera de las cuales, no vale la exigencia de “correr fechas” que en sus motivos íntimos significaba ganar para la “luz” viejas zonas de “sombra”, cuestionaba la tradicional y repetida “fractura” cuatrocentista.

De esa movilización cronológica, el aspecto más importante y más debatido es, sin lugar a dudas, el que tendía a disminuir el Medievo en beneficio del Renacimiento. De fecha en fecha se llega a Petrarca, a Cola di Rienzo, a Giotto, a Federico II, a Francisco de Asís, a las Cruzadas, al ciclo de los dos “renacimientos” (siglos VIII-IX y XII), con lo que quedan en sus caracteres generales reseñadas las diversas posiciones. Llegados a esto la teoría de los “mundo separados” recibía un rudo golpe, y la valla infranqueable se tornaba complejo y sutil juego de relaciones hasta el punto que la mayor parte de los especialistas se revelaba impotente ante el problema de los límites.

Toda esta problemática posterior a la cristalización burckhardtiana, aunque atrapada en evidentes impotencias metodológicas, sirvió para deshacer la cómoda simetría del esquema tradicional, levantando sobre los múltiples escombros una serie de acuciantes problemas. Los variados aportes, multiplicados hasta la fecha, además de dar cuenta del crecer de la erudición particular, están mostrando hasta qué punto la "lección de los hechos" produce el curioso fenómeno de "escapes-retorno" que ha desprestigiado definitivamente el sistema. Esto, por otra parte, evidencia hasta qué punto los subyacentes motivos psicológicos de una ideología hoy caduca, libran su última e impotente batalla.

Una cuarta aproximación, más atenta a las estructuras formales de una sociedad histórica, se insinuó en el campo de la Sociología. Ya A. Comte había hablado de períodos orgánicos y períodos críticos, caracterizados respectivamente por el signo de lo social y lo individual. En los primeros predominaba la Sociedad, que por medio de sus resortes institucionales regulaba la acción de los individuos de modo tal que la obra colectiva superaba a la individual. En los segundos se advertía, por el contrario, una desorganización crítica en la que el individuo, desencajado de las estructuras sociales, no encontraba suficiente el sostén y encuadre de las instituciones. En cierta medida el individuo escapaba al lazo social, y la obra individual superaba a la colectiva. Estos períodos se revelaban alternos, sucediéndose en el tiempo momentos orgánicos y críticos que afectaban el marco de una entera civilización. Entre ambos se instalaban "estados de reposo" en los que las dos formas buscaban equilibrarse, con lo que el sucederse de los términos opuestos tiende a disminuir. Aun dentro de la esquemática consideración, es evidente que en las épocas orgánicas se dan formas de tipo medieval, mientras que en las críticas, predominan elementos renacentistas. De acuerdo con la ley de los tres Estados de Comte, Hauriou considera el entreverarse de tres tipos de sociedad en el complejo mundo social, con predominio de una u otra según las épocas: religiosa, metafísica, positiva.

Este desplazamiento de los tipos de sociedad, subida de uno, caída del otro, engendra los Medievos y los Renacimientos. En los primeros se da el fenómeno de la "concentración de las ideas" (religiosas, metafísicas y positivas), bajo el signo de lo religioso y del espíritu de fe, con disociación de las tres sociedades y debilitamiento del Estado. Todo lo que se produce aparece dotado de organicidad. En los segundos, en cambio, se disocian las ideas con predominio del espíritu crítico. Al mismo tiempo se produce la "concentración de las tres sociedades" bajo el dominio del Estado. De este planteo, Hauriou deduce diversas consecuencias: a) Los Medievos son períodos de "digestión", los Renacimientos de "absorción". b) En los Medievos la liberación del individuo se produce por las "fuerzas intermedias" que se yerguen entre él y el Estado; en los Renacimientos, por el irrumpir de nuevas ideas que impiden la absorción estatal. c) Los períodos críticos, vale decir los Renacimientos, son penosos y turbulentos.

Esta visión del problema, si bien se eleva a partir de la observación de los datos histórico-concretos, tiende a situarse dentro de mecanismos formales que no valen sólo para un período determinado sino para todas las circunstancias semejantes. Si bien más libre de las ataduras clásicas, insiste sin embargo en el esquema lineal en el que la recta es reemplazada por la quebrada, aunque a juzgar por los datos mencionados el esquema queda dentro del marco occidental (grecorromano-europeo). Con lo antedicho, no obstante,

se cumple con la exigencia de definir formalmente, y desde el punto de vista sociológico, ¿qué es una Edad Media?, ¿qué es un Renacimiento?

Desbrozado el campo de los antecedentes en sus líneas esenciales, quedamos ahora en libertad de iniciar nuestra propia búsqueda, que, en cuanto planteo y examen de cuestiones, queda sujeta a todas las precisiones y revisiones oportunas.

Habiendo acordado con antelación sustituir el concepto de Antigüedad por el de cultura-madre, luego de la reducción gnoseológica efectuada en función del animante fondo psicológico, nuestra primera tarea será la de determinar la fase de relación inmediata que se produce entre el núcleo cultural antecedente y el consecuente. Pregunta previa será pues la que ayude a determinar cuáles factores se transmiten y cuáles no en el proceso de filiación. En toda civilización¹⁰ se advierte la presencia de elementos peculiares y accidentales, junto a otros que llamaríamos ideales y ejemplificadores. La inserción de los primeros en los segundos produce la particularidad de un complejo cultural, confiéndole cierta unidad en una dirección determinada. La mayor consistencia formal de los factores ideales hace que resistan mejor en circunstancias críticas parciales o totales para el destino de la civilización que conforman, aunque en ocasiones mantengan una eficacia latente que sólo opera ante estímulos precisos.

Parece cierto que el derrumbe de un complejo cultural pone fin a la combinación en él cumplida de lo peculiar y lo ideal. En este sentido podemos decir que la muerte de una civilización no es más que el fin de una determinada dirección que los factores accidentales imprimen en los ideales y ejemplificadores. Cuando esto acontece se deshace una concepción del mundo y de la vida, se resquebrajan las instituciones resultantes, pero quedan en pie aquellos valores susceptibles de recibir una dirección distinta cuando los anime otro contenido en el que vuelven a primar factores peculiares y accidentales que conforman con ellos una nueva cultura.

Ésta es, sin embargo, sólo una verdad a medias, porque ni todos los factores ideales se trasvasan en el proceso de filiación, ni todos lo hacen al mismo tiempo. Conviene tener en cuenta, además, que una nueva cultura no sería posible estrictamente sobre la única base del antecedente-madre. A él deben añadirse factores extraños (bárbaros, en su valor prístino) que al amalgamarse, en gigantesco horno de fusión, dan por resultado un metal distinto. El resultado del cambio (factores trasvasados, componentes ajenos) es en principio confuso, vacilante y pueril. Esto hace que en la comparación lineal con el mejor momento antecedente, la nueva cultura, en su cuna, aparezca como descenso, cuando no como caída vertical. En realidad no se ha hecho más que reproducir la situación que presidió, en su momento, el nacimiento de la cultura-madre. Esta circunstancia, ignorada en la formulación lineal-universalista, llevó a definir como "Edad del Medio" lo que era "Edad Primera"¹¹.

Ha llegado el momento de preguntarnos, cuáles son los rasgos esenciales de estas "primeras edades" definidas corrientemente como "edades medias", en el caso ya señalado de la extensión del concepto occidental al ámbito de otras culturas. Cuando al decaimiento interior de la cultura-madre se une la pre-

¹⁰ A fin de evitar repeticiones usamos indistintamente los términos de "cultura" y "civilización" como si fueran sinónimos, aunque no lo son ni creemos que lo sean. Esta es precisamente otra de las cuestiones que serán dilucidadas cuando volvamos sobre el tema.

¹¹ La expresión de G. Cohen: "Primera Edad Occidental" nos parece muy vaga para definir el contenido, pero muy apta para expresar la formalidad del concepto.

sencia de una *Völkerwanderung*, ésta suele actuar en un sector limitado del ámbito geográfico en el que aquélla desenvolvía su vida histórica. Este apartamiento zonal salva una parte del viejo tronco, pero le priva al mismo tiempo de la savia agente que alimentaba el conjunto. La resultante es una sub-cultura intermedia, sujeta a un paulatino proceso de cristalización y momificación, que cumple, no obstante, una función semi-positiva, “conservando” bajo su capa de hielo, algunos de los elementos ideales y ejemplificadores de la cultura-madre desgajada definitivamente en el sector conmovido en el que nace la nueva civilización. Al quedar al margen del sector cultural “antiguo”, camino de su cristalización, la zona alterada, que ya había sufrido las consecuencias de una “invasión interna” pacífica o brusca, según el caso, ve llegar ahora el factor que, paradójicamente, al darle muerte le dará vida. El primer efecto negativo será el derrumbe de las instituciones político-económicas, reemplazadas por las tendencias aún no estructuradas del grupo invasor, no así de las culturales que revierten sobre aquél con un prestigio anterior al hecho de armas. Se produce entonces el fenómeno del “encierro”: la zona en convulsión queda sumergida en sus propias circunstancias, mientras entre las ruinas algunas lenguas de fuego ponen las bases para una nueva hoguera. Al perder contacto con el mundo exterior, al vivir encerrada en una tímida intimidad, la nueva cultura se “arcaíza” iniciando con rumbo diverso sus propias experiencias. Está en “capullo” porque se trata del encierro fecundo y prometedor de la primera edad, no el agobiante sobrevivir bajo la campana de cristal. Sólo los prejuicios del cronologismo pueden considerar “contemporáneos” los procesos históricos de la zona “renovada” y de la zona “cristalizada”. Hay algo que puede desconcertar en este planteo, ¿cómo conciliar infancia y arcaísmo que aparecen como conceptos antitéticos? No es paradoja. El nuevo comienzo se expresa en “formas” que reeditan las primeras experiencias de la cultura-madre, aunque la dirección de su contenido sea peculiar. Por otra parte, en la perspectiva del tiempo, lo más viejo es lo primigenio, lo que se dio antes. Hablando de sí, el hombre dice “mi infancia” pero, cuando se refiere a la época contemporánea de ella, dice “los viejos tiempos”.

Vemos así predominar la organización social y económica sobre la político-administrativa, el vínculo de sangre desaloja al de vecindad, las instancias racionales que la madurez reconoce en los procesos del acontecer, se convierten en mito o superstición, las formas de expresión artísticas se infantilizan en rígido convencionalismo. La infancia de los hijos “envejece”, “arcaíza”, repitiendo aspectos de la primera edad materna. Pero no nos engañemos, hay una infancia tipo que permite la expresión de infancias distintas concretadas en un quehacer peculiar. Este “arcaísmo” no escapa a las leyes comunes que reconocen creaciones divergentes; la coincidencia es sólo formal.

¿Qué es pues una Edad Media? Simplemente la primera etapa de una nueva cultura (Primera Edad) expresada en una visión restringida del Universo (encierro), y en la “arcaización” de sus creaciones político-culturales, con predominio de los valores armonizantes sobre los disgregantes.

¿QUÉ ES UN RENACIMIENTO? Como ya tuvimos ocasión de comprobar, ésta es otra de las categorías sometida al choque de fuertes tensiones ideológicas. La peculiaridad de su nacimiento dentro del marco de la historiografía europeo-occidental, hizo que la primera idea enunciada por los humanistas, y referida al plano de los intereses culturales (conviene no olvidarlo) se afincara tenazmente en todas las lucubraciones posteriores que, ignorando el valor originario, lo extendieron sin discriminación a todos los sectores de la vida

histórica. La misma palabra expresa con bastante claridad la significación y extensión del concepto. Renacimiento fue así, en una primera aproximación, la resurrección histórica de la vida cultural (artes y letras). El prejuicio clasicista hizo en principio de dicho "re-nacimiento" una reiteración de los valores espirituales de la cultura-madre (Antigüedad grecorromana) —la única posible para él—, luego de un lapso que, por no participar de sus categorías, (según pensaba), debía ser juzgado como de caída o regresión en el tránsito de continuidad ascendente. Poco después, y contemporáneamente al desarrollo de la idea primigenia, se insinuó que ese "re-nacer" era, más concretamente, un florecimiento de la pujanza creadora de la Europa-occidental, en el que la Antigüedad clásica habría actuado como factor estimulante por vía interna y externa.

Complementario de esta idea resultaba el planteo de Burdach y de los Franciscanistas, que veían en el movimiento una repriminación de los mejores valores espirituales nuevamente bautizados en un ansia colectiva de renovación política, social y cultural que librara al Occidente europeo del anquilosamiento y desgaste que habían sufrido sus instituciones, su cultura y su religiosidad en los siglos anteriores. Esta versión, como se dijo, librándose del mito clasicista, ponía el acento en factores intrínsecos, con lo que a un tiempo alargaba la comprensión del concepto y enriquecía la visión, resquebrajando los moldes cerrados y desplazando las cesuras rígidas. Tal corriente de pensamiento, complicando la noción de "mundos separados", prestó por vía indirecta, un indudable servicio metodológico. Sin embargo la conjunción Voltaire (concepto de Edad Media) Burckhardt (concepto de Renacimiento) habría de imponerse en la temática general, fijando la visión de épocas dentro de cánones ortodoxos que aún hoy cuesta quebrar. Tanto que, como ya expresábamos más arriba, los mismos autores, en general, ignoran muchas veces la fecundidad de sus propias intuiciones y planteos, como si al vuelo audaz siguiera un pesado y catastrófico descenso. Tal el caso ejemplar del ilustre romanista A. Monteverdi que en dos oportunidades (*El descubrimiento de la Edad Media*, 1949; *El problema del Renacimiento Carolingio*, 1953), llega a la raíz del problema para abandonarlo luego sumido en las consideraciones habituales. Al decir en un caso, con su autoridad de filólogo que "el latín de los humanistas es una lengua muerta" y en el otro, que el principal mérito del Renacimiento fue acabar con los "renacimientos" y su consiguiente manía de revivir el espíritu y formas de un mundo irrevocablemente muerto, ha prestado al aspecto erudito-metodológico de nuestras investigaciones un servicio inestimable¹². Si algo lamentamos es que el reputado maestro no haya explotado a fondo sus brillantes intuiciones.

Con lo dicho podemos proceder ahora en nuestro propio camino. Al definir el Medioevo (Primera Edad) como "encierro", dijimos que era el encierro del capullo. Podemos agregar ahora que es una cultura en embrión que aguarda el momento de romper la cáscara para beber el oxígeno del horizonte. ¿Qué condiciones se requieren para el cumplimiento de esta fase del proceso? Este es el momento en que han de entrar a actuar junto con los internos, otros factores que aguardaban su oportunidad para provocar la apertura del horizonte histórico. El desarrollo embrionario, luego de haber preparado el campo con el cultivo de las experiencias interiores, necesita de un enriquecimiento, de un libre cotejo estimulante con experiencias ajenas, y por lo tanto externas. En el momento mismo en que termina el proceso vital

¹² En su oportunidad prestaremos a estos avances de A. Monteverdi toda la atención que merecen.

de crecimiento previo, la cultura de que se trata rompe el cascarón y desborda con apetencias de expansión imperialista, sean éstas de carácter político o espiritual. Ese desborde, en su primera fase, se produce por razones obvias en el área adyacente inmediata, y éste es el momento en que entran a jugar su papel los factores “conservados” por la subcultura-madre cristalizada, más los que ella misma haya podido añadir en el ámbito de su acción histórica. En este sentido, la primera apertura del horizonte provoca un “re-contacto” con los valores desplazados en la subcultura cristalizada de la civilización-madre. Y así podemos decir que la primera experiencia exterior en el proceso de enriquecimiento de una cultura es “una vuelta al pasado”. Para no quedar en un plano abstracto, digamos: Colonización del Egeo y Mediterráneo oriental para los griegos; Cruzadas en Occidente. Este primer movimiento completa y perfecciona el mecanismo de los legados, trayendo las formas desplazadas no vigentes en el ámbito geográfico de la nueva cultura y provocando una fecunda curiosidad sobre los restos “despreciados” del propio acervo. Cumplida esta etapa, la cultura así enriquecida toma plena conciencia del valor, calidad y presión cuantitativa de sus elementos integrantes a los que comienza a discernir con claridad. De este examen atento le nace una extrema susceptibilidad que provoca los primeros intentos de ubicación histórico-cultural en el tiempo. La respuesta al qué soy, en función de las experiencias vividas y de las recogidas por vía de erudición, le provoca una reacción contra el “pasado triste”, el único que antes conocía, y que ahora se le revela muy pobre en comparación con el esplendor que entrevé. Ignorando la cuna austera pero cierta, “mitiza” su nacimiento en otra de oro y sedas desde la cual manos anónimas le habrían arrojado a la miserable choza en que abrió los ojos. La falta de adecuados instrumentos de comparación y la restricción de sus experiencias en un sentido determinado, junto con el brillo cegador de los esplendores que le atraen, le llevan a confundir la tumba con la cuna. Fuerte, rica, pujante, siempre lo fue. Si antes no advertía su condición fue porque algún genio maligno y bárbaro le vendó los ojos para que no percibiera la realidad. Detrás de estos motivos psicológicos, nace en la joven cultura el mito del “re-nacimiento”, como visión transfigurada de un nuevo “siglo de oro”.

Falta, sin embargo, un segundo movimiento de expansión, aquel que debe agregar al qué soy, el qué son los demás. Es el ingreso en la historia ecuménica, que según fácilmente puede entenderse, no tiene el mismo valor para todas las culturas. Roto el capullo, la crisálida había entrevisto su propio horizonte, ahora, en vuelo audaz tiende su mirada equidistante para situarse no ya ante el propio origen y destino, sino sobre la historia total del mundo que ha de ser suyo. Digamos, la expansión helenística para Grecia; conquista de las rutas oceánicas para Europa. Así en una primera aproximación, Renacimiento es el fin del encierro y la apertura del horizonte histórico. El proceso es sin embargo mucho más complejo, porque esa peculiar “vuelta al pasado” que decíamos, libera, al repristinar las fuerzas jóvenes de la cultura-madre con detrimento de sus formas últimas o viejas, las tendencias que emanan de los elementos extraños (bárbaros) que entraron a componer la nueva civilización. Mientras las estructuras universales gestadas por la cultura-madre en el último período de su vida histórica habían logrado imponerse con su prestigio durante los balbuceos de la Primera Edad, las fuerzas peculiares y particularistas (del factor bárbaro) quedando como a la vera sólo habían logrado desenvolverse y con restricciones en los aspectos de la vida social y económica, que con sus instituciones reemplazaban en cierto modo la ausencia

de lo político. Con el Renacimiento retorna el primado de lo político a la manera "antigua", pero dotado del espíritu que le asignan los otros elementos integrantes. Si en este aspecto (político), vuelve la "ciudad antigua", en lo cultural y religioso se corrompe el universalismo "antiguo-viejo" e irrumpen idiomas e iglesias nacionales que se hacen paulatinamente correspondientes con la estructura limitada y particular de las instituciones políticas. El enriquecimiento interno de la cultura nueva se manifiesta así en una gama variada de creaciones en las que se supera la uniformidad de las estructuras básicas de la Primera Edad.

Este aspecto, unido al anterior, inicia el proceso de "desmitización" o "desacratización", según el caso, que resulta del nuevo interés que ofrecen las experiencias científico-naturales. Esa búsqueda de la esencia del acontecer real en causas intrínsecas e inmanentes expresa un creciente predominio de lo sensible-racional sobre lo ideativo-trascendental, de lo que resulta una laicización de la vida y el consiguiente relego de las exigencias religiosas del plano histórico-social al de las conciencias individuales. Al encierro y timidez de la Primera Edad, sigue la arrogancia a veces pedante del "Renacimiento", con sus fuerzas incontroladas, sus excesos y desahogos violentos.

Renacimiento es, en consecuencia, apertura del horizonte vital de una civilización, enriquecimiento interior de sus posibilidades creadoras y laicización insinuada de su concepción del mundo. En el orden de las gradaciones sería la Segunda Edad. En ella una cultura completa su proceso de crecimiento y conforma su virilidad que se comporta ya en una dirección determinada, la que se utiliza generalmente para definirla, aunque la psicología del mecanismo de los legados contribuya generalmente a oscurecer la visión.

¿QUÉ ES UNA MODERNIDAD? La conocida definición del Renacimiento como antesala del mundo moderno, en sus características tradicionalmente aceptadas, y tras de la noción de "mundos separados", hizo que la siguiente etapa de la historia occidental apareciera revestida con los consabidos rasgos de oposición y negación tan gratos a la temática del "renacentismo". Por otra parte, si en lo que hace al concepto de Antigüedad se había producido una reducción de los materiales "en embudo", con salida en Roma, en este caso, el "embudo" se invierte, y desde un ingreso restringido pero inagotable, se llegaba a la difusión de máximo diámetro, en la que toda la ecumene aparecía europeizada y modernizada. Como toda suposición se mueve siempre dentro de los moldes del cronologismo, desde tal fecha (poco interesa aquí el criterio adoptado), todo lo acontecido en el globo (geográficamente entendido) era historia moderna, como antes había sido historia medieval y antes aún historia antigua. Se produce así un "pan-modernismo" cronológico que incluso en ocasiones se despreocupaba totalmente de la significación que en origen se adjudicaba al término. (Figura I).

Volviendo al análisis de las condiciones internas de la nueva cultura, una modernidad, resultando de los procesos anteriores de "cierre" y "apertura", parece tener como signo propio la marcha hacia el particularismo ahora acentuado. En ella se revela lo precario del patrimonio heredado cuando la dirección impresa a los elementos ideales y ejemplificadores de la cultura-madre muestra que no es, ni puede ser, la que poseía en origen. Es más, si el mecanismo de filiación ha desprendido en efecto algo nuevo, la realidad de la nueva cultura no puede consistir simplemente en utilizar en bloque su patrimonio, sino en servirse de él en la medida en que se compagine con los otros factores

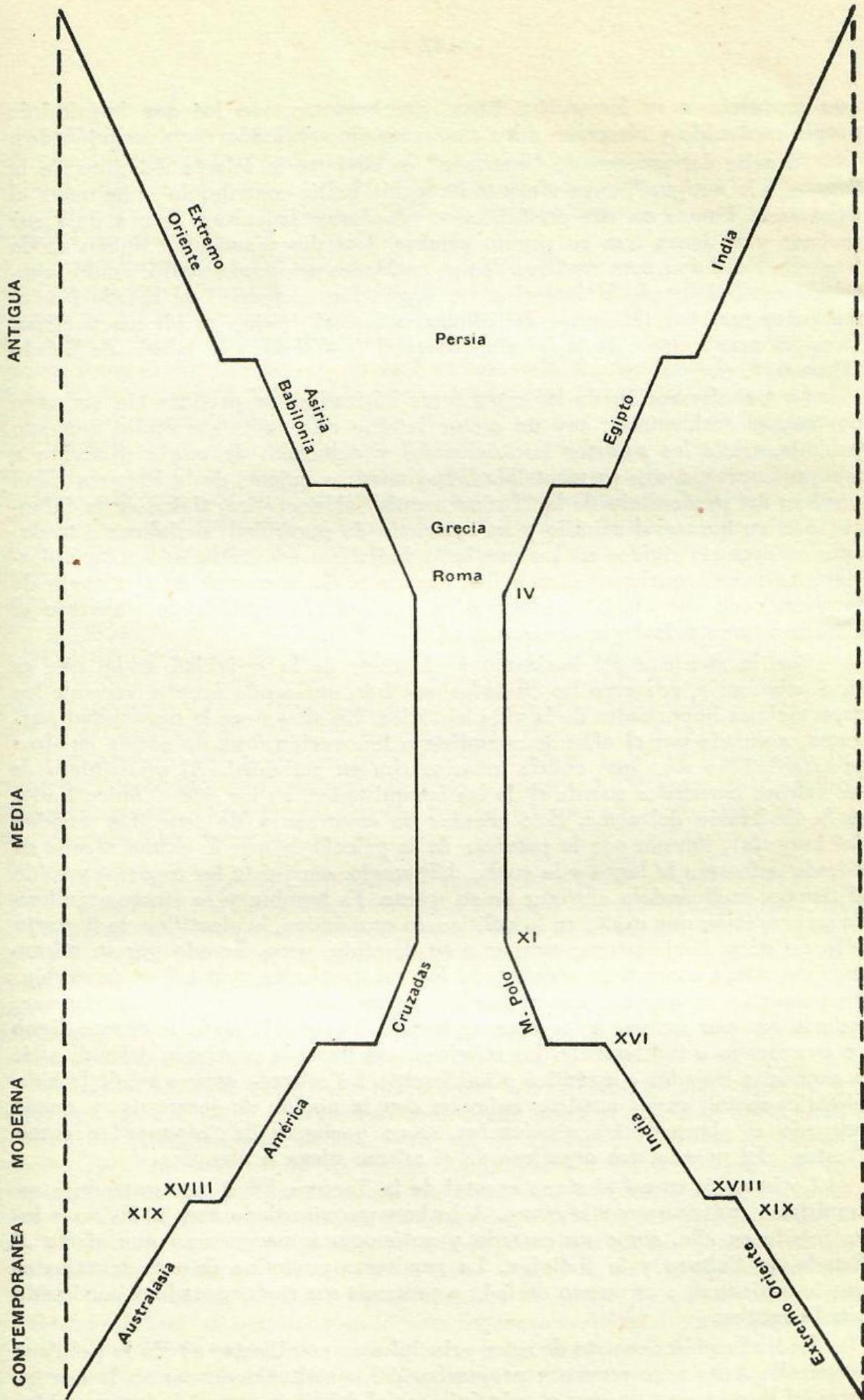


Fig. I

que concurren a su formación. Éstos, precisamente, son los que imprimirán propio contenido y dirección a los elementos ejemplificadores ya mencionados.

Al salir del proceso de "apertura" se advierte la falacia del mito de la "vuelta a lo antiguo", cuya violenta irrupción había contribuido a oscurecer el panorama. Fuerte en sus posibilidades creadoras, la cultura nueva deja sus muletas y se lanza tras su propio camino. Los desgajamientos típicos de la Segunda Edad aparecen confirmados en entidades nacionales político-culturales-religiosas. Del Estado Universal como aspiración (Imperio) al Estado Nacional como realidad (Reinos), del idioma universal (latín) al idioma nacional (lenguas vernáculas), de la Iglesia Universal (católica) a la Iglesia de Estado (Protesta).

La transformación de las estructuras básicas no se produce sin embargo por causas accidentales, hay un motor interno que emite sus ondas ganando paulatinamente los resortes institucionales y culturales de una civilización a los que impregna con su mentalidad. Los cuadros quietos de la Primera Edad resultan del predominio de la "forma mentis" aristocrática, típica de la infancia, con su horror al cambio y su apetencia de seguridad, socialmente traducida en órganos rígidos en los que cada individuo encuentra adecuada ubicación. Su mismo quehacer económico, basado preferentemente en el trabajo de la tierra, con sus ciclos estables y su rendimiento equilibrado, favorece el aflorar de una psicología conservadora.

Con la apertura del horizonte y el crecer de la actividad social que es su consecuencia, aparecen las ciudades que irán nucleando progresivamente los aspectos más importantes de la vida histórica. En ellas nace la mentalidad burguesa, animada por el afán de conquista e innovación, que no acepta cuadros preestablecidos sino que anhela crearlos con su actividad. Al predominio de los valores heredados sucede el de los conquistados, en los que el único límite es la limitación del actor. Este creador de empresas y de pequeños mundos (el burgués), llevado por la potencia de la psicología que le anima, tiende su mirada avizora a lo largo y lo ancho del mundo, conquista los espacios y mide el tiempo, inclinándolo al vigor de su mente. Es hombre y se siente orgulloso de su condición que exalta en lo político, lo económico, lo científico, lo literario y lo artístico. Nada parece escapar a su dominio, pero, llevado por su mismo impulso, niega consecuentemente todo lo que trasciende a su esfera de acción, todo aquello en que no pueda hundir sus manos para crear y transformar, todo lo que por escapar a las leyes de la experiencia y la razón le parece digno de menoscabo o indiferencia. Lo religioso, esa llamada acuciante del más allá, le encuentra negador o escéptico o indiferente. Lo sagrado escapa así de la vida histórico-social, cuyos cuadros animaba con la noción de jerarquía, y queda relegado al plano de las conciencias, como quehacer de "algunos" o como "restos" del pasado que orgulloso de sí mismo niega o abomina.

Lo burgués es así el signo mental de la Tercera Edad que se traduce en empirismo, relativismo y laicismo. A lo humano vinculado con lo divino e involucrado en ello, sigue un cerrado y autónomo imanentismo que afecta al Estado, la Cultura y la Religión. La resultante paulatina de este tránsito es que lo espiritual, o es puesto de lado o pretende ser reglamentado y conducido por lo secular.

La traducción concreta de estos principios se manifiesta: a) En lo político: Desarrollo lento pero seguro y progresivo del constitucionalismo en la estructura del Estado, que traduce el principio social del libre acceso de las capacidades operantes. b) En lo religioso: Iglesia de Estado o Iglesia separada en

absoluto, que expresa su aversión o indiferencia, al par que su exclusión de lo sagrado de la esfera social. En uno u otro caso, el factor religioso no sale del marco de las conciencias. c) En lo cultural: Afirmación de la autonomía de las ciencias y las artes. O se niega que haya nada más allá de la percepción sensorial o en el supuesto hipotético de su existencia se postula la imposibilidad de conocerlo.

Nuevo Prometeo que robó el fuego a los dioses, el burgués, no contento con transformar y desarrollar con su incesante laborar las condiciones internas de una cultura, se lanza luego a incorporar las resultantes de la conquista del "espacio exterior" operada durante la Segunda Edad. Esa marcha extrínseca es primeramente imperial, no está encaminada a conocer sino a abusar de las áreas sometidas, ignorando sus valores propios o despreciándolos con prepotencia conquistadora. No obstante, en razón misma de la organización y sostén de lo incorporado a sí, la cultura madura que se expande se ve obligada a "exhibirse" generando un contagio que en principio es meramente imitativo pero que más tarde se torna operante. Los antes sometidos comienzan a producir "demostraciones", complicando el dominio ya pacífico y usufructuante. Con esto aparece el "marco internacional" que amplía considerablemente el juego de las nuevas relaciones exteriores mantenidas antes entre los pares de la cultura vigente. Nace así la necesidad de una "política internacional" y "colonial" que traerá como secuela las "guerras de independencia" o el logro de "estatutos de autonomía". Sobreviene entonces la crisis que es interna y externa y que se caracteriza en sustancia por la imposibilidad que una cultura tiene de seguir dominando las fuerzas que engendrara en su proceso de crecimiento interno y de expansión exterior.

Una modernidad es pues el momento de la historia de una cultura en la que ésta, "desacratizando" su regla de vida y afirmando la autonomía de las creaciones humanas, conquista, llevada por su impulso dinámico interior, los mundos culturales circundantes.

¿QUÉ ES UNA CRISIS? Entendemos referirnos aquí a las crisis totales, a las que señalan el fin de un complejo cultural, junto con el desplazamiento del eje conductor del movimiento de civilización a otras áreas geográficas. No ignoramos la existencia de otras crisis internas, pero éstas son, en general, de creación y no de agotamiento. La crisis de que hablamos o Cuarta Edad, cuya duración varía según las culturas y las circunstancias complejas que las promueven, señalan la muerte de una vigencia histórica al tiempo que preparan un nuevo nacimiento.

Su contenido está dado por hechos internos (crecidos en el ámbito de la cultura que se desintegra) y externos (que llegan desde el marco exterior antes dominado). Atendiendo a los primeros, vemos que en la medida en que el proceso de aburguesamiento progresivo de la Tercera Edad alcanza su culminación, comienza a desprender las resultantes de su insuficiencia. Sectores cada vez más grandes, producto de su incesante actividad económica, comienzan a mostrarse disconformes con la noción del libre acceso e igualdad de oportunidades, aquel que constituía sin duda alguna lo más fecundo del ideal burgués. Dentro de la cultura en madurez, hay hombres que comprenden que a pesar de la libertad postulada en la tesis del ascenso de las capacidades, ellos, por motivos diversos, no podrán participar nunca de sus beneficios, librados a grupos activos pero restringidos. Como reacción comienzan a pensar, en la medida en que toman conciencia de la situación, que al libre juego de oportunidades es preferible la seguridad, vale decir la instauración de un orden que

despreocupado del principio de libertad en la elección del camino, fije uno para todos, armonizando y “dirigiendo” las capacidades. Así como el honor de la “conquista” había reemplazado al honor del “privilegio”, no limitando los beneficios materiales y sociales de la misma, ahora se comienza a entrever un honor de la “función” que en cuanto tal no debe proporcionar otras satisfacciones que las que emanan de la “función” misma.

Cuando en medios demográficamente densos comienza a crecer esta mentalidad, podemos decir que ha nacido el ideal proletario que, como el ideal burgués y el aristocrático, no tiene por qué adecuarse exactamente con la clase social que aparentemente representa. El error consiste, en general, en convertir en clases lo que son en primer término “ideas-fuerza” que transitan las estructuras sociales en vertical y se apoderan de grupos de extracción social heterogénea, pero de firme textura ideológica.

Estos desplazamientos ideológicos de una clase a otra, estas “traiciones” a la estructura que presidió el nacimiento en sociedad, son los mismos que oportunamente se produjeron desde la aristocracia a la burguesía. Nadie ignora, por otra parte, que los que más lucidamente ven un proceso y “se adelantan a la Historia” son siempre los individuos de la capa superior que se colocan junto a los “aspirantes” más activos para marchar con ellos en la nueva dirección. Si el “aburguesamiento” de una cultura denuncia su madurez, su “proletarización” adelanta los síntomas de la muerte, porque en tanto, por medio de las comunes “infiltraciones” de contacto, el sector proletarizado de la cultura en cuestión comienza a ver con simpatía las realizaciones concomitantes de la periferia. Una *Völkerwanderung* bárbara sólo puede imponerse cuando ha sido precedida por una “barbarización” interior que acoja con simpatía al invasor.

Las zonas periféricas “crecidas” a la sombra del dominio imperial, al que ya cuestionan con energía, comienzan a desarrollar sus posibilidades particulares bajo el signo “bárbaro”, que en cuanto negación de los supuestos fundamentales de la cultura dominante, aparece dotado de extraordinaria fecundidad. Dos concepciones del mundo y de la vida comienzan así a luchar, una para mantenerse, la otra para liberarse e imponerse. En la medida en que las instituciones de la primera se “barbarizan” (proletarizan), el triunfo de la segunda queda asegurado, porque eso significa que la labor de sus “misioneros” ha sido fructífera.

Este proceso de resquebrajamiento de las estructuras y supuestos de la Tercera Edad finaliza con el definitivo derrumbe en el momento mismo en que las fuerzas externas están en condiciones de dar el último golpe al edificio tambaleante. Sólo entonces las fuerzas nuevas irrumpen libremente y están en condiciones, una vez más, de dar otra dirección a los factores ideales y ejemplificadores de la cultura en crisis.

Debe entenderse por crisis, en consecuencia, el momento en que una cultura, luego de proletarizar sus aspiraciones, recibe el envión de un estímulo exterior que ha de desprender de su seno una nueva civilización.

IV

De acuerdo con el criterio propuesto, formularemos ahora un bosquejo provisorio de la historia europeo-occidental a partir de su desprendimiento de la cultura-madre grecolatina. La crisis muerte-vida que afectó a esta última se cumplió de la siguiente manera: a) Proceso de barbarización interna (se

insinúa e institucionaliza paulatinamente a partir de la muerte de Marco Aurelio). La acogida de las fuerzas históricas de las zonas periféricas facilita la recepción del Cristianismo que penetra las capas sociales mientras es resistido por la estructura política oficial que ve en él a un factor “extraño” (bárbaro) y como tal lo pone “fuera de la ley”. b) Proceso de barbarización exterior (creciente presión de las fuerzas “extrañas”) que actúa sobre las fronteras con penetraciones parciales que debilitan el frente de resistencia hasta el momento de su total derrumbe. Consecuencias: desmantelamiento del orden político-institucional y libre circulación de las nuevas fuerzas nutricias que “infectan” el organismo. Lapso de barbarización interior: fines del siglo II d. C. a fines del siglo IV d. C. Lapso de barbarización externa: mediados del siglo III d. C. a mediados del siglo V d. C. Siglo crítico: el IV d. C. (de Constantino [313] a Teodosio [395]).

Consecuencias del proceso de barbarización en sus dos aspectos: 1) Paulatino traspaso de la noción contractual del poder a la fundamentación de derecho divino, integrada luego con el concepto cristiano. 2) Transformación del tipo de relación económica, concentración de propiedad y proletarización de los campos. 3) Barbarización de los vehículos de expresión cultural y tránsito hacia nuevas formas derivadas. 4) Ruptura de la cosmovisión racionalista con base político-jurídica y acceso de la explicación ideativo-trascendente en la consideración del acontecer. En el siglo crítico: literatura apocalíptica, coincidencia de “santos” y “demonios”.

CULTURA EUROPEO-OCCIDENTAL.

I) Período Cristiano-Romano (Primera Edad). Siglos IV - XIII d. C. Momento de arcaísmo y encierro. Recepción total del material bárbaro plasmado en formas de la cultura-madre, con instituciones mixtas de raíz romano-cristiana en lo cultural y germano-cristiana en lo político-social. En lo político: estado débil, con predominio de grupos intermedios con base aristocrática. En lo económico-social: presencia de formas económicas basadas en la explotación de la tierra, que engendran relaciones sociales de tipo comunitario. En lo cultural: alegorización de los “restos” de la cultura-madre con la consiguiente arcaización de los arquetipos legados. Formas nuevas con los caracteres del “primitivismo”, frontalidad y falta de perspectiva en cánones convencionales. Explicación mítica del acontecer con total desplazamiento de lo racional en la comprensión de lo humano y lo divino. Deformación popular de las creencias y caída en lo supersticioso. Fe ingenua y poco profunda, extendida a todo el orden natural, que adhiere con facilidad a los requerimientos de lo trascendente.

II) Período Cristiano-Germánico (Segunda Edad). Siglos XI - XVI d. C. Momento de la apertura del horizonte en sus dos etapas. Apropiación de los “restos” conservados en la sub-cultura desprendida del tronco-madre, marcha hacia Oriente y conquista de las rutas oceánicas, con las Cruzadas, los viajes de los venecianos y el descubrimiento del Atlántico, Índico y Pacífico. Florecimiento político, económico y cultural, traducido en el personalizarse de los aportes nacionales. Nacimiento del ideal burgués con predominio de la mentalidad empírico-racionalista. Deslinde de lo humano y lo divino en la explicación del acontecer, con su secuela, predominio lento pero seguro de lo político-social con la noción de Estado como jurisdicción mayor. Arte realista, basado en la observación de lo natural y en la elevación a categoría estético-matemática

de los datos de la naturaleza. Se confirma la preocupación metodológica en el campo de la ciencia, al tiempo que se insinúan sistemas filosóficos relativistas. Configuración psicológica de las diversas experiencias culturales, interiorización de la fe. Tendencia a reemplazar las formas institucionales de la vida religiosa por las experiencias vividas en el plano de la conciencia: espiritualización de la fe. Renovación de la vida religiosa en el campo de la Iglesia, negación de la tradición del Magisterio en las formas heterodoxas resultantes del impulso particularista (Protesta). Fin de los "renacimientos" y de las alegorías míticas de la cultura-madre, y definitiva afirmación de los valores creadores de la nueva cultura.

Siglo crítico: el XIII d.C. (1216-1296)¹³. En lo político: reagrupamiento de lo político-social en formas estatales político-administrativas. En lo económico: aparición de las formas de economía urbana, el eje de la vida económica se traslada de lo "natural" a lo "elaborado", predominio de lo industrial y comercial. En lo científico-cultural: se insinúan elementos empírico-racionales, se formulan los primeros métodos de la ciencia, al par que en la explicación del acontecer comienza el fenómeno de "desacratización". Las estructuras sociales de vigencia universal comienzan a corromperse, y aparecen por la irrupción de lo individual, formas particularistas y peculiares. Literatura apocalíptica, gótico, coincidencia de "santos" y "demonios". Sistematización y reagrupamiento del saber en Sumas y Tesoros.

III) Período Laico-Occidental (Tercera Edad). Siglos XIII - XVIII d.C. Momento "moderno" de racionalización de la vida y desplazamiento de lo religioso en el tono dominante. Formulación autónoma de la ciencia y la filosofía con sus respectivos métodos de investigación y análisis. Desplazamiento paulatino de las formas políticas aristocrático-absolutistas por las que surgen de la visión constitucionalista de la burguesía con el concepto de representación. El Estado se convierte en censor y maestro de la actividad social con el consiguiente arrinconamiento de los grupos intermedios. Deísmo vago con base racionalista y naturalista y desplazamiento de lo sagrado-trascendente por lo empírico-racionalista. Captura de lo político e institucionalización de lo nacional en las formas constitucionales de la religión de Estado. Colonización y organización de los territorios incorporados de la periferia conquistada. Política colonial y lucha de hegemonías en el continente-eje y las advacencias. Modificación del concepto de relaciones internacionales. Organización empresarial de la vida económica y advenimiento de las "áreas de influencia". La economía engendra intereses supra-nacionales que tienden a "orientar" la vida política de los Estados.

Siglo crítico: el XVIII d.C. (1715-1789). Derrumbe de los "restos" aristocrático-feudales y conquista del poder político por la burguesía que impone el constitucionalismo representativo. Nacimiento de la gran industria y expansión transoceánica de la actividad comercial. Sistematización y reagrupamiento del saber de la época (Enciclopedias). Negación del pasado y exaltación de las "luces" del presente como "nuevo comienzo". Perfeccionamiento eficiente del aparato burocrático-administrativo con el Príncipe "primer servidor del Estado". Impiedad y descreimiento, junto a un repristinar de la

¹³ Estos siglos críticos pueden también ser llamados "bifrontes" como ya lo hicimos en una ocasión anterior refiriéndose a algunas personalidades. Véase: *Roma y España en la visión de Prudencio*, en *Cuadernos de Historia de España*, XVII, Bs. As., 1952, pág. 27, nota 16.

vida religiosa: “santos” y “demonios”. Codificación ideológica del laicismo como religión de Estado. Culminación de una línea estética (“rococó”). Literatura apocalíptica o de crisis.

IV) Período crítico (Cuarta Edad). Siglos XVIII - XX d. C. Momento en que adviene paulatinamente el ideal proletario políticamente trasuntado en el Republicanismo. Universalización del sufragio y de la capacidad representativa. Estatutos de relación económica entre el Capital y el Trabajo como resultado de la “rebelión de las masas” y consiguiente elevación a categoría jurídica de las organizaciones sindicales. Dominio de la técnica en los diversos aspectos de la vida social-económica, elevación del standard de vida y de información en el plano del saber de lo que resulta una “inferiorización” de la cultura. Organización y racionalización de la actividad social en realizaciones “funcionalistas”. Reemplazo de la situación social-económica “por capacidad”, típica de la burguesía, por la situación “en seguridad”, típica del proletariado.

Desplazamiento de influjos coloniales, luchas por la independencia, estatutos de autonomía, aparición histórica de los “pueblos de color” que resisten el dominio “blanco”. Neto predominio de lo internacional, bloques y áreas de influencia, desplazamiento del eje geográfico viejo a otra área convertida ahora en nuevo “centro de prestigio” que asume el papel de “defensor” frente a la presión bárbara.

Total escepticismo, “lo religioso es un resto del pasado que tiende a desaparecer”, pero al mismo tiempo fecunda rehabilitación de las exigencias

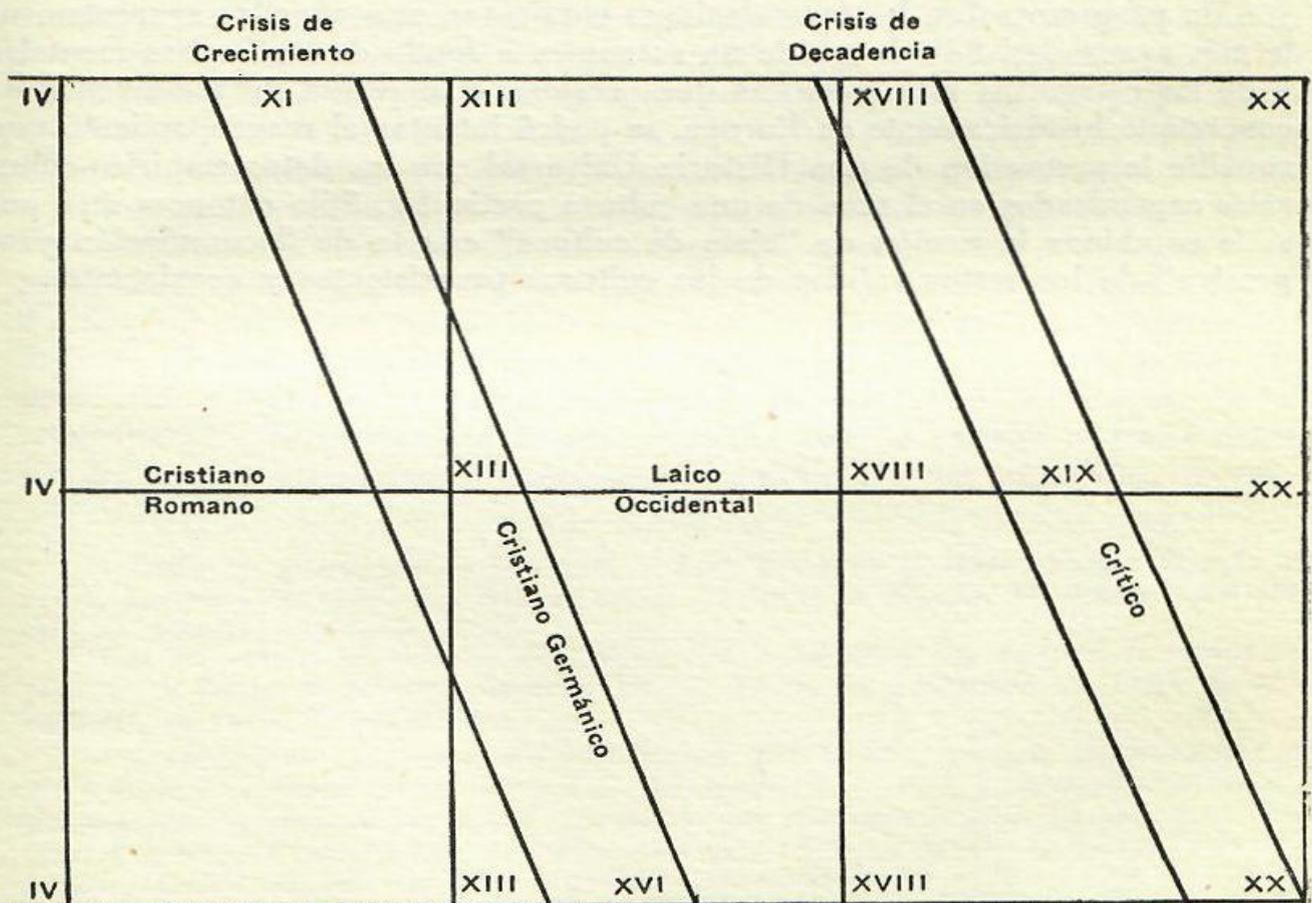


Fig. II — Esquema del desarrollo histórico de la cultura Europeo-Occidental.

dinámico-espirituales de la “religión de los padres” expresada en un crecer de la actividad misional destinada a “reconquistar” zonas internas y ampliar el horizonte exterior. Tecnificación y planificación de la libertad “orientada” ahora por la prédica política, la prensa y los resortes informativos del Estado. El ideal proletario se impone a través de la búsqueda incesante de seguridad en que se empeñan las masas desorientadas por sistemas social-económicos que no las tienen en cuenta, al tiempo que comienzan a formarse comunidades internas que simpatizan con los ideales de vida del bárbaro fronterizo.

Siglo crítico: el xx d. C. Aceleración de las condiciones que promueven la crisis. “Arcaización” de la actividad artística como paso previo a nuevas búsquedas en el terreno de la plástica. Economía reorientada hacia la “moralidad” con normas dictadas por el Estado. Democracia sindicalista, formas sociales y económicas que tienden a desplazar a las políticas. Desaparición del político-estadista en beneficio del político-administrador. Vinculación de la actividad económica a determinadas áreas de influencia con patrones monetarios. Barbarización (proletarización) de las instituciones político-culturales. Retroceso de la expansión imperialista y penetración del bárbaro dentro de las fronteras. Desprecio de la tradición cultural vista como patrimonio de “élites”.

V

Todo lo que antecede no agota el problema. Cada una de las cuestiones será ampliada y completada oportunamente con el examen particular de los materiales eruditos. Con todo creemos que las reflexiones apuntadas constituyen un progreso sobre las formulaciones corrientes, aun aquellas aparentemente más avanzadas. Sólo luego de un reexamen a fondo de las formas mentales y de las categorías metodológicas que presiden el esquema lineal-universalista concretado históricamente en Europa, se podrá intentar el reagrupamiento que concilie la pretensión de una Historia Universal con los datos empírico-culturales engendrados en el seno de una cultura particular. Sólo entonces será posible combinar la noción de “ciclo de cultura” con la de “acumulación progresiva” de los restos válidos de las culturas preexistentes y coexistentes.