ESTUDIO DE LA MENTALIDAD BURGUESA. 1987

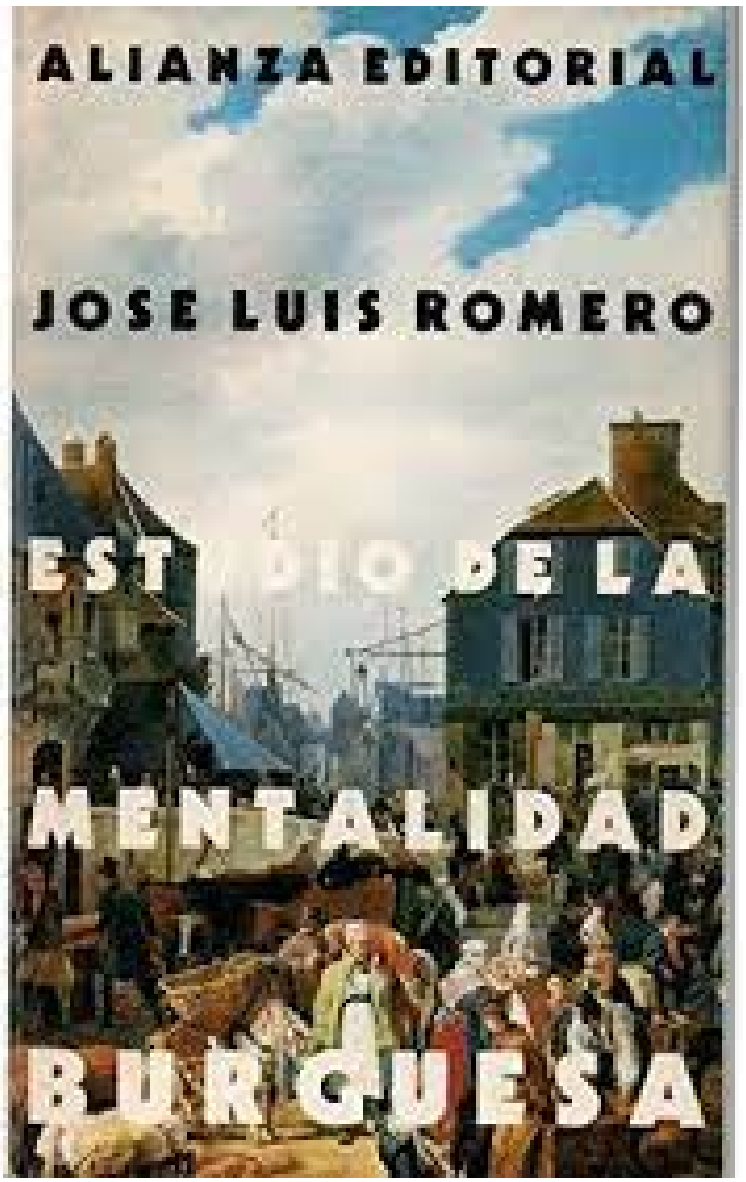
Posted on 30/04/2021 by Redacción

Fecha:1987

Referencias Bibliográficas: Romero, José Luis. Estudio de la mentalidad burguesa, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1987.




José Luis Romero
ESTUDIO DE LA MENTALIDAD BURGUESA
Alianza Bolsillo



ÍNDICE

I. CUESTIONES PREVIAS

1. Las mentalidades

2. Mundo burgués y mentalidad burguesa

3. Estructura real y estructura ideológica

II. TEORÍA DE LA MENTALIDAD BURGUESA

1. Cambios estructurales y respuestas ideológicas

2. Las etapas en el desarrollo de la mentalidad burguesa

3. La mentalidad burguesa como ideología

4. La experiencia originaria y sus proyecciones

III. LOS CONTENIDOS DE LA MENTALIDAD BURGUESA

1. Profanidad y realismo

2. La imagen de la naturaleza

3. La filosofía como filosofía natural: empirismo y racionalismo

4. La imagen del hombre

5. La sociedad, la política, la economía

6. Ética, religión y metafísica

7. La idea de la historia

8. El sentido de la creación estética

IV. LA CRISIS DE LA MENTALIDAD BURGUESA

1. Del apogeo a la crisis

2. La crisis

- La crisis de los sistemas; - La crisis de las actitudes

3. La crisis hoy: el disconformismo

I. CUESTIONES PREVIAS

1. Las mentalidades

Antes de introducirnos en el estudio de la mentalidad burguesa es conveniente dejar aclaradas algunas cuestiones previas, referidas a los términos usados, "mentalidad" y "burguesía", que en el lenguaje corriente tienen significados diversos e imprecisos.

Una de las grandes conquistas que los historiadores han hecho en los últimos dos siglos es la incorporación al esquema de los procesos históricos de lo que llamaríamos la historia de las ideas. Prácticamente se puede establecer una fecha para esto: no se recuerda una obra significativa dentro de este estilo antes de la aparición del *Ensayo sobre las costumbres* y de *El siglo de Luis XIV* de Voltaire. Estas dos obras significaron, en la segunda mitad del siglo XVIII, una revolución en tanto incorporaron a una concepción de la historia en la que los hechos políticos constituían la totalidad

del tema todo un nuevo caudal, un nuevo haz de problemas que —según lo entendía Voltaire— era el de las ideas, del pensamiento o, si se lo prefiere, de la cultura.

Como problemas de la historia de la cultura intelectual los planteó en *El siglo de Luis XIV.* En el *Ensayo sobre las costumbres,* una obra aún más significativa y de extraordinario interés metodológico, dejó incorporado al campo de la indagación histórica, al lado de las ideas sistemáticas y de las corrientes estéticas —o, dicho en los términos de *El siglo de Luis XIV,* la estética de Racine o de Corneille, el pensamiento filosófico de Montaigne o Montesquieu— lo que él llamaba las "costumbres". Incluía allí lo que hoy seguimos llamando "costumbres", es decir formas concretas de vida; pero junto con ellas, todo ese haz de ideas corrientes, de ideas operativas, que funcionan efectivamente en una sociedad, que no han sido nunca expuestas de manera expresa y sistemática, que no han sido nunca ordenadas ni han sido motivo de un tratado, pero que sin embargo nutren el sistema de pensamiento y rigen el sistema de la conducta del grupo social.

Sobre esta distinción ha hecho observaciones sumamente interesantes Ortega y Gasset. En *Ideas y creencias* señala que, al lado de las ideas sistemáticas, hay un enorme caudal de ideas no susceptibles del análisis riguroso que se hace, por ejemplo, con el pensamiento de Kant o Descartes. Por lo general son éstas relativamente más simples, pero se refieren a problemas inmediatos, que constituyen el patrimonio de todos. Son ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan. Son ideas sobre las cuales ningún grupo social tiene una conciencia perfectamente clara, pero son las que secretamente se ponen en funcionamiento cuando se toma una decisión o se dice: "esto es bueno, esto es malo" o "esto es tolerable, esto es intolerable".

No es fácil de detectar todo este caudal de ideas. Quien quisiera hacerlo necesitaría la formidable capacidad de transformarse en testigo de aquello mismo de lo que es actor. Si lograra sortear esa enorme dificultad, descubriría que esas ideas están operando de mil maneras; que en la vida cada uno se maneja con una enorme cantidad de prejuicios; qué actúa según opiniones de las que ha decidido no hablar, ni someterlas a juicio, o inclusive que están consagradas por un cierto matiz carismático que las hace indiscutibles.

En cualquier sociedad, ya se trate de una aldea de la Polinesia o de una sociedad evolucionada, hay ciertas ideas de las que, por una especie de consenso tácito, no se admite la posibilidad que sean sometidas a juicio. Junto a ellas hay algunas menos arraigadas, y otras que finalmente son ocasionales; son ideas de una época, de un tiempo, de un período, y que conjuntamente conforman una red muy complicada. Si hiciéramos un análisis espectral de nuestro sistema de ideas descubriríamos que en las *élites* intelectuales hay un conjunto de ideas sistemáticas, aprendidas

académicamente, examinables hasta sus últimas consecuencias, que constituyen el sustento intelectual de esas *élites* pero que no provocan adhesión o rechazo. Al lado de ellas hay un vasto caudal de ideas vividas, asumidas, operantes, que son para el historiador un tema apasionante y, además, inexcusable.

No podríamos trazar ahora un cuadro completo de lo que se ha hecho después de Voltaire. Piénsese apenas en el *Discurso sobre las ciencias y las artes,* de Rousseau, o el *Esquema de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de Condorcet, o en tantas obras del siglo XIX, como *El porvenir de la ciencia,* de Renan, obras en las que se intenta traer a la luz el conjunto de ideas que subyace en la vida colectiva. Lo hecho es mucho, y hoy ya forma parte del análisis histórico corriente; ha implicado un singular enriquecimiento del campo de la historia.

Fue en el siglo XVIII cuando comenzó el interés por el arte antiguo, estimulado por ejemplo por los descubrimientos de Pompeya y Herculano. Por entonces escribe Winckelmann la *Historia del arte entre los antiguos,* en la que por primera vez se empieza a ordenar aquello que se conocía de la creación estética antigua. Algo similar ocurre con Tiraboschi, autor de la primera historia de la literatura. Esto comienza a provocar una singular dicotomía en el campo de la historia. Hasta el siglo XVIII ésta se había limitado a los hechos políticos, como los habían contado Tito Livio o Tácito, los cronistas medievales y aun Maquiavelo o Guicciardini. En el siglo xvIII se incorpora todo el campo de la creación humana: la historia de las artes, de la literatura, de la filosofía y, en general, del pensamiento. Y también aquello que descubre Voltaire: la historia de las ideas difusas, de las costumbres. A partir de entonces hay dos campos en el análisis de la historia: la tradicional historia política y la nueva historia de la creación, pero divorciados entre sí, regidos por sus propias leyes, presentados en capítulos aparte. Hay que llegar al fin del siglo XIX para que aparezca el deseo de incorporar el nuevo mundo de la cultura al ya conocido y tradicional de la historia política. Entonces, las trabazones que se descubren dan resultados sensacionales y pronto se convierten en conceptos, como el de "el siglo de Pericles" o "el Renacimiento", que resultan de poner en contacto fenómenos políticos bien conocidos —la democracia ateniense o las *signorie* italianas— con hechos artísticos igualmente bien conocidos: es Pericles quien encomienda a Fidias el templo de Atenea o quien estimula el teatro ateniense: los crueles *signori* son a la vez mecenas de los artistas más conocidos.

Se trataba de una fusión superficial y tales conceptos resultaron pronto insostenibles, aunque sigan rigiendo nuestra concepción de la historia. En los últimos treinta o cuarenta años se ha hecho un esfuerzo inmenso para robustecer el campo de la historia política, situando por debajo el de la historia social y económica y mostrando que aquél constituye una especie de corteza, que corresponde a la vida secreta y cotidiana de una sociedad que no se agota en la historia de su *élite* política. La segunda conquista ha consistido en incorporar a ese caudal, mucho más rico, toda la

historia de la cultura, estableciendo conexiones más profundas e interesantes. Si el ensamble entre la historia de la cultura y la historia política parecía artificial y basado simplemente en el sincronismo, la vinculación entre la historia de la cultura y la historia social permite establecer relaciones de coherencia y en última instancia remite todo lo que es creación a la peculiaridad del grupo donde ésta se realiza. La relación entre Pericles, Fidias o Esquilo puede ser casual, pero la relación entre la creación de éstos y la sociedad ateniense es vigorosamente estructural, y el fondo social, o sea la estructura de la comunidad, la fisonomía y el mecanismo interno del grupo social, sirven para explicar toda la aureola de lo que constituye el vasto campo de la creación.

Uno de los aspectos de esta creación es la propia mentalidad del grupo, que es una expresión, pero también uno de los factores que operan en su funcionamiento, porque la mentalidad de un grupo es algo que se objetiva pero que al mismo tiempo vuelve, o para decirlo más exactamente, primero se vive y luego puede ser objetivado. Constituye un sistema de ideas operativas, de ideas qué mandan, que resuelven, que inspiran reacciones. Son también ideas valorativas y normativas, condicionantes de los juicios de valor sobre las conductas. Las opiniones sobre lo que es bueno y lo que es malo, tan cambiantes según los tiempos, se apoyan en actitudes difusas pero arraigadas y generan normas que dirigen la acción del grupo.

Los orígenes de estas ideas suelen ser borrosos. Casi todas las ideas corrientes, por ejemplo los llamados prejuicios, son viejas ideas incorporadas desde hace mucho al grupo social, de manera racional, que luego han ido perdiendo precisión y vigor, desprendiéndose del sistema explicativo y transformándose en ideas vulgares. Este tipo de sabiduría, decantada y olvidada, se transforma en un sistema de pensamiento que tiene mucha más fuerza que el obtenido racionalmente: es quizá más sutil y elaborado, pero no arrastra, como aquéllas, el consenso del grupo.

El estudio de los refranes, donde se acumula este tipo de sabiduría, proporciona algunos ejemplos sumamente interesantes. Tomemos un refrán acuñado seguramente en España en el siglo xvIII y difundido en América: "Primero la obligación y después la devoción". Se puede desarrollar un curso entero sobre esto. ¿Cuál es el momento en que se deja de decir "primero la devoción"? Sabemos, por ejemplo, cuál hubiera sido la respuesta de un cruzado en el siglo XII y cuál, en ese siglo o en el siguiente, la de un burgués, que probablemente no se hubiera atrevido a manifestar con entera franqueza todo su pensamiento. La mentalidad burguesa, desde entonces, fue haciendo ese esfuerzo, secreto y secular, para llegar a afrontar esa cosa sacrílega. En el siglo xvIII un progresista no podría, por ejemplo, interrumpir sus actividades para rezar la Novena. De allí el refrán, que revela cómo la mentalidad burguesa ha ido sustituyendo el sistema de ideas de la tradición cristiano feudal. Esto es el progresismo del siglo XVIII que consigue desvanecer toda la tradición, toda la "devoción" en términos generales, toda la significación de la vieja idea del hombre como criatura de Dios, volcándose a una concepción de tipo progresista y profana.

En síntesis, el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconcientemente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo... Hay en el grupo social un sistema de actitudes y predisposiciones que no son racionales, aunque quizá lo fueron alguna vez, pero que tienen una enorme fuerza porque son tradicionales. Precisamente a medida que pierden racionalidad, a medida que se hace menos claro el origen de la norma, de la disposición, del juicio de valor, las actitudes se hacen más robustas, pues se va reemplazando el sistema original de motivaciones por otro irracional, que toca con lo carismático y que culmina cuando —casi expresamente— son retiradas de la discusión. Aquí, como en el caso del tabú del incesto, la irracionalidad y la fuerza de la actitud alcanzan su grado máximo.

2. Mundo burgués y mentalidad burguesa

El segundo concepto básico con que nos manejaremos, el de mentalidad burguesa y, previamente, mundo burgués, también exige algunas precisiones preliminares, teniendo en cuenta no sólo las connotaciones tan diversas con que se usa corrientemente el término burgués sino también algunos problemas básicos de periodización histórica. Si partimos de la noción general de que el mundo burgués es el área geográfica de Europa (y quizá del mundo europeizado), tal como se va configurando desde la revolución burguesa del siglo XI, no sólo modificamos la noción tradicional de Edad Media sino que suprimimos el hiato del Renacimiento y establecemos la continuidad de un proceso desde el siglo XI hasta la Revolución Industrial del XVIII, y con ciertos ajustes, hasta nuestros días. He aquí, sucintamente planteado, el marco temporal de nuestro estudio.

Señalemos en primer lugar las principales etapas del desarrollo del mundo burgués. El Imperio Romano había sido un típico mundo urbano, montado sobre un conjunto de ciudades, y toda su estructura económica, social y política estaba fundada sobre la dependencia del mundo rural respecto de los centros urbanos. El mecanismo de la romanización consistió en construir, con soldados o veteranos convertidos en colonos, centros urbanos donde se imitaba la vida de la metrópoli y se moldeaban las opiniones. Con las invasiones germánicas este mundo se quiebra. Las ciudades se convierten en puntos peligrosos y la gente comienza a dispersarse. En el curso de los siglos las ciudades se arruinaron: unas fueron devastadas, otras reducidas deliberadamente, al amurallarse un estrecho recinto interno, y la gente se dispersó. A la inversa de lo que ocurre en nuestro mundo contemporáneo, un éxodo urbano implicó la creación —o mejor recreación— de un mundo rural, que adquiere finalmente un principio de organización económica, social y política en lo

que llamamos el régimen feudal. En este mundo rural subsisten los vestigios de antiguas ciudades, sedes de condes o arzobispos, transformadas en enclaves amurallados, junto a los cuales surgen otros similares: el castillo del señorío, la abadía o el monasterio. Europa Occidental era, hacia el siglo X u XI, un mundo rural con un conjunto de recintos amurallados entre los cuales las ciudades habían perdido sus atributos funcionales específicos.

El siglo XI constituye una cesura fundamental pues, sin perjuicio de que subsista el mundo rural, han empezado a surgir las ciudades. El éxodo rural, el desarrollo demográfico, la reactivación mercantil y el apoyo frecuente de los poderes existentes, todo hace que entre los siglos XI y XII se funden innumerables ciudades. Algunas surgen premeditadamente, por la decisión política de un señor que la autoriza o promueve, o de un grupo de burgueses que se instala en algo que parece tierra de nadie. Otras surgen espontáneamente, en el vado de un río, en un cruce de caminos. Otras crecen a la vera de murallas señoriales y otras, finalmente, son antiguas ciudades abandonadas y repobladas. Por uno u otro camino, en dos siglos Europa Occidental volvió a ser, mucho más que en la época romana, un mundo de ciudades.

Era también un mundo de burgueses. Pobló estas ciudades gente que adoptó un género de vida distinto del tradicional. Cada uno abandonó los campos, dejó la gleba, dejó de ser un colono, se acogió a la ciudad y se transformó de pronto en un hombre del burgo, un burgués. Desde que aceptó esa nueva situación, casi física, la alteración en las condiciones de su vida fue tan sustancial que merece ser designado con un nombre especial. Adquiere libertades de movimiento, de matrimonio, de comercio, protegidas por estatutos que se dan los burgueses de cada ciudad. Desarrolla actividades nuevas: comercio, servicios, profesiones. El régimen de libertades crea las condiciones para que hagan uso de su capacidad para desarrollar la riqueza; una riqueza dineraria y no raíz, como era característico de los señores. Todo eso aparece muy rápidamente en las ciudades y cualquiera de ellas, hacia el siglo XII, tiene ya definidos todos esos elementos.

Las ciudades crecen sostenidamente hasta el siglo XIV, cuando acaba el *boom* demográfico, y luego la mayoría declina. Una ciudad como Colonia construye en ese lapso cuatro muros y llega a abarcar unas 400 hectáreas. Este muro sólo se derribó en 1885, de modo que entre la culminación del crecimiento inicial y el momento en que llegan los efectos de la Revolución industrial, Colonia, como buena parte de las ciudades europeas, no generó ningún suburbio.

En aquélla primera etapa, el mundo burgués no era compacto, no cubría grandes áreas. Era estrictamente un mundos urbano, un mundo de ciudades que se comunicaban entre sí por encima de las relaciones que cada ciudad tenía con su región, y también con el área política en que estaba inserta. Algunas veces esas relaciones se institucionalizaron, como en el Hansa germánica, pero aun

sin esta institucionalización, la vida de los negocios y de la cultura, la vida intelectual, se manifiesta entonces por unos conductos extraños por que la gente va de una ciudad a otra. Son la casa matriz, sus sucursales, son los puertos de importación y exportación, son los predicadores que pasan de un monasterio a otro y crean una cadena. Hay una innumerable cantidad de vínculos que crean un encadenamiento en la vida urbana y que constituyen el mundo urbano en una suerte de superestructura. Sobre la base de la estabilidad mortecina, del carácter casi pasivo del mundo rural, el mundo urbano se convierte en el polo creador, en el centro de los cambios y transformaciones. Todo eso le da a la ciudad un papel hegemónico indiscutido: en cierto sentido, toda la cultura moderna es cultura de ciudades.

El papel activo y creador se manifiesta en la expansión europea del siglo XV y XVI. Es el mundo burgués y urbano el que coloniza América, fundando ciudades con su propio modelo, el mismo ayuntamiento y, si es posible, la misma iglesia, y establece colonias o factorías en África o la India. Esta curiosa repetición, cuya manifestación simbólica son los nombres repetidos, se da en casi todas las ciudades de América; pero donde no hay nombres está el intento de repetir la estructura con todos los elementos. Porque la ciudad era vista como lo activo, la civilización, el fermento operativo, apta precisamente para difundir las formas de vida y las ideas que la burguesía había venido elaborando. De ese modo, Goa, Hong Kong o México son Europa, sin perjucio de que funcionen mecanismos de aculturación y trasuden ciertas formas de la mentalidad china o azteca. Con la expansión imperialista y colonialista del siglo XIX, la influencia del mundo burgués, nacido en Europa Occidental, se extiende Por todo el mundo, excepto en algunas pocas ínsulas de residencia cultural, y sólo en la segunda mitad de nuestro siglo se desarrollan movimientos como la Revolución Cultural china que se preguntan si el desarrollo tecnológico moderno requiere indefectiblemente de los supuestos de la cultura occidental, que es la cultura de la burguesía.

Si la creación de un mundo urbano integrado por una red de ciudades puede ser considerada la primera gran creación del mundo burgués, junto con ella se encuentra la elaboración de un modelo de relación entre ese mundo urbano y el mundo rural. La revolución burguesa del siglo XI creó el primer modelo de un mundo urbano impostado sobre uno rural, voluntariamente, para mandar sobre él, dirigirlo, neutralizarlo y someterlo. Esta articulación entre los dos mundos se manifiesta, de distintas maneras, en todos los niveles, y sería imposible reducirla a una simple fórmula. Si la miramos desde la perspectiva de las mentalidades, podría expresarse como la relación entre la mentalidad urbana y progresista y las mentalidades rurales, que suelen ser tradicionalistas. Aquí se esconde el problema, vigente hoy, de la oposición entre la derecha y el progresismo. En Europa todas las ideologías de derecha apelan, en última instancia, a los modos de vida y a los sistemas de ideas propios de las áreas rurales: la concepción paternalista y señorial; la idea de una sociedad dual, de campesinos y señores, la idea de un señor que puede ser magnánimo, porque las cosas abundan para él. Si se analizan los elementos que reiteradamente constituyen la mentalidad de

derecha, todos corresponden al *pater,* al modelo ideológico propio de las clases rurales, a una remota y alterada perpetuación del poder señorial. Los modelos del progresismo, en todas sus formas —moderados, radicales, socialistas—, todos son hijos de la mentalidad urbana. Es la mentalidad de un grupo que, desde que se constituye, aprende a vivir proyectando y no vegetando. A diferencia de los habitantes del mundo rural, inmersos en la rutina cotidiana, la burguesía es la que transforma la vida en un proyecto, y lo une a una imagen dinámica de la realidad.

En rigor, todo el mundo urbano puede ser visto como una creación, o mejor una invención: como forma física, como estructura social, como concepción de la vida. Todo lo que ocurre en la ciudad está montado sobre un principio de sofisticación, antinatural: desde el pavimento de las calles, la posibilidad de encerrarse entre cuatro paredes o, más en general, la voluntad de un grupo de vivir de una cierta manera dentro de ese recinto por él creado. Pero lo específico de la invención burguesa no es la ciudad física, similar a la ciudad antigua, sino el tipo de pensamiento que informa la creación y que, luego, se crea en la ciudad. Es un pensamiento proyectivo, de raíz judeocristiana y diferente del clásico, griego o romano. Probablemente las sociedades basadas en la explotación de esclavos tengan una cierta incapacidad para pensar en cambiar la realidad: por ejemplo las religiones clásicas soslayan o toman poco en cuenta el problema del destino después de la muerte, el epicureismo domina el pensamiento ético mientras que los pensadores políticos o los historiadores tienen tendencias a incluir el devenir en visiones cíclicas, en las que los procesos, llegados a un cierto punto, recomienzan. Frente a esta concepción, que informa la vida de la ciudad y la sociedad antigua, las religiones orientales, salvacionistas, que fuerzan la trascendencia, siempre fueron minoritarias. Lo propio del burgués es gozar de la vida, alcanzar la gloria y la fortuna, como el romano, pero modificando todo el orden social —pues la propia creación de la ciudad es una creación artificial—, alterando las formas de convivencia y llegando a modificar los objetivos del hombre. En ese sentido, la mentalidad burguesa saca su esquema progresista de la línea dinámica de la tradición bíblica cristiana, en donde hay proyección de la vida hacia algo, pero le da una fundamentación distinta.

Así como el mundo urbano constituye una malla tramada pero sutil, separada del mundo rural, la mentalidad burguesa permaneció inicialmente aislada, sin contaminar ni a los campesinos ni a las clases señoriales. Pero progresivamente fue avanzando. En el siglo XVII Molière muestra en *El burgués gentilhombre* el contraste entre un burgués que aspira a ser un señor y un mundo de aristócratas que sienten gran desprecio por él pero que respetan su dinero: el valor dinero compite con el valor nobleza, y este tema es largamente desarrollado por el teatro del siglo XVIII: Beaumarchais, Goldoni, Marivaux.

Progresivamente las viejas clases aristocráticas se aburguesan y en 1830 Francia tiene un "rey burgués". Pero en el siglo XIX, y sobre todo en el XX, la mentalidad burguesa conquista las clases

populares que, por su ubicación en la estructura social y económica, no deberían compartir esa mentalidad. Me atrevo a decir que la mentalidad burguesa, en este mundo burgués, ha terminado por ser la mentalidad universal.

Sin embargo, a lo largo de este desarrollo, la mentalidad burguesa ha estado siempre hostigada, primero por la mentalidad señorial, nostálgica y aristocratizante, y luego por el disconformismo. Puede trazarse una línea del disconformismo antiburgués, que arranca con los goliardos, los clérigos vagabundos del siglo XIII, que emerge sobre todo con el romanticismo —la bohemia, los poetas malditos, *épater le bourgeois*...— y llega por ejemplo a los *hippies* o a la literatura *beatnik.* Si, como veremos, lo típico de la mentalidad burguesa es la omisión deliberada, metódica y paulatina de los problemas últimos, lo típico del disconformismo, cualquiera sea la forma que asuma, es la apelación a esos problemas.

3. Estructura real y estructura ideológica

Retomaremos ahora algunas de las cuestiones iniciales. El objetivo del análisis histórico que proponemos es establecer la relación efectiva entre estas mentalidades y las estructuras reales. Creo que, en lo que comúnmente se llama la realidad, se puede distinguir con bastante precisión lo que llamaría la estructura real de la estructura ideológica. Una y otra pertenecen con igual derecho a la estructura histórica, sin supremacías ni subordinación.

Observemos el caso del feudalismo. En un mundo rural en crisis y transformación, el feudalismo es primero un sistema normativo, un sistema económico, jurídico y social, administrativo inclusive, que se ordena poco a poco sobre la base de la experiencia recogida y que resulta óptimo para este mundo rural, perfectamente adecuado para las situaciones reales. Pero además tiene un fundamento metafísico absoluto: la garantía contra el cambio está dada por el fundamento religioso. Él orden cristiano feudal nos da un modelo único de estructura real sustentada, en una estructura ideológica de fundamento absoluto y, en consecuencia, apartada de toda crítica. Ambas estructuras forman parte de la misma realidad, se sostienen mutuamente, se requieren una a otra. El orden cristiano feudal, al integrar ambas estructuras, saca su estructura real de la relación del hombre con la tierra o de los hombres entre sí, pero obtiene su garantía de estabilidad de ese formidable fundamento absoluto, que repite vagamente la idea de que la transgresión, la violación, son sacrilegio.

La revolución burguesa empieza a instalar una estructura real nueva, sobre la base de nuevas situaciones económicas y sociales, pero nunca llegara a darle un sustento ideológico que garantice

la inmovilidad. Toda su historia es el intento de lograrlo, de construir una ideología que sea a la vez un proyectó para el futuro y una interpretación para el pasado y que signifique la justificación en abstracto, y no simplemente fáctica, de la estructura real que, carente de fundamento absoluto, semeja un conjunto de situaciones de hecho.

El análisis histórico consiste precisamente en estudiar cuál es la relación, compleja y dialéctica, entre la estructura real y la ideológica, o sea entre las cosas, lo que hay, lo que pasa, y la imagen que el individuo se hace de ellas y el proyecto que imagina a partir de esa imagen.

Esto implica una distinción entre el sujeto —ya sea el individuo, el grupo o la sociedad toda— y sus creaciones, las estructuras. Se trata de una diferenciación similar a aquella que se hacía en el siglo XVIII, distinguiendo en la naturaleza la *natura naturans* y la *natura naturata.* La sociedad vive y crea cosas, y la estructura real es el conjunto de relaciones y funciones creadas hasta el momento en que esa sociedad realiza el acto creador. La estructura ideológica es una sucesión de estados de conciencia, que cristalizan en modelos interpretativos y modelos proyectivos. No debe pensarse en una imagen descarnada de la realidad, concebida sólo como realidad racional: es racional y sensible a la vez y enraíza, en última instancia, en las experiencias vitales del sujeto. A partir de ella, los sucesivos actos de conciencia configuran estructuras que, en algunos casos, cristalizan completamente y adquieren existencia real para los sucesivos actores. El Código Civil es bien real, pero en su origen se encuentra un conjunto de opiniones, una serie de experiencias, luego elaboradas y sistematizadas.

Así, este estudio de las mentalidades, cuyos aspectos más generales acabo de esbozar, nos permite percibir el juego de estas dos corrientes de la vida histórica: lo ya creado, con una fuerza organizada que se impone a la sociedad, y lo que esa sociedad va creando cada día, siempre a partir de las estructuras, pero también siempre contra ellas, aun cuando se crea estar defendiéndolas.

II. TEORÍA DE LA MENTALIDAD BURGUESA

Luego de esta aproximación inicial a los temas y a los conceptos, encararemos ahora la primera de las dos grandes secciones de este estudio: la teoría de la mentalidad burguesa. Por razones metodológicas, pero también históricas, deben distinguirse dos aspectos: por una parte los contenidos específicos de la mentalidad y por otra el cuadro intelectual en el que estos contenidos se incluyen.

Esta distinción, justificada analíticamente, es importante en particular en aquellos procesos de cambio en los que, por un largo período, no existe coherencia entre los pensamientos, que empiezan a modificarse por impulso de las nuevas situaciones, y los métodos de pensar esos pensamientos, que tardan mucho más en modificarse. La mentalidad burguesa se constituye a partir de un conjunto de actitudes arraigadas en la experiencia, que fue creando esos nuevos contenidos y, paralela pero simultáneamente, fue configurando los nuevos marcos del pensamiento.

Veámoslo con un ejemplo: la alquimia. Tradicionalmente existían formas y mecanismos para buscar el oro, en los que ciertos procedimientos prácticos, provenientes de antiguas experiencias, se acompañaban de ciertos conjuros. Se trata de una organización mágica del pensamiento, que se adapta bien a la visión general de la realidad, propia de la concepción cristiano feudal. Pero progresivamente comienzan a variarse y desarrollarse los procedimientos prácticos, a partir de la experiencia, y el conjuro empieza a ocupar una posición marginal. Comienza así a elaborarse el método experimental y a desarrollarse un tipo de conocimiento científico: el marco del pensamiento se modifica. A partir del nuevo marco, se revisa todo el saber tradicional, que estaba incluido en la organización mental mágica, y se lo incorpora a un nuevo tipo de pensamiento, naturalista y experimental.

Cómo en este, en otros campos la burguesía fue haciendo experiencias distintas: aprendió cosas nuevas y se nutrió con conocimientos originales, y además modificó sus métodos de pensamiento; a medida que los modificaba, los fue rellenando con ideas nuevas y con otras, viejas, a las que sometía a un nuevo examen.

En la segunda parte encararemos el examen analítico de esos contenidos. En ésta examinaremos el proceso de constitución de ese nuevo modo de pensar, de lo que hemos llamado teoría de la mentalidad burguesa. Señalaremos de qué modo surge como una elaboración de las experiencias espontáneas iniciales de la burguesía, en contra de la mentalidad tradicional y desafiándola. Caracterizaremos las grandes etapas de este proceso, desde las manifestaciones incipientes de la nueva mentalidad, durante la "revolución burguesa" del siglo XI hasta su apogeo y crisis, luego de la Primera Guerra Mundial. Señalaremos el carácter proyectivo e ideológico de la mentalidad burguesa, cuya manifestación culminante es la teoría dieciochesca del progreso. Finalmente, puntualizaremos la relación entre las experiencias originarias de la burguesía y su proyección racional, pues en definitiva, de lo que se trata es de explicar toda la curva que, a partir de las experiencias iniciales, culmina en la constitución de un nuevo método de pensamiento.

1. Cambios estructurales y respuestas ideológicas

El análisis del surgimiento de la mentalidad burguesa en el marco del orden cristiano feudal requiere de algunas precisiones acerca de la relación entre los cambios de estructura y de mentalidad.

A toda estructura socioeconómica corresponde una estructura ideológica que le sirve de sustento y fundamento, y al mismo tiempo le ofrece una ley de su dinámica. Este segundo e importante aspecto es a menudo soslayado por versiones economicistas: si la ideología no fuera más que sustento, tendríamos un mundo en reposo, un mundo estático; lo importante de la estructura ideológica es que de algún modo indica la manera de durar, reproducirse y transformarse de la estructura.

Este punto merece ser subrayado. La estructura también es histórica: dura mucho, al punto de parecer estática, pero no está quieta: es el fenómeno histórico de más lento ritmo de cambio. Así como los fenómenos políticos cambian rápidamente, el sistema de relaciones entre los hombres y las cosas, y de los hombres entre sí, tiene una fuerte tendencia a la permanencia. Para caracterizar esa peculiaridad usamos el nombre de institucionalización. Cuando la relación se institucionaliza, se monta todo un aparato, en el que lo ideológico es lo fundamental, para que esa relación cambie de una manera lenta, e inclusive tenga la apariencia de que no cambia. Cuando la estructura se institucionaliza, se mueve con un ritmo lentísimo, casi imperceptible, y esto crea la ilusión de que no cambia. El orden cristiano feudal es un excelente ejemplo de esto.

Pero las estructuras son históricas y cambian. En una cierta medida evolucionan por su propio juego, y en otra porque existe un cambio propuesto por los grupos sociales que viven dentro de esas estructuras, a partir de una opinión que se hacen de ellas. En ocasiones, dos o más estructuras —una tradicional y otra moderna— coexisten y se influyen recíprocamente, tanto en el plano de las relaciones reales como en el de las opiniones. El propósito de este estudio es establecer —en el marco de la sociedad europea occidental— cuáles son los procesos de cambio de las distintas estructuras, a partir de uno de sus elementos motores: las imágenes de cambio construidas por sus protagonistas.

Partiremos entonces del análisis del surgimiento de una estructura urbana y burguesa, en el marco de una tradición señorial y rural, siguiendo el juego de las respuestas ideológicas a los cambios estructurales.

La mentalidad burguesa aparece en un mundo en que las burguesías son apenas pequeños islotes dentro de la vieja sociedad señorial, que controla la tierra y todo lo que con ella se produce. Son pequeños grupos insignificantes, marginales, sin prestigio ni poder, que sólo lo alcanzan en cierta medida cuando empiezan a amasar grandes fortunas, y aun así en un grado muy inferior al de las clases tradicionales. Ciertamente en algunas ciudades llegan a formarse patriciados ilustres, como en Venecia o Florencia, pero en otros países, como Francia, España, Portugal, Hungría, nunca llegaron, ni aun en el siglo XVIII, a competir en prestigio con la vieja aristocracia.

Por otra parte esas burguesías, ya se trate de las que en el siglo XII hacen las revoluciones comunales o la que en el siglo XVII hace la revolución en Holanda, comercian fundamentalmente con los productos de la tierra, que estaba en manos de los viejos señores. Ellos siguieron siendo los productores de los bienes agropecuarios y las clases mercantiles sus distribuidoras. Es cierto que distribuían y producían artículos manufacturados, y también pimienta, seda de China o perlas de Ormuz, pero buena parte de los productos coloniales también provenían de sociedades señoriales parejas a las de Europa. De manera que la sociedad burguesa crece en los resquicios de una sociedad señorial, que por otra parte va cambiando de a poco, acepta producir para el mercado, acepta pagar salarios, aunque en otros casos procura mantener o restaurar ciertas formas de servidumbre.

¿Cómo se constituye la mentalidad burguesa, en el marco de una sociedad tan sólida y con un firme fundamento carismático? El sistema de actitudes y de pensamiento que toma la naciente burguesía, y que configura su mentalidad, surge en desafío a una vigorosa mentalidad preexistente. Este fenómeno, de naturaleza sociocultural, tiene una enorme importancia. Son pequeños grupos sociales que nacen mediante un acto de rebeldía, que apenas les alcanza para asegurar su existencia, pero no para enfrentar de manera desafiante la estructura social y mental de las antiguas clases. De ahí que la actitud inicial de los burgueses esté cohibida por una suerte de pacto tácito. Los combates que se libran son reducidos: se arranca al señor una cierta garantía o derecho, se logran "libertades", necesarias para el ejercicio de la profesión, pero no se cuestiona el poder o la posición de los señores. La estructura social de la naciente burguesía y su mentalidad nacen así con una suerte de complejo de inferioridad, que les obliga en cierta forma a enmascarar su pensamiento, característica que signa el desarrollo de la mentalidad burguesa hasta el siglo XVIII. La mentalidad burguesa nace en este conflicto, en esta afirmación, audaz y revolucionaria, pero a la vez encubierta, que desafía un sistema de pensamiento muy racional y sólido.

La mentalidad cristiano feudal, contra la cual se constituye la mentalidad burguesa, es ella misma producto de un vasto proceso histórico, en el que pueden reconocerse por lo menos tres napas: la mentalidad baronial, la cortés y la caballeresca.

La mentalidad baronial domina en la época de la conquista germánica y en la de las guerras feudales. No es de tradición cristiana sino germánica. Es la mentalidad propia de la *Canción de Rolando* o de las sagas nórdicas, la del héroe fuerte, vigoroso, ajeno a las virtudes cristianas, como Sigfrido. En el fondo de la concepción feudal no hay un caballero cristiano sino un héroe germánico, carente de toda restricción, como la piedad o el amor, ni finalidad alguna que no sea el ejercicio de la vitalidad y la adquisición de riquezas por la fuerza. Sigfrido combate sólo para ganarle al enemigo; lo que quiere es la gloria, la victoria, la exaltación de su condición sobrenatural.

A partir del siglo XII, y en el contexto de la estabilización de las aristocracias, ya consolidadas como nobleza terrateniente y militar de los reinos y señoríos establecidos, esas aristocracias comienzan, por primera vez, a aceptar la presión ideológica de la Iglesia. Originariamente reacia a la Iglesia, la vieja aristocracia de origen germano llegó a aceptar la autoridad teórica del cristianismo pero no sus ideas. Desde el siglo XII se percibe que el pensamiento cristiano comienza a enseñar a los caballeros una serie de cosas. Les enseña el amor al prójimo, con lo que debilita la teoría del héroe. Introduce, en un mundo varonil, el respeto por la mujer: el culto mariano, desde el siglo XII, es un culto pedagógico, que introduce los valores de la femineidad. Introduce también las ideas de piedad y misericordia, típicas virtudes cristianas. Todo esto, que conforma la moral cristiana, cuestiona el sistema de ideas que daba fuerza a la sociedad señorial.

Contemporáneamente con esta campaña de la Iglesia comienza a desarrollarse la economía de intercambio, impulsada por los burgueses pero capaz de favorecer a los mismos aristócratas si quieren hacerlo. Algunos se asociaron con mercaderes, otros se dedicaron a expoliarlos y otros encontraron la forma de participar de sus ganancias, modesta pero permanentemente. Los señores se enriquecieron, como los burgueses, y empezaron a modificar su estilo de vida. En el castillo se agrandan las ventanas, se ponen vidrios, se tapizan las paredes y se organiza la corte, con mujeres, bailes y banquetes, trovadores y bufones.

Allí se conforma la mentalidad cortés, parecida en muchas cosas a la burguesa. Pero no es la única. La Iglesia descubre, un compromiso posible con las clases tradicionales, dándole a su afán de lucha un objetivo: los enemigos de la fe. Así, al tiempo que se configura la mentalidad cortés, cobra forma la caballeresca. Con ella, la nobleza recibió el soporte de la teoría cristiana de la sociedad y se convirtió en aristocracia legítima, que no fundaba ya su poder en la conquista sino en el designio de Dios.

Veremos ahora cuáles son los contenidos fundamentales de esa mentalidad, comenzando con lo que generalmente es el aspecto clave: la imagen de la realidad. La mentalidad cristiano feudal supone estar penetrada por la irrealidad, es decir que la causalidad profunda de la realidad no

pertenece al orden de lo natural sino de lo sobrenatural: el milagro, el prodigio, que se filtran por entre los resquicios de la realidad y establecen los nexos causales.

Esta idea desarrolla una cierta tradición cristiana, fuertemente influida por el neoplatonismo, que entronca en el cristianismo con Orígenes, Clemente de Alejandría y los sabios que tradujeron la Biblia al griego. Ellos incorporaron la idea platónica de la existencia de un mundo de las ideas puro, formal, lógico, perfecto, sólo cognoscible a través del intelecto y no de los sentidos, que es identificado con el "otro mundo", el mundo de Dios. Esta concepción chocaba frontalmente con la mentalidad romana, absolutamente sensible y antimetafísica, sensual y sin más allá. En el curso de tres o cuatro siglos, mediante una formidable labor de catequesis, la Iglesia consiguió imponer una cierta imagen de la realidad, permanentemente entrecruzada con lo irreal. Se configura así una mentalidad fundada en la trascendencia, en la idea de que este mundo es insignificante; en la convicción de que la realidad sensible es un puro engaño y que, en consecuencia, el cuerpo no vale nada, lo terreno es vanidad y lo único valioso es la eterna salvación del alma. Una realidad, en suma, en la cual todo lo que pasa está poniendo de manifiesto decisiones que ocurren fuera de la realidad. Fue una verdadera revolución, pues se trató de imponer una realidad contra una evidencia primaria. Y fue impuesta.

En el marco de esa mentalidad nace la burguesía, que paulatinamente restablece el distingo entre realidad —entendida como realidad sensible— e irrealidad. Y a partir de ese distingo, como se verá, es posible una actitud empírica y, más a largo plazo, el desarrollo de un pensamiento científico.

El segundo contenido de la mentalidad cristiano feudal es la idea de que el destino del hombre es trascendente. El mundo es un valle de lágrimas, la verdadera realidad del hombre se da en la otra vida, todo lo que ocurre en ésta carece de importancia y el único destino legítimo del hombre es salvar su alma inmortal.

El tercer contenido tiene que ver con la convicción, en cierto modo aristotélica, de que toda sociedad auténtica es dual, está integrada por los que tienen y los que no tienen. Ciertamente, abundan las enunciaciones tripartitas —oradores, defensores y labradores— pero en el fondo se subsume en una más simple: hay quienes trabajan, para mantener a quienes no trabajan. La aparición de la burguesía complica esta imagen, porque la burguesía no se intercala en este esquema, que se articula en torno de la posesión de la tierra, sino que crea, al lado de la anterior, una nueva estructura, también dual, donde progresivamente la gente se va a dividir según tenga o no tenga propiedades.

El último rasgo tiene que ver con la estructura socioeconómica, que es concebida como estática; la

vida histórica misma no es concebida como vida histórica cambiante sino como una especie de perduración sobre un valle de lágrimas, sin proyecto. El cristianismo le ofrece a toda la estructura señorial, surgida de hechos de fuerza, un fundamento absoluto. La identidad entre realidad e irrealidad, el sistema de causalidad sobrenatural, la idea trascendente del hombre, la sociedad dual, todo está en la revelación, en los Libros Sagrados. Si tiene un fundamento sobrenatural, es inamovible, y quien intente modificarlo es sacrílego.

Con la revolución burguesa empieza a constituirse, al lado de la estructura tradicional, otra nueva, y los grupos de la naciente burguesía, al proyectaría y crearla, descubren que si bien la estructura tradicional resiste, también concede y transa. Hay señores que entran en sociedad con los burgueses; otros que inventan impuestos al mercado, a la aduana, a las ganancias, al uso de puentes y caminos, y que a cambio ofrecen garantías, robusteciendo así la nueva estructura.

Si la estructura socioeconómica no resiste demasiado, la mental se revela mucho más rígida. Los burgueses, que se cuidan de afirmar y demostrar su religiosidad, empiezan a dar por sobrentendido o a admitir inconscientemente que el Dios en el que afirman creer no interviene en la contingencia de cada día. Así comienza a ser minado, muy lentamente y en forma no declarada, el contingentismo propio de la mentalidad cristiano feudal.

Ese contingentismo, es decir la idea de que Dios interviene en todo y que todo cuanto ocurre posee el rastro de la voluntad divina, tiene un elemento fatalista, común a la tradición hebreo-cristiana y a la musulmana. Si Dios interviene en todo, ¿a qué ocuparse? Para operar sobre el mundo, la burguesía asumió, expresa o tácitamente, que la divinidad no opera de manera contingente. La divinidad crea, es demiúrgica, pero lo creado tiene desde el primer momento su propia ley. De allí deriva la teoría del libre albedrío y la posibilidad de la creación humana, no sujeta en lo contingente a Dios.

Una estructura social y económica creada por el hombre es inestable, y el signo de su inestabilidad es la movilidad social: no hay en la sociedad un sitio preestablecido para cada hombre; éste es el fruto del esfuerzo y la fortuna de cada uno. Si se combina la tendencia a la movilidad de la estructura con la ausencia de una concepción contingentista, resulta que toda la estructura que crea la burguesía no tiene otro fundamento que el histórico-fáctico.

2. Las etapas en el desarrollo de la mentalidad burguesa

Desde el siglo XI, y al ritmo de la formación de una nueva estructura socioeconómica que se

yuxtapone a la tradicional, se constituye un tipo de mentalidad, cuyo desarrollo se prolonga, aunque con variantes importantes, hasta nuestros días. Fijaremos ahora sus principales etapas.

La etapa originaria se prolonga hasta el siglo XIV. En ella, las formas típicas de pensamiento no han surgido aún de manera consciente. Es la etapa de la acción espontánea y la experiencia; los grupos burgueses no se detienen a pensar acerca de las implicaciones que tienen sus nuevas actitudes, y simplemente operan. Durante mucho tiempo no se advierten signos de que haya una manera de pensar que corresponda a estos grupos: por el contrario, cuando deben hacerlo opinan como antes. Ciertamente, el cambio inicial de actividad —la huida de la gleba— y la instalación en la ciudad no implican necesariamente la idea de la transgresión y, con ello, un acto de conciencia. Pero algunas formas de vida, que se desarrollan en el marco de la vida urbana, propusieron problemas de conciencia, pues se transgredía cierto tipo de opinión, de juicio, de norma establecida. Quien une al trabajo cotidiano el esparcimiento, en la plaza o en la taberna, bebiendo y conversando, empieza a vivir y a sentir como hombre en forma distinta que el campesino. Descubre espontáneamente la licitud de la efusión sensual. Se descubre como ser de la naturaleza, que encuentra en la ciudad las posibilidades para una efusión de la sensibilidad nueva, y entre ellas la efusión erótica. Esto es lo que aparece en Boccaccio, en el Arcipreste de Hita y en tantos otros: una efusión desbordante y no controlada, que corresponde a un cambio en las formas de vida que se ha operado espontáneamente y sobre cuyas implicaciones no se ha comenzado a reflexionar. No ha existido un acto reflexivo, un acto de conciencia, que lleve a advertir las últimas consecuencias del cambio producido en los hechos.

Algo similar ocurre con los cambios de tipo social. Para quienes han abandonado la gleba, iniciando una nueva vida, la ciudad ofrece centros de convivencia, de comunicación estrecha entre los pares, y también una serie de problemas comunes que fuerzan la solidaridad: ataques o sitio a la ciudad, escasez de trigo, etc. Con la mayor comunicación aumenta el juego de adecuación de las ideas y la formación de ideas comunes y corrientes de opinión. En este contacto cotidiano se va creando poco a poco una comunidad, una identidad de pensamiento. La comunicación tiende a crear la norma según el consenso colectivo, a establecer lo que es lícito y lo que no lo es, en esta comunidad, que vive dentro de los límites de un muro y que conversa todos los días. Así se constituyen las opiniones de tipo sociopolítico que van conformando una sociedad de tipo contractual, en la que sus miembros determinan, y asumen que lo hacen así, las normas según las cuales eligen vivir.

En el momento en que aparecen opiniones sobre la situación, comienzan a advertirse ciertas implicaciones que comprometen el orden tradicional. Ocurrió primero con las revoluciones comunales de los siglos XI y XII y luego con los movimientos de los oficios en los siglos XIII y XII, que convulsionaron las ciudades. En medio de esta convulsión, comienza a reflexionarse sobre las formas de la vida económica, las experiencias que proporcionan las nuevas formas de vida

colectiva, cuyo centro es la ciudad. Se advierte que la ciudad es una especie de redoma, en la que se está operando una pequeña revolución. Están a la vista los ingredientes y los resultados, y particularmente los disentimientos. A partir del siglo XIV comienza a reflexionarse sobre la trascendencia del cambio y sobre sus implicaciones.

Se advierte entonces que las nuevas formas de vida no corresponden ya a una concepción dominada por lo sobrenatural. Estas formas de vida se rigen por cosas que corresponden a la condición humana y no simplemente al alma. Descubrir esto significa una sacudida: la mentalidad burguesa toma conciencia de sí misma, y la gente comienza a manifestarse en pro o en contra de esa concepción. Este descubrimiento, y las consecuencias diversas que implicó, caracterizan la etapa que transcurre entre el siglo XIV y el XVIII, es decir entre la crisis de la primera etapa originaria y la eclosión de la mentalidad burguesa madura.

Ante la conciencia del cambio operado espontáneamente, hay quienes aceptan las nuevas formas de vida y las asumen, como Boccaccio o el Arcipreste, quienes a lo sumo recurren a una pequeña artimaña, afirmando: en el fondo soy bueno y Dios me va a perdonar. La segunda actitud consiste en la negación de estos cambios, que atentan contra los principios heredados. Es la actitud de Savonarola, quien expresa cabalmente el terror ante la negación de los fundamentos absolutos y sagrados del orden y fue capaz de crear en Florencia un ambiente místico que llevó a la quema de alhajas, vestidos, cuadros profanos. Es también la actitud que reflejan las danzas de la muerte, y en general el tema del *memento mori.* Todo esto se cantó, se pintó, se recitó; era el tema por excelencia de los juglares y fue, por decenios, el punto de partida de los sermones de innumerables frailes que, a diferencia de los boccaccianos, que eran muchos, se dedicaron a alertar a la gente sobre las últimas consecuencias de las nuevas formas de vida.

La tercera actitud, dominante en los patriciados italianos y flamencos, y en general en las clases altas de Europa, fue el enmascaramiento. Se descubre que estas nuevas formas de vida, agradables y atrayentes, si se dejan libradas a su propio impulso conducen a un naturalismo que puede degenerar en bestialismo. Se considera peligroso eliminar todo tipo de constricción y norma tradicional para las clases populares. Las clases altas, en cambio, aceptan la profanidad contando con que existe en el hombre educado la posibilidad de ponerse frenos por sí mismo. Descubren que la única forma lícita de profanidad aristocratizante es la que los romanos caracterizaban con la fórmula "ocio con dignidad".

Así, el tema de la dignidad del hombre se convierte en predilecto de los filósofos del Renacimiento. Como afirmaban Séneca o Cicerón, el hombre es un ser natural al que Dios dio un alma con frenos capaces para sujetar sus pasiones e instintos de ser natural. A diferencia del hombre vulgar, el

hombre sabio y educado es dueño de su conducta; puede vivir la euforia profana con la condición de que sepa ponerse límites.

Las formas de la cultura del siglo XVI —el llamado Renacimiento— son aristocráticas. Se admite en un pintor que haga desnudos con la misma sensualidad con que Boccaccio puede hablar de una campesina con curvas seductoras. Así los pintan Rafael, Durero o Rubens. Sin embargo, hay un enmascaramiento físico, que consiste en diluir un poco el desnudo, y hay otra forma, mucho más sutil y cínica, que consiste en una advocación formal de lo sobrenatural, que apenas oculta lo natural: la mujer desnuda es una Virgen amamantando al niño, aunque su figura tenga un sensualismo que poco tiene que ver con la figura de la Madonna. Hay formas más sutiles aun, como el enmascaramiento implícito en la frase de Galileo, "eppur si muove". Este mecanismo de pensamiento es la manera de ocultar las últimas implicaciones de las formas de vivir y de pensar, manteniéndolas pero encuadrándolas dentro de ciertos frenos, generalmente definidos con la palabra dignidad; es el propio de las clases altas y de las clases cultas que así lo suponen, son capaces de auto controlarse.

Hay pues tres posiciones: una espontánea, que advierte las implicaciones y las asume, otra represiva y una tercera hipócrita, predominante, que adoptan las clases altas. La represión es mantenida por la Iglesia Católica y luego por los grupos protestantes, y también por ciertas sociedades tradicionales en las que la transformación burguesa es débil, como la española. En la época en que Tiziano o Rubens hacen un despliegue de efusión erótica, en España se pinta como el Greco, idealizando un tipo de humanidad que perpetúa el tipo de mentalidad cristiano feudal. Cuando Rembrandt pinta sólo burgueses, Velázquez pinta reyes y señores, o enanos, jorobados y locos, es decir el submundo de una sociedad dual. Pero ni un solo burgués, lo que indica una marcada deliberación, pues Velázquez pinta valores, y en España los burgueses no eran valores. Se llega a Goya, y sigue sin haber burgueses.

El naturalismo boccacciano se transforma en folklore, deja cada vez menos huellas, aunque no sucumbe. No condensa en un pensamiento teórico, no se reflexiona acerca de las consecuencias últimas de esa manera de pensar y se funde, como ocurre siempre que el pensamiento no es crítico, con otras formas de pensar que a veces son contradictorias y que, en el caso del tradicionalismo popular, se mezclan con el tradicional sistema de supersticiones, desprendido de las creencias religiosas más elaboradas.

Aunque deriva de la primera etapa, de efusión espontánea, allí casi no hay mentalidad burguesa. Adopta los aires de una mentalidad burguesa cuando reflexiona sobre sus contenidos, sus supuestos y fundamentos, e inclusive elabora formas racionalizadas, en la literatura, la filosofía, la

plástica, y cuando opta por una de las tres posibilidades: aceptar todas sus implicaciones, rechazarlas o aceptarlas y encubrirlas. Esta opción termina por ser predominante pues es la de las clases altas, las que racionalizan y escriben. Esta racionalización llega inclusive a las ideas religiosas. Las ideas de Descartes, por ejemplo, preparan el más alto exponente de esto: la doctrina deísta del siglo XVIII. La teoría del encubrimiento, la de la dignidad como límite necesario para la expansión profana, encuentra un último freno, más allá de la dignidad, en la idea de Dios que crea el universo pero no interfiere en su conducción.

La etapa siguiente corresponde a la revolución ideológica del siglo XVIII, la de Voltaire, Montesquieu y la Enciclopedia, pero también la de escritores menos teóricos aunque igualmente representativos e influyentes como Goethe. Esta explosión, que da su fisonomía al mundo en la segunda mitad del siglo XVIII, tiene que ver con algunos procesos sociales de la etapa anterior. Entre el siglo XIV y el XVIII se produce el entrecruzamiento de las aristocracias y las burguesías, que de urbanas han pasado a ser nacionales. Los reinos nacionales crean grandes estructuras políticas y económicas, y las burguesías que antes se habían manejado en el ámbito de las ciudades, comienzan a transformarse en instrumentos del Estado moderno, aportando ministros, como Colbert, que conviven con representantes de la aristocracia militar y cortesana. Progresivamente, la brecha entre ambos sectores se cierra: unos se aburguesan y otros se aristocratizan. Paralelamente, en el plano de las ideas se descubre que lo que hasta no hace mucho era blasfemia ya no alarma a nadie: a mediados de siglo Voltaire escribe su *Tratado sobre la tolerancia;* treinta años antes seguramente lo habrían quemado por hereje. Pero las ideas que se difunden en *El Contrato Social, El espíritu de las leyes* y, sobre todo, en el *Diccionario Filosófico,* integran un pensamiento que se atreve a declarar, de manera explícita, lo que durante mucho tiempo fue un contenido más o menos secreto, después de haberlo sido explícito en las primeras etapas de formación de la mentalidad burguesa.

El conocimiento científico, que se desarrolla notablemente, repercute en la esfera de las ideas sociales y religiosas. Todo el desarrollo de la física y la astronomía, de Galileo a Newton, conmueve las creencias tradicionales: la física es el desafío del hombre culto contra la superstición. Significativamente, la naturaleza empieza a escribirse con mayúscula, se la hipostasía y se la transforma en un ente con existencia propia: Dios la creó pero ahora la naturaleza tiene sus propias leyes, convirtiéndose en un intermediario suyo. De ahí que se use corrientemente la expresión "obra de la naturaleza", que sería sacrílega en el siglo XVII. Esta naturaleza gobierna el mundo profano, que funciona como un sistema mecánico, totalmente desligado de cualquier idea moral o trascendente. Todo el pensamiento burgués es, en su línea central, mecanicista.

En este aspecto, y en muchos otros, quedó configurado un sistema de ideas tan coherente, y que expresaba de una manera tan clara toda una concepción del mundo, que pasó a ser la concepción vigente, o al menos la expresión del pensamiento progresista en el siglo XIX y aun en el XX. Era un

pensamiento enfrentado con las creencias tradicionales, con las supersticiones, con todo lo que se consideraba resabio de la mentalidad cristiano feudal y de todas las formas no críticas de conocimiento. Esa fue la mentalidad de todas las *élites* progresistas del siglo XIX. Pese a haber sido formulada en el siglo XVIII, tuvo vigencia por su coherencia y porque anidó en el seno de las burguesías cultas y se transformó en un modelo para los altos niveles de las clases medias que pugnaban por acercarse a esas burguesías cultas.

Curiosamente, las clases populares no adhirieron a este pensamiento progresista; se mantuvieron fieles a la mentalidad tradicional, a las viejas creencias, y resistieron a las minorías modernizantes, como ocurrió en España, en que la lucha contra Napoleón movilizó a las clases populares tradicionales contra los "afrancesados", llamados así por ser herederos de un pensamiento que recibieron de los franceses en su formulación más expresa. Este tipo de reacción tradicionalista se dio sobre todo en las clases rurales, como en La Vendée, pero también en las urbanas, que hasta la Revolución Industrial tenían las características propias de una sociedad barroca. Entre ellas y las clases altas, burguesas y nobiliarias, se abre un abismo, y mientras éstas se identifican con el progresismo, las clases populares se mantienen reacias, como si estuvieran acostumbradas a esa especie de desdoblamiento en el que la manera de vivir iba por una parte y la manera de pensar por otra. Mantenían las viejas creencias pero vivían como si en realidad no creyeran en nada de todo eso.

Este desarrollo de la mentalidad burguesa, en el que hemos distinguido tres etapas, sufre una flexión, un viraje, como consecuencia de la Revolución Industrial. El primer signo de ese viraje es un fenómeno aparentemente desvinculado, el romanticismo, que eclosiona en Europa en la primera mitad del siglo XIX.

El romanticismo es uno de los fenómenos culturales más trascendentes, cuyas consecuencias no se han agotado aún. Es un típico fenómeno fermental, que crea en el campo de las ideas y de las actitudes una serie de efectos que sólo se canalizarán mucho después. Una de sus expresiones típicas es Walter Scott que, con muchos otros, pone de moda la Edad Media, revitalizando el legado tradicional de los estados y las sociedades europeos. Chateaubriand afirmó que el hombre es hijo de la historia, es decir un poco irracional. La apelación al pasado era precisamente una afirmación de la irracionalidad contra la racionalidad. Una afirmación del bagaje tradicional de los estados y las sociedades como sistemas consuetudinarios, en oposición al ideario de la Revolución Francesa, de tradición dieciochesca, que afirmaba el origen racional y positivo de la norma. Como sostuvieron Fichte y Savigny, al oponerse a la implantación del código napoleónico, el derecho no es un sistema de normas racionales sino que tiene como fundamento válido la costumbre.

El romanticismo es en el fondo una reacción espiritualista y tradicionalista contra una sociedad que empieza a conmoverse, en parte por los conflictos políticos evidentes y en parte por los impactos imperceptibles y casi secretos de la Revolución Industrial, más profundos que el propio surgimiento de las nuevas urbes manufactureras. La Revolución Industrial comenzó a transformar la estructura de la sociedad, convirtiendo al artesanado en proletariado industrial y a las burguesías mercantiles en industriales. El romanticismo percibió esta renovación sustancial en el ordenamiento social. La percibió Saint Simon cuando distinguió lo que él llamaba la sociedad industrial y la sociedad ociosa. Los sectores mercantiles e intermediarios, dominantes hasta la Revolución Industrial, pasaron a constituir, después de desencadenarse ésta, el sustrato de la sociedad tradicional, frente a la que se conformó la clase activa, integrada por obreros y empresarios, que según descubría Saint Simon, revelaban, pese a las obvias diferencias, una nueva manera de manejarse en el mundo y, en consecuencia, una nueva mentalidad, que ponía de manifiesto el carácter parasitario de las clases burguesas tradicionales.

El romanticismo literario y filosófico es también una forma de reaccionar contra ese nuevo tipo de sociedad, en el que se advierten una serie de rasgos no tradicionales. Las viejas *élites* son todas ellas partidarias de este nuevo ideario romántico, en tanto significa un retorno a la tradición, a las viejas creencias. Hacia 1809 Chateaubriand escribe en *Los mártires* que la única salvación del mundo es el retorno al tipo de vínculos de las primitivas comunidades cristianas. Formular este ideal, en el momento en que se está operando la Revolución Industrial, constituye una exaltación nostálgica de algo que se considera definitivamente perdido y que, por última vez, se quiere poner en valor.

La Revolución Industrial y su respuesta al romanticismo introducen una variante inusitada en la evolución de la mentalidad burguesa, que había tenido un desarrollo coherente entre los siglos XI y XVIII, aun cuando en ocasiones se evitara explicitar la totalidad de los contenidos. Se produce entonces una especie de vacilación, pues ante tal modificación de las situaciones sociales aparecen diversas respuestas, no siempre coherentes con lo que hasta entonces había sido la mentalidad burguesa.

Hasta entonces, la concepción burguesa de la sociedad había sido individualista, enmarcada desde el siglo XVIII en el racionalismo. La sociedad es concebida como yuxtaposición de individuos; siguiendo a Montesquieu, cuando elabora el principio de las mayorías, el comportamiento de una sociedad puede conocerse a través de la acción de la mayoría. La concepción romántica, que enuncia Saint Simon y elabora Carlyle, concibe la sociedad como un todo, que tiene un alma. Ella no reside en nadie en particular sino en la comunidad toda, aunque —señala Carlyle— es el Héroe quien es capaz de hablar en nombre de esa alma colectiva. Esta idea domina todo el siglo XIX: la comunidad nacional es algo qué los cambios sociales —como la Revolución Industrial— no pueden

deshacer, y todo retorno al pasado significa una recuperación de esa comunidad. Piénsese por ejemplo en Carlos X haciéndose coronar en 1824 según el ceremonial del siglo XVIII.

La concepción burguesa estuvo desde su origen unida a la concepción individualista, a la idea del individuo con una mente que, como decía Goethe, era un microcosmos. Desde el romanticismo comienza a haber dos variantes de la concepción burguesa, que son dos respuestas diferentes a una situación social que ha cambiado. Son dos modelos intelectuales que se proponen a la mentalidad burguesa, que tradicionalmente no había tenido más que uno. Uno es el esquema ortodoxo, de tradición iluminista, liberal y progresista. El otro proviene de la racionalización de la concepción tradicional de la sociedad y el poder, llevada hasta sus últimas consecuencias por las aristocracias, pero que encuentra su apoyo en las clases populares de tipo tradicionalista. Esta línea tuvo grandes teóricos, como De Maistre o Maurras y se reconoce en fenómenos contemporáneos como el fascismo.

Esta variante de la mentalidad burguesa constituye uno de los fenómenos de génesis que tienen una fuerza y una perduración muy superiores a su contenido intrínseco y a la situación en que surgieron. Estas ideas aparecieron en ciertos núcleos que reaccionaron violentamente contra el impacto de la Revolución Industrial, en aquellos países donde ese impacto existió. En esos lugares se manifiesta el conflicto entre la mentalidad burguesa que se mantuvo fiel a la línea principal y la variante nueva, que en realidad es vieja. La mentalidad romántica ofrece a la burguesía una opción que consiste en volver a la Edad Media. Esta es una de las versiones posibles del conservadorismo: un conservadorismo a ultranza, que niega la movilidad social y apela al principio de casta de las aristocracias tradicionales; si luego fue anacrónico, en la primera mitad del siglo XIX, cuando muchas sociedades europeas conservaban su estructura tradicional, todavía no lo parecía.

Después de 1848 se produce una segunda y significativa flexión de la mentalidad burguesa, ante la emergencia del proletariado industrial y su clara diferenciación de la masa de artesanos y de otros componentes de los sectores populares que carecían de esa cohesión que sólo da la vida industrial. Entre otras cosas, el proletariado industrial tiene una formidable capacidad de lucha, de accionar autónomamente, como se advirtió en Francia en 1848, y esto despierta en las clases burguesas una sensación de pánico, de apocalipsis. Aquí se produce la flexión, referida específicamente ahora a los problemas sociales, aunque suponiendo una vasta filosofía. La mentalidad burguesa, individualista y profana, se hace cargo de que el proceso industrial acelera el cambio social tanto como el tecnológico y que este proceso es imposible de detener, a menos que se le ponga un freno que sea absoluto. Entonces, este sector de la mentalidad burguesa se acerca al sector tradicional y se hace religioso. En 1870, en la época de Pasteur, del explosivo desarrollo industrial alemán y norteamericano, cuando se jura por el Progreso, simultáneamente se proclama la infalibilidad del Papa y el Dogma de la Inmaculada Concepción, se obliga a la sociedad a optar entre el

pensamiento científico y el dogma. Si obtuvieron un triunfo resonante, fue por el respaldo otorgado por todos aquellos que descubrieron que la oposición al cambio social necesitaba de alguna manera una fundamentación de tipo metafísico.

Desde entonces, hay un sector de la mentalidad burguesa que abandona uno de sus supuestos fundamentales, la profanidad, y se aproxima a la línea tradicional, que se había constituido con el romanticismo. Otro sector afirma que la concepción burguesa tradicional es compatible con la sociedad industrial, que el cambio social es, en definitiva, una de las formas del progreso, y que puede canalizarlo. Así piensan desde Krupp, que hacia 1870 construye en Essen las primeras colonias obreras, hasta Henry Ford, y luego toda la concepción neocapitalista, que expresa la maduración de una mentalidad industrial que, como veremos, se desarrollará plenamente en la primera posguerra.

3. La mentalidad burguesa como ideología

Trataremos de establecer ahora cuáles son los caracteres específicos de la mentalidad burguesa que la convierten en ideología, pues a diferencia de la mentalidad cristiano feudal, la mentalidad burguesa implica una ideología, en sentido estricto.

Esto supone la definición de un término que ha sido usado en muchos sentidos diferentes. En mi planteo, una ideología es un sistema de ideas al que se asigna valor de verdad absoluta y, además, un sentido progresivo o proyectivo; una interpretación de la que se deriva un encadenamiento tal que el futuro parece desprenderse del presente.

En ese sentido, es una ideología la interpretación de Marx. Este prefirió restringir ese término a aquellas interpretaciones deformadas de un modo tal que justificaban la posición y los intereses de un determinado grupo, y sostuvo que, en cambio, su examen de la realidad y el pronóstico correspondiente eran científicos. No introduciré aquí la discusión acerca de la posibilidad de un conocimiento científico absoluto, totalmente escindido de las distintas formas de falsa conciencia, y me atendré a una definición morfológica de la ideología, considerada como una interpretación del pasado que supone un pronóstico, legítimo en relación con el diagnóstico. Una ideología expresa, describe, un proceso histórico, e induce de esa descripción la continuación lógica, necesaria, forzosa, coherente.

Naturalmente, esa interpretación se hace desde un cierto punto de vista, del que deriva su carácter justificatorio. Oponiéndose al absolutismo, los historiadores de la aristocracia francesa elaboraron en

el siglo XVII la teoría del carácter fundador de la aristocracia germana, conquistadora en el siglo V, de la que derivaba por línea directa la aristocracia del siglo XVII. Frente a ella, en torno de la monarquía se elaboró una interpretación de la historia apoyada en la idea del derecho divino de los reyes. En el siglo XVIII la versión aristocrática fue retomada e invertida: se afirmó que los auténticos dueños de Francia y de sus tierras no eran los aristócratas descendientes de los germanos sino el llamado Tercer Estado, que descendía de los galos derrotados. Todas estas interpretaciones contrapuestas muestran, más que una preocupación por explicar el pasado, el intento de justificar determinadas posiciones.

La estabilidad de la concepción cristiano feudal provenía de su fundamento sagrado, convalidado por la Iglesia sobre la base de la verdad revelada. La burguesía creó un orden social montado sobre el *factum,* sobre la vida histórica misma, y nunca encontró otro elemento de organización que no fuera la fuerza como *ultima ratio.* Puesto que toda la sociedad burguesa estaba montada sobre una economía de mercado que favorecía la movilidad social, se procuraba evitar que todos aquellos que ascendían se incorporaran directamente a las decisiones políticas. Cada cierto tiempo, operaban mecanismos para detener la movilidad social; en ocasiones eran soluciones oligárquicas, como la veneciana; en otras, puramente de fuerza, como en las *signorie* italianas. Esos u otros mecanismos han sido característicos de la sociedad burguesa hasta el siglo XIX.

Esta diferencia en los mecanismos de funcionamiento básicos de la sociedad se corresponden con diferencias en las mentalidades. Lo propio de la mentalidad cristiano feudal es suponer que la sociedad constituye un orden fijo y preestablecido. Lo que esta sociedad es en el presente es lo mismo que lo que ha sido antes, y la diferencia entre ambos no constituye un enigma, no configura una problemática. La percepción de la movilidad social es casi nula, pero además, aunque surjan situaciones de hecho distintas, ellas no modifican un cuadro de relaciones sociales que no está montado sobre situaciones de hecho sino sobre situaciones preestablecidas. Por eso, y a pesar de San Agustín, es posible pensar que el pensamiento cristiano tradicional no tiene una concepción de la historia.

A partir de lo que genéricamente denominamos revolución burguesa, los fenómenos de movilidad social y de cambio comienzan a imponerse como una experiencia perceptible y a conmover la concepción tradicional. En el seno del pensamiento cristiano aparecen los primeros síntomas de una interpretación dinámica. En el siglo XII un místico extraño, Joaquín de Fiore, sostiene que el Apocalipsis prevé la llegada de lo que llama la época del Espíritu Santo, que sucede a la del Padre, descrita en el Antiguo Testamento, y a la del Hijo, del Nuevo Testamento. A esta tercera época, con la que se completa el cuadro de la Trinidad, corresponden los caracteres que Agustín había asignado a la Ciudad Celeste. Joaquín se apoya en el Apocalipsis, un texto revalorizado durante los terrores del milenario. Si su importancia ideológica no es muy grande, plantea en cambio una idea

totalmente nueva en el pensamiento cristiano, y es que aún resta una época: no después de la muerte, como proponía San Agustín, sino en la tierra, en la historia. En ese esquema se apoyaron los franciscanos, cuando afirmaban que era necesario hacer triunfar los valores cristianos en la tierra y no en el más allá.

Estos indicios de que comenzaba a plantearse una concepción dinámica de la historia son correlativos de la percepción de que, con la revolución burguesa, la sociedad se introducía en una época de cambios. Sin necesidad de extremar el planteo, la correlación entre ambos fenómenos es evidente. El sentimiento de que la sociedad se mueve no existía en el mundo feudal, y no sólo la burguesía empieza a dinamizar la sociedad, sino que ésta comienza a tener conciencia de que ello ocurre. La percepción de la movilidad social es lo que empieza a crear la experiencia viva de que la historia se mueve.

A partir de aquí hay que preguntarse cómo la experiencia llega a trasmutarse en teoría. La idea de Joaquín de Fiore, continuada por los franciscanos, marca un camino, pero hay otros. En la literatura se generaliza el tema de la fortuna, de raíz clásica y largamente olvidado. En el siglo XV Juan de Mena escribe *Laberinto de Fortuna*, pero antes aparece en innumerables obras literarias y plásticas, en poesías como los *Carmina Burana,* casi como un signo de la vida humana. A la larga, la idea de la Fortuna, tal como la conciben los romanos, expresada gráficamente en el tema de la rueda, termina por convertirse en una teoría de la historia: la historia se mueve, y lo hace de una manera peculiar. Su signo no es ya, como pensaban Joaquín y los franciscanos, la posibilidad del triunfo, terreno de la virtud cristiana, sino la fortuna, es decir la condición de la inestabilidad del hombre.

El tema del azar o de la fortuna gira alrededor de la experiencia de todo aquel que ha tenido un cierto destino que, a partir de un determinado momento, queda cortado por una situación absolutamente imprevisible. Esto, que desde la perspectiva cristiana sería considerado el castigo de Dios, empieza a aparecer como un azar totalmente profano. Hay sin duda muchos ejemplos antiguos de esto, pero cuando se aplica el ejemplo al mundo contemporáneo, se juega sobre el tema del sujeto que ha tenido una vida llena de éxitos, que ha alcanzado la riqueza y que, de pronto, lo pierde todo. Esta es la forma simbólica, apoyada en un elemento de la tradición clásica, con la que empieza a expresarse la percepción del fenómeno de la movilidad social. En el contexto de la mentalidad cristiano feudal, ideas como "la fuerza del sino" o "la fuerza de la sangre" expresan el carácter estático de una sociedad en la que cada uno estaba puesto en su sitio y nada, salvo la decisión de Dios, podía hacer que el sujeto saliera de él. De pronto, aparece la experiencia de que la sociedad está moviéndose, impulsada por la economía de mercado, y consecuentemente comienzan a aparecer los signos de la percepción de este cambio, proyectados en una concepción dinámica de la historia. Una variante de esto es el tema de la danza de la muerte, enormemente difundido en obras literarias y plásticas del siglo XIV y XV. La muerte iguala las condiciones sociales

que, por ello, tienen una cierta dosis de azar: no hay ante ella posición alguna definitivamente instituida.

Así, a la experiencia de la movilidad social corresponde una interpretación móvil de la sociedad y la historia, expresada en diversos símbolos. La mentalidad burguesa se caracteriza precisamente por ese pasaje de la experiencia a la teoría: toda teoría racionalizada arranca de ciertas experiencias muy concretas. En este caso, la acumulación de experiencias de cambio social sugiere, al cabo de cierto tiempo, no ya una explicación puramente simbólica de la vida histórica, a través de la idea de Fortuna u otras, sino una teoría de esa concepción dinámica de la historia.

Quienes primero formulan esa teoría son los hombres del Renacimiento, que representan la primera etapa de la racionalización de la experiencia burguesa. Todavía es un pensamiento caótico y poco sistemático. Bajo el deslumbramiento del pensamiento antiguo, apelaron a un símbolo clásico, más complejo y abstracto que el de Fortuna: el símbolo del ciclo. Esta idea aparece en Giordano Bruno, en todo el panteísmo, y se prolonga hasta Vico en el siglo XVIII. La historia se mueve, pero de una manera que implica una cierta estaticidad, pues cada sociedad humana desarrolla ciertos pasos que finalmente vuelven al punto de origen en una suerte de síntesis que engloba otras experiencias y se sitúa en un nuevo punto de partida.

Esta es la teoría del eterno retorno, de raigambre platónica y un fondo en cierto modo religioso. Es una suerte de intento de encontrar unidad en la diversidad; un límite a la imagen de que la humanidad está lanzada a una transformación sin fin y a una marcha que parece un desafío a Dios. Esa marcha consiste en el desarrollo de ciertas posibilidades, y cuando se cumplen concluye el ciclo y recomienza nuevamente. Este esquema se esboza en el Renacimiento, lo lleva hasta sus últimas consecuencias Vico y lo recoge luego, con la idea de eterno retorno, Nietzsche, con un matiz naturalista que luego desarrolla Spengler.

Esta concepción cíclica concilia la concepción dinámica de la historia con la idea de freno, característica de la etapa del encubrimiento. La idea de que el mundo está lanzado hacia algo asusta, como asusta el principio final de la profanidad, y esto origina una tendencia a encubrir y frenar esas concepciones, de la misma manera que la imagen de la virgen con un velo encubría la deleitación del desnudo. Lo mismo ocurre con la idea de dinámica: la historia se mueve, pero no hacia el vacío y la nada; llegado a un cierto punto, todo vuelve a recogerse, como en un círculo cerrado, y en el punto de partida se reajusta todo el sistema de creencias tradicionales y se le da a la historia una continuidad cíclica.

Esta es la tesis del encubrimiento. Llega un momento, sin embargo, en que la experiencia de la

movilidad social suprime el terror final y se formula una explicación de la historia en la que la movilidad es continua hasta el infinito, sin que nadie se pregunte cuál es el término final. Es la teoría del progreso, implícita de algún modo en el pensamiento de Joaquín de Fiore, que madura en Voltaire y que formula explícitamente Condorcet en el *Cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.*

Esta es la sublimación teórica de una experiencia de cambio que la burguesía realiza desde cinco siglos atrás y que los filósofos elaboran de una manera racional y sistemática. Se afirma que la humanidad camina de una manera incesante, desde sus formas primitivas a las más evolucionadas. La meta no se define, la historia es el camino, no la llegada, y en esto se diferencia de la concepción agustiniana: se suprime el reino de Dios, sin negarlo, pues el racionalismo es agnóstico, no ateo. Así, el hombre está condenado a vivir sin saber adonde va. Decíamos antes que lo propio de la concepción burguesa es no haber podido encontrar un absoluto que sirviera de base estable al orden; en el caso de su teoría de la historia, la meta es siempre un punto más distante, no el último. Por entonces, Cuvier señalaba la posibilidad de la existencia del prehombre, de modo que desaparecían simultáneamente tanto el comienzo cierto, ubicado en un acto creador, como la meta, segura y fija, que constituía el final de su carrera. En su lugar, hay un origen misterioso, que lleva al misterio de la creación, como empezarán a decir los naturalistas, y hacia adelante la nada.

Sin embargo, a esa nada se llega por etapas, que deben ser precisadas. Originariamente, la idea de progreso no tiene otro contenido que el movimiento. En el siglo XVIII se le adscribe un sentido específico: el punto culminante de la historia del hombre se ubica en ese preciso momento, el del Siglo de las Luces o de la Ilustración. La metáfora es característica: la humanidad está ligada al progreso, desde sus oscuros orígenes hasta sus más oscuros fines, pero hay un momento en que, como un Mesías, llega la luz y concluye la "edad oscura", la "noche de los tiempos". El progreso se convierte así en marcha cualitativa, en la que cada etapa es superior a la anterior, sin perjuicio de admitir retrocesos ocasionales, y sin preguntarse nada acerca del último pasado ni del último futuro. Este es el alarde más extraordinario de relativización: se transforma en etapa final a aquello que lo es a la medida de la vida humana. Se resuelve el terrible problema metafísico que implica la concepción burguesa de la vida dando por admitido ese criterio, que nunca se explica teóricamente, pues como teoría filosófica es muy endeble, aunque en cambio tiene la fuerza de ser una teoría viva de la burguesía.

La última pregunta consiste en establecer en qué una etapa es superior a otra, cuál es el criterio para juzgar la superioridad o inferioridad. Aquí nos encontramos con el simplismo que preside todas las operaciones de transformación de una experiencia en una teoría de la mentalidad burguesa: el progreso se manifiesta en el campo de la civilización técnica, del dominio de la naturaleza.

Es sintomático el caso de la prehistoria, una disciplina que se desarrolló contemporáneamente con la elaboración de la teoría del progreso. Su fundador, Boucher de Perthes, probó la existencia del hombre fósil —contra la afirmación de Cuvier— y estableció la clasificación clásica de sus etapas: paleolítico, neolítico, edad del bronce, del hierro. El progreso de la humanidad consistió primero en usar la piedra tallada, luego la pulida, después el bronce, el hierro, que es más difícil de trabajar. Luego viene la filosofía de Platón... y finalmente la Revolución Industrial. En este proceso extraño de inventar un desarrollo lineal de la historia humana, satisfacerse con el enigma del principio y el fin, afirmar de una manera empírica que el progreso se compone de etapas sucesivamente superiores, se concluye que el índice de superioridad es el índice de dominio de la naturaleza. La historia del desarrollo moral, por ejemplo, no figura sino como un correlato. Se agrega que lo que acompaña ese desarrollo es un progresivo rechazo de la superstición, que es explicada como error o falsa creencia. Voltaire sostiene que a medida que se domina la naturaleza se la conoce mejor, y así van cayendo sucesivamente todas las supersticiones. Entre ellas va cayendo todo lo que constituye la dogmática cristiana, hasta reducirla a la sola idea, nunca negada, de un Dios único. Este espíritu, en el que siempre se cree, es demiúrgico y creador: opera el primer acto, le imprime su propia ley y luego no interviene más. Entre las cosas que, luego de creadas, funcionan según su propia ley y sometidas a su arbitrio, está el hombre.

Esta teoría de la historia como progreso, sublimación teórica de la manera de entender la vida histórica que la burguesía tiene, a partir de sus experiencias, es una ideología. Se trata de una interpretación de la historia como proceso de cambio, que se proyecta al futuro siguiendo la ley según la cual cada etapa es superior a la anterior. Esta ideología, formulada de manera perfecta en el siglo XVIII, sufre como todos los otros aspectos de la mentalidad burguesa un pequeño impacto, a partir de las experiencias turbulentas de la Revolución Industrial y el romanticismo, que le imprime la variante dialéctica —de Hegel a Marx— y a su vez restaura la teoría del ciclo. Estos son los típicos retornos, que normalmente ocurren, a concepciones tradicionales, o los intentos de mezclar con la concepción lineal otras líneas de desarrollo, pero no alteran lo sustancial de la interpretación burguesa.

4. La experiencia originaria y sus proyecciones

Hemos señalado ya que una mentalidad es, en definitiva, un sistema coherente de opiniones, que abarca todos los campos posibles y que espontánea o sistemáticamente se transforma en respuestas acerca de los más diversos interrogantes. Hay una cierta mecánica en la formación de opiniones, diferente en el caso de la mentalidad burguesa y la cristiano feudal. Mientras la mentalidad burguesa se constituye como un sistema de actitudes que nace de la experiencia, sin un cuadro de referencias completo y claro, la mentalidad cristiano feudal se elabora a partir de la

existencia de un cuadro canónico perfectamente claro. Hay un dogma, que ha sido elaborado a lo largo de mucho tiempo en cenáculos muy sutiles y se ha convertido en un cuerpo de doctrina rigurosamente establecido. Luego se difunde, mediante una pedagogía adecuada: el catecismo. Efectivamente, en los siglos XII y XIII ese pensamiento cristiano tenía una coherencia tal que podía establecerse un sistema casi geométrico de preguntas, respuestas, conclusiones, derivaciones, tal como es la estructura de la *Summa Teológica:* un sistema de verdades que deben ser aprendidas y un conjunto de instrumentos para discutirlas.

La mentalidad burguesa se constituye de manera exactamente opuesta. Cuando comienzan a formarse los nuevos grupos burgueses, su sistema de ideas remite a lo que cada uno de sus miembros había aprendido del cura, y a lo que había recibido de su madre o de su abuela. Todo eso lo había aprendido en esa forma difusa en que se transmite en una sociedad el saber integrado, y remitía en última instancia al marco de la mentalidad cristiano feudal.

Sin embargo este grupo, que ha cambiado de vida de una manera sustancial, empieza a operar sobre la realidad, y simultáneamente a modificar sus opiniones. Durante mucho tiempo se trata de una opinión práctica, y nadie se atreve a expresar sus disidencias con respecto a la opinión canónica sino en forma ligeramente burlesca, como conversación de entrecasa. Esta situación confiere a la mentalidad burguesa una suerte de persistente complejo de inferioridad, proveniente de la confrontación entre esas opiniones elementales, surgidas de la experiencia cotidiana, y el carácter solemne y canónico de las opiniones tradicionalmente admitidas. Así se manifiesta, en la Edad Media, en diversos tipos de literatura popular, en los cuales es posible detectar el surgimiento, de estas opiniones prácticas.

Se trata en primer lugar de los *fabliaux*, cuentos cortos de tipo didáctico, con moraleja explícita o implícita y con temas a veces tomados de Europa y otras totalmente inéditos. Uno de los más conocidos es el *Roman de Renart,* que tiene detrás una larga elaboración oral —se conocen más de diez versiones distintas— y donde se advierten los primeros signos de esa mentalidad burguesa que empieza a manifestarse, a veces simplemente a través de una variante respecto de las normas tradicionalmente aceptadas. Por otra parte, hay nuevas versiones de cuentos antiguos. Algunos son de origen romano; muchos de origen persa o hindú, como los *Panchatantra* que los árabes trajeron a Occidente y que aparecen, mezclados con otros nuevos, en el *Calila e Dimna,* en *Il Novellino* —una colección publicada en Sicilia en los siglos XII y XIII— y más tarde en dos recopilaciones famosas del siglo XIV, la del Arcipreste de Hita y la de Boccaccio. En todos los casos los viejos cuentos son modificados, en mayor o menor medida, de modo que la situación tenga sentido para el lector u oyente: así, el imán se transforma en cura y el cadí en juez o merino. En esa sutil modificación afloran los primeros signos de nuevas actitudes y opiniones frente a las cosas, que de ninguna manera se desarrollan en forma sistemática. Estas nuevas actitudes aparecen también en el teatro

cómico francés del siglo XII, que los juglares representan en los atrios, como *El juego de San Nicolás o El juego de Adán,* en los que aparecen temas luego largamente retomados por la picaresca española, y en general en toda una rica literatura popular, con seguridad mucho más amplia de la que nos ha llegado escrita.

Estas actitudes prácticas nacen en conflicto con las actitudes y normas establecidas. El más rico caudal de estos materiales mencionados se refiere a la modificación de las normas morales; no es explicado en términos de ética o de razón de principios, sino que es contado, y más importante aún, aprobado, lo que indica que, hasta cierto punto, tiene consenso. En esta época, entre los siglos XI y XII, otro tipo de literatura, la épica, expresa toda la moral tradicional cristiano feudal, en la que se integran finalmente las actitudes de la aristocracia con los fundamentos éticos e ideológicos del cristianismo. Pero simultáneamente esta literatura popular, que se cuenta en el mesón de la ciudad, nos da una versión de la vida y formas de sociabilidad y de la moral totalmente distintas. Lo más elocuente es la aprobación que se da a la astucia: el oso, siempre descrito como un señor, es indefectiblemente engañado por el zorro, presentado como un campesino o un pobre. El lobo, como el león o el oso, animales solemnes que siempre representan a los señores, se dirige a la granja y dice: "vengo a que me den lo que es debido, o sea que me tienes que dar toda la miel, porque yo soy el señor"; entonces el campesino dice: "sí, señor oso" y urde una trampa que consiste, por ejemplo, en aventar las avispas, que atacan al oso, quien tiene que salir corriendo. Ocurren entonces dos cosas importantes: el oso hace el ridículo, forma sutil de minar la jerarquía, y el campesino escamotea la miel. Así, el tema de la astucia significa una revisión total del código de valores, y revela la coexistencia de dos morales, una canónica, que exalta a las clases señoriales y que tiene la parafernalia del sistema ideológico establecido, y una nueva moral práctica.

Se trata de la primera modificación sustancial que queda documentada. El primer signo del cambio de mentalidad operado es la convalidación de ciertas normas éticas que corresponden exactamente a las nuevas condiciones de vida. Astucia es una palabra cargada de sentido moral negativo, con la que se describen las nuevas formas de la actividad mercantil: se cuenta, por ejemplo, cómo alguien se ingenia para vender un burro enfermo y hacerlo pasar por bueno. Se trata, pues, de un código moral, implícito en esta literatura, que es la antítesis del código caballeresco, en el qué aparece la burla a las clases altas y sus valores; se exaltan los métodos de que se valen las clases populares para defenderse de esta opresión de las clases altas, y además se aplican estas astucias a ciertas operaciones que son propias de la nueva clase burguesa, como son las actividades de tipo mercantil.

Hasta aquí se trata de cosas elementales, pero trascendentes y revolucionarias, como las normas de vida. Cuando se trata de ideas más sutiles, que tocan directamente los fundamentos del sistema ideológico, esta literatura popular y aun otra menos popular utilizan un recurso, un ardid: el tema del

loco. Toda la literatura medieval está impregnada del tema del loco y la locura. El loco es un personaje que aparece cada vez que hay que desarrollar ideas heterodoxas. Aparece como marginal e irresponsable; dice todo lo que la gente dice y cree, pero el autor no se responsabiliza, porque quien lo dice es un loco.

El primer tema de que se ocupa es el del amor. Hay tradicionalmente un amor santo, el amor de Dios, en el que el individuo llega hasta la enajenación. De pronto, el Arcipreste exalta el loco amor, el amor profano, sensual, que desborda todas las normas establecidas. Cuando en la literatura elevada se habla del amor de la dama, del espíritu, el loco dice que se trata en realidad de amor carnal, y se explaya en todo tipo de detalles. Este recurso literario se usa para enfrentar otro tipo de valores establecidos. Por ejemplo, cuando se exalta la grandeza, la generosidad, la magnanimidad, valores todos de tipo nobiliario, hay uno que dice: "a mí que me llenen la bolsa, todo lo demás no importa". Otro ardid de sentido similar es la introducción de escritores clásicos. Por ejemplo, se describe el amor de un caballero por una bella dama en los términos de la poesía épica o de la lírica cortés, y de pronto se introduce el *Ars amandi* de Ovidio, y con él toda una concepción profana de la vida y el amor.

De ese modo esta nueva moral, mediante estos trucos literarios, puede expresarse sin negar de una manera frontal todo el sistema de afirmaciones convencionales, pero poniendo sobre el tapete todo un nuevo sistema de ideas que, a diferencia de los *fabliaux,* no suele referirse a cuestiones que tengan consenso social sino a ideas más fundamentales. Cuando lleguemos al siglo XIV, a la época del Arcipreste o de Boccaccio, todo el nuevo sistema de ideas está desarrollado y justificado, aunque no haya sido tratado de manera teórica y sistemática. Ninguna de las nuevas ideas morales, o relativas a la concepción profana del hombre y de la vida, se declara de manera expresa. Pero todo ello se cuela, a través de estos ardides literarios, de modo que hacia el siglo XIV está a la vista y manifiesto el *corpus* de nociones e ideas que caracteriza esta primera etapa no sistemática, elemental, primaria, grotesca inclusive, de la mentalidad burguesa.

La formación de estas actitudes prácticas y su relación con las normas establecidas puede advertirse también en el campo de la actividad económica. En el siglo XIII Santo Tomás de Aquino elabora la teoría del justo precio; su afirmación de que las cosas tienen un precio específico, y no el que fijen oferta y demanda, refleja que ha comenzado a funcionar una economía de mercado y esto ocurre sin ninguna experiencia previa, de modo que los primeros intentos de corrección que se realizan adoptan la forma de una recurrencia a normas y preceptos tradicionales. Esto indica que las nuevas formas de actividad —el comercio, el crédito— son percibidas, reconocidas y sancionadas con preceptos apoyados en la concepción tradicional. Frente a esto, casi secretamente, a partir de las experiencias de la vida comercial y el mercado, se elaboran ciertas reglas que apuntan a la constitución de lo que podría llamarse una ética comercial.

Así, es en la experiencia donde se elaboran las normas morales, los principios de vida, los principios de legitimidad de todo lo que en el hombre es material o profano. Esta es la característica de la mentalidad burguesa: no sólo no se parte de un sistema de ideas, sino que esas ideas, de origen diverso, o nacidas como reacción frente a circunstancias de la vida o a nuevas maneras de vivir, no se integran originariamente entre sí, no forman un *corpus.* Todo lo que constituye la concepción burguesa de la vida reconoce siempre un origen experiencial, que luego progresivamente se irá elaborando en forma más abstracta.

Una primera forma de elaboración se manifiesta en la literatura didáctica del siglo XVIII. Son libros de consejos sobre urbanidad que revelan cómo los estratos más altos de la burguesía han elaborado ciertas maneras, en parte imitadas de las aristocráticas, que se han convertido en canónicas y que pueden enseñarse a aquellos nuevos grupos que, en virtud de la movilidad propia de estas sociedades, van incorporándose a los estratos más altos. El carácter pedagógico de estas obras testimonia precisamente la presencia de personas que tienen un status al que no están acostumbradas, es decir que revelan la movilidad. En el sistema ornamental del trato exterior, propio de las clases señoriales e imitado por los burgueses, la urbanidad incluye la cortesía pero no se agota en ella. La urbanidad consiste en una serie de reglas para el ejercicio de las formas de vida propias de los burgueses, entre las cuales las más importantes son las relaciones de dinero. La buena fe es esencial para la marcha de los negocios y a partir de ella comienza a elaborarse lo que en el siglo XV se va a llamar el honor burgués, que consiste en pagar las deudas y mantener la palabra empeñada. Se trata de un código moral, pero no en abstracto sino concretamente referido a un tipo de actividades que no tenían una tradición y, en consecuencia, reglas tradicionales.

A partir de estas experiencias iniciales comienza un largo proceso de elaboración racional que culmina dos o tres siglos después con lo que será el pensamiento sistemático sobre cada uno de estos problemas. En el pensamiento ético del siglo XVII o XVIII —en Spinoza o Kant por ejemplo— se reconocen las huellas de las normas experienciales características de los *fabliaux.* En la epistemología de Kant aparece elaborada, transformada, purificada, racionalizada, la experiencia del nuevo burgués que en el siglo XI o XII aprende a manejarse con el árbol, el cristal o la arcilla, que se acostumbra a observar, experimentar, descubrir regularidades y formular leyes. En el fondo de este conjunto de ideas elaboradas, propias del pensamiento burgués moderno, se encuentran estas experiencias y estas primeras conclusiones, que comienzan a elaborarse, a afinarse, conformando los criterios y luego la racionalización y la especulación en alto grado.

Consideremos el caso de la ética. En el siglo XVII Kant dice: tienes que obrar de manera tal que tu conducta pueda ser erigida en regla general. Esta es la expresión de una ética no dogmática, racional, cuyo fundamento no es un mandato divino sino un principio elaborado por la razón. Pero lo que establece es que aquello que convalida el principio ético es el consenso, la norma aceptada.

Una norma que nace de la experiencia, de la práctica, y que una vez refinada adquiere valor en tanto adquiere consentimiento. La ética que se presenta como racional es, en el fondo, una ética social.

En los orígenes, estas experiencias tienen poco de racional, hay mucho de emocional e intuitivo en ellas. Pero progresivamente esos remotos orígenes se subliman de una cierta manera, se transforman en racionales. En el siglo XVIII y también con el idealismo del siglo XIX, se afirma que la razón ha sacado de la nada una cantidad de principios, que en realidad han nacido de la experiencia. Racionalizar es precisamente borrar el origen experiencial, siempre contingente, y afirmar su valor eterno y universal.

III. LOS CONTENIDOS DE LA MENTALIDAD BURGUESA

En cada uno de los aspectos que se analice de la mentalidad burguesa —las actitudes frente al problema del hombre, la sociedad, la naturaleza y otros— se advierte la confluencia de una actitud básica inicial, la racionalización de esas actitudes y también, un cierto caudal de contenidos, nociones o ideas que a veces provienen de la experiencia pero en ocasiones tienen un origen mucho más antiguo y adquieren una nueva significación. ¿Hasta qué punto se forma con todo esto un sistema coherente?

La coherencia de una forma de mentalidad está dada, en principio, por un conjunto de criterios básicos, un cuadro en el cual se ordenan los contenidos. Hasta ahora se trató de mostrar cómo un cambio en las actitudes sociales básicas —ligado a los cambios de la sociedad— se refleja en un nuevo modo de pensamiento, un nuevo sistema de criterios, que constituye un marco formal. Luego, éste es llenado por un conjunto de pensamientos, de ideas, de saberes, que en parte provienen de las nuevas experiencias o de la aplicación del nuevo método, y en parte del bagaje tradicional, desarticulado de sus anteriores cuadros organizativos y reintroducido en los nuevos. Así, en el proceso que estamos estudiando se incorporan a la mentalidad burguesa un conjunto de grandes nociones y de ideas provenientes de la tradición cristiana y de la clásica, que se encuadran formando un sistema con todo otro conjunto de ideas; para ello, cambian de signo, de carácter, y se integran en otro conjunto coherente. Este proceso es gradual, pues el nuevo contexto —el de la mentalidad burguesa— sólo logra coherencia progresivamente hasta llegar a un óptimo, a partir del cual comienza a disgregarse, como ocurre en el mundo occidental después del romanticismo.

1. Profanidad y realismo

El primero de los temas que debe analizarse en un examen de los contenidos de la mentalidad burguesa es el de la realidad misma. El tema es contenido y forma a la vez, pues la noción de realidad, y la de causalidad vinculada con ella, sirven a su vez de forma a todas los demás. Esta imagen de la realidad se manifiesta a veces de manera muy concreta y clara, proyectándose en el campo de algunas disciplinas particulares; pero hay ciertos elementos de la realidad que son difusos, que no están dados en el campo de ninguna disciplina en particular y que, sin embargo, forman una especie de trasfondo de muchas actitudes científicas. Señalaremos los rasgos más generales de esta nueva imagen de la realidad que esta mentalidad burguesa empieza a elaborar, aunque prácticamente todos los temas específicos que luego seguirán constituyan aspectos parciales de esta imagen.

La característica de la mentalidad cristiano feudal, en cuyo marco se constituye la mentalidad burguesa, es la interpenetración entre realidad e irrealidad, o dicho de otro modo, la identificación de la realidad sensible con algo que llamamos irrealidad, en tanto no es realidad sensible. Propongamos un ejemplo: las nubes forman parte de la realidad sensible; puede vérselas y eventualmente tocárselas; los ángeles que están en ellas no: no se los ve ni se los siente pero —se afirma— están allí. En el contexto de esta mentalidad, lo mismo es la nube que el ángel. Aunque se trata de dos canales de conocimiento completamente diferentes, una y otra cosa están tan compenetradas que no hay nube sin ángel: llueve cuando se ruega, y un exceso de lluvia es señal de castigo divino. El ángel es una creación intelectual, sin perjuicio de que, para quién tiene fe, sea una intuición de lo divino. Hay, pues, una irrealidad, que es creación intelectual, que se entremezcla con la realidad sensible, y esta compenetración indiscriminada de realidad e irrealidad constituye el mundo de ideas y creencias propio de la mentalidad cristiano feudal.

En este contexto, la experiencia primaria de los hombres, que viven de y en la naturaleza, aunque naturalmente existe, es invalidada por un sistema interpretativo apoyado en un elemento autoritario, sea de naturaleza carismática o simplemente mágica. La experiencia está sumida en un sistema de pensamiento en el que la causalidad es sobrenatural. Ante un fenómeno natural —la lluvia, por caso, cuyas causas naturales inmediatas eran evidentes y bien conocidas— cabría decir: "yo veo esto así, pero no es así, porque me han enseñado que no es así". En esta frase está el secreto de la cuestión: la fuente autoritaria del conocimiento y su transmisión como un sistema dogmático.
Asombrosamente, sobre la base de una vigorosa tradición experiencial como la romana se ha producido la impostación autoritaria de un esquema de pensamiento que enseña a pensar contra lo que dicen los sentidos. Y esto ha sido fruto de una larga y paciente labor pedagógica, llevada a cabo por el cristianismo.

La aparición de la burguesía —es decir el resultado de la revolución burguesa de los siglos XI y XII— implica para sus protagonistas el desarrollo de una serie de experiencias sociales nuevas e inéditas. Esas experiencias tienen una función disociadora de la trabada relación entre realidad e irrealidad; a partir de ellas se elabora una serie de mecanismos en virtud de los cuales se encuentra un nuevo principio de explicación causal: una causalidad natural.

La constitución de la nueva sociedad burguesa, apoyada en una economía monetaria de mercado, estimula el empirismo práctico del mercader, el artesano o el minero, el de aquellos que, operando sobre la realidad, inventan toda una serie de mecanismos prácticos —como la contabilidad— para entenderse con el mundo inmediato, como si fuera una realidad última, sin preguntarse qué hay detrás o más allá de ella, y limitándose a establecer mecanismos que funcionan. He aquí el indicio de la constitución de esta nueva actitud; existen otros testimonios, imprecisos, aparentemente insignificantes, como por ejemplo las investigaciones de Roger Bacon, Pedro Peregrino y los franciscanos de Oxford en el siglo XIII. Ellos, como todos los otros que tenían que entenderse con la naturaleza inmediata, de manera empírica, empiezan a pensar el mundo en el contexto de la causalidad natural, como si no operaran las fuerzas sobrenaturales. De la experiencia al establecimiento de un sistema explicativo basado en la causalidad natural, y de allí a la reinterpretación del conocimiento acumulado: he ahí el camino por el que se forma este nuevo marco explicativo de la realidad, prácticamente, de manera previa a cualquier teorización sobre sus fundamentos últimos. Diríamos, pues, que lo que consiguió la experiencia burguesa fue delimitar una realidad operativa, aquella que se comporta de una cierta manera cuando se actúa sobre ella, más allá de lo que pueda ocurrir cuando se la trasciende.

Así, la primera conquista de la mentalidad burguesa consiste en esta delimitación de la realidad, absteniéndose de todo análisis más profundo que el que sirva para explicar cómo se comportaba, y en consecuencia, cómo hay que comportarse frente a ella. A esta conquista denominaremos triunfo de la profanidad. La secularización de la realidad, o la afirmación de la profanidad de la realidad, no significa que la realidad sea un orden mecánico, como lo había sido para los mecanicistas griegos o latinos, en una línea que reaparece en el siglo XVIII con el aporte de los materialistas. La afirmación de que la realidad es sagrada y no profana no implica la negación de la realidad sobrenatural sino que funciona como acotamiento de un sector, de un nivel, que llamaríamos la realidad operativa. Esta es la gran conquista de la burguesía y esto es, nada más o nada menos, lo que implica la profanidad.

Esta comprensión de la realidad como profana y no sagrada, mediante un esfuerzo intelectual consistente en suprimir la causalidad sobrenatural y manejarla operativamente, como un campo en el que funcionan causas naturales, está expresada en una formidable polémica de tipo filosófico: la denominada Querella de los Universales, en el siglo XII y XIII que es la primera y definitiva crisis de la

Escolástica. Es ésta una de las grandes coyunturas de la historia del pensamiento. Esta polémica comenzó conmoviendo a la Universidad de París, originó grandes refriegas en la montaña de Santa Genoveva, ocasionó la crisis franciscana (e indirectamente la fundación de la Universidad de Oxford) y se transmitió a todo el ambiente universitario, académico y teológico europeo.

Los "realistas" sostuvieron la imagen tradicional, escolástica, de la realidad, en la que realidad e irrealidad se interpenetraban. Sostenían que los universales definían, expresaban realidades: *Universalia sunt realia.* Paradójicamente, este realismo es exactamente lo contrario de lo que hoy supondríamos, porque negaba la realidad de lo sensible y, ateniéndose al esquema platónico, plotiniano y cristiano, sostenía que la única y verdadera realidad era la inteligible, la percibida por la mente, la que se expresaba en conceptos. Es el género o la especie lo que constituye la realidad, y no el individuo.

La percepción de que, por el contrario, realidad debía ser sólo algo que refiriera a la realidad sensible, cognoscible por los sentidos, controlados a su vez por un aparato metodológico y epistemológico, fue propia de quienes se llamaron a sí mismos nominalistas. Sostuvieron que los conceptos eran palabras vacías, formas intelectuales que implicaban un cierto grado de abstracción pero que no pertenecían al nivel de lo que constituía efectivamente la realidad: lo que la constituye son los individuos y no el género o la especie. La implicación es sencilla: si se niega que el concepto es real, toda la dogmática cristiana se desmorona, porque todo el dogma es de tradición platónica o plotiniana.

La ortodoxia cristiana se enfrenta con la tesis nominalista, a la que juzga herética, y en el siglo XIII el Papa la condena. Quizá la fase central de esta controversia sea la polémica entre San Bernardo y Abelardo, que se titula profesor de filosofía y no de teología, y empieza también a apelar a los textos de Aristóteles. San Bernardo desencadena una verdadera cruzada contra él y lo hace condenar en el Concilio de Soissons. En uno de los panfletos que escribe, desentendiéndose por un momento de la argumentación autoritaria y atrapado por la pasión, por el sentimiento dramático que desatan las afirmaciones de Abelardo, San Bernardo dice esta frase reveladora: "porque parece que Abelardo quisiera ver las cosas como son y no a través de una bruma".

En la concepción realista hay toda una teoría filosófica, apoyada en la idea de interpenetración de realidad e irrealidad. En la realidad propiamente dicha opera el fenómeno, pero las causas del fenómeno no son contingentes y mecánicas sino que están en un plano más alto, que es el de la voluntad divina. Para San Bernardo, el intento de conocer las cosas, de atravesar la bruma, implica querer penetrar la voluntad divina, y esto es sacrílego. "Ignotos son los caminos de la Providencia", se afirma. Son constitutivamente sagrados, por el hecho de que la divinidad es omnisciente,

mientras que el hombre no puede afirmar la idea de que posee los instrumentos necesarios para conocer la inmensidad del saber de Dios, la infinitud del saber divino.

La bruma es el reconocimiento de la existencia de un mundo de causalidad, de esencias sólo cognoscibles por su Creador. Al hombre no le ha sido otorgado esto: en la *Commedia* de Dante están agrupados, en un círculo, todos los que han desafiado a Dios queriendo conocer. Querer conocer significa afirmar que el hombre tiene instrumentos posibles como para homologar la capacidad de conocimiento de Dios. Esto es Prometeo, el peor pecado, la conmoción de todo el orden de lo absoluto. La afirmación de que se puede acotar un pedazo de la realidad y establecer cómo se comporta, independientemente de toda otra consideración, es sacrílega. Así se lo descubre en el momento en que se dice: "conozco la realidad porque conozco este objeto, y este otro junto a él, y puedo, a partir de estos datos de la experiencia, llegar a generalizaciones". Esa posibilidad es la que implica un enfrentamiento total con la concepción tradicional.

¿Cómo se produce esta insurrección contra el realismo ortodoxo? ¿Cómo empieza ese nominalismo, en el que hoy se reconoce el fundamento del pensamiento científico moderno? Del nominalismo arrancan todos los ensayos iniciales de interpretación realista: Roger Bacon, los primeros *maîtres* de París, Buridán, Alberto de Saxe y todas las primeras generaciones de físicos. Se llega al nominalismo por dos vías, una empírica y otra académica. La vía empírica es la de la burguesía, que en tanto nace de una experiencia vital singular es nominalista *avant la lettre.* Se comporta espontáneamente ante la naturaleza, como si ésta fuera un conjunto de entes individuales cuyo conocimiento puede prever, sobre la base de generalizaciones fundadas en la experiencia reiterada. El nominalismo arranca de la actitud empírica básica de la burguesía, que se constituye porque funciona empíricamente: se sustrae a las formas tradicionales de producción, es capaz de abandonar la servidumbre, organiza un nuevo tipo de economía y también la vida urbana, en un sistema que ya puede denominarse contractual, y no sobre dictados de tipo tradicional y carismático.

La segunda vía, la académica, deriva del contacto de culturas producido por las Cruzadas. Entonces, el mundo europeo y feudal, cerrado en sí mismo y dominado por un solo saber, entra en contacto con todo el acerbo de saber clásico que se mantenía en el mundo bizantino y musulmán, donde subsistía la línea platónica del pensamiento clásico. Así, en el momento en que un sector social está haciendo este experimento espontáneo, curioso, de empezar a vivir de una cierta manera, según la experiencia, el mundo al que pertenece entra en contacto, por primera vez para estas generaciones, con el pensamiento aristotélico que, en los términos que venimos analizando, podría denominarse nominalista.

Porque, de alguna manera, lo que los nominalistas decían a los realistas en el siglo XII era similar a lo

que Aristóteles había dicho a Platón. El neoplatonismo se aferró a las tesis platónicas y la concepción religiosa hebreo-cristiana se aferró al neoplatonismo, sacando de él toda la estructura filosófica necesaria para robustecer su concepción dogmática. Toda un área de la concepción griega —la de los atomistas, Demócrito y Leucipo— había sido olvidada, o mejor dicho metódicamente abandonada, porque naturalmente era contraria a los requerimientos de la estructura ideológica que se estaba constituyendo.

Esto es lo que comenzó a llegar a Europa a través de diversas vías, como la de los maestros de Toledo y Córdoba. El futuro Papa Silvestre II —un monje francés de Aurillac— viaja por la Cataluña e introduce la numeración decimal. Desde entonces empieza a filtrarse, sobre todo por la frontera europea, todo el saber musulmán, que en gran parte era el griego. Averroes expone y comenta a fondo a Aristóteles, en un mundo musulmán donde la ortodoxia dogmática no tenía mayor solidez. Por esa vía entró Euclides, todo Aristóteles y todo el pensamiento científico, o precientífico, o de filosofía natural, como se lo quiera llamar, todo encuadrado en la física de Aristóteles. Este se traduce del griego al árabe, luego al hebreo y luego al latín, en Palermo, en Siracusa y sobre todo en Toledo, que se llamó la ciudad de las tres culturas, donde hubo una escuela de traductores que se encargó de la doble tarea que significó incluir en el pensamiento ortodoxo todo ese alud de conocimientos. Esto entró rápidamente en las universidades. Siger de Brabante pasa por ser el primer defensor del averroísmo, que en cierto modo traduce y adapta. De aquí sale el nominalismo, que se transforma en la teoría del conocimiento burgués, en la teoría de una concepción empírica de la naturaleza, y constituye el fundamento del conocimiento científico. Todo el conocimiento científico será aristotélico, en cuanto es nominalista y no realista.

Es importante descubrir la sincronía entre cambios de distinta naturaleza. En momentos en que se constituyen las burguesías urbanas surgen las universidades, donde se desarrolla esta polémica. En esos momentos aparece el arte espacial; se abandona la tabla bizantina de pintura plana, Giotto y Cimabue hacen esfuerzos desesperados para salir de la tela y alcanzar el volumen y empieza lo que Berenson llama la pintura táctil. Ese espacio real que persigue el pintor apunta hacia la perspectiva, elaborada en el siglo XIV y fijada en el XV, en época de Piero della Francesca. Esta idea del espacio, y del cuerpo con su volumen puesto en él, como para que el espectador tenga una sensación táctil, es —en esta dimensión— la percepción de la realidad como realidad sensible. No es casualidad que surja en el seno de las burguesías, y en el momento en que se discute el problema de los universales.

Todo esto ocurre en los siglos XII y XIII. En las universidades en que se enseña preferentemente Derecho, como Bologna y Roma, donde la discusión filosófica es menor, aparece otro elemento novedoso: la resurrección del derecho romano. Un derecho que atiende a los problemas reales, donde la tierra es tierra y la hipoteca es tal, corresponde a las nuevas situaciones sociales de la

burguesía urbana. La discusión teórica se da sobre todo en las universidades que eran preferentemente teológicas, y particularmente en la de París. Lo que se discute, en el fondo, es la aparición de una nueva imagen de la realidad; cuando los filósofos quieren encuadrarla en términos filosóficos, la nueva imagen de la realidad ya está impuesta, como lo testimonia por ejemplo la pintura: de las imágenes de Giotto se dice —según recoge Vasari— que parecen hablar. El mismo Vasari recuerda, en relación con el fresco de la Capilla Sixtina, una frase de Dante: "los muertos y los vivos parecían vivos". Esto no podría haber sido dicho jamás de una tabla bizantina o de un crucifijo románico, pues no era la intención de los autores transmitir la imagen de la realidad. Lo que hay aquí, como en Roger Bacon y sus experimentos, es una nueva imagen de la realidad, que hemos denominado profana, y que enmarca todas las manifestaciones de la mentalidad burguesa.

Lo que caracteriza esta nueva actitud mental es haber operado la disociación entre realidad e irrealidad. Se supone que aquélla —la realidad, en el sentido romano del término, esto es, la realidad sensible— es la operativa, la que requiere una nueva actitud cognoscitiva, la que arrastra y determina una nueva forma de comportamiento, lo único que interesa de manera inmediata, sin perjuicio de admitir una cierta irrealidad, que la mentalidad burguesa nunca desdeña del todo. Se trata simplemente de desglosar la realidad natural o sensible como realidad cognoscible, y separar la irrealidad, o si se prefiere la realidad sobrenatural, admitiendo que no es cognoscible por las mismas vías que la realidad natural. Esta actitud, que por el momento no se define bien, culmina con lo que en el siglo XVIII se va a llamar agnosticismo.

Las vías de conocimiento de la realidad natural van a encarrilarse en lo que se llamará el pensamiento científico, y luego la filosofía natural, que será la corriente fundamental de la filosofía moderna. Filosofía de la naturaleza y del conocimiento son los típicos problemas de la filosofía moderna, del racionalismo, de Descartes, Leibniz, Spinoza; son los típicos problemas de los empiristas ingleses, de Hume. Son los problemas que plantea la relación entre el objeto de conocimiento, esto es, la realidad natural, y el individuo como sujeto de conocimiento, y su posibilidad de conocer. Ya sea por la vía del conocimiento científico o por la vía de la filosofía, se acota un campo de la realidad sensible y natural, de la que se dice que es cognoscible a través de estos instrumentos.

De la realidad sobrenatural lo que se dice es que hay que separarla. Esto es obsesivo: una cosa es la lluvia y otra la voluntad de Dios. Una es tema de conocimiento científico, que se elabora progresivamente y en el cual se confía; la otra, no cognoscible por la ciencia, se reserva a la fe. Llegado cierto momento, puede darse una especie de transposición, de profanación de la fe, de secularización bajo la forma de intuición. Hasta el siglo XVIII el conocimiento científico y la filosofía natural admitieron sólo de manera indirecta, casi como una concesión al pasado, la existencia de un conocimiento por la vía de la fe, e indirectamente un conocimiento por vía intuicional. Hay que

esperar el romanticismo para que se asigne a la intuición un valor fundamental.

Sin embargo, en el marco de la mentalidad burguesa la intuición cumple una pequeña función. La idea de su validez está unida a lo que hoy llamamos la elaboración de la hipótesis de trabajo, pero también hay una intuición que corresponde a la existencia de algunas categorías fundamentales del conocimiento. Cuando Kant dice que el conocimiento sensible, empírico, sólo tiene validez cuando se arma dentro de las estructuras espacio-temporales, en realidad está admitiendo que hay una percepción de lo tempo-espacial que no es el resultado del conocimiento empírico, o sea del tipo de conocimiento que va a nutrir la ciencia y la filosofía natural. El tiempo y el espacio se perciben antes de todo conocimiento. No pudiendo ser encuadrado dentro de la fe -alternativa, inicial y excluyente, al conocimiento científico- terminará respondiendo a esa operación mental que, desde el romanticismo en adelante, se conocerá como intuición. El propio Descartes, cuando debe buscar un apoyo a su teoría del conocimiento, en el momento de lo que llama las ideas claras y distintas, reconoce una operación mental que no es científico-experimental, ni siquiera lógica; allí la mente funciona realizando una operación que es más o menos lo que va a llamarse la intuición.

De ese modo, el legado de la percepción de las formas tradicionales de la irrealidad, tal como se daba en la escolástica por una parte y en la mística por otra, ha quedado de alguna manera en este pensamiento científico y filosófico moderno como una especie de segunda línea que permite resolver algunos problemas insolubles para quienes elaboran los principios del pensamiento experimental y científico. De manera confesada o no, este tipo de conocimiento, que en cierto modo es resabio de la fe, funciona en la retaguardia aun en el momento más maduro del pensamiento filosófico moderno. Los *a priori* de Kant están antes del conocimiento; resultan ser de naturaleza distinta de las formas de conocer que elabora la ciencia o la filosofía natural. De algún modo, este pensamiento es homólogo del escolástico: seculariza su estructura cognoscitiva, cambia los principios y ajusta todo aquello que con los nuevos principios no funciona, pero no lo niega. Puede encontrarse su perduración en Descartes —como ha probado Gilson— y en todo el idealismo poskantiano hasta Hegel.

Cuando se extrema el pensamiento, quedan al descubierto las incongruencias de esta secularización y se exige llevar los fundamentos a términos de coherencia total. Hay que esperar el siglo XVIII para que se haga un reajuste de la totalidad del pensamiento científico, y se rechacen metódicamente los elementos supérstites de esa tradición. Quien hace ese examen de una manera exhaustiva y pone los resultados en términos comprensibles y resueltos en fórmulas es D'Alembert; en el Discurso Preliminar de la *Enciclopedia* termina por encontrar un principio de coherencia y un rechazo fundamental, decisivo, categórico, de todos los elementos tradicionales del conocimiento de la Escolástica. Para esta nueva mentalidad, que D'Alembert expresa acabadamente, el problema consiste en delimitar el campo de lo cognoscible por vías empírico-racionales, denominándolo

realidad. Se trata de la realidad sensible, natural, y se excluyen totalmente todas las penetraciones de irrealidad que la palabra tenía antes.

Inclusive empieza a descubrirse que hay zonas intermedias en esta realidad sensible, rigurosamente definida y apta para el conocimiento experimental que se elabora, y la irrealidad, en el sentido de lo sobrenatural. Hay un campo de la realidad natural que todavía no se conoce, pero que es potencialmente cognoscible y que opera. Tal es el caso, durante mucho tiempo, de los átomos, reales pero aún no cognoscibles. Hay también otras formas de realidad intermedia. En el siglo XVIII la tradición alquímica está vigente en forma notable, pero no se relaciona tanto con la existencia de una realidad sobrenatural sino con la posibilidad de una forma sobrenatural para alcanzar el conocimiento de la realidad natural. Hay muchos, entonces y después, convencidos de la eficacia de los métodos científicos y de la filosofía natural para conocer ciertas áreas de la realidad natural, y que admiten que hay otras zonas que no se conocen de esa manera, en las cuales pueden utilizarse los métodos sobrenaturales, sin postular por ello que se refieran a una realidad sobrenatural. El Renacimiento está lleno de esos problemas y es, en el fondo, la antigua historia de Fausto. Leibniz, un filósofo de las matemáticas, es sin embargo para cierto tipo de problemas un panteísta, como lo había sido en el siglo XVI Giordano Bruno y lo será en el XVIII Goethe.

Con la gran irrupción romántica del siglo XIX se retoma al tema del panteísmo. Cabe entonces preguntarse: ¿cuál es la imagen de la realidad? ¿Qué vigencia tiene esa imagen que ha elaborado tan cuidadosamente el conocimiento científico y la filosofía natural, si en el siglo XIX se replantea el problema del panteísmo? ¿Qué cosa es esa realidad, si se afirma que toda ella está impregnada de Dios? Ha habido, por una parte, un esfuerzo por definir una realidad natural concebida como producto de procesos mecánicos, que conduce al mecanicismo y a la concepción de Comte. Pero simultáneamente ha habido una perpetuación de la concepción organicista. La naturaleza —escrito con mayúscula— es algo orgánico, que ha asumido la idea de Dios y la conserva. De esta naturaleza orgánica, en la que cada parte cumple una función, se dirá que es sabia, apotegma elemental y de tanta perduración.

En síntesis, la línea principal de la mentalidad burguesa se limita a definir la realidad como realidad operativa, cuyo comportamiento puede preverse en términos adecuados para la acción. Operativamente, la pregunta acerca de qué hay detrás de eso no tiene relevancia. Quienes quieren ir más allá adoptan la tesis deísta —un demiurgo que crea, fija las reglas y luego abandona la creación— o la panteísta, de tradición medieval, que llega hasta el romanticismo bajo la forma de organicismo: lo sagrado está en todo; el organismo encierra en sí lo sagrado.

2. La imagen de la naturaleza

La imagen de que la realidad es, ante todo, realidad sensible y natural y no realidad infiltrada de sobrenaturalidad es plenamente asumida por la burguesía; a tal punto su manera de vivir y de pensar está compenetrada de esta imagen, que la adopta como una teoría, casi como una ideología. Esto es lo que indica la palabra *realismo* que comienza a usarse: el propósito vehemente de afirmar la existencia de la realidad y el sostenimiento y defensa, casi militante, de los valores implícitos en ese tipo de realidad.

La aparición de esta palabra, con esa acepción, supone que ha habido una toma de posición a favor de esta concepción de la realidad. Creer en el realismo es creer en la preponderancia de un tipo de realidad, vinculada con lo sensible, y no en la de lo sobrenatural, en los principios, en los ideales, en los mitos, en los símbolos, o en cualquier cosa que entrañe un cierto nivel de abstracción. El realismo es, pues, una tendencia que se resiste a conferirle realidad a aquello que tiene un cierto nivel de abstracción, y en consecuencia entra más en el territorio de lo mental que en el de lo real. Lo real es el mundo de los hechos, de los fenómenos, de lo comprobable fenoménicamente, casi podría decirse experimentalmente.

Este concepto de realismo debe relacionarse con aquel otro de enmascaramiento, propio de una etapa del desarrollo de la mentalidad burguesa, entre la eclosión inicial, hacia el siglo XI, y la maduración final, en el XVIII. En el desarrollo de la mentalidad burguesa hay una serie de altos y bajos acerca del nivel de realismo que se está dispuesto a tolerar. En ciertos momentos parece aceptarse la verdad desnuda. De pronto el hombre se asusta, y en forma declarada o no, empieza a cuidarse de no mostrar las últimas consecuencias de cierto tipo de realismo, y comienza a encubrir ciertos aspectos. Llegado a un cierto punto, el científico dice: "desde aquí no sé más; es posible que sea Obra de Dios". El evolucionismo, por ejemplo, carece de una explicación sobre el comienzo de la naturaleza, en sus formas iniciales. Aquí, el mecanismo de enmascaramiento consiste en alejar la causa trascendente de la contingente, de modo que, sin negar aquélla, no se establezca entre ambas una relación necesaria.

Enmascarado o no, el realismo considerado como tendencia implica la afirmación de la existencia de una realidad objetiva. Sostener esto supuso disolver la identidad entre realidad e irrealidad, propia del pensamiento cristiano feudal. Lo propio de la mentalidad burguesa es percibir la naturaleza como algo que está fuera del individuo, que es objetiva y que puede ser conocida. En una misma operación, el individuo se transforma en sujeto cognoscente y la naturaleza en objeto de conocimiento. En el contexto de la mentalidad cristiano feudal el hombre se siente inmerso en la naturaleza, como un objeto más dentro de la creación divina. naturaleza y hombre son cosas

equivalentes en valor y el individuo, que vive inmerso en la naturaleza, no distingue una cosa de otra. Signos de esto se descubren en la literatura de la época: la hagiografía o la épica. En todo el *Poema del Cid* o en la *Canción de Rolando* no aparece el paisaje, es decir el marco natural en el que se desarrolla la acción humana. Se vive en la naturaleza, en el paisaje, pero no se lo reconoce como algo distinto, digno de ser descrito.

Lo característico de la mentalidad burguesa es operar una doble disolución: la del hombre y la naturaleza y la de la realidad sensible y la realidad sobrenatural. La primera operación la convierte en objeto de conocimiento; la segunda implica que la naturaleza se conoce a partir de la experiencia y no de la revelación. El hombre se retira de la naturaleza y, distanciado física y psicológicamente, descubre que toda ella constituye un orden, un ámbito con ciertas características que se pueden observar y sistematizar.

La primera es la variedad, la diversidad. Las burguesías, protagonistas de esta experiencia, viven un movimiento de expansión de la sociedad feudal hacia la periferia, que rompe el encierro característico de este mundo. En los tres o cuatro siglos anteriores al XI el hombre se había acostumbrado a vivir en ámbitos cerrados y reducidos. Esto obedece a razones objetivas —por ejemplo las invasiones guerreras y el cierre de las rutas comerciales— pero tiene efectos duraderos en la mentalidad colectiva: el sujeto, cuya experiencia del mundo se reduce a un ámbito muy pequeño, llama "misterio" a todo lo que constituye la realidad fuera de esos límites. Toda la literatura de misterio que se conoce a través de los cuentos infantiles provenientes del viejo folklore medieval es resabio de una situación social de encerramiento. Generaciones y generaciones vivieron en ámbitos cerrados que no fueron transpuestos nunca en virtud de la organización señorial feudal, de la disolución de las grandes estructuras del Imperio Romano y del sistema de relaciones en que se integraba ese mundo y posteriormente como consecuencia de las invasiones musulmanas y de las segundas invasiones del siglo IX.

El temor a lo desconocido arraiga tanto por el derrumbe del mundo tradicional como por la irrupción de otro, ignoto y terrible. La imagen del húngaro o del sarraceno es la de un personaje de quien no se sabía nada. Cuando en la *Canción de Rolando* se habla del emir de Zaragoza se dice que su dios es Apolo, lo que indica que en el sur de Francia, en los siglos XI y XII, los cristianos no conocían exactamente si el dios de los musulmanes era Alá, Mahoma u otro.

El grado de ignorancia, de desconocimiento del mundo circundante es tan grande que crea la idea de misterio, la que se conjuga con la de aventura, típica de la mentalidad cristiano feudal. La aventura del caballero medieval se desarrolla en ambientes extraños, desconocidos e imprevisibles, pero esto vale, en rigor, para todo aquel que cruce las fronteras de su pequeño mundo, se aleje de

la aldea y penetre en el bosque ignoto. La aldea vecina es ya otro mundo, que puede pensarse como fabuloso. La burguesía, en cambio, nace de la ruptura del encerramiento: la sociedad europea, que ha estado comprimida, amenazada en todas sus fronteras, de pronto las desborda. Con las Cruzadas va a Oriente; desde la frontera alemana va al Este: Polonia, Lituania, los países bálticos, la actual Checoslovaquia, la Rusia subcarpática. Por el sur, avanza en España e Italia haciendo retroceder a los musulmanes. Esta expansión geográfica y política contribuye a formar una imagen del mundo radicalmente diferente. En una o dos generaciones, el contacto de culturas que se produce echa abajo buena parte de las nociones tradicionales, por una vía absolutamente empírica. Entre las muchas sorpresas de quienes emprenden estos viajes —sin saber, por ejemplo, si la meta está a cinco días o cinco años de marcha— se encuentra el comprobar por una parte la existencia de una naturaleza absolutamente homogénea, y por otra, diferente y diversa pero incluida dentro del orden natural. Los cruzados, como luego lo harán Vasco da Gama o Colón, en las Indias de Oriente y Occidente, descubren que la naturaleza es muy variada, con paisajes cambiantes, plantas y animales diversos y exóticos, pero pertenecientes siempre a la naturaleza, y que lo distinto no es sobrenatural —el mundo de los gnomos, los dragones, los gigantes— sino simplemente diferente y real. Lo maravilloso irreal deja paso a lo asombroso.

Esto contribuye a fortalecer la idea de que la naturaleza es algo ajeno al individuo y que es objeto posible de conocimiento. El hombre es instrumento del conocer y todo lo demás es cognoscible; como tal, está fuera de lo que constituye el instrumento de conocimiento del hombre, llámese espíritu o mente. Ese objeto cognoscible es variado. Frente a la idea tradicional de que todo lo extraño debía ser sobrenatural, cuanto más variedades se conocen más arraiga la idea de que es posible la existencia de otras variedades de la naturaleza. La tendencia a descarnar lo sobrenatural, reducir sus dimensiones y ampliar las de lo real, crece con el conocimiento de lo diverso.

Por otra parte, el individuo que sale de la inmersión descubre la *belleza de la naturaleza*. Descubre que tiene colores, que los pájaros cantan; todo eso estaba, y naturalmente era percibido, pero de una manera diferente. Antes veía los pájaros, veía los colores, pero ahora los mira con una atención y un interés tales que termina en el descubrimiento del paisaje plástico. En la estampa bizantina, por ejemplo, la imagen representada no se encuadra en un paisaje; el fondo de la figura es simplemente blanco o dorado. En un proceso largo y complejo, que analizaremos más adelante, hacia el siglo XIII o XIV —digamos, con Giotto— aparece el paisaje plástico. ¿Qué relación hay entre la naturaleza, que siempre existió, y este paisaje? El paisaje es una naturaleza vista analíticamente y reconstruida luego sintéticamente, a través de un proceso mental: así lo dice Leonardo, que da la receta para pintarlo. Giotto o Cimabue parten de una naturaleza que es caótica, eligen algunos elementos y los ordenan, expresados como manchas de relieve y color. Paisaje es naturaleza filtrada por la mente humana, un proceso similar al que constituye el conocimiento científico de la naturaleza: un proceso analítico primero y una síntesis selectiva después.

Para la misma época aparece el paisaje en la literatura, en la lírica del siglo XIII, en Petrarca, en Boccaccio. La actitud lírica es, en el fondo, la misma que la del hombre que conoce: se pone fuera de la naturaleza y la contempla. Ha dejado de estar inmerso en el mundo de la naturaleza y se pone como testigo, para mirarlo, deleitarse y conocerlo.

Hay una tercera actitud, propia del hombre técnico: dominar la naturaleza. También en esto hay una experiencia originaria, que viene de la expansión territorial. En el mundo tradicional la naturaleza se trabajaba con una rutina tal que prácticamente las operaciones humanas se confundían con las operaciones de la naturaleza misma; en el mundo romano esto se conjugaba con la escasísima renovación de la economía, vinculada, probablemente, con la abundancia de mano de obra esclava. El nivel tecnológico permanece bajo hasta el siglo XI: desde entonces, la expansión hacia la periferia obliga a examinar críticamente sus técnicas, poco adecuadas para el trabajo en tierras nuevas, duras, con grandes árboles que arrancar, o pantanos que desecar en el norte. Algo similar ocurre en el siglo XVI en América, donde los europeos deben apelar a las técnicas indígenas tradicionales, pues las propias son inútiles.

Esta situación pone al individuo en la necesidad de innovar respecto de la naturaleza. De la misma manera que el marino, habituado a la navegación costera, para ir a Oriente debe hacer jornadas más largas y modificar las técnicas de navegación, de ese modo el labrador modifica sus técnicas de trabajo en la tierra. También en la guerra de sitio con los árabes empieza a cambiar sus técnicas, y en el desarrollo de las ciudades comienza a modificar sus técnicas arquitectónicas, haciendo descubrimientos *sencillos y* notables a la vez: el desarrollo de la industria del vidrio le permite ponerlos en las ventanas y aprovechar así la luz solar para el trabajo cotidiano, y también fabricar vidrios para los cristales. Simultáneamente se inventa la vela de sebo y la chimenea con tiraje externo, con lo que los interiores se vuelven habitables, sin humo. Se inventan otras cosas, como la collera para el tiro del buey o la carretilla. Toda esta serie de inventos es resultado, en cierto sentido, de la expansión hacia la periferia, que pone al individuo en contacto con naturalezas diferentes de las tradicionales y lo obliga a reiniciar la creación tecnológica. En otros casos se trata de nuevas actividades económicas, como la posibilidad de explotar el pescado del Báltico, que se vende salado en Occidente y que hizo la fortuna de muchas ciudades del Hansa germánica. Esto impulsa tanto la explotación de la sal como la de maderas para la fabricación de toneles, y revela el valor de recursos hasta entonces poco apreciados.

La rutina establecida era ciertamente una tecnología, pero internalizada de tal manera, por generación tras generación, que había terminado por convertirse casi en una operación biológica en la que no había un enfrentamiento fresco del hombre con la naturaleza. La naturaleza nueva le ofrece un desafío, al cual responde con el prodigioso desarrollo de una tecnología nueva en todos los aspectos.

La naturaleza objetivada, ya se la considere objeto de conocimiento, objeto estético o realidad sobre la que el hombre pueda operar para obtener un beneficio, todo conforma una idea de la naturaleza absolutamente distinta de aquella en que era simplemente concebida como creación divina, en la que el hombre constituía un elemento creado más. Esta experiencia, que empieza en esta época, se desarrolla siglo tras siglo, y, pese a los saltos en ese desarrollo, puede advertirse una continuidad: la actitud técnica del individuo que inventa la vela o la carretilla —una de las formas de la palanca— e inicia el camino que termina en la eclosión tecnológica de la Revolución Industrial. En el medio del camino están Galileo y Newton, poniendo orden en toda una vasta experiencia y reduciéndola a principios. Detrás de toda la matematización de la palanca o el péndulo está la experiencia de quien inventó la carretilla e hizo, en el fondo, lo que le atribuimos a Galileo, quien partió de esa experiencia y la llevó hasta sus últimas consecuencias transformándola en principios racionales y matemáticos.

A esta experiencia práctica que hay detrás de la formulación de los principios generales de la mecánica hay que sumarle otras anteriores, fundadas en aquella situación en la que, luego de haber vivido muchas generaciones en un ambiente muy cerrado, se rompe el encierro de golpe y se toma contacto con naturalezas muy diversas. Cuando el hombre nuevo se sintió satisfecho de la contemplación de la diversidad, empezó a elaborar el principio de que la naturaleza constituía un orden o un sistema, y como tenía cierta proclividad a atenerse a los principios de la realidad sensorial, supuso que esa naturaleza tenía un orden, que no era necesariamente sagrado sino profano, aunque hubiera en él elementos sagrados, y en el que empezó a distinguir el matiz fundamental de lo operativo y de la causalidad natural.

Calificar esta realidad como profana no significa que no se reconozca en ella un origen divino, sino que se comporta de una manera que el hombre puede entender con sus propios instrumentos, sin recurrir a la interpretación divina. El secreto de esta convicción es que el hombre ha descubierto que puede experimentar sobre la naturaleza. Si admitiera que, en lo contingente, la naturaleza está regida por Dios, el hombre estaría actuando como un dios, modificando la naturaleza y rebelándose, como Prometeo, contra la divinidad. Esto es imposible de admitir o de pensar. En realidad, lo que empieza a admitirse es que Dios ha intervenido en ello: creó las cosas, que actúan según su propia ley, y si puede interferirse en ello es precisamente porque Dios no actúa. Dios es alejado del proceso creado. Se admite su participación en el proceso creador y no en el proceso cotidiano contingente. Por eso, la característica de esta concepción profana es concebir la naturaleza desde un punto de vista estrictamente operativo. Puede admitirse teóricamente que hay en efecto un poder sobrenatural, que es capaz de crear. Así, la palabra que encierra y sigue manteniendo la esencia de lo divino es la "creación", aquello que el hombre no puede hacer, y si éste puede operar sobre ella es porque Dios ha dejado que funcione por sí misma.

Cuando se la empieza a observar se descubre que la naturaleza funciona de una manera coherente. Entonces se afirma que, además de un objeto ajeno al hombre, que puede llegar a disfrutar estéticamente, a conocer, a dominar, la naturaleza es un sistema. Si se puede intervenir en su curso es porque constituye un sistema, y a idénticas causas corresponden idénticos efectos naturales. Este es el sistema que la ciencia moderna trata de explicar en conjunto.

Esta tendencia, que genéricamente denominamos realismo, reconoce fuertes raíces en la concepción romana, sepultada por el sistema explicativo cristiano feudal. Es probable que mucho de ello permaneciera en las clases populares como cultura *folk* y encontrara campo propicio para volver a emerger en el marco de la mentalidad burguesa. El pasaje de la concepción sagrada a la profana es gradual y en cierto sentido sutil. En el siglo XV y en el XVI hay una forma intermedia de profanidad, qué es el panteísmo. Una vez descubierto o intuido el sistema de la naturaleza, se lo atribuye a la omnisciencia divina, que impregna toda la creación de un cierto orden, porque la mente divina es perfecta. Esto es lo que la Escolástica llama "ordenado a uno". A partir de esto la concepción panteísta, formulada por primera vez en Occidente por San Francisco de Asís, sostiene que la idea ordenadora es algo que está en la naturaleza humana, porque toda la naturaleza está impregnada de Dios. Se trata de una idea de tradición oriental que no estaba ni en la tradición bíblica ni en la cristiana: toda la creación está impregnada de su Creador, y éste está en la creación.

De allí hay un solo paso para asignarle a la naturaleza misma carácter sagrado. La naturaleza tiene un orden; quizás éste venga de Dios, o quizá de una razón: la naturaleza es sabia, se dice. Comienza a decirse aquí que lo que hay en la naturaleza no es un Dios difuso, como en el panteísmo, sino una razón difusa, como en el hombre. En este punto está ya asentado el principio de profanidad, que desarrolló ampliamente el pensamiento del siglo XVIII.

3. La filosofía como filosofía natural: empirismo y racionalismo

Hemos analizado en primer término qué cambios implica la nueva mentalidad burguesa en cuanto a la visión de la realidad: la imposición de una nueva imagen de la realidad fue, en términos generales, una revolución. Luego analizaremos ese cambio referido a la realidad natural, tal como se hace patente en el cambio de la perspectiva plástica, en la aparición del paisaje en la literatura, en las formas del conocimiento científico y en las distintas y revolucionarias actitudes tecnológicas que comienzan en ese momento.

Cabe preguntarse cuáles son los problemas que esta nueva imagen de la realidad suscita en el

individuo que trata de determinar cuáles son los criterios de verdad en la relación entre realidad y pensamiento, entre realidad y representación. El problema se da en dos niveles distintos: el científico y el filosófico, aunque esta misma distinción ya es característica del pensamiento moderno. Anteriormente la teología, una disciplina que abarcaba todos los problemas de carácter general además de los estrictamente teológicos, prácticamente no se había planteado nunca el problema de cómo conocer la realidad. Así, la primera revolución consiste en que el pensamiento teórico da un giro de 180 grados, desplazándose de un planteo en el que lo fundamental era Dios, el hombre y la conducta, a otro cuya pregunta es: ¿qué es la naturaleza? ¿cómo podemos conocerla? Esta es una revolución. Aparece lo que se llama la filosofía aunque, para denominarla de una manera que defina con precisión su contenido, conviene llamarla filosofía natural. No hay nada tan importante, de lo que han hecho Descartes, Leibniz, Spinoza o Kant, como el haber descubierto el tema, pues con ello se evidencia el triunfo de la profanidad.

El problema de cómo conocer la naturaleza y cuáles son los criterios de verdad está detrás de todo lo que han investigado Newton, Galileo o la Royal Society. En el campo de la filosofía especulativa no aparece hasta fines del siglo XV o principios del XVI. Hay en este campo tres o cuatro hombres fundamentales: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, y en cierto modo Campanella, en el campo especulativo, y Francis Bacon, quien en *Novum Organum* aborda el problema central: cuáles son las reglas del método experimental y cuáles las reglas de pensamiento en virtud de las cuales puede organizarse la indagación de la verdad y la extracción de las consecuencias. Es decir, cuáles son los mecanismos para llegar, no al concepto, como decían los filósofos, sino a la ley. Bacon comienza así a elaborar una nueva lógica, que corresponde al nuevo tipo de conocimiento y que resulta adecuada al caudal de datos que está investigando.

En rigor, el precedente de este pensamiento no está en la filosofía, que ha seguido trabajando en la línea de la escolástica, sino en el pensamiento de los científicos, que arranca del siglo XIII. Ellos son los que fueron estableciendo, sin pensar aún en los grandes problemas conceptuales, cómo hay que preparar el experimento de modo de asegurarse de que las condiciones en que se han obtenido los datos sean de algún modo comparables, que las conclusiones sean a su vez comparables y que permitan llegar a conclusiones de carácter general.

Este conjunto de gente, que arranca en el siglo XIII de Roger Bacon o Pedro Peregrino, y que trabaja en problemas de óptica, de magnetismo, de mecánica, no se plantea el problema último de cuáles son las reglas del pensamiento; se preocupa de cuáles son las reglas del experimento, las que permitían establecer un tipo de datos experimentales legítimamente comprobables sobre los cuales realizar generalizaciones válidas. Ciertamente, se venía trabajando en ello desde hacía mucho: cada uno de los casos parece quizás elemental, pero sienta las bases de un proceso.

Entre el siglo XV y el XVI el pensamiento teórico toma una de las puntas del hilo y se empeña en encontrar los caminos en virtud de los cuales el tradicional método de la formación del concepto se transforma en método para la formulación de leyes. Aunque en un caso se procure establecer, por ejemplo, la idea de árbol, y en otro la ley de gravedad, hay un camino similar de comparación y abstracción. Pero en lo que tienen de diverso se encierra todo el tránsito de la teología a la filosofía natural, del saber heredado y transmitido por criterio de autoridad al saber experimental. Un tránsito que es simultáneo con una nueva manera de ver la naturaleza, la educación, la economía, el estado, y que en conjunto configura la mentalidad burguesa.

Lo característico de esa mentalidad no es un nuevo acopio de datos sino el cuadro que constituye y la actitud con que se mueve. Todas las nociones, nuevas o recuperadas, del saber antiguo se incorporan dentro de una tesis progresista, en el sentido etimológico de la palabra. Se trata de conocimiento en marcha: sabemos esto, lo que nos permite averiguar mañana esto otro y plantear otro problema, y así sucesivamente. La idea del saber medieval, en cambio, es la de un saber revelado y se asemeja más a un cesto en el que se acumula todo lo que se sabe: esto es, en definitiva, la Biblia; de allí se saca la noción; si la noción está ahí, se la conoce, si no, no se sabe. En el marco de la mentalidad burguesa, el cajón nunca se considera cerrado, y éste es un cambio fundamental, similar al que se produce cuando se organiza una sociedad montada en la movilidad social o una economía sobre el mercado. Lo característico de la burguesía es esta concepción progresista, en el sentido etimológico de marcha o dinámica. En cada momento se plantean nuevos problemas, y cuando se averiguan éstos, ya están planteados otros. En el fondo, en la concepción burguesa es más importante la marcha que la llegada, mientras que en la concepción teológica diríamos que lo importante es el estar y no el andar.

De ese modo, el tema fundamental de la filosofía es la pregunta de qué cosa es la naturaleza y sobre todo cómo la conocemos. Por esa razón, toda la filosofía moderna es, más que ninguna otra cosa, gnoseología. No es metafísica ni antropología sino teoría del conocimiento. Para ello, la filosofía moderna no se enlaza con la tradición escolástica, renovada en el siglo XVI, sino con los nuevos investigadores científicos. Estos habían tratado de establecer los principios del método experimental; la filosofía y el pensamiento especulativo comienzan a ofrecerle los principios del método conceptual, es decir los esquemas mentales que dan el marco apropiado al tipo de dato que elaboraba el conocimiento científico. Esto está claro por primera vez en Bacon. El *nuevo órgano* es un sistema lógico en el que se revisa el mecanismo aristotélico del concepto y se establece el mecanismo de la ley, es decir el conjunto de precauciones que hay que tomar para que el proceso de comparación y abstracción pueda terminar legítimamente en una proposición de validez universal, a la que llamamos ley, en la que se resuma una vasta experiencia y que permite prever el resultado de experiencias semejantes.

Esto significa resolver un conjunto de problemas, que Bacon denominó en conjunto el problema de los *idola:* esquemas mentales de una fuerza tal que pueden desfigurar las nociones provenientes de la realidad, por no atreverse el pensamiento a deshacer la totalidad de lo adquirido. Bacon discute todos los obstáculos, que él llama *idola,* y termina por expresar, en relación con el conocimiento científico natural, los requisitos fundamentales de un pensamiento basado en la observación que finalmente, a través de sucesivas operaciones mentales, se transforma en leyes y nociones de validez universal. De ellos el más típico es el de la abstracción que permite, dado un conjunto de datos, quedarse con una cosa que los comprende a todos. El otro es el conjunto de precauciones que hay que tomar para que los procesos mentales se ajusten al dato obtenido experimentalmente.

El fenómeno novedoso es aquí la obtención de datos a partir del experimento, es decir la creación de condiciones artificiales para que se produzca un fenómeno natural. Esta creación suscita lo que podríamos llamar el drama del pensamiento moderno. Tal como lo planteó Bacon, se ven claras las dos áreas en las cuales hay que descubrir el proceso del conocimiento. Una es la de la experiencia, por la cual vienen los datos de afuera hacia adentro, y otra la del pensamiento, en la cual esos datos se organizan. La discusión filosófica, que gira en torno de ese problema, concluye con Kant en una fórmula que resulta satisfactoria por mucho tiempo. La experiencia —se afirma— proporciona los datos que la mente organiza dentro de un sistema de los dos grandes *a priori* de tiempo y espacio, y de las llamadas categorías del pensamiento. La *mente* ofrece un cuadro y la experiencia pone los datos en su sitio. Ciertamente, el marco o cuadro se va haciendo o rehaciendo a medida que se reciben y seleccionan los datos. Pero lo que queda claro es que hay algo que viene de afuera, que es la experiencia, y una cosa que está adentro, que es el aparato organizador de los datos de esa experiencia. Cuál es la función de uno y otro es lo que divide el pensamiento moderno en dos grandes ramas: el empirismo inglés, con Locke, Berkeley y Hume, y el racionalismo, con Descartes, Leibniz y Kant, quien si bien viene de esta corriente, propone una síntesis y una línea de conciliación.

Así, esta mentalidad se ha planteado el problema de la realidad exterior en términos que son revolucionarios, tanto desde el punto de vista de la tradición escolástica como del de la concepción de la vida corriente en la mentalidad cristiano feudal. Pero en cuanto se desencadena este realismo burgués, en términos muy primarios antes que en términos científicos o filosóficos, aparecen consecuencias complejas en términos gnoseológicos y también éticos y metafísicos. El realismo produce, antes que ninguna otra cosa, una especie de terror, y como resultado, un enmascaramiento. La pregunta angustiante es hasta qué punto puede llegar a conocerse, y eso provoca el encubrimiento. Descartes hace una pregunta que recoge todos los problemas que plantea el realismo. Porque el realismo, además del problema del horror al conocimiento total, desencadena, como todo naturalismo, una actitud pesimista. Nietzsche, que es un pagano, un naturalista, que no cree más que en la naturaleza, sin Dios —"los dioses han muerto", afirma— concluye que no hay más que un mundo profano, que todo es conocido, que no puede esperarse

nada. Por el contrario, hay actitudes mentales que ciegan el mundo de lo conocido a un cierto nivel, y estimulan una esperanza difusa. Los agnósticos dicen que no saben si existe esa esperanza difusa, y los ateos la niegan, pero quien es capaz de crear ese límite al conocimiento crea una esperanza.

En el siglo XVI y XVII, cuando el realismo alcanza cierto límite, se desarrolla el encubrimiento. Botticelli o Rafael son quienes, en la plástica, asumen la tarea de embellecer la fea realidad. En Descartes se manifiesta, en forma difusa, esa idea de que la realidad es desagradable, y que después de haber agotado su conocimiento no sólo sobreviene el sentimiento de defraudación sino la pérdida de la esperanza. El hombre no se resigna a no tener esperanza y ha inventado un nuevo encubrimiento de esa realidad, que se le ofrecía como susceptible de ser conocida y que vuelve a encubrir deliberadamente. Esto aparece de manera difusa en sus *Meditaciones metafísicas* y muy explícitamente en el *Discurso del método.* Descartes comienza afirmando que no tiene ninguna prueba real, fundada en los sentidos, de la existencia de la realidad. Insinúa una frase, retomada muchas veces y acuñada por Pascal: los sentidos nos engañan. La gran objeción gnoseológica al realismo naturalista es que su vía de conocimiento, que es la vía sensible, es engañosa. Esto puede probarse de muchas maneras distintas. La naturaleza ofrece cuadros de síntomas iguales, que ocultan fenómenos totalmente diferentes.

Visto este fenómeno de los sentidos, Descartes llega a una conclusión categórica, diciendo: la única cosa cuya existencia me consta soy yo. Por un análisis derivado afirma, dentro de lo que él llama una idea clara y distinta, que el hombre es capaz de percibir la realidad inequívoca de sus pensamientos y luego una sola cosa del mundo exterior que es la extensión, de donde saca todo un planteo geométrico de la realidad y, por una prueba de tipo ontológico, afirma asimismo que el hombre es capaz de estar absolutamente seguro de la existencia de Dios. El pensamiento, la extensión y Dios son los elementos con los cuales cree que puede validarse la existencia de un mundo exterior: un mundo extenso, del que sabe que requiere un creador, que es infinitamente poderoso y sabio. Esos dos rasgos permiten convalidar la existencia de una realidad exterior, que depende de la manera en que el sujeto es capaz de percibirla.

Los empiristas ingleses llevaron esta idea hasta sus últimas consecuencias. Berkeley, sobre todo, afirmó directamente que la característica del ser es ser percibido, de tal manera que cuando un objeto no es percibido por alguien no existe. Llega a suponer que la realidad exterior es una función de la mente humana. Pero en el fondo, independientemente de los desarrollos filosóficos de los que esa idea es susceptible, lo singular es que detrás de ella hay un compromiso entre dos posturas que es característico de eso que llamo encubrimiento. Por una parte, el reconocimiento de una realidad exterior que tiene una serie de características típicamente naturalistas, estudiables mediante los datos que obtienen los sentidos, mediante el armazón que la mente es capaz de darle a esos datos, los cuales llegan a formularse de una manera tan racional que puede ser expresada

matemáticamente. Por otra, la suposición de que toda esa realidad, con caracteres tan inequívocos, depende del sujeto. En esto el acuerdo entre empiristas y racionalistas es total: quien le pone los límites al realismo es el hombre, y el punto final de esa posición es el agnosticismo kantiano, que ni niega ni afirma que haya otra cosa más allá del puro fenómeno.

Aquí se llega al límite que por entonces alcanza la mentalidad burguesa. Se duda de que las cosas que crea la mente, a partir de la elaboración de los datos que se obtienen de la realidad, sean efectivamente reales o, mejor dicho, se correspondan a realidades. Tomemos el ejemplo del agua, que hierve y condensa. A la ebullición y condensación podría llamárseles perfectamente voluntad evaporativa y condensativa de Dios. ¿Dónde está escrito que ambos fenómenos no pueden atribuirse a un *Deus ex machina,* es decir a una potencia que está fuera de la naturaleza? La mente puede imaginar el proceso químico que transforma el líquido en gas y el gas en líquido. La pregunta de Kant es si, más allá del fenómeno, realmente existe eso que la mente imagina e incluso hipostasia, dándole un nombre. Su respuesta es que no sabe, y no da por sobrentendido que alguna vez vaya a saberlo.

Esta es la concepción de los empiristas y racionalistas de los siglos XVII y XVIII. Son los cientificistas del siglo siguiente quienes tienen una confianza absolutamente inquebrantable en que el hombre va a poder llegar a conocer no sólo todos los fenómenos sino hasta sus primeras causas. Esto es propio de la fe cientificista del siglo XIX, que proviene en parte del sacudón feroz de la Revolución Industrial, en parte del gran progreso de las ciencias que la acompañaron y en parte es propio de la filosofía del positivismo. Pero sobre todo, proviene del acrecentamiento de la magnitud del conocimiento y de la posibilidad de conocer cosas concretas. El hecho de poder ver los microbios con el microscopio fue una revelación sumamente importante. Eran cosas que existían pero que no se veían, y por consiguiente cosas cuya existencia legítimamente podría haber sido negada.

En suma, la mentalidad burguesa opera creando una teoría para el nuevo tipo de conocimiento destinada a corregir las falacias del realismo. Frente a una, de tipo cognoscitivo, responde con el método científico, elaborado por científicos y por filósofos. Frente a otra, de tipo metafísico, responde con una cierta metafísica, que termina en el agnosticismo.

4. La imagen del hombre

El tema de la imagen de la realidad estuvo en el centro del conjunto de contenidos que hemos considerado hasta ahora: la naturaleza, el conocimiento, la ciencia. En otro campo, la imagen del hombre constituye la clave y condiciona todas las actividades en las que el hombre es protagonista:

la sociedad, la política, la economía, la metafísica, la historia. En esa idea del hombre, la mentalidad burguesa ha introducido un viraje tan fundamental como en la de la naturaleza. Habitualmente esa nueva imagen es relacionada con el llamado *Renacimiento* y con el *Mundo moderno*, pero en rigor es cronológicamente anterior. Por otra parte, no es propia de una época sino de un sector social, que adopta una actitud distinta frente a las cosas y, a partir de ella, elabora una imagen distinta del individuo. Comenzaremos a explorar, en sus remotos orígenes, esa nueva imagen del hombre, contraponiéndola con lo que era la idea dominante en el mundo cristiano feudal.

Para comenzar, debemos distinguir por una parte los elementos situacionales propios de la sociedad feudal, y por otra los elementos doctrinarios, característicos de la concepción cristiana. Entre los primeros, el dato fundamental es el condicionamiento social: hay privilegiados y no privilegiados, libres y no libres. Esta es la condición real de los individuos: una condición abismática, consagrada por una vieja tradición social y, posteriormente, por un cuerpo jurídico que ha institucionalizado esta situación. Más que con el principio de libertad, ello se relaciona con el de la dependencia. Libre o no libre, el individuo está jerárquicamente condicionado en términos jurídicos, y en todos los casos unos dependen de otros; hasta del rey se dice que es vasallo de Dios.

El hombre es ante todo miembro del conjunto social, del cuerpo social, y sólo luego un individuo. Primero está el todo y después la parte. El todo es el cuerpo social, con su ordenamiento jurídico, y el individuo sólo vale dentro de su dependencia. Es sabido que la concepción burguesa va a invertir los términos; primero está el individuo, que es un universo completo en sí mismo (un microcosmos, dirá Goethe) y luego la sociedad, constituida por una suma de individuos. Pero aquel esquema del mundo, concebido como un sistema compacto de relaciones de persona a persona, no se rompió de golpe; persistieron por ejemplo los gremios y corporaciones, aunque fueron disolviéndose poco a poco, en un largo proceso.

Por otra parte está la dimensión doctrinaria de la imagen del hombre, que elabora la Iglesia: el hombre no existe, existe un cuerpo social o, como dicen los neocatólicos, la *comunidad,* que es anterior al individuo. Esta idea se apoya en una vasta tradición ideológica, pero también en una práctica social en el seno de la Iglesia, homologa a la de la sociedad feudal. El monasterio es el lugar donde el hombre, al entrar, pierde el nombre, y con ello su individualidad, transformándose en un miembro del grupo. Existían muchos fundamentos doctrinarios para esto: en la concepción tribal judía tradicional, presente en los textos bíblicos, como el *Libro de los Números*, que la Iglesia considera canónicos. También en la tradición filosófica griega: el ideal político de Platón, aunque él era ateniense, era el de la sociedad espartana, gregaria, cerrada y absolutamente escindida. Esta concepción política aristocratizante es la que pasa al neoplatonismo y de allí a la teología cristiana, donde la Iglesia la recoge en la palabra *Ecclessia.* Por otra parte, lo característico de la fase primitiva del cristianismo fueron las comunidades cristianas. Estas diferían de la concepción judía tradicional

de la vida, pero tenían mucho que ver con aquella de la sinagoga de la Diáspora: un grupo marginal, compacto, que estrecha filas ante la persecución o simplemente la marginación. Esa idea de sinagoga es recogida por el cristianismo en la *Ecclessia,* es decir la comunidad con un pastor que guía el rebaño. He aquí una concepción gregaria de la sociedad: lo que importa es la comunidad, y el individuo es una cosa secundaria.

Así, la situación social propia de la sociedad feudal se parece mucho a la que, doctrinaria y tradicionalmente, tenía la concepción cristiana primitiva, ya fuera por tradición hebreo-textual o platónica y neoplatónica. Esto es lo que la Iglesia integra en una teoría que hoy llamamos organicista, que remata y ordena Santo Tomás. La sociedad es un organismo, con una cabeza. Se discute si ésta es el Papa, o el Emperador porque, en rigor, no se trata de una comunidad ni estrictamente laica ni estrictamente religiosa. Pero se trata de un conjunto de individuos unidos por un vínculo muy estrecho, que cumplen su función en el organismo. Serán, según la versión española, oradores, defensores y labradores. Pero además, según la tradición judeo-cristiana, el hombre es una criatura de Dios, quien lo ha creado, como dicen los textos, para que lo adore y sirva. Esta situación de total dependencia corresponde a la situación social de dependencia total. Su signo más claro es el anonimato: el individuo es tan insignificante que no vale la pena poner atención en él. Por eso, no sabemos quiénes son los autores de todas las tablas que se pintaron, del *Poema del Cid*, o de las catedrales.

Poco se sabe de los millares de monjes que habitaron los monasterios, hasta que comienza a producirse ese cambio, insinuado en los siglos XI y XII, cuyo primer signo es, quizá, la aparición de las ideas de Abelardo. El es uno de los primeros en quien queda documentado un sentimiento violentamente individualista. Abelardo es un filósofo que se niega a seguir considerando los problemas teológicos como se hacía tradicionalmente, se niega a acatar el principio de autoridad y erige a su razón en juez. Reconoce que él, persona dentro de los límites de su cuerpo, tiene un instrumento con el cual es capaz de juzgar sobre todo, como Dios. La frase de San Bernardo, antes citada, es reveladora: decía que Abelardo no aceptaba ver las cosas como tras de un velo, de una bruma, sino que aspiraba a verlas como realmente eran. El realismo, en el sentido moderno del término, está allí unido al individualismo de manera total, en tanto establece la posibilidad de percibir la realidad en función de un instrumento, que el hombre posee. Afirmar que el hombre, su razón y su experiencia son fuente de conocimiento constituye una revolución frente al principio de la verdad revelada: una revolución mental, pero también una revolución de las relaciones reales. Quien empieza a pensar que tiene una razón con la que puede conocer y, sobre todo, juzgar con independencia de lo que dicen, está afirmando la existencia del individuo antes que la del grupo. El grupo es el resultado de la decisión de los individuos de constituirlo y de construir una sociedad sobre la base del contrato, tesis opuesta a la organicista y gregaria. El grupo se constituye, no por una instauración divina, sino por propia voluntad de los individuos.

La figura de Abelardo ilustra desde otro punto de vista esta idea: el individuo es pensado a partir de su capacidad de pensamiento. En ese sentido, Abelardo es un precursor de Descartes; a partir de las Escrituras de carácter sagrado, reivindica su capacidad personal de crítica y valoración. Por otra parte, Abelardo escribe una autobiografía, la *Historia de mis desventuras,* contenida en la primera carta a Eloísa. Ese sujeto que escribe una autobiografía se ha descubierto a sí mismo, se considera digno de una historia que no es del grupo sino de él solo. Finalmente, Abelardo descubre el amor. En el momento en que los líricos empiezan a girar alrededor del tema del amor como experiencia psicológica, Abelardo dedica buena parte de su autobiografía a describir sus amores, en prosa, en los términos más exaltados y con una vaga inspiración ovidiana. Esto es, la descripción de un estado de ánimo, absolutamente irreductible como experiencia individual.

Abelardo es el ejemplo más saliente y famoso de la temprana aparición de una actitud disidente, que rompe con la imagen tradicional del hombre. A esta ruptura se llega también por otros caminos. Aquel que se inicia en el pequeño comercio ambulante, recorriendo el primer tramo de un camino de ascenso social, es el individuo que ha aprendido que puede vivir desprendiéndose de los vínculos de dependencia, que también son fuente de seguridad y protección, y se lanza a una aventura que es exclusivamente personal: la aventura del ascenso socioeconómico, a partir de la cual funda, de hecho y no doctrinariamente, la sociedad burguesa, la vida urbana y la mentalidad burguesa. Ciertamente, quienes hacen esto son muchos, y de pronto descubren que están pensando y viviendo de otra manera. Así como Abelardo descubre que él es un hombre de pensamiento, que lo habilita para conocer y juzgar —un microcosmos, como dirá siete siglos después Goethe—, el burgués se descubre protagonista de un proceso social en virtud del cual se evade de la estructura a la cual pertenece y corre una aventura, igualmente individual, cuya meta es el ascenso social.

En este juego de experiencias vitales, como son las del mercader que progresa, que se transforma en un buen burgués de una ciudad rica, o en este juego intelectual, como el de Abelardo, de pronto se entrecruza una idea, que es el amor. Un sentimiento que el sistema moral del cristianismo mantenía condenado, de pronto explota. El hombre que se descubre ente de pensamientos y ente de acción descubre al mismo tiempo que es un sujeto de sentimientos, que empiezan a parecerle válidos, nobles y hasta divertidos.

Para que ello ocurra, debió variar simultáneamente su actitud moral. Para el campesino lo erótico se hallaba reprimido —si no de hecho al menos en valoración— por un sistema moral transmitido por la Iglesia, en donde todo lo referente al amor es terriblemente pecaminoso. Al apartarse del mundo rural e incorporarse al urbano, aquél no deja de tener vigencia, pero se produce un hiato entre la creencia en un Dios y todo el sistema moral que, si tenía su base en esa noción divina, tenía su respaldo en la estructura de la sociedad y el poder. Quien escapa a sus marcos sigue creyendo en

el primer motor, pero no en las cosas que ese primer motor habría depositado en la estructura de la que el campesino escapa. De pronto, todo el sistema vinculado con los siete pecados capitales se derrumba.

Tomemos el caso, ya mencionado, de la usura. En la concepción tradicional, todo interés o beneficio que se obtiene del dinero es pecaminoso; en el fondo, toda la actividad económica es pecaminosa, o poco menos. Esta idea no es combatida ni desafiada; pero de pronto se la deja de lado, y empieza a vivirse como si por arte de magia se desvaneciera. Muchas otras ideas empiezan también a entrar en crisis, como la idea del robo. El primer mercader es, de alguna manera, un pícaro; es el individuo que comienza a tener como un valor positivo la astucia, que es la negación de todo principio establecido de normatividad ética. Así aparece en los *fabliaux*, en el *Roman de Renart,* y en el siglo XIV su existencia es tan avasalladora que un escritor como Boccaccio lo da como algo totalmente admitido: el florentino es alguien que hace de la astucia un valor fundamental. En el siglo XVI aparece casi idealizado en Sancho Panza, mientras que la picaresca lo da como el elemento más representativo de lo humano. Ese sujeto que escapó de la estructura cristiano feudal ha hecho una revolución mental, es decir ha trastocado los valores. No ha dejado de ser creyente, pero ha dejado de respetar todas las cosas que en la estructura tradicional se suponían respaldadas por Dios.

Así como descubre una nueva moral —y en parte gracias a ese descubrimiento—, el hombre descubre también el amor, un sentimiento, una pasión, y en las formas más populares y vulgares, una forma de goce. Tradicionalmente el amor sólo parecía posible bajo la forma de sacramento, y todo lo demás era vastamente sancionado; de pronto se descubre que se trata de una efusión de la vitalidad y la sentimentalidad y que es una cosa propia del hombre. Aparece inicialmente en la lírica provenzal y en la italiana, en la que se expresa el amor como el don más grande que tiene el hombre. Es el amor divino, pero también el amor de Dante y Beatrice. En este momento se rompe con un viejo encubrimiento, transformado en norma. La irrupción debe de haber sido tan feroz que al cabo de muy poco tiempo se encuentran, en el siglo XIV, dos expresiones literarias diferentes de ese nuevo sentimiento: Boccaccio da la versión del amor carnal y Petrarca la del espiritual, pero en ambos casos se trata de amor profano.

Se habla pues del hombre que piensa, según Abelardo; el que juzga según su propio raciocinio, algo que está en sí, que ha sido puesto por Dios en todos los individuos pero que no controla. Se trata también del hombre que hace su propia aventura en el seno de la sociedad, el que inventa sus relaciones con sus semejantes, el que crea un nuevo sistema moral, como lo es sustraerse a las formas tradicionales de normatividad y crear una nueva, cuyo testimonio más significativo es la astucia. Se trata del hombre que cree propio de su condición el amar. Se trata, en suma, de un individuo que ha elaborado una imagen del hombre totalmente diferente de la tradicional.

Quien abandona una estructura en la que se siente dependiente pero protegido es un individuo que se lanza a vivir la aventura, posible en un mundo rigurosamente planificado. Hay una aventura del pensamiento, que lanza Abelardo y encontramos luego en Pascal, en Descartes. Hay una aventura erótica, o mejor dicho una aventura sensible que tiene una forma erótica y una forma de creación: toda la creación plástica y literaria es una emergente de esta nueva actitud del hombre que descubre que su sensibilidad no es necesariamente negativa o pecaminosa. Hay también una aventura socioeconómica, que es la que construye la sociedad mercantil moderna. En las ciudades crea las formas de vida burguesas, todas absolutamente originales e inéditas. La ciudad es la gran aventura, donde la creación no consiste en formas de pensamiento o de sensibilidad, sino en un sistema de relaciones. Esto ocurre en el seno del grupo compacto que hay dentro de la ciudad, que establece relaciones cara a cara, que está dentro de un muro y que se dispone a cumplir una especie de designio común. Esta es otra creación, y se tarda bastante antes de que esa aventura fragüe en un sistema.

Quiero tomar tres testimonios de esta nueva imagen del hombre. El primero es el de la poesía lírica. Aparece en el siglo XI, contemporáneamente con la revolución burguesa, en una zona de fronteras con indudables sugestiones musulmanas, donde existía otra concepción de la sensibilidad, no sólo por razones religiosas sino por diferentes estilos de vida. Aparece en Provenza, en Cataluña, en Galicia, en el Languedoc, algo en el norte de Francia y en Alemania, también en la región borgoñona e itálica. Se trata de una poesía erótica, extraordinariamente apasionada, con muchos matices pero cuyo rasgo fundamental es cierto esfuerzo por describir el amor como estado de ánimo. Este esfuerzo de introspección caracteriza la lírica ya en sus formas iniciales: Guillermo de Poitiers, Marie de France, los trovadores alemanes y la poesía galaico-portuguesa. Toda esa lírica se organiza, en forma sublime y perfecta, en *La vita nuova* de Dante, que inaugura el *dolce stil nuovo.* Lo nuevo es aquí la efusión amorosa, es decir el expresar hasta lo casi inexpresable que es propio de la transformación psicológica producida por el amor.

Esta es una afirmación tan contundente del individuo como ente que empieza y termina en sí mismo, que significa un desafío total a cualquier concepción gregaria. Lo que dice Dante en ese *stil nuovo* es que el individuo es simplemente un mundo, por su razón y su sensibilidad. Esto culmina con Petrarca, con la gran lírica del siglo XVI, con Garcilaso, y sigue hasta llegar a Novalis en el siglo XIX. La lírica *es* una expresión acabada del hombre como individuo, una percepción que se inicia en el siglo XI y culmina con Goethe.

La segunda expresión de este individualismo es el misticismo. De pronto el sentimiento religioso adquiere una fuerza inusitada. El místico afirma que para él lo más importante no son los sacramentos ni la Iglesia sino cierto éxtasis en el que él puede caer, en virtud del cual establece comunicación directa con Dios. Lo importante es la convicción de que, mediante un acto

psicológico, el individuo, sin necesidad de carisma, óleo sagrado o consagración, entra en contacto con Dios. Esto llega a una arrogancia casi diabólica en los grandes místicos del siglo XVI. En San Juan de la Cruz es ignorancia total de todas las mediaciones. Esta es la contracara de la lírica: lo mismo es describir el estado de éxtasis religioso que amoroso, y en todo caso, se descubre que el individuo es un mundo en sí mismo y que tiene esta formidable capacidad para toparse con lo absoluto.

La tercera expresión es la aparición del retrato. Simultáneamente con la aparición de la pintura espacial, las imágenes de los Cristos comienzan a dejar de parecerse entre sí, dejan de ser plácidas y se convierten en personas. Lo mismo ocurre con la Virgen. Enseguida aparece el grupo, y en la pintura franciscana del siglo XIII se descubre que cada uno de los monjes es una persona distinta. Esto tiene sentido porque cada figura es la de un individuo y no el símbolo de la humanidad, como en el Cristo plácido del período románico. La figura en la plástica deja de ser un símbolo de lo humano para transformarse en un individuo de carne y hueso. En el siglo XV se avanza un paso más: aparece el donante. El artista incluye al costado de su cuadro, orando al santo y a Cristo, una figura que es la de quien ha pagado la obra, rico patricio o dignatario religioso. Rápidamente, estos donantes son identificables, como en el cuadro de Benozzo Gozzoli de los Reyes Magos. La etapa siguiente es el retrato, y en el siglo XVII Rembrandt no pinta más que retratos de burgueses.

Esta idea es desarrollada por los humanistas, en su examen del alma humana a través de la filosofía, bajo la forma de cada alma humana. Esto es lo que hará decir a Pascal: el hombre es un junco pensante. En el mundo burgués esta imagen da origen a un concepto singular de la educación. Se trata de la formación del individuo, del esfuerzo metódico que se hace para reducirlo a ciertas condiciones de adecuación a la sociedad, pero también para conducirlo hacia todo lo que se supone que está larvado en su mundo interior. Educar es obtener la plenitud del hombre, lograr que realice todo lo que tiene de potencial en sí, cosa que se imagina sólo a partir del momento en que se concibe al hombre como individuo. En este sentido la mentalidad burguesa opera una revolución, modificando sustancialmente la imagen del hombre e imaginándolo primero como individuo independiente del grupo, después como individuo con capacidad para correr una cierta aventura y hacer su vida, y luego como individuo identificado e identificable. Esta es la imagen que redondeó Goethe, cuando habla de microcosmos.

5. La sociedad, la política, la economía

La concepción de la sociedad y de la política que elabora la burguesía es difícilmente separable. En realidad, un pensamiento específico de lo social, tal como lo tiene hoy la sociología, no ha existido

hasta el siglo XIX, pero desde Platón o Aristóteles lo que se llama pensamiento político es, en realidad, una mezcla de ambas cosas: en la medida en que la sociedad es la protagonista del proceso político, todas las consideraciones que se hagan de él reposan sobre una imagen de la sociedad.

La concepción de la sociedad y la política que elabora la mentalidad burguesa se contrapone a otra, muy vigorosa, propia de la tradición cristiano feudal, en la que lo social y lo político, fundidos, se apoyan en una cierta imagen del hombre. A la imagen dual del hombre corresponde otra imagen dual de la sociedad, fundada en el principio del privilegio. Según esta imagen, la sociedad se compone de privilegiados y no privilegiados. Los privilegios son legítimos y abarcan la totalidad de las funciones que el individuo cumple dentro del grupo social. El privilegio tiene consenso, es decir que hay vastos sectores no privilegiados que prestan su consentimiento a aquel que monopoliza los privilegios: la posesión de la tierra y el derecho a obtener trabajo gratuito, etc. Esto supone una imagen de la sociedad en la que uno de sus términos tiene caracteres definidos y brillantes mientras que el otro, amorfo y oscuro, es concebido sólo instrumentalmente, sin los rasgos propios de la persona humana. Aquí está supuesta la concepción organicista: cada grupo tiene una función particular y la sociedad en su conjunto, del mismo modo que en el organismo, no funciona sino cuando cada una de las partes cumple una función. Esto significa agregar al principio del privilegio otro jerárquico, puesto que la cabeza vale más que los pies. Respaldando esta imagen de la sociedad hay una teoría del poder, que da por sentada la tesis del origen divino. Nunca se lo concibe como poder de *facto,* siempre es *de iure,* fundado en textos muy expresos. Hay un famoso texto de San Pablo, usado ampliamente en la teoría política medieval, y mucho después también, en el que se dice que todo el que posee poder tiene derecho a poseerlo, porque Dios quiere que lo tenga. En consecuencia, su poder debe ser referido a la divinidad, de manera tal que la insurrección es pecado.

Esta concepción tiene gran fuerza porque resuelve el problema fundamental del origen del poder y porque le asegura un fundamento estable. Pero además, se expide sobre la manera de ejercerlo, trayendo los principios del Nuevo Testamento y los del Antiguo, que conciben el ejercicio del poder en términos paternales. En efecto, suelen traerse a colación pasajes de los Salmos y del Pentateuco, que aluden a la etapa inicial del pueblo hebreo, inclusive a la nómade. Esta concepción paternalista del poder, que como teoría sigue siendo dominante hasta el siglo XIII o XIV, hace de aquel que detenta el poder político un hombre obligado a sus súbditos por razones religiosas y morales. Quien detenta el poder no lo hace para usufructuarlo sino que está obligado, por razones religiosas y morales, a proteger a sus súbditos como el padre a sus hijos. Esta es la idea que flota en toda la concepción de la monarquía feudal.

Estas ideas acerca de la sociedad dual y el principio del privilegio, la visión organicista de la

sociedad, la teoría del origen divino del poder y el sentido de servicio en su ejercicio se perpetuaron mucho tiempo, con distinto vigor, en la concepción burguesa. A diferencia de otras revoluciones, la revolución burguesa no se inicia con un proyecto racional de cambio de estructuras previo al cambio social. Hay más bien un largo, proceso de cambio social espontáneo, en el marco de unas estructuras que permanecen estables en principio, sin que se piense en la necesidad o en la posibilidad de alterarlas o de transformarlas de manera súbita, sistemática y total. En cada caso los grupos burgueses van alterando las estructuras, operando pequeñas modificaciones en relación con el problema que en cada momento les interesa. Se lucha por una libertad específica —la de cruzar ese puente sin pagar peaje, la de evitar que los pongan presos el día del mercado; etc.— y no por la libertad en abstracto. Son todas libertades muy concretas; nada declarativas, y de ninguna manera presentan el designio de cambiar la totalidad de la estructura. Si a partir de estos orígenes la revolución burguesa llega a ser una revolución, es porque la suma de estos cambios parciales llega un día a socavar la estructura tradicional de tal manera que se quiebra.

En este largo proceso, en el que sólo se operan pequeños cambios graduales, la estructura tradicional subsiste, y con ella las ideas tradicionales, que nadie desafía de frente, de manera que muchas siguen vigentes, intelectual o consuetudinariamente. Mientras una idea no es atacada porque no se la considera molesta, peligrosa o enemiga, puede seguir subsistiendo, como siguen subsistiendo las formas de la estructura. Hay sin embargo algunas ideas propias de la concepción tradicional que perduran, no sólo por simple inercia, por el mero hecho de que no han sido controvertidas, sino porque han sido transferidas y aplicadas de otra manera. Por ejemplo en la organización de las corporaciones o gremios, constituidos exclusivamente por burgueses, de pronto se ven funcionando ciertas ideas que provienen de la vieja concepción de la sociedad privilegiada. Lo que los artesanos piden no es que desaparezcan todos los privilegios sino que se les asegure el disfrute de algunos de ellos, con lo cual están manteniendo esa concepción tradicional. Habrá que llegar al siglo XVIII para que esta concepción del privilegio, aplicada a la sociedad feudal y transferida luego a la sociedad burguesa, sea percibida como verdaderamente maligna y contradictoria con respecto a la concepción individualista.

Entre tanto perdura, al igual que todos aquellos aspectos de la estructura tradicional no comprometidos en ese cambio. Duran unos más y otros menos, hasta que un día la estructura tradicional, locada en sus pilares, se derrumba entera. Si esto no sucede, queda como una estructura espectral y se constituye, cubriéndola o entrecruzándose con ella, una estructura mercantilista mucho más sólida. Por este camino del mantenimiento de la estructura y de las ideas adosadas a ella, e inclusive por la transferencia de esas ideas a las nuevas situaciones, muchos aspectos de la vieja concepción se perpetúan y mantienen cierta apariencia de que las ideas tradicionales de la concepción cristiano feudal no se modifican. En el origen de la nueva sociedad burguesa no hay un desafío frontal, pero en cambio comienza a aparecer una experiencia que es

totalmente diferente. La primera experiencia que hacen estas nuevas sociedades urbanas, de manera espontánea y fáctica pero inequívoca, es que la sociedad no es un organismo compuesto de partes que tienen su función predeterminada; en la experiencia de la formación de estos grupos sociales queda claro que en el origen están los individuos. Donde permanece el señorío, la experiencia lleva a percibir a los grupos antes que a los individuos: quienes trabajan son los campesinos del señor; quienes mandan son también un grupo, y no interesa mayormente las diferencias que haya en unos y otros. Pero en la experiencia de sus habitantes, es claro que la ciudad no nació porque viniera un grupo de hombres a asumir la función de herreros y otro la de talabarteros. Cada uno de los que llegan formaba parte de un grupo, del que quiere escapar para vivir de otra manera. El viejo proverbio alemán dice: el aire de la ciudad hace libre; se sostiene también que quien vive en la ciudad un año y un día es libre y no reivindicable por su antiguo señor. Y la sociedad urbana se constituye, delante de los ojos de sus habitantes, por individuos de origen diverso, que se agregan, uno a uno, al recinto urbano y al grupo que en él vive.

Esta es la experiencia básica de la que surge toda la filosofía del individualismo, todas las concepciones sociológicas de tipo individualista. De modo que frente a las concepciones intelectualmente muy elaboradas de lo que es la política y la sociedad en la mentalidad cristiano feudal, lo que aquí aparece no es una gran teoría sino una experiencia firme, que arraiga porque tiene el matiz de realidad.

A partir de esta experiencia de que la sociedad la constituyen los individuos, se adquiere una segunda experiencia acerca del modo como esos individuos aislados, que han arribado uno a uno, cada uno con un pasado que ha borrado, llegan a constituir una sociedad. Lo que puede percibirse es que quienes se aglutinan por intereses, comunes y quizá porque aprovechan alguna ventaja ecológica común (como el instalarse en un sitio propicio), hacen entre sí un pacto. Primero quizá desarrollen ciertas formas cooperativas espontáneas, hasta un momento en que deciden someterse a reglas: algunas establecen quién ha de mandar; otras, cuáles son los actos ilegales y hasta delictuosos. Esta segunda gran experiencia es la del pacto, la del contrato social, la de que el elemento aglutinante de una sociedad es el consentimiento entre las partes. De aquí arranca lo que finalmente será elaborado y teorizado en los siglos XVII y XVIII.

La tercera experiencia se desarrolla cuando, en el ajuste de estos puntos del contrato, se establece quién va a mandar: cómo se va a elegir el alcalde y quiénes van a ser los regidores. El alcalde surge como consecuencia de un pacto político, con lo cual queda claro que el poder se constituye sobre un fundamento profano, en contradicción con la tradición cristiano feudal, que sólo concebía el poder como expresión de un mandato de Dios.

Esta constitución contractual y profana de la sociedad y el poder puede advertirse claramente, en los momentos iniciales, en las primeras cartas comunales. Son documentos en los que no se encuentra ninguna declaración de carácter formal o doctrinario sino un pequeño conjunto de disposiciones singulares, casi del tipo de "el que tenga vacas no podrá nunca pasar delante de la casa de fulano...". Se trata de documentos de compromiso, para resolver cosas concretas, detrás de los cuales está la voluntad contractual, el deseo de resolver los problemas que dificultan la vida solidaria. En ninguna parte se escriben cosas como "nos comprometemos a vivir trabajando", porque eso era implícito, porque por eso se constituyó la sociedad. La carta contiene fundamentalmente las prohibiciones, los límites a la violación del pacto establecido de manera espontánea.

A partir de estas experiencias básicas hay una vigorosa elaboración. En el cotidiano ejercicio de las prácticas espontáneas la idea se va redondeando progresivamente, se va objetivando primero y luego se va afinando teóricamente. En este punto la experiencia primaria está en condiciones de confluir provechosamente con tradiciones intelectuales. En el siglo XII se produce lo que se ha llamado "recepción del Derecho romano". Efectivamente, hay una especie de despertar de este derecho, del que se ocupan todas las universidades, tanto París como Bologna. El derecho romano comienza a ser usado en forma amplia, como respaldo de la concepción burguesa que se venía desarrollando espontáneamente. Allí se encuadra la tesis del individuo y también la tesis contractual de la sociedad civil. Pero por otra parte, el derecho público romano había incorporado experiencias y situaciones de la convulsa historia del siglo II d.c.; por entonces, a partir de los grandes conflictos militares que se producen en cada una de las crisis dinásticas, se empieza a admitir un principio de consagración popular del Emperador. Así, en el derecho público también aparece una concepción profana del poder.

De ese modo, en el momento en que la experiencia espontánea empieza a robustecerse, se descubre que hay un formidable aparato teórico que le da respaldo en su enfrentamiento con las ideas tradicionales. En primer lugar, el conflicto se da en el seno de las ciudades, Pero pronto la monarquía descubre que el derecho romano, además de desarrollar y haber asegurado a fondo cuáles son los derechos de los individuos y cuales son las formas de una sociedad contractual y de las del origen profano del poder, le da todos los elementos para la lucha contra la clase señorial, contra las aristocracias, porque todo el derecho romano tiende a robustecer un poder fuerte, que es el poder imperial. La monarquía se transforma en este campo en aliada de la nueva burguesía e impone ciertos elementos, ya con el sello del poder monárquico. Respecto de la sociedad, se sigue admitiendo que existen privilegiados y no privilegiados. Pero a los ojos de la Corona son todos súbditos, con lo cual el sistema de la sociedad dual queda tocado, aun cuando haya que esperar a la Revolución Francesa para que caiga. La potestad del rey no puede admitir *in toto* a la sociedad dual. Admite en cambio que, independientemente de que en la sociedad haya dos grupos, privilegiados y no privilegiados, con respecto al rey existen ciertos deberes que ponen a todo el

mundo en la misma situación.

De entre sus súbditos, la burguesía tiene una importancia fundamental para la monarquía. Rica y no privilegiada, se transforma en el sostén del fisco real, de modo que la monarquía se convierte rápidamente en su sostenedora natural; al sostenerla la consagra y, con ella, la concepción de la sociedad que está elaborando la burguesía a partir de sus experiencias y de las tradiciones que recibe. Una de las cosas que el derecho romano sugiere es que cada individuo tiene ciertos derechos; comienza a desarrollarse así toda la línea del derecho natural, o del derecho de gentes, definido por los profesores de Bologna y transformado en verdades que aparecen consustanciadas con una forma de organización social.

En directa relación con esto se encuentra la elaboración de la teoría del contrato y del origen contractual del poder. Naturalmente, las situaciones de hecho y las experiencias alimentan el apartamiento de las viejas teorías y la formulación de otras nuevas. Las sucesiones dinásticas permitían, de un modo u otro, mantener la ficción del poder divino a través de la sucesión en la sangre. El hijo hereda al padre y conserva el carisma sagrado. Esto funciona aun cuando haya discontinuidades evidentes. Pero no funciona en absoluto en el caso de los Sforza, los Malatesta, los Gonzaga o cualquiera de los *signori* italianos. Frente al proceso por el que esos *signori* han adquirido poder sobre la ciudad, el principio del consentimiento empieza a quedar a la vista. Si no es señor por derecho divino, en cambio ha habido una asamblea que lo proclamó, a la romana, o bien hubo una reunión en la Catedral, en la que los vecinos se juntaron y votaron, o algo equivalente. Cuando se admite que ese consenso manifestado de manera institucional equivale al derecho divino, se ha admitido la tesis del contrato. Es necesario llegar a fines del siglo XVII cuando Locke, acuciado por la necesidad de legitimar la decisión del Parlamento de coronar a María y Guillermo, formule esto en términos filosóficos en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil.* Son los mismos términos que luego extremará Rousseau en *El Contrato Social.*

Se trata de la compleja elaboración de ideas que vienen del derecho romano y de la filosofía natural, por las cuales se le da validez teórica y fundamento institucional a algo que constituía una experiencia básica, como era la idea de la sociedad conformada por individuos, aglutinados en virtud de un contrato, que delegaban el poder en uno de ellos, en virtud de sus propias atribuciones, porque ellos eran la fuente de la soberanía.

La tesis del contrato resuelve el problema de la legitimidad del poder pero deja pendiente el problema de la soberanía. Sin duda, el pueblo es la fuente de soberanía. ¿La enajena total o parcialmente? ¿Puede reivindicarla? Esto dividirá la opinión inglesa en *torys* y *whigs.* Los primeros afirman que cuando el pueblo, en un acto de consentimiento, enajena la soberanía, pierde el

derecho de reivindicarla. Quienes, como Locke, dicen: el pueblo es la fuente de soberanía y, en consecuencia, nunca pierde el derecho de reivindicarla, afirman el derecho a la revolución y el principio de la monarquía limitada. Esta es la cuestión que quiere resolver Montesquieu con el principio de la división de poderes. Toda esta discusión mueve el pensamiento político desde el siglo XV al XVIII, pero en el fondo se encuentra esta experiencia básica: la sociedad se constituye sobre la base de individuos aislados, que se unen entre sí en virtud de un contrato libremente establecido, y que delegan en uno de ellos el ejercicio del poder sobre la base de un principio profano. Quedaban dos problemas pendientes que sólo se resolverían en el siglo XIX, al calor de nuevas experiencias sociales: el del igualitarismo político y el del régimen político democrático y representativo.

Un proceso similar caracteriza la configuración de la concepción burguesa de la vida económica. Para entender cuál era la concepción propia de la mentalidad cristiano feudal en este campo es necesario hacer un esfuerzo imaginativo: en una sociedad dual, que tiene tan asumida la noción de privilegio y en la que existe un consenso sólidamente aceptado acerca de la función o los deberes de cada uno, la peculiaridad, realidad e historicidad de la vida económica se oscurece. Hay quienes tienen la tierra, dominan a los campesinos y viven del trabajo de estos campesinos sobre la tierra, pero esto no se percibe como una función económica. La idea de privilegio es tan fuerte que esa función económica es percibida casi como una función normal, como un derecho fundado en la naturaleza misma. Esto implica, más allá de que en el orden fáctico los actos económicos existan y tengan lugar, un rechazo de la actividad económica metódica, sistemática, que queda palmario en el momento en que aparece, frente a las formas de producción natural, la economía de mercado.

La peculiaridad del acto económico no se percibe hasta que no se recibe el impacto de la economía de mercado. Entonces, la percepción se manifiesta en primer término en un rechazo brutal: la economía de mercado es pecaminosa y ese carácter aparece simbolizado en la idea de usura, que comprende todas las actividades donde interviene el dinero. Esa es la respuesta de una mentalidad que ha unido la actividad económica al servicio personal, a la obtención de bienes mediante mecanismos de fuerza y con destino al uso y no al intercambio.

Cuando fuera de esta sociedad dual se forma una ínsula de economía de mercado, ésta comienza a operar sobre aquélla. Hay primero una sustracción de mano de obra: los siervos huyen a las ciudades. Hay luego competencia y conflicto entre los ricos en tierras y los ricos en dinero y, a la larga, aquéllos aspiran a este tipo de riqueza, con lo cual comienzan a tratar de transformar su sistema de producción, organizando lo para el mercado.

Esta experiencia se desarrolla con más intensidad en el ámbito de las ciudades, donde se crea el

mercado. Antes de que esto se convierta en una idea abstracta, tiene una existencia material y concreta: casi todas las ciudades empiezan por establecer la plaza del mercado, o por ubicar en la Plaza Mayor, junto con la Iglesia y el Ayuntamiento, esto que no tiene un edificio perdurable y destacado, pero que a los ojos de todos es el alma de la ciudad. En torno de él se desarrolla un conjunto de experiencias primarias, fundacionales, de la vida económica, que luego decantan, se objetivan, se expresan en términos abstractos y terminan configurando una teoría económica.

La primera experiencia consiste en descubrir que el ascenso económico implica el ascenso social. Quien tiene más, simultáneamente ocupa una posición más alta en la sociedad, de una manera inimaginable en la sociedad dual y fundada en el privilegio. En la ciudad, el espectáculo de la nueva riqueza es asombroso, tanto por la rapidez de su adquisición —muchos recuerdan el modesto origen de los grandes magnates, o de sus padres— como por los métodos en cierta forma inusitados de adquirirla: no es la guerra afortunada, como hizo el Mio Cid, sino una empresa, igualmente riesgosa, pero de índole mercantil. Pese a que los nuevos ricos procuran incorporarse a las antiguas clases privilegiadas, adoptando sus formas de vida o emparentándose, y haciendo pasar por vieja a la nueva riqueza, el tránsito es demasiado reciente como para que los supuestos de la sociedad dual y privilegiada queden en pie en las ciudades. Poco a poco, la vieja imagen de la sociedad va dejando paso a una imagen nueva, en la que la sociedad aparece claramente dividida en ricos y pobres y en la que las divisiones no son eternas y absolutas sino que están sujetas a los avatares de la Fortuna.

La segunda experiencia es el descubrimiento de los mecanismos de la economía de mercado. En una economía estable como la regida por el mundo rural, en la que la oferta y la demanda no cambiaban mayormente, era posible pensar que existía una relación definida entre los bienes, una pauta de equivalencia, que los tratadistas definían como el "justo precio". En la economía urbana se intercambian productos nuevos, cuyo precio nadie puede precisar, como la pimienta. Quien la tiene le asigna un valor y reclama ese precio; más aun, puede recurrir a restringir la oferta para aumentar la necesidad de ese producto. Quien la compra, a su vez, ofrece lo que cree conveniente, y recurre a su vez al no comprar. El regateo, que constituye la vida de la plaza, en el que juegan la astucia, la habilidad y la malicia, termina en un acuerdo, una transacción. De esa experiencia primaria va surgiendo una nueva idea acerca del precio: éste refleja un equilibrio, cambiante e inestable, entre quienes venden, y pueden no vender, y quienes compran, y también pueden no hacerlo. Oferta, demanda y precio son las bases de lo que, en una formulación un poco más abstracta pero siempre adherida a las prácticas cotidianas, va a empezar a llamarse las leyes del mercado.

La tercera experiencia tiene que ver con la moneda y sus usos. Los nuevos bienes y servicios que se intercambian en el mercado urbano se expresan en moneda; pero pronto también se expresaron en moneda las prestaciones que los campesinos debían a sus señores, que tradicionalmente se

abonaban en productos o en trabajo. Necesitados de dinero, los señores aceptaron y estimularon la conmutación de esos servicios. De ese modo, la moneda fue expresando la progresiva despersonalización de las relaciones, no sólo entre compradores y vendedores sometidos a una regla abstracta sino entre señores y campesinos, en los que los antiguos lazos personales comienzan a objetivarse. Por otra parte, la moneda comienza a ser percibida como el verdadero elemento dinámico de la economía: Jean de Meun decía: "el dinero no es bueno más que para gastarlo" y agregaba que la naturaleza de las riquezas consistía en que circularan. La circulación de los bienes, y su velocidad, comienza a ser percibida como uno de los elementos propios de la nueva economía mercantil.

La moneda, fenómeno novedoso sobre el que existía poco saber acumulado, da lugar a otras experiencias sorprendentes. La enorme variedad y diversidad origina una actividad singular: los cambistas; pronto, quienes tienen en la mano mucho dinero descubren que éste es una mercancía igual a las otras, y que existe en torno de ella una oferta y una demanda: quienes tienen que iniciar un negocio necesitan dinero y están dispuestos a pagar por esto. En el contexto tradicional, en el que cada cosa tenía su precio "justo", era totalmente inadmisible que un mero instrumento tuviera su precio. De allí la condenación, como usura. La fuerza de esta condena fue grande, y nadie se atrevió a combatirla en términos teóricos; pero la práctica —inclusive de los propios eclesiásticos— marchó en otro sentido, y poco a poco fue abriéndose camino una nueva idea: la posesión del dinero da lugar a una justa retribución, que no es usura sino "interés".

Una última experiencia vinculada con la moneda. Era muy fácil limar los bordes y extraer algo del metálico; si se trataba de un particular, podía ser condenado por monedero falso. Si se trataba del propio rey, no había quien lo condenara. Las necesidades crecientes empujaron a los reyes al fácil recurso de la manipulación monetaria, que desencadenó en el siglo XIV los procesos de desvalorización de la moneda y de la inflación. Más allá de las condenas, esto también es fuente de enseñanza. Se descubre que, a más del fisco, hay otros potenciales beneficiarios: quienes perciben ingresos en monedas fuertes, porque están en el negocio del gran comercio interregional, y pagan salarios en moneda débil. Hay, por otra parte, quienes descubren que su actividad es imposible sin una moneda estable y reconocida: la moneda empieza a valer tanto por su contenido intrínseco como por la autoridad que la respalda. Todas estas experiencias son las que empiezan a decantar en una teoría de la moneda, cuyas primeras formulaciones, con un cierto grado de abstracción, aparecen ya en el siglo XV.

La cuarta gran experiencia es la del atesoramiento. Las pequeñas empresas individuales, del mercader o el artesano, propias de las etapas iniciales de la revolución burguesa, van dejando lugar a otras más vastas, que requieren de mucho más dinero para iniciarse. Comerciantes enriquecidos, o señores que desean probar la aventura económica, allegan fondos, al tiempo que se desarrollan las

primeras formas de empresas comerciales, con distintos socios capitalistas. La experiencia cotidiana de la ganancia y la reinversión, de la diversificación de las inversiones y de la formación de compañías va abriendo camino a la idea de que la riqueza se acumula, y que esto es propio de la economía mercantil. No siempre esa riqueza toma el camino de nuevos negocios. Los giros de la rueda de la Fortuna —imagen romana que resurge vigorosamente en esta época— son tan rápidos que suscitan el deseo de atenuarlos, sacando las ganancias del negocio riesgoso, comprando tierras o, simplemente, guardando el dinero en tinajas. Así como la riqueza se acumula, la forma más visible y característica de esta acumulación, claramente ligada a la experiencia cotidiana de la ciudad, es el atesoramiento del dinero. Esta idea va a dominar el pensamiento económico durante mucho tiempo, y sólo en el siglo XVIII se descubrirá qué la riqueza no está en el dinero sino en las cosas.

La quinta experiencia tiene que ver con la incidencia del poder político en la economía. Antes de que los reyes descubrieran que la economía urbana constituía la fuente más segura de sus ingresos, los señores ya habían conocido las ventajas de la expoliación de los comerciantes: uno de los recursos predilectos de los señores, desde el siglo XI, es el cobro de peajes e impuestos de todo tipo al comercio. Desde el principio fue claro que la riqueza mueble estaba inevitablemente sometida al fisco expoliador. Pero pronto se descubrió que quien tenía el poder podía favorecer la actividad mercantil. Lo supo el comerciante o el artesano que quería excluir al extranjero competidor; también el mercader que, en Oriente, se aseguraba mediante regalos a los reyezuelos locales el suministro de las especias, o que pagaba bien caro a los jefes musulmanes el derecho de participaren el negocio. También lo entendieron los comerciantes, asociados en *gildas* o *hansas*, que obtenían de un rey o un conde el derecho a comerciar en una ruta con exclusividad. Cuando los burgueses alcanzaron el gobierno de las ciudades supieron utilizar el poder político para asegurar sus negocios, para dominar y explotar a los campesinos de los alrededores, para doblegar a ciudades competidoras, como hicieron los florentinos con los de Siena. Luego, sometidas las ciudades al poder real, supieron aprovechar ese poder potenciado para ampliar, a su sombra, el radio de sus negocios. Así, la idea de que toda actividad lucrativa suponía un cierto privilegio, y que quien contara con el poder podía asegurarse ese privilegio, arranca de las más tempranas experiencias de estos grupos.

Todo esto constituyó la práctica espontánea de la vida económica urbana, de la actividad de quienes —si se lo preguntaran— seguían creyendo quizás en los valores del justo precio y de la usura. Poco a poco esta práctica fue dando lugar a una nueva teoría. Cuando la economía urbana se incorpora al marco de las monarquías nacionales, esta práctica, sin muchos cambios, recibe un nombre y una formulación objetiva: el mercantilismo. Más que una doctrina pura, es un conjunto de principios a menudo contradictorios, que reflejan las experiencias de la nueva economía, mezcladas con muchas ideas prácticas propias de la vieja estructura. Las leyes del mercado, de la oferta y la

demanda, aparecen mezcladas con los principios del privilegio y el monopolio. La teoría de la moneda estable es relativizada por las necesidades dominantes del fisco. El principio de la circulación de la riqueza se combina con la práctica del atesoramiento y la idea de que un Estado es fuerte cuanto más metálico acumule. El principio de la ganancia individual a menudo resulta contradictorio con los criterios de grandeza del Estado y la nación. Finalmente, la idea de que el mercado tiene sus propias leyes —al modo que las tiene la naturaleza— no termina de separarse de aquella otra según la cual los reyes —como un *Deus ex machina*— pueden y deben regularlo. Sólo en el siglo XVIII, con los fisiócratas, Adam Smith y, en general, el liberalismo, el pensamiento económico alcanza a expresarse en términos tan claros y descubiertos como, en otra esfera, lo hace el pensamiento científico.

6. Ética, religión y metafísica

Como ya señalamos, la irrupción de la mentalidad burguesa no es el fruto de una revolución catastrófica sino un lento proceso en el que la concepción tradicional perdura e influye de mil maneras. Las formas nuevas que la mentalidad burguesa introduce son primero formas simples, espontáneas, que van acumulando ciertas experiencias, que terminan por fijar formas de conducta y de opinión, y que sólo a la larga se racionalizan y transforman en doctrina, de manera que aquella perduración de ideas originales suele ser considerable.

Con el tiempo, la ética adquiere en el pensamiento filosófico moderno una autonomía que no tenía en la concepción cristiano feudal, y esto ya constituye una ruptura. En la concepción tradicional, los problemas éticos están totalmente incluidos dentro de la creencia religiosa, al punto que podría decirse que la ética tradicional reside en el Decálogo. El solo hecho de que a la larga haya aparecido una disciplina destinada a tratar este problema significa una crisis: el problema de la moral se ha secularizado, y por eso aparece una disciplina especial, la ética. En la concepción teológica, la ética es apenas el desarrollo de una de las ideas, fundada en ciertos aspectos del pensamiento teológico; no es un sector que merezca un examen particular, porque no existe por sí mismo: es simplemente una derivación del problema central, el problema de Dios y de lo que El ha establecido para la eternidad.

Como problema, la ética existía en el pensamiento griego y en el romano. Fue el cristianismo el que no pudo asignarle un campo específico, porque el pensamiento religioso suponía una teoría de la conducta totalmente implícita. El primer rasgo de esa ética implícita es su carácter dogmático: la ética es sólo una explicitación del Decálogo; éste es la piedra angular del pensamiento ético, de la conducta ética. Alrededor de él se construye un edificio en el que entra una cierta práctica, apoyada

siempre en textos: el *Libro de Job,* ciertos *Salmos.* Toda ética reposa sobre una verdad revelada: se afirma la validez eterna de un conjunto de normas cuya formulación es general y se refieren a problemas eternos de la conducta humana. Pero existe sin duda una serie de aspectos que no se refieren a problemas eternos. Por ejemplo, lo de "no robarás" es una expresión que no tiene sentido sino dentro de un cierto régimen de propiedad: en una organización de tipo comunitario tiene menos sentido que en aquella donde está sólidamente constituida la propiedad privada. Otros conceptos son menos generales y más prácticos que el "no matarás" o "no jurarás por el nombre de Dios en vano", pero todos tienen un fondo dogmático.

A partir de esto, se supone que estos principios morales, que tienen un fundamento dogmático, también tienen validez universal: no son históricos, no dependen de determinado tipo de sociedad sino que son eternos. La norma es inmutable, no es objeto de controversia ni de ajuste por una sociedad que piense, por ejemplo, que no se deba robar sino en una circunstancia, y que en otras circunstancias esto podría ser lícito. La norma es dogmática, inmutable y ahistórica.

Junto a esos elementos, que la ética cristiana saca de la doctrina religiosa, hay ciertos rasgos que provienen de formas típicas de la sociedad feudal, como normas referidas a la lealtad y la obediencia, que configuran una ética práctica. La ética de la lealtad es propia de la caballería heroica, cuyas actitudes e ideales, de origen germánico, son diferentes y hasta opuestos a los cristianos. Pero, según se fundamenta, esa conducta está al servicio de la fe; el acto heroico, con lo que tiene de crueldad y maldad, se justifica en tanto se realiza en defensa de la fe. El caballero es un héroe al que todo le está permitido, porque lo hace para servir y justificar la fe. Así, en la *Canción de Rolando,* uno de los principales sujetos de proezas de esta índole es el obispo Turpin, quien se comporta como cualquier guerrero, pero antes de entrar en batalla bendice a los caballeros. En esta bendición está implícito el principio básico: la defensa de la fe justifica una conducta heroica y no cristiana. Con respecto a la obediencia, esta virtud corresponde a las clases bajas; para un siervo, esto equivale en cuanto a mérito a lo que para un caballero es la muerte en defensa de la fe. Estas son las formas reales que toman los principios éticos cuando se ajustan a la sociedad feudal, y que revelan su historicidad real, más allá de su pretensión de inmutabilidad.

El componente cristiano feudal de esta ética tiene una doble raíz, judía y cristiana, o sea el Antiguo y el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento coincide con una de las varias líneas de pensamiento que hay en el Viejo, la del *Libro de Isaías,* la de los Profetas y el Deuteronomio, pero no con el pensamiento de lo que se llama la religión del Templo, es decir la religión levítica. La diferencia tiene bastante importancia, pues si existen dos corrientes puede optarse por una u otra, sin negar el fundamento dogmático y la inmutabilidad de la norma. Es decir que se puede hacer una revolución contra una corriente, optando por la otra pero encontrando apoyo en los mismos principios. Si alguien se enfrenta con alguno de los principios del Decálogo en nombre de otro sistema de

valores, se comporta como un pagano porque desafía los fundamentos de la ética cristiana con principios que son ajenos a ella. Es el caso, por ejemplo, de contradecir el principio de no desear la mujer del prójimo en nombre de la teoría griega del amor. Pero si en cambio se elige de la ética judeo cristiana una de las ideas existentes, pero que no es de las preferidas por la ortodoxia, se puede producir un enfrentamiento similar sin negar los fundamentos. Esto es lo que hicieron los herejes del siglo XI o XII: toman el texto del Nuevo Testamento, toman las palabras de Cristo en los momentos de prédica más sublime e idealista, y las echan contra la Iglesia feudal. Nadie podía acusarlos de paganismo.

Así, cuando recuerdan que Cristo afirma que el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado, están planteando una lucha contra la moral del Templo. Esta corresponde a una de las grandes tradiciones que coexisten en la Biblia: la de la ortodoxia ritualista, en la que los fundamentos de la religión son los ritos, lo formal. Contra esta línea —contra los fariseos y el ritualismo— se levantan los Profetas primero y Cristo después: el hombre fiel, simple, no ha sido hecho para los ritos; éstos deben servir para robustecer y formalizar la fe del creyente, pero no bastan, pues lo verdaderamente importante es la fe y la bondad del corazón, la virtud, etc. Esta polémica entre la moral del Templo, que luego es un poco la moral burguesa, y la corriente espiritualista reaparece cada cierto tiempo en la Iglesia, desde San Francisco en adelante, con la misma característica: se da la batalla contra la ortodoxia fundándose en determinados textos bíblicos.

En síntesis, las corrientes que se fundan en el pensamiento doctrinario cristiano y en los desarrollos de la Escolástica presentan una moral esencialmente dogmática, apoyada en fundamentos absolutos y con normas eternas e inamovibles. Por otra parte, a partir de las formas de vida propias de la sociedad señorial, se desarrolla una moral práctica: de la lealtad para las clases superiores y de la obediencia para, las inferiores. Queda, finalmente, la virtualidad, la potencialidad de un reavivamiento religioso de tipo espiritual, apoyado en la línea profética cristiana, que es antiformalista.

Este es el contexto en el que aparece la mentalidad burguesa, que hace aportes singulares en el campo de la ética. Las formas de vida propias de la burguesía urbana requieren de un sistema de normas nuevo; algunas son normas jurídicas, que se establecen por vía contractual: la fe del deudor es una norma moral que se establece en función del tipo de actividad predominante en las ciudades, y fuera de lo que se legisle, queda una norma moral que funciona en virtud del consenso. Lo mismo ocurre con las normas referentes a la vida de la familia burguesa, que no tienen respaldo en la tradición hebreo-cristiana, ni en la cristiano feudal, ni tampoco en la romana, puesto que la familia romana no era una familia cristiana.

En síntesis, la sociedad y las formas de vida urbana requieren de todo un sistema de normas que no tienen fundamento eterno, inmutable y divino, sino que salen de la convivencia. Se relacionan con la vida familiar, con la actividad comercial, con las actividades eróticas, todo lo cual adquiere en la ciudad una forma singular. Se vinculan también con las relaciones de persona a persona, en un ambiente cerrado como es el urbano, con las formas de cortesía y de respeto mutuo. Por otra parte, aparecen una serie de exigencias nacidas de las peculiaridades de una sociedad que empieza a ser fuertemente individualista: el respeto a la intimidad, a la vida privada.

Estas normas no encuentran fácil respaldo en la tradición cristiano feudal. Fuera de la clase señorial, la familia tiene un significado muy peculiar, que difícilmente engarza con el que es propio de la sociedad burguesa. Los campesinos de origen servil que llegan a integrar la burguesía, para constituir su familia han debido, primero, ganar su libertad. Y esa nueva familia burguesa elabora una nueva moral, que rige las relaciones recíprocas, la vida erótica, la privacidad de cada uno de sus miembros, las relaciones de padres e hijos, lo concerniente al pudor, etc. Todo eso significa la creación de una moral nueva, constituida simultáneamente con la sociedad burguesa, que se codifica con un nombre revelador: la urbanidad. Las reglas de la urbanidad son las de la sociedad urbana, donde hay cosas que no se pueden hacer, que no son ni pecado ni delito pero que constituyen una violación de las normas de convivencia.

El conjunto de estas normas constituye una nueva moral. No reconocen un origen sagrado; elaboradas en la convivencia y fundamentalmente en el consentimiento, son históricas y no absolutas. En consecuencia, son mutables. Estamos ante una moral secular que se destaca en un trasfondo de normas básicas que son sagradas pero que no bastan para resolver los problemas de la convivencia. Este conjunto de normas, variables según las distintas colectividades y nacidas del consentimiento, conforman una moral de fundamento social, que no se apoya en la palabra revelada o el principio divino sino en el consentimiento de la comunidad. Lo que es inmoral para un grupo en un momento puede no serlo para otro grupo, o para ese mismo en otro momento.

En el contexto de esta moral secularizada, histórica, nacida del vinculo y que no conoce más fundamento que el consentimiento del grupo social, se percibe la debilidad de su fundamento, sobre todo al ser medida con la solidez del fundamento religioso. Una comunidad acepta que, para ella, una norma es inviolable y es capaz de sancionar de distintas maneras al que la transgreda. El fundamento de esta norma es el consenso misterioso, que hace que todos consientan de común y tácito acuerdo en defenderlo. Pero, medido con la vara de lo sagrado, éste es un fundamento débil. Aparece entonces el intento de buscar una racionalización del fundamento. En esta segunda etapa, a la ética nacida de la experiencia le sucede un intento de ética fundada en la razón, tal como lo hacen Spinoza o Kant.

El punto fundamental de este razonamiento es el famoso aforismo de Kant: "obra de tal manera que tu conducta pueda ser erigida en regla universal". Para ello tiene que tener algo parecido al fundamento religioso, pues el mero consenso es histórico, va y viene. La línea de la filosofía que nace de la burguesía, y que conocemos con el nombre de pensamiento moderno, descubre que la contraparte del fundamento religioso es el fundamento racional. La razón en abstracto, con prescindencia de los vaivenes de la historia, llega a la conclusión de que una cierta norma es racional, y eso le confiere un fundamento tan sólido como el religioso.

¿Cómo puede acercarse esta nueva moral a la tradicional? Todo este conjunto de normas no nació del propósito de constituir una nueva moral sino cómo el fruto de la convivencia espontánea. Sólo a partir de un cierto momento se descubre que todas ellas configuran una nueva moral. En algunos casos se trata claramente de normas contradictorias e insostenibles y en esos casos, con prescindencia de que todo el mundo siga acatando las normas tradicionales en lo general —más aún, sin que a nadie se le pase por la imaginación el rechazarlas— se van reemplazando unas por otras, se van afinando y buscando matices. Esta es la primera forma de la adecuación. Progresivamente se descubre que, juntando unas con otras, esas normas componen un mundo moral, que puede ser discutido. Uno de los puntos centrales de la discusión es el fundamento de ese mundo, y el hallazgo del pensamiento teórico es encontrarle un fundamento racional que lo ponga por encima de la historia.

Esto no resuelve los problemas de la adecuación, sobre todo en ciertos campos como el del trabajo o la riqueza, donde la conciliación es casi imposible. Consideremos el tema del trabajo. Muchas discusiones teológicas y también prácticas giran sobre el tema de María y María: una laboriosa y la otra consagrada a orar y servir a Dios; en favor de ésta, naturalmente, se inclina Cristo. Para los burgueses, en cambio, el mérito no es la devoción, y mucho menos el ocio, sino el trabajo. El tema será resuelto finalmente por el calvinismo, pero su elaboración es muy anterior. Junto con él está el de la moral del lucro. En el Testamento se dice: "más fácil pasará el camello por el ojo de una aguja que entrará un rico en el Reino de Dios". Pero sin embargo, también hay una moral de la riqueza, que debe ser sostenida de algún modo. Una posibilidad es expurgar los textos sagrados en busca de alguna versión alternativa de la dominante; otra, repetir la versión canónica los domingos, en el momento de la misa, y olvidarse el resto de los días, y atenerse a aquella otra norma, socialmente fundada, según la cual ser rico es una virtud.

La moral del trabajo y la moral de la riqueza constituyen los dos puntos críticos de la nueva moral burguesa, aquellos donde más difícil es disimular su incompatibilidad con el sistema tradicional y donde más campo de presión encontrarán los incipientes movimientos antiburgueses, o más exactamente antipatricios. Las acusaciones contra la riqueza se refieren no a los viejos señores, dueños de una riqueza tradicional e incuestionada, sino a los nuevos ricos urbanos, con los

caracteres del publicano romano. Muchos se lanzan contra ellos, ricos de una o dos generaciones, enrostrándoles textos de la Biblia. Es lo que hace Francisco de Asís, cuando devuelve las ropas a su padre, un burgués con las manos manchadas por el dinero.

Frente a esto la burguesía se defiende creando una moral *ad hoc*, que no tiene ni puede tener más fundamento que el consentimiento, pues la elaboración de un fundamento racional es una tarea larga, que no madurará sino en el siglo XVII o XVIII. Mientras tanto la Reforma, que es una variante religiosa típicamente burguesa, se esfuerza por encontrar en el Antiguo Testamento textos que exaltan la moral del trabajo y otros que exaltan la moral del premio en este mundo, tal como puede hallarse en el *Libro de Job*. Así se crea en Ginebra esa formidable comunidad cerrada que hace del trabajo y la riqueza la suprema virtud, pues en el Antiguo y el Nuevo Testamento pueden encontrar su fundamento tanto Francisco de Asís como Calvino.

Calvino expresa acabadamente una de las variantes que la mentalidad burguesa introduce en las formas de religiosidad. La idea cristiana del premio y el castigo se traslada del mundo posterior a la muerte a este mundo, transformada en éxito o fracaso: en las ocupaciones prácticas, en un negocio, en una aventura de tipo político, pueden hallarse signos inequívocos del premio o el castigo de Dios. He aquí la reacción a toda la línea dominante del. Antiguo y el Nuevo Testamento, que afirma que la vida humana es puro pasaje a la vida eterna. Calvino puede sustentar la posición contraria en el *Libro de Job.* La fuerza del texto bíblico es tal que no era fácil siquiera enfrentarlo con otro texto bíblico, pues entonces se entraba en la peligrosa vía de la exégesis y el hombre se transforma en árbitro del texto.

Es sabido que el *Libro de Job* es un texto polémico, en el que coexisten distintas líneas interpretativas. Los dos amigos que visitan a Job e intentan explicar las desgracias que le han sobrevenido representan la línea de la moral del Templo. El primero sostiene que las desgracias se originan en algún gran pecado de Job mientras que el segundo afirma que Dios no se expresa de esa manera. Desde allí se plantea una vasta polémica, que van a tomar en su momento Descartes y Malebranche. Éste último, y en general el ocasionalismo, afirman que Dios está en todas partes, que todo lo que ocurre es signo de la voluntad de Dios. De allí a la noción de premio y castigo hay sólo un paso. Esta es la línea de los jansenistas de Port Royal. La otra tesis, sostenida por Descartes, supone que Dios no se ocupa de nada, que ha otorgado al hombre el libre albedrío y hace, en el momento de la muerte, un balance. De allí deriva la concepción deísta según la cual Dios dio a los hombres el libre albedrío y a la naturaleza sus leyes, con lo cual la potestad de Dios se aparta considerablemente de la conducta humana.

Las variantes más singulares que introduce la mentalidad burguesa en las formas de religiosidad

son las que tienen que ver con el papel del individuo. En esa sociedad fuertemente individualista, el sentimiento religioso adquiere un carácter singular, una de cuyas formas es el misticismo: una concepción según la cual un individuo, por un acto psicológico, puede entrar en contacto directo con la divinidad, sin la intervención de la Iglesia como intermediaria. La Iglesia rechaza esto, y lo condenó todas las veces que pudo, pero no siempre, porque el misticismo puede ser compatible con las declaraciones más fervientes de respeto a la Iglesia. El místico, como Santa Teresa o San Juan de la Cruz, presenta su experiencia como un don de Dios. No es él quien ha buscado a Dios, cosa que sería pecaminosa, y que la Iglesia podría condenar como acto diabólico; es Dios quien busca al individuo. El éxtasis puede explicarse como obra de la gracia divina. Pero todo eso significa, en última instancia, que existe para el individuo la posibilidad de una religión personal, que no requiere de la Iglesia como intermediaria.

Sin necesidad de llegar a los extremos del misticismo, el individualismo se manifiesta en pequeños signos de virtud, con los cuales cada individuo cree tener la posibilidad de un papel especial en la Ecclessia, es decir en la comunidad de los fieles. Puede estar más cerca de Dios si, por ser persona importante, el sacerdote lo sienta en primera fila, al lado del coro. Puede estar más cerca de Dios si tiene mucho dinero y le encarga a un pintor un enorme crucifijo, en cuyo pie él mismo es representado orando. Son todas formas de virtud, en las cuales el individuo se siente en situación singular respecto de los demás.

Esto es una revolución que alcanza su corolario el día en que Lutero afirma que la Iglesia no es necesariamente intermediaria, no ya entre Dios y el hombre sino entre el Texto divino y el hombre. Es posible y lícito que cada cristiano se enfrente con el texto sagrado y lo interprete a su manera, lo que, como es sabido, derivó en la pérdida del carácter ecuménico de la Iglesia y la aparición de infinidad de sectas.

En resumen, la mentalidad burguesa se manifiesta en el ámbito de la religiosidad de múltiples maneras. Una es el traslado de la noción de premio o castigo del cielo a la tierra; otra es la interpretación individualista de la doctrina, que se da bajo la forma extrema del misticismo, bajo la forma práctica del limosnero o el donante, o bajo la forma doctrinaria del individuo que es intérprete del texto sagrado, sin necesidad de intermediarios.

Digamos para terminar dos palabras sobre la metafísica. En la concepción cristiano feudal no hay metafísica sino teología. Si la expresión "metafísica" quiere decir más allá de la naturaleza, es evidente que en la doctrina sagrada lo que estaba más allá era Dios y el mundo de lo sagrado. El simple hecho de que aparezca la metafísica como disciplina especulativa indica que el tema de lo que está más allá de la realidad sensible se ha secularizado, es decir que ha dejado de tener

vigencia la idea, hasta entonces tomada por verdad definitiva, de que todo lo que hay más allá de la realidad sensible es Dios.

La primera respuesta a esto es la del idealismo, con Descartes y Leibniz. Dios está en el fondo y por encima de toda realidad, pero un poco más cerca, entre la realidad y Dios, hay algo sobre lo que es posible inquirir. Existe una realidad sensible, de la que los sentidos nos dan sólo una imagen falaz. ¿Qué queda del objeto que sin duda veo, si se apaga la luz? El objeto desaparece, pero la idea que de él me he formado no desaparece. Entonces, detrás de la realidad sensible está la idea. Si se considera todo ese mundo de la idea cartesiana, se descubre que se trata, aproximadamente, de una especie de Dios secularizado. Y esto es, en el plano de las ideas, una revolución.

El empirismo por su parte afirma que la realidad existe, puesto que se la conoce por los sentidos. Pero, como afirma el obispo Berkeley, cuando no se la mira no existe. Este empirismo admite la posibilidad de que la realidad sensible desaparezca cuando no funciona el conocimiento, que es siempre experiencial; cuando se le pregunta por aquello que está más allá de la realidad sensible, no afirma sino que duda. La característica del empirismo no es negar la posibilidad de su conocimiento: es el agnosticismo. Existe algo, más allá de la realidad sensible, que en la tradición de la fe es Dios, y en la tradición racional es el mundo de lo pensado. En la tradición empírica, en cambio, es el mundo de lo no conocido, cuya existencia ni se afirma ni se niega.

7. La idea de la historia

La idea de qué cosa es la historia y cuáles son los temas que le incumben fue acuñada por los historiadores griegos y romanos, quienes no tuvieron una teoría muy desarrollada pero en cambio hicieron mucha historia. Si se deja de lado a Heródoto, que propuso otro camino, y se piensa en Tucídides, Tito Livio o Tácito, es claro que para ellos lo único historiable es la vida política, la lucha por el poder.

Un modelo distinto aparece en el siglo III con Eusebio de Cesárea, quien se propuso hacer la historia del cristianismo y descubrió la insuficiencia del esquema clásico. No se trataba de la historia de una institución con una arquitectura definida sino de pequeñas comunidades, de grupos que, en el marco del Imperio, habían desarrollado una vida singular. Tuvo que hacer una abstracción, y en lugar de hablar de reyes o emperadores, habló de ciertos grupos sociales, a la manera que los historiadores del siglo XIX lo hicieron cuando quisieron escribir la historia del movimiento obrero y aislaron, del conjunto de la sociedad, a quienes integraban los sindicatos. Pero simultáneamente, Eusebio debió dar cuenta de una doctrina y su evolución, las divergencias, la creación de dogmas,

las ortodoxias y heterodoxias. Así, inventó un nuevo plano: la historia de las ideas.

Cuando se constituye la concepción cristiano feudal —marco donde surgirá la concepción burguesa de la historia— Eusebio de Cesárea es el primer modelo historiográfico, que luego se integra, en San Agustín, con los modelos que ofrece la Biblia: el del *Génesis* y el *Exodo;* luego las *Crónicas*, *Reyes,* todos textos bastante políticos; también el *Libro de los Macabeos,* y del Nuevo Testamento los *Hechos de los Apóstoles.* Con todo ello San Agustín compone el modelo de la teoría cristiana de la historia. La creación, vista desde el punto de vista del Creador, es una creación sin tiempo, que se instala en la eternidad. La historia interesa a los hombres pero no interesa a Dios, puesto que al crear a sus criaturas ha creado toda la historia. En la mente de Dios no hay presente, pasado y futuro pues la omnisciencia divina supone la simultaneidad de todos los tiempos. Esto es el Providencialismo: lo que para los hombres es presente, pasado y futuro, para Dios es todo presente, y lo que para los hombres son incógnitas; para Dios es omnisciencia. Así, todo lo que ocurre en la historia, y que el historiador debe narrar, es lo que San Agustín llama la explicitación del plan divino. Este carácter preestablecido de lo que para los hombres es histórico, se plasma en una frase típica de la historia o crónica medieval: "para que se cumpla lo que está escrito". Toda idea de causalidad está suprimida, puesto que se tiene la causalidad última, que es simplemente la voluntad de Dios.

El hombre, extremando esta línea, carece de voluntad. Este problema, el del libre albedrío, es el más arduo de la teología cristiana. Si no hay libre albedrío no hay responsabilidad, ni confesión, premio o castigo. Esta es una contradicción implícita en la doctrina, que San Agustín plantea como duda. De esa duda arranca la polémica, propia de la Reforma, entre el libre albedrío y la gracia. Dios hace la gracia de la salvación, dirán los protestantes, para lo cual establece que un individuo no cometa pecados; y esto está en el plan divino. Calvino ha sacado una consecuencia extrema de esto: lo que prueba el pecado es que Dios ya condenó al pecador, que el pecador ya estaba predestinado y que Dios ha querido que peque. Y si Dios así lo ha querido, ya está castigado antes de que empiece a obrar. En la teoría católica, el hombre tiene un margen, y el libre albedrío se manifiesta en las obras. La frase de Lutero, que también es un agustiniano, es: el justo se salva por la fe.

Toda la historiografía cristiano feudal, cuya forma más característica es la crónica, está dominada por la idea de providencialismo: los hechos humanos sólo son la realización del plan divino y por ello la causa, aun la más inmediata, es siempre la voluntad de Dios. El problema de la teología es tratar de poner en claro aquello que puede conocerse del plan divino. De él se sabe con certeza que para la humanidad existe un punto final: el Juicio, pues Dios ha resuelto que la humanidad viva sobre la tierra durante un cierto tiempo, hasta el momento en que El resuelva. Durante un tiempo se creyó que el plazo se cumplía a los mil años de la llegada de Cristo y que el Milenario traería aparejado el Juicio Final. Quienes no aceptaban el plazo asociaban el Final con el Apocalipsis: una

alteración total del orden de la naturaleza en el cual —decía Juan el Teólogo— se encuentra el signo del Juicio Final. En ese momento se producirá la resurrección de los cuerpos y Dios llamará a juicio a todos los mortales que ha habido, generación tras generación. Otra cosa que se sabe con certeza es cómo quiere Dios ser servido y adorado y qué piensa acerca de lo que el hombre debe o no debe hacer: tales son los Mandamientos. La teología trató de poner en claro todo lo que era legítimo saber, separándolo de aquello que, por pertenecer al pensamiento infinito de Dios, el hombre no podrá conocer nunca. Afirmó también que era pecado tratar de saber más de la cuenta: de allí la condenación de la ciencia natural y los intentos sacrílegos de conocer aquello que Dios ha ocultado. Lo que es lícito hacer es encarar a fondo la palabra revelada, para que el comentario extraiga hasta la última gota del zumo de la sabiduría que Dios ha querido que se conozca, pero nada más.

Toda la historiografía cristiano feudal está inspirada en esa posición. Junto con su forma más típica, la crónica, se encuentra la hagiografía. El hagiógrafo puede deducir del comportamiento de un elegido de Dios, cuáles son las formas que Dios atribuye a los elegidos, y cuáles los modelos que propone para la conducta de la humanidad. Por otra parte, la forma historiográfica típica de la sociedad feudal es la épica, la narración de las hazañas del héroe. Por contagio con la concepción cristiana, la hazaña se convirtió en signo de la voluntad divina. El héroe se asimiló al santo y, a falta de una vida ascética o de una práctica milagrosa, se dedicaba a defender en la tierra la fe cristiana. Así, hagiografía y crónica terminan por fundirse en una sola concepción: la hazaña es fruto de la voluntad de Dios y el éxito es demandado a Dios, quien lo concede o no.

A partir de cierto momento la concepción de la historia deja de fundarse en la tesis providencialista y la historia del hombre empieza a concebirse de una manera profana. Este cambio se produce en el marco de una nueva concepción del hombre, de la ética, de la economía, de la sociedad, de todo aquello que constituye la nueva mentalidad burguesa.

La secularización de la nueva concepción de la historia consiste en primer lugar en suponer que el margen del libre albedrío del hombre es grande, tanto que parece que la libertad fuera total. En la explicación que el historiador empieza a dar se descubre que, aunque la voluntad de Dios estuviera escrita, se trata de una voluntad remota, mientras que lo que a él le interesa es la causalidad natural. Puede suceder que, al fin del relato de una serie de luchas entre bandos opuestos, diga: tal era la voluntad de Dios, que es una forma de lo que denominamos el encubrimiento. Pero en su explicación no dice que las luchas sociales determinadas por la oposición entre dos grupos pueden ser omitidas, ni que se pueda decir simplemente: Dios hizo que aparecieran las luchas civiles en Florencia. Procura entender cabalmente lo que pasó, quiénes eran los protagonistas, cómo comenzó el conflicto y cuál fue el pretexto. Esta distinción entre causa y pretexto es fundamental, pues se está dejando la voluntad divina cada vez más lejos. Esta puede haber consistido en la

creación de las circunstancias, pero cuando se trata de aclarar los fenómenos, debe renunciarse a la remisión a las causas últimas y, en cambio, encontrar las causas inmediatas.

Esta nueva concepción se manifiesta en la aparición de la crónica urbana. En el período cristiano feudal abundan las crónicas de reyes y de reinos, es decir de la clase señorial, del rey y de las disputas por el poder, todo contando con una poderosa y permanente concepción providencialista. La crónica urbana presenta nuevas formas de construir el relato y de analizar los hechos sociales, económicos y políticos, porque el tipo de sociedad es distinto, y también porque el cronista tiene otra concepción del hombre, de la vida política y económica, de la ética. Hace funcionar a sus protagonistas, no ya como guerreros enviados por Dios para derrotar infieles, o como santos ascéticos que obran milagros en la Tebaida, sino como seres de carne y hueso, impulsados por motivaciones de carácter humano y que actúan en una sociedad que juega dentro de esa nueva ética. La crónica urbana es una revolución en la concepción de la historia, cuyo signo más característico es la aparición de una nueva causalidad natural en la explicación de los fenómenos, que corresponde a la aparición de la nueva mentalidad.

Las crónicas urbanas se desarrollan sobre todo en el siglo XIV pero también pertenecen a este grupo las *Historias Florentinas* de Maquiavelo, en el estilo de Giovanni Villani, el gran cronista de Florencia. Es notable cómo en un pensador que ha radicalizado los principios de la mentalidad burguesa todos estos rasgos se manifiestan plenamente. Para Maquiavelo la profanidad es lo único que vale, y cuando tiene que hablar de la existencia de un factor imponderable que ha intervenido dando un determinado giro a un proceso, no dice "la voluntad de Dios", sino "la Fortuna", a la manera romana. Con el azar aparece una motivación profana. Cuando tiene que explicar el proceso histórico dice: se puede afirmar que la mitad de lo que hacen los hombres es fruto de su voluntad, y la otra mitad de la Fortuna. En el juego de causas descubre que de pronto éstas se dislocan, fuera de todo lo previsible, no sólo humano sino también divino, con lo que radicaliza la tesis de la profanidad.

Esta tesis se desarrolla plenamente en otra forma historiográfica, propia de esta concepción, que es la biografía, especie de nueva versión de la hagiografía. La mentalidad burguesa ha descubierto que el individuo es lo fundamental, que es un microcosmos, que tiene autonomía; vale la pena entonces escribir la historia del hombre que ha hecho cosas extraordinarias, pero considerándolo poseedor de las capacidades necesarias para hacer estas cosas, es decir como ser de razón y de voluntad. Maquiavelo lo pone de manifiesto en una biografía famosa, la *Vida de Castruccio Castracani,* señor de Luca, cuya historia cuenta no ya como los seres de la épica o los santos, sino a la manera de Plutarco. El hombre es hijo de sus obras, y al mismo tiempo es dueño de ellas. Es un ser profano, natural, sujeto de instintos y de pasiones, pero sobre todo un ente de razón y de voluntad. Vive como quiere y hace lo que quiere, y vale la pena contar la historia de sus pensamientos y acciones, según su absoluto libre albedrío, porque en este tipo de concepción del hombre el albedrío deja de

reconocer límites, y cuando lo hace, no es la voluntad de Dios sino la Fortuna.

Este tema de la Fortuna es el más importante de todo el período, y el más revelador del predominio de la concepción profana. Hay un famoso poema de Juan de Mena, del siglo XV, llamado *Laberinto de Fortuna,* y una famosa obra de Boccaccio *Sobre el azar.* Esto tiene mucho que ver con la superstición, que son remedios para conjurar el azar. En la antigüedad se encuentra toda una vieja tradición que explica, a través de una serie de casos, la existencia de un azar totalmente incontrolable, y el azar es profanidad, es causa natural indeterminable, sin perjuicio de que haya un azar que es causa natural determinable pero no conocida.

Fuera de la idea de Fortuna, que explica poco o lo hace negativamente, la historiografía de la época burguesa, a fines de la Edad Media o en el Renacimiento, no tuvo una concepción coherente de la historia, como la tuvo el providencialismo. La idea de Fortuna no sólo no presta coherencia al relato histórico sino que certifica su incoherencia. Si algo imprevisto e imprevisible disloca el hilo, es porque la historia no es coherente. En el primer momento, esa insistencia es una forma de afirmar la profanidad, de marcar hasta qué punto no es providencial la historia: un pequeño accidente, como la teja que mata a Pirro, mueve todo el edificio, que parecía ordenado hacia un determinado fin, y el orden de la historia parece dislocarse. En la primera etapa de la historiografía inspirada por la mentalidad burguesa hay una voluntad de afirmar la incoherencia de la vida histórica, que es una manera de rechazar la tesis providencialista.

Una vez admitido este principio de la profanidad se empieza a encontrar en la historia una nueva coherencia con la idea de razón. Esta idea madura en los siglos XV y XVI, pero sobre todo en los siglos XVII y xvIII. Satura la historia inspirada por la mentalidad burguesa y, al tiempo que legitima la nueva imagen del hombre, le propone un orden para el desarrollo coherente entre el pasado, el presente y el futuro. El hombre no vive para probar el plan divino sino para probar la plena racionalidad, y el sentido de la historia es la conquista progresiva de la racionalidad. Cada paso de la historia es una etapa más en la conquista de la racionalidad, o sea de la profanidad, y a la sucesión de pasos en esa conquista la llamamos progreso. Es la idea que expresó Voltaire y formuló de manera canónica Condorcet. Simultáneamente, desde el siglo XVI, y como reminiscencia de la antigüedad, apareció la idea del ciclo, del eterno retorno, que desarrolló en Italia en el siglo xvII Juan Bautista Vico. En determinados ámbitos, como el de la cultura griega o la romana, se da el progreso lineal, se alcanza un alto grado de racionalidad, y de pronto se cae totalmente y comienza un nuevo ciclo. Es una idea completamente ajena a la de progreso y es casi una coincidencia que aparezca en el siglo XVIII. No se la puede entender dentro de este desarrollo sino, más bien, en relación con la futura mentalidad romántica.

Esta concepción de la historia como conquista progresiva recogió de la vieja tradición cristiana una idea: no sólo los hombres tienen historia, también la tiene cada una de sus creaciones por separado. El siglo xvIII inventó la historia de las actividades del hombre, del arte, de la filosofía, de la literatura. Es singular que no apareciera antes del siglo xvIII. Lo que hizo Eusebio de Cesárea con la historia del cristianismo, la historia de una idea, se retoma entonces, y no por casualidad: lo que Eusebio vio como creación de Dios es lo que los filósofos del siglo xvIII vieron como creación del hombre. Se historió a las criaturas y a las creaciones abstractas, y se supuso que cada una de ellas mostraba una fase del espíritu humano y merecía la contemplación de su proceso en abstracto, separado de todo lo demás. Así Winckelmann escribe la historia del arte antiguo o Tiraboschi la de la literatura italiana, ensayos que nunca habían sido hechos y de los cuales salen las historias de las formas particulares de la creación.

Una de las ideas básicas que organiza la concepción burguesa de la historia es la del sujeto: se trata de una comunidad cerrada, como la urbana, o de la humanidad en su conjunto, pero considerados como grupos humanos totalmente autónomos, con un amplísimo margen de libre albedrío, que quizás en un extremo se toque con la voluntad de Dios pero que desde el punto de vista operativo funciona como si realmente fueran seres racionales y dotados de voluntad. La segunda idea básica es la de razón, que prácticamente opera como una divinidad. Se ha dicho muchas veces que la razón del siglo xvIII es la secularización de Dios, y que a ella se atribuye casi todo lo que los teólogos atribuían a Dios. La razón domina el mundo, es creadora, es decir que el mundo es racional. Si se lo examina, probablemente se descubra que en la idea de razón se han ido sumando muchos, sí no todos, los atributos de Dios. La tercera idea es la de progreso, con lo que se trata de establecer cuál es la relación lineal entre los distintos grados de racionalidad.

Originariamente el antagonismo entre esta concepción y la cristiana es total. Esta no se extingue, y tiene alzas, como en el siglo xvII cuando le sirve a Bossuet, en pleno racionalismo, para sustentar la tesis del derecho divino de los reyes. Luego hay formas de conciliación, como la del romanticismo, y posteriormente se perpetúa, como tendencia secundaria y vulgar, hasta hoy, en tanto la concepción de las *élites* se hace definidamente racionalista.

8. El sentido de la creación estética

En el conjunto de cambios en diversos terrenos que asociamos con la formación de la mentalidad burguesa debemos incluir aquellos vinculados con el sentido de la creación estética. Aquí se plantea un problema teórico interesante aunque poco claro, que vale la pena analizar. La creación estética no constituye solamente un problema de mentalidad sino un fenómeno de sensibilidad. La

aparición de un cambio de mentalidad, es decir de un cambio en las ideas relacionadas con la interpretación de la realidad, se da juntamente con un cambio en la sensibilidad. Esto es difícil de definir, pero lo cierto es que las sociedades concretas, las comunidades, manifestaron además de una tendencia a pensar de una cierta manera, una cierta manera de sentir, un cierto repertorio de gustos y una cierta preferencia para elegir unos gustos antes que otros. Estos fenómenos no han sido estudiados sino de un modo superficial, pero hay algunos signos que son muy claros. Hay en música un pasaje de la monodia a la polifonía, y luego un cierto retorno a aquélla, o a la melodía con acompañamiento. En arquitectura, en ciertos momentos se empieza a preferir el dominio de la altura: el templo románico es apaisado y el gótico se desarrolla en altura. Todo esto ha sido estudiado a través de lo que se llama la imagen del espacio. No es sin embargo un hecho intelectual. No hay en principio razón para preferir esta proposición a aquella otra. ¿Qué hay detrás de estos cambios? No lo sabemos, y sin embargo es un hecho fundamental.

Los fenómenos de sensibilidad se manifiestan como fenómenos espontáneos de preferencia por un cierto tipo de expresión estética, que implica una representación de la realidad, sin que sepamos claramente en qué consiste. Son fenómenos de tipo psicológico, individual y social, cuya expresión más clara es la moda. Tales cambios, sutiles o profundos, en las preferencias son, sin embargo, hechos históricos fundamentales, que deben ser explicados. Una posibilidad consiste en relacionar distintos hechos, que se supone son semejantes: asociar, por ejemplo, a Chopin con Delacroix o Musset y llamarle a todo eso romanticismo. Pero en rigor no se esta explicando gran cosa todavía. Como hecho social, estos fenómenos tienen dos consecuencias. La primera es que, después de haber arraigado un cierto tiempo, se les descubre cierto contenido intelectual y se los racionaliza. Así por ejemplo: en el caso del gótico se relaciona el predominio de la altura con cierta forma de elevación hacia Dios. Lo segundo es la conversión de la adhesión a ciertos cambios en el gusto en símbolos de status. Son ciertas *élites* las que asumen el papel de vanguardias, introduciendo y promoviendo los cambios, mientras otras optan por defender y mantener las formas tradicionales o académicas, y la adhesión a una u otra forma de sensibilidad deja de ser un problema de gusto personal para convertirse en una cuestión de adhesión y pertenencia a uno u otro grupo.

Ciertamente éste es un campo complejo, en el que es difícil precisar las vinculaciones entre uno y otro fenómeno. Sabemos, de todos modos, por razones cronológicas y de estilo, que los fenómenos de sensibilidad tienen algo que ver con los de mentalidad. Es difícil probar en qué se parece una polonesa de Chopin a la Graciela de Lamartine, y sin embargo sabemos que su creación y recepción coinciden con la *Sinfonía Fantástica* de Berlioz, cuyo estreno provoca un escándalo similar al del *Hernani* de Victor Hugo. Todo ello contribuye a crear un cuadro con sentido, aunque éste no sea fácil de definir.

Partiendo de este problema no resuelto, me propongo mostrar cómo a la emergencia de la

mentalidad burguesa corresponde un cambio de sensibilidad. Podría hablarse del pasaje de una sensibilidad cristiano feudal a una burguesa, que se proyecta hacia la racionalización y hacia fenómenos de prestigio social que entroncan con los cambios de mentalidad.

Es curioso descubrir que antes de la expansión económica del siglo XI, es decir de esta revolución burguesa, casi no hay en Europa creación propiamente dicha. No hay referencias significativas en la historia de la literatura. Tampoco en la historia de la arquitectura, quizá porque la época de guerras e invasiones es poco propicia para las construcciones. La Europa del siglo X sigue viviendo en los edificios de la época romana, y al lado de eso en chozas, es decir una arquitectura funcional, efímera, en la que no ha aparecido ningún elemento de preocupación estética. Las ciudades europeas han sido durante mucho tiempo ciudades de chozas: la teja, por ejemplo, aparece en el siglo XVI. Antes del siglo XI no hay arquitectura, sino en pequeñísima escala: quizás una treintena de grandes edificios en toda Europa. En realidad, fue el impacto de las grandes concentraciones humanas lo que produce los estímulos suficientes para que de pronto se produzca una gran voluntad constructiva y, junto con ella, una inclinación estética. Cuando este impacto se produce, no existía un estilo definido, y entonces comienzan a crearse cosas en el viejo estilo. Ciertamente, no es fácil crear un estilo: suele ser el resultado de innumerables esfuerzos, de muchos planteos, de una lenta selección de elementos que finalmente armonizan formando un sistema al que denominamos estilo. Cuando en una ciudad, en el siglo XI, debe construirse una nueva iglesia, los grupos burgueses, carentes de estilo propio, la construyen, de acuerdo con los modelos que tienen a la vista, como por ejemplo los monumentos romanos. Sólo que al imitar se introducen modificaciones, con lo que comienza una etapa de creación, que llamaríamos segunda sensibilidad cristiano feudal; contemporánea del primer desarrollo de las ciudades, es sin embargo imitativa de géneros anteriores.

Hay una creación que es urbana, de tipo imitativo, y otra rural, en las grandes abadías por ejemplo, que sirve a las clases feudales. Pero esta creación, rural y feudal, empieza a ser posible porque hay ciudades, porque hay movimiento burgués, que es lo que le da a los señores, por diferentes canales, el dinero para que puedan construir. Se empieza a crear, entonces, para los grandes señores, que son los que tienen muchos recursos, quienes tienen gente a su servicio y quienes empiezan a tener dinero porque están beneficiándose con el impacto de las nuevas formas económicas. Así, indirectamente, la aparición del mundo burgués favorece la creación en el mundo no burgués.

Surge entonces un estilo que llamaríamos, en términos muy generales, de inspiración cristiano burguesa. Aparece la arquitectura románica, caracterizada por la forma apaisada y el arco de medio punto, que imita a los clásicos templos romanos. Como el rito cristiano requería de una campana, y como a la abadía o a la ciudad le resultaba útil una torre para avizorar al enemigo, se pone cerca una

torre y una campana, que durante mucho tiempo quedó fuera de la estructura del edificio, como la torre árabe del muecín. Constituyó un esfuerzo estilístico encontrar la manera de incluir la torre en una estructura apaisada, transformándola en una estructura apaisada con una torre incorporada, generalmente como prolongación de una de las tres naves. Esta es quizá la creación más espectacular, a la que corresponden otras en lo escultórico y pictórico. Se conservan muchas pinturas en frescos y tablas, muchas representaciones escultóricas o pictóricas de santos que evocan de alguna manera su modelo. Este modelo no es la pintura romana, casi desconocida en el mundo europeo medieval, sino la bizantina. En el campo literario, los grandes géneros son la épica, la lírica, y de alguna manera la vieja crónica histórica, que más que una creación literaria es una agenda de hechos. En el campo de la música aparece el canto gregoriano.

Todo esto corresponde a la inspiración cristiano feudal. Lo más singular es que, aunque toda creación estética se materializa en un edificio, una escultura, un relato, el esfuerzo predominante se encamina a que la materia evoque algo que no es material sino un símbolo, una alegoría. Se trata de que las formas materiales de la creación evoquen algo que es trascendente. Particularmente allí donde hay más vibración y menos funcionalidad, todos los elementos están dados en forma tal que la materia tiende a negarse a sí misma. Hay lo que podríamos llamar una verdadera elusión de lo natural. ¿Cuáles son los signos de esta apelación a la trascendencia, a lo simbólico, a lo alegórico, de este escape a lo natural? El primer signo es la falta de dinamicidad: una escultura románica se caracteriza porque es profundamente estática, porque el artista no quiere dar la idea de que su objeto se mueve. En parte se debe a que así era el modelo bizantino y en parte a que él mismo no tiene ninguna intención ni deseo de introducir o sugerir cambios. La figura tiene un sentido de caída, es un peso muerto; inclusive cuando se insinúa un elemento que daría idea de movimiento, está hecho con tal torpeza técnica y sujeción a los modelos bizantinos que el movimiento tiende a no percibirse.

La imagen típica es el crucifijo: allí la figura muerta es la expresión más fiel de la inspiración cristiano feudal, donde es innecesario representar movimiento alguno. Pero cuando se trata de figuras vivas, la representación se hace técnicamente de la misma manera, como si el dinamismo fuera una dimensión que no se persigue. La representación pictórica posterior, identificable con la mentalidad burguesa, se caracteriza por una formidable persecución de la representación del movimiento.

El segundo elemento es el de la llamada pintura plana: hay un rechazo, una omisión de la idea de volumen y no se emplea ningún procedimiento para dar idea de él. Por el contrario, hay una reducción de la creación a la figura plana. Finalmente, hay una preocupación singular por transformar la expresión plástica en expresión temporal, creando lo que se llama la pintura histórica, esto es una pintura cinematográfica: la repetición de una figura, con una pequeña modificación en los movimientos, o bien dos escenas sucesivas, que indiquen que primero se realizó una acción y

después otra, como ocurre con la pintura de milagros.

Así este tipo de representación, que busca la trascendencia y no quiere insistir en la materialidad, no tiene preocupación por el espacio y sí la tiene por el tiempo. La pintura de tipo burgués, por el contrario, mantiene el sentido de la unidad temporal, como diría Aristóteles. En la pintura románica, en cambio, no se percibe el ojo del observador sino la mente de quien está pensando, y puede pensar en una sucesión temporal. Esto desaparece en la pintura posterior a Giotto, en la que aparece la escena, donde se representa todo lo que está ocurriendo en un momento, tal como lo vería un observador. La representación románica es mucho más intelectual que sensible, y es característica de la concepción cristiana, según la cual el mundo de la materia es deleznable y lo valioso es el mundo de las ideas o del espíritu.

La creación más típica del mundo feudal es la épica, o poesía histórica destinada al elogio del héroe medieval, quien pertenece a una de las grandes familias dominiales o es su antepasado remoto. La manera de lograrlo es proveyéndolo de caracteres sobrenaturales y convirtiéndolo casi en un héroe, lo cual es también una manera de esquivar la realidad natural. Hay también un escape de la naturaleza. En la pintura la representación de la figura humana se completa con la de animales o vegetales, como se ve en los capiteles. Allí, lo qué se representa no es la fauna local y conocida sino la perdiz, la paloma o los leones, es decir las bestias del Apocalipsis. No eran animales vistos sino pensados, y en algunos casos siguiendo modelos como los monumentos persas, representaciones simbólicas y muy estilizadas. Si se agrega la falta de color o la preferencia unilateral por alguno de ellos, se termina de configurar una actitud de no imitar la naturaleza y aun de escapar de ella.

Quizá pueda partirse de aquí para contrastar este tipo de creación estética con la que inspira la mentalidad burguesa, cuyo signo característico es, por el contrario, la representación de la naturaleza. La burguesía tarda mucho en elaborar un estereotipo consistente en abandonar esa escapatoria de la naturaleza, esa búsqueda de la alegoría y el símbolo, esa persecución de lo trascendente, para crear un estilo a tono con su idea del hombre y la naturaleza, con su sensibilidad, que es naturalista. Hay que llegar al siglo XIII, a Cimabue y Giotto y a la escultura naturalística del gótico, en donde aparecen de pronto cambios fundamentales. A partir de entonces la sensibilidad burguesa empieza a buscar su estilo, y aunque tarde algún tiempo en afinarlo, se manifiesta desde el principio a través de algunos signos.

Un signo es el tratamiento del paño. ¿Qué caracteriza a una figura humana en la escultura románica? Desde el punto de vista de su factura consiste en una cara, bajo un gran sombrero y unida por un cuello insinuado a un gran paño, que no traduce en absoluto la forma física. Lo primero que hace el arte de la burguesía es darle movimiento al paño, para que traduzca la forma del cuerpo humano:

los senos, la cintura, el muslo, con un leve avance de la pierna. La pintura deja de ser plana y comienza a buscar la representación del volumen. La llamada pintura táctil equivale a una escultura fundada en volúmenes, en donde la figura humana se traduce fundamentalmente en la forma del paño. Pero además aparece un tipo de pliegue, el de la púrpura, el terciopelo, que tiene una sensualidad casi carnal, y esto se transforma en uno de los objetivos fundamentales del artista. El manto de la Madonna del siglo XIII o XIV, y mucho más de Rafael, no sólo traduce la forma humana sino que tiene todo un sistema de pliegues con un principio de voluptuosidad en sí mismos. Es la voluptuosidad de la calidad y la calidez del paño y de la forma. Esto es algo totalmente nuevo, y se contrapone de manera sustancial con la rigidez propia de la creación inspirada en la mentalidad ascética, antinaturalística, que es característica de la inspiración cristiano feudal.

A partir de aquí se abre un panorama de elementos contrastantes. Así como la creación inspirada por la mentalidad cristiano feudal persigue lo trascendente, el símbolo y la alegoría, ahora la figura quiere que la materia expresiva, la que se utiliza para traducir la expresión, adquiera un valor. Hay una sensualidad de la materia, que se manifiesta en la posibilidad de hacer un paño con unos pliegues muy especiales, mostrar la tersura de un rostro o la de unos brazos o dar una calidez sensual a la piel humana, ó hacer unas alhajas, flores, o frutas que expresen una cierta sensualidad. El pintor que se esfuerza en ponerle una cierta alhaja, en cuyo dibujo se deleita, trata de que se vea toda la formidable belleza y todo el lujo que produce la figura humana que la lleva y que es el tema de preocupación especial del pintor.

Otro tema es el fondo. En la pintura plana el fondo era una manera de neutralizar la figura y colocarla sobre el infinito: un fondo dorado, fondo de icono en última instancia, sobre el cual la figura plana se destaca considerablemente. El arte burgués descubre el marco, el ambiente en el cual se mueve la figura. La forma más elemental es el dibujo de la hornacina, como hacen Giotto y Cimabue. Pero la hornacina se transforma en un tema en sí, en dibujo arquitectónico, semejándose a una iglesia. De pronto desaparece la hornacina y aparece un fondo de paisaje o de ciudad, o una combinación de paisaje y ciudad, o de escenas. También aparece un fondo anecdótico: tras la figura muy sublime de un santo aparecen, en un rincón, dos personajes jugando a los dados. Es la cotidianeidad que se introduce, o si queremos usar la expresión justa, el realismo. De manera opuesta, así como en la pintura de inspiración cristiano feudal la ausencia de fondo es una negación del realismo y la búsqueda de un mundo abstracto, que es en el fondo el mundo de las ideas, aquí hay un realismo cuya tendencia es no sólo darle a la figura y al tema de la representación todos los caracteres realistas sino además situar a la figura en el contorno de un mundo de realidades. De la misma manera, si en la pintura cristiano feudal no hay espacialidad, aquí hay volumen y movimiento. A estos elementos, que empiezan a aparecer de una manera coherente, los denominamos realismo.

El realismo es la expresión típica de la concepción burguesa de la realidad, y se opone a aquella

concepción tradicional que se caracteriza por la elusión notoria de la realidad y la búsqueda de refugio en un mundo intelectual pensado. En el plano de la creación estética, ésta es concebida como representación, como imagen de la realidad, tratando de que conserve todos los caracteres que la hacen verosímil. Esta transformación de la creación estética, por inspiración de la sensibilidad y la mentalidad burguesa, define una línea coherente desde el arte gótico en adelante. Hay variantes, hay fenómenos de encubrimiento, de estilización, como los que introduce la sensibilidad barroca, pero es evidente que la línea del realismo es continua desde el gótico hasta el siglo XIX, Yo rechazo el distingo gótico-renacimiento: del gótico en adelante hay una línea realista. El Angel de Reims está en la línea de la pintura de Piero della Francesca, que es coherente y llega hasta el siglo XIX —hasta Cézanne, digamos— en donde la ruptura del naturalismo realista es evidente.

Quizá donde menos se manifieste sea en la arquitectura, donde lo funcional predomina por encima de las tendencias que impone la sensibilidad. Hay también variaciones secundarias, como las de la moda, que se manejan dentro de estructuras que permiten ciertos cambios pero sin modificaciones fundamentales. Hay una línea básica que une el gótico con los llamados estilos del Renacimiento y los del Barroco, en sus diferentes variantes regionales. Después del gótico se vuelve a la imitación del estilo clásico, y se tiende a hacer desaparecer el predominio de la altura. Pero esto desaparece con el Barroco. En las expresiones más características, las de la arquitectura jesuítica, se descubre que en la línea de las dos torres ha vuelto a predominar la altura sobre la línea apaisada, que no se conserva sino en el tipo de palacio por razones funcionales.

En las otras artes la continuidad de la línea es más clara. En pintura domina ampliamente el realismo, salvo después quizá del Concilio de Trento, cuando hay una intencionada y artificiosa elusión de la realidad, en Zurbarán, en el Greco, en los pintores que más han tratado de crear un arte pedagógico, destinado a asentar las verdades de un catolicismo que, a toda costa, quería ser ascético cuando nadie lo era. En el momento en que Zurbarán y el Greco tratante darle ese aire a sus figuras, Rembrandt no lo hace, y tampoco Rubens, el más grande pintor de la Contrarreforma. Donde más clara se ve esta línea es en el relato. La irrupción realista, típicamente burguesa, se manifiesta con la gran creación literaria del siglo XIV, con Boccaccio o el Arcipreste, donde el realismo asume caracteres agresivos. Esto es lo que inspira la narrativa, en una línea continua desde Boccaccio a Dickens, hasta la gran crisis del siglo XIX. Tales son las manifestaciones típicas del realismo burgués.

IV. LA CRISIS DE LA MENTALIDAD BURGUESA

1. Del apogeo a la crisis

Hemos visto hasta ahora cómo se forma un nuevo tipo de mentalidad, en un largo proceso de siete u ocho siglos, a partir de ciertas experiencias básicas que nacen de nuevas situaciones sociales y económicas, luego racionalizadas hasta constituir un esquema de ideas básicas y un sistema de criterios para entender la realidad. En el siglo XVIII todas estas ideas, que ya eran tradicionales, que habían sido esbozadas primero, desarrolladas después, ocultas durante cierto tiempo, explotan y constituyen ese sistema de ideas que la Ilustración define y ordena hasta el punto de reducirlas a una suerte de cartilla.

Este sistema de ideas tiene su consagración en la *Enciclopedia*, obra fundamental del pensamiento, que se publica hacia 1750. Ese sistema de ideas, ordenado, madurado y ya francamente admitido, es el que ponen en funcionamiento los llamados déspotas ilustrados, que inspirados por esas ideas, realizan una serie de reformas para modernizar el sistema institucional, de tipo económico, tributario, educacional, etc., aunque dejando fuera de la discusión el problema de la soberanía.

Todo eso se hizo inspirado por la ley de la razón. Esa fórmula sirve también para explicar la revolución de los Estados Unidos en 1776, y la Revolución Francesa en 1789, con la única diferencia de que en las revoluciones democráticas también se incluye el tema de la soberanía, reemplazándose el principio de la llamada soberanía legítima de la monarquía por el de la soberanía popular. Es curioso descubrir cómo, en todo lo restante, la similitud de ideas es casi total: lo que más se parece a las medidas de la Asamblea francesa son las de María Teresa de Austria. La Revolución Francesa precisamente transforma en instituciones todo ese sistema de ideas, y es imitada luego por muchos gobiernos, incluyendo los latinoamericanos.

Con la caída de Napoleón adviene una era de reacción originada en parte en el horror a la autocracia napoleónica. La anterior imposición de una teoría, una doctrina, una forma de mentalidad, la mentalidad burguesa triunfante en Francia, suscita una resistencia que se expresa en la afirmación de las tradiciones nacionales, tan antiguas incluso como las medievales. Allí se gestó el romanticismo, vasto movimiento que predominó en Europa en la primera mitad del siglo XIX. Fue una reacción antiburguesa, no progresista sino nostálgica. Fue característico el esfuerzo de restauración de la monarquía absoluta previa a la Ilustración, en un intento de condenar al mismo tiempo la Revolución Francesa y el siglo XVIII, siglo típicamente burgués cuya expresión era el

despotismo ilustrado progresista. Así, por ejemplo, Carlos X de Francia se hace ungir con los santos óleos. En el plano de la novela, luego del *Werther, La Nueva Eloísa* o *Tom Jones,* Walter Scott impone la novela de ambiente medieval, con la infaltable castellana y el trovador. En el campo del derecho, en Alemania Savigny funda la Escuela Histórica del Derecho, afirmando que las verdaderas leyes de una sociedad no son el resultado de una creación racional, como lo era el Código Napoleónico, sino de una tradición secular, en el que la norma consuetudinaria tiene más valor que el proceso racional.

Todo esto configura una crisis de la mentalidad burguesa, sólo que en esta primera manifestación no se expresa como crisis de superación sino como un retorno al pasado, de carácter nostálgico y con contenidos que llamaríamos de derecha. Pero no son los únicos. Junto a ellos hay otros cuyo carácter es de franca disidencia o disconformismo, ya sea respecto al bagaje de ideas tradicionales, las de la mentalidad burguesa, o con respecto a la organización de la sociedad, que muestran lo que tiene de injusticia o de maldad.

El ejemplo más característico de actitud disconformista es la bohemia: un tipo de vida que adoptan ciertos grupos de artistas, escritores, estudiantes, con los mismos caracteres que tuvo el movimiento *hippie* en los años sesenta. El movimiento se caracteriza por carecer de ideología, de finalidad concreta, y consiste solamente en un deseo vital de vivir de otra manera, despreciando el sistema de las normas vigentes. Estas actitudes fueron descritas, y también popularizadas, en las *Escenas de la vida de bohemia* de Murger (y luego en la muy famosa ópera *La Bohème),* una obra de escaso valor literario pero de importancia testimonial. La palabra "bohemios" apela al recuerdo de los grupos nómades, como bohemios y zíngaros, completamente al margen de los tradicionales cuya manera de vivir es típicamente burguesa. Exaltar un grupo así, como lo hace Murger, hubiera sido impensable en el siglo XVIII, donde la literatura o el teatro que hacen crítica de costumbres —Marivaux o Beaumarchais, por ejemplo— son siempre respetuosos de la tradición.

Su sentido, en el siglo XIX, se hace más claro aun si se lo relaciona con la literatura del romanticismo social —Victor Hugo, Sue— que afronta el tema de la sociedad y sus sectores miserables, del submundo tradicionalmente considerado miserable y que ahora es presentado como la víctima del sistema imperante. Todo esto hace del romanticismo un momento clave en la historia de la mentalidad burguesa. Sería erróneo creer que los triunfos políticos de fines del siglo XVIII implicaron el triunfo definitivo de la mentalidad burguesa. Por el contrario, durante mucho tiempo, para mucha gente la mentalidad burguesa se asoció a los horrores del jacobinismo y, por eso, quedó desacreditada hasta por lo menos 1830. En ese año, el advenimiento del "rey burgués" Luis Felipe indica un nuevo aprecio de esta concepción. El retroceso de la actitud nostálgica y la incipiencia de la ofensiva revolucionaria hacen que el período que va desde 1850 a la Primera Guerra Mundial sea de apogeo y esplendor de la mentalidad burguesa. Hay episodios contradictorios —como la

Comuna de París— significativos para historiar la génesis de la mentalidad revolucionaria y antiburguesa pero de relativa significación para el conjunto, al lado por ejemplo del triunfo del cientificismo y el positivismo, como doctrina totalmente admitida, inclusive por los movimientos obreros.

Durante todo el período, todos son signos del triunfo de la mentalidad burguesa. En el orden religioso es el período del laicismo, última expresión del deísmo y de la profanidad, sin ruptura con la idea de Dios pero con un progresivo alejamiento hasta llegar al agnosticismo. También es típica la doctrina cientificista de Spencer o la positivista de Comte, que implican una certidumbre de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza sensible y una actitud agnóstica con respecto a toda metafísica. Se puede conocer la realidad sensible con los sentidos o, en el siglo XIX, con los aparatos que perfeccionan los sentidos. Lo que nadie puede asegurar es si hay algo detrás de la realidad sensible: eso es materia de fe, y sobre eso no se opina. También es típico todo el contexto de las formas de vida, el predominio de la familia, la asimilación de prestigio social con riqueza, el valor sacrosanto del trabajo y el lucro. Todo esto predomina en esta época, hasta darle un grado de extraordinaria madurez que tiene su último momento de brillo en lo que se ha llamado la *belle époque.*

2. La crisis

Debemos examinar ahora el destino de esas ideas después de la Primera Guerra Mundial. Pese a que nuestro estudio se ha de colocar en la perspectiva de la crisis, debe señalarse que esas ideas no han sido borradas ni desterradas. Lo típico de los fenómenos de mentalidad es que son infinitamente más lentos que todos los demás procesos. Es mucho más fácil hacer una revolución social que cambiar los prejuicios de un adulto; de allí que la educación de las jóvenes generaciones constituya un problema crucial para cualquier revolución.

En cierto sentido, después de la Primera Guerra Mundial la mentalidad burguesa se ha extendido debido al ascenso de las masas. Las masas que se incorporan a la sociedad de consumo se apoderan de las ideas vigentes en las clases medias, porque son signo de status. Se comienza tratando de imitar los aspectos externos de las clases medias —hábitos de consumo, manera, opiniones— y con ello se termina adhiriendo a toda la mentalidad que ellos implican.

Desde la Primera Guerra Mundial se asiste a una expansión cuantitativa de la mentalidad burguesa. En cambio, comienza a manifestarse una crisis cualitativa: más extendida que antes, la mentalidad burguesa ha sido cuestionada en sus fundamentos, tanto en Europa como en los Estados Unidos, y

en mi opinión también en los países de la órbita soviética.

Se trata de una ofensiva contra la mentalidad burguesa que no viene del pasado sino de una mentalidad nueva, que no sabe exactamente lo que quiere. Puede decirse que, como ocho siglos atrás, la sociedad del mundo occidental está haciendo otra vez experiencias primarias. La nueva mentalidad probablemente no puede expresarse ni definirse, pero sabe que le resultan insatisfactorias las antiguas formas de pensar y expresarse, ya sea la realidad mecánica newtoniana o la estética de la perspectiva. En cualquier campo se advierte que la sensibilidad intuye los cambios: que en última instancia se refieren a la idea del hombre y a la de la realidad, aunque ni la filosofía ni la ciencia han alcanzado aún a elaborarlos.

Algunos ejemplos son reveladores de los pequeños cambios de situaciones y actitudes. En la primera posguerra ocurre eso que se ha llamado la liberación femenina. Aparece un tipo femenino inédito en la mentalidad burguesa, para la cual la mujer es el centro de la familia y el hogar, un ser humano exento de responsabilidades, sin representatividad civil. De pronto, en la vida política, así como en el teatro y el cine, aparece un ideal femenino revolucionario: la *flapper.* Se caracteriza en primer lugar por su vestimenta: desaparecen la crinolina y el polisón; aparece la falda corta, la melena a la *garçon,* que hasta entonces eran propias de las prostitutas. Esto tiene relación con la familia, considerada tradicionalmente la célula fundamental de la sociedad. El polisón y todas las vestimentas tradicionales femeninas exaltaban las formas, el seno y las caderas, que independientemente de su valor sensual o erótico son las que se relacionan con la maternidad. De pronto aparece la mujer lisa, el vestido camisa, propio de quien es apto para la competencia funcional. Eso sé une a hábitos nuevos: la mujer empieza a fumar, a pintarse, y lo que es más importante, recogiendo una vieja tradición de los sufragistas, aspira a identificarse con el varón en todas las actividades de la vida. La emancipación de la mujer, manifiesta en estos signos, ha modificado la estructura de la sociedad: como trabajadora, ha duplicado la mano de obra disponible. Pero por otra parte, esto significa la disolución de la familia tradicional, y no como resultado de un programa deliberado sino de un proceso repentino y espontáneo. Quizá sus efectos parezcan más contundentes debido a que se producen en el marco de una formidable revolución tecnológica. No es casual que esta modificación de fa condición femenina origine un arquetipo —la *flapper*, Greta Garbo— que es popularizado por el cine. No es la novela ni el teatro; es este nuevo instrumento, que constituye también una revolución tecnológica. Podría reflexionarse acerca de la medida en que estos arquetipos populares contribuyeron a hacer definitivos los cambios situacionales. En los años veinte podría suponerse que se trataba de un fenómeno transitorio, pero no fue así. En consecuencia, la mentalidad burguesa, en tanto imagen de la vida social montada sobre la familia, ha sufrido una crisis fundamental. Si se piensa hasta qué punto ésta era una de las piedras angulares de esta sociedad y esta mentalidad, queda claro cómo, a partir de la primera posguerra, ha comenzado a ser trabajada en sus cimientos mismos.

La crisis de los sistemas

Esta crisis, que al cabo de cincuenta años se advierte muy profunda, fue percibida ya en 1919 por sociólogos, economistas y filósofos. Lo señaló Keynes en *Las consecuencias económicas de la paz*, Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, Paul Valery en *La crisis del espíritu.* Desde el fin de la guerra, hay una especie de vuelco de la reflexión inteligente sobre la situación que se ha creado.

Un primer aspecto, quizás el más evidente, es el de la crisis del mundo industrial, es decir ese mundo en el que había crecido y se había desarrollado la mentalidad burguesa. Hasta 1919 ese mundo constituía una unidad: era Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, Suiza, Alemania, Estados Unidos y, en alguna medida, Japón. Se trataba de un mundo compacto, en torno del cual se constituía una periferia sobre la que el núcleo se proyectaba. Era un mundo conflictivo, pero en el fondo armónico: los choques y ajustes, que se desarrollaban dentro de un cierto *fair play,* se derivaban en general hacia la periferia.

La primera ruptura se produce con la revolución soviética y la formación del mundo socialista. Hay desde entonces dos polos en lo que antes era el escenario único de la sociedad y la mentalidad burguesas. Puede discutirse si, en el largo plazo, la adopción del modelo industrial y de ciertas características técnico-empresarias puede conducir a formas de vida y de mentalidad similares. Esta idea se ha planteado últimamente, y en mi opinión es errónea, pues se apoya en similitudes superficiales que apenas ocultan diferencias profundas. Pero a la luz de nuestro problema, el de la crisis de la mentalidad burguesa, lo decisivo es la conciencia que la sociedad tuvo acerca de lo profundo e irreversible de la escisión. En la década del treinta, en todas las revistas de propaganda soviética o de los partidos comunistas se habla del hombre nuevo, el hombre socialista, y es evidente que las formas de vida que originaba el desarrollo industrial en el mundo comunista no tenían nada que ver con las formas que ese mismo desarrollo, originaba en el mundo capitalista.

Hasta la Segunda Guerra Mundial el mundo se ha dislocado y presenta dos polos. Desde entonces aparece un tercero, el llamado Tercer Mundo. Hubo al principio una idea, pronto desmentida por la realidad, de que ese mundo constituía una fuerza política relativamente homogénea. Después de la Conferencia de Bandung se descubrió que el Tercer Mundo no existe como unidad pero se han identificado áreas perfectamente definidas, unidades políticas laxas que hablan de una singular personalidad política.

Pero quizás el proceso más singular, en relación con la mentalidad burguesa, sea el de la Revolución Cultural. En China la han bautizado así, pero quizá menos explícita y conscientemente, se ha dado en todas partes. El hecho puede ser visto desde uno u otro campo. Hasta 1914 se

pensaba en los países de la periferia como áreas que era preciso civilizar: tal era la "carga del hombre blanco" que enunció Kipling. Existía el convencimiento pleno de que la obligación del mundo blanco, industrializado, tecnificado, era convertir a todo el mundo a las formas tecnológicas y productivas industriales, y simultáneamente a las formas de la mentalidad burguesa. Esto es, por ejemplo, lo que se proponían personajes patriarcales y admirables desde todo punto de vista, como el doctor Schweitzer, cuya maravillosa obra filantrópica no obsta para que hoy resulte verdaderamente atrabiliario.

Desde la segunda posguerra, los pueblos árabes, africanos, orientales e inclusive latinoamericanos han comenzado a distinguir entre la aplicación e incorporación del desarrollo tecnológico industrial y la aceptación de la mentalidad burguesa, que implicaba el abandono de las tradiciones propias. La Revolución Cultural afirma el derecho de cada uno a hacerse firme en su tradición, en su propia forma de mentalidad: su música, su literatura, su ética, su religión, su historia. Todo eso suele plasmar en un pensamiento político denominado genéricamente "antimperialismo", detrás del cual hay fenómenos muy complejos.

Este es, ciertamente, un tema central para el estudio de los países del Tercer Mundo, pero también lo es para el estudio de la mentalidad burguesa. Quienes se habían acostumbrado a ver la historia de la humanidad como la de una expansión continua de esa mentalidad y de las formas sociales que la originaron, descubrieron primero que en el mundo industrial toda una parte adoptaba un rumbo distinto y que la periferia reivindicaba su propia tradición, sin negarse por ello a los beneficios de lo que empezaba a llamarse el ‘‘desarrollo’’. La idea de ecumenicidad de esta mentalidad resultaba cuestionada.

En segundo lugar, hay una dislocación del pasado político, tanto en lo que hace al llamado "equilibrio" como a las ideologías que lo sustentan. La Primera Guerra disuelve un pasado político que parecía tener una fuerza extraordinaria y que se descubrió sumamente débil. El mundo europeo había permanecido sin variantes desde 1850. La guerra acaba con algunas instituciones aparentemente muy sólidas, como el Imperio Austro Húngaro o el Turco, y las reemplaza por una multitud de estados, siguiendo el viejo criterio de las nacionalidades propio del siglo XIX. Se disuelve el tradicional sistema de grandes potencias, recíprocamente equilibradas, y se crea otro, que nace con problemas insolubles: estados equilibrados, según los viejos criterios de la población y el territorio, pero radicalmente desiguales en términos de los nuevos criterios, como el de potencia industrial.

A un mundo político constitutivamente en crisis, que mina las bases mismas de la confianza y seguridad del mundo burgués, se agrega la crisis de las ideologías políticas elaboradas por la

burguesía. La mentalidad burguesa había elaborado todo un sistema político, basado en la cambiante combinación de liberalismo, republicanismo y democracia. Todo ese sistema queda barrido por el fascismo y el comunismo. Las grandes revoluciones políticas cuestionan la totalidad de los contenidos de la mentalidad burguesa. Esto es evidente en el caso del comunismo pero también en el de los regímenes políticos, como el fascismo, cuyo propósito estratégico es precisamente salvaguardar la sociedad capitalista. El fascismo es un intento de solucionar los problemas de la sociedad de masas, en términos tales que se le proporcione a éstas satisfacciones suficientes a sus necesidades inmediatas, de modo que no se comprometan los principios básicos de la sociedad. Pero cuando, aun con propósitos de manipulación, se esgrimen ciertos argumentos o se usan ciertos términos se está afectando profundamente las bases ideológicas del sistema. Es posible que cuando Mussolini grita en una barricada: «viva la Italia proletaria y fascista", no sepa muy bien qué quiere decir, o aun que deliberadamente esté creando una confusión. Pero lo que es seguro es que no defiende las ideas de quien dice "viva la libertad" o "viva la democracia". Probablemente, unos y otros aludan, en el fondo de su conciencia, al sistema burgués, pero las palabras que lo sustentaban, y con ellas todo el sistema tradicional de ideas que estaba involucrado en las grandes palabras y que constituía la argamasa de esta sociedad, todo esto ha sido al menos cuestionado.

La crisis de las actitudes

Fuera de los signos visibles que en el orden político o económico produjo la Primera Guerra Mundial la crisis se manifestó, de manera más profunda, en el campo de las mentalidades. En la posguerra se produce, por primera vez, una crisis que no proviene de la tradición sino de situaciones nuevas, y consecuentemente de ideologías nuevas. No son ideologías definidas aún, pero hay elementos que permiten detectar el sentido general, si no de la mentalidad de reemplazo, sí al menos el de las fisuras que se han operado en la mentalidad burguesa.

Habíamos señalado que los contenidos de la mentalidad burguesa podían resumirse en dos puntos fundamentales, referidos a la concepción del hombre y a la de la realidad. La mentalidad burguesa concibió lo que en el siglo XVIII se llamaba el "homo faber" e imaginó una concepción de la realidad que se conoció como realismo. Eso es lo que entra en crisis, junto con la estructura general, a medida que ésta empieza a manifestarse impotente y excesivamente rígida para acoger las diferencias fundamentales que empezaron a producirse en las condiciones generales de vida y en las lineas generales de la mentalidad vigente.

Para detectar las líneas de crítica, provenientes de situaciones nuevas y en consecuencia de nuevas

formas de mentalidad, y en cierto modo para medir su significación a lo largo del tiempo, pueden analizarse ciertas actitudes, que son reveladoras del objetivo frente al cual se manifiestan, aunque no puedan establecerse con claridad contenidos. La novedad más visible de la primera posguerra fue la irrupción del escepticismo y el hedonismo, a la que siguió, treinta años después, la irrupción del sentimiento de rebeldía que es característico de la segunda posguerra. Estos dos aspectos deben considerarse en conjunto y sistemáticamente, porque en la Primera Guerra se manifestaron bajo la forma de un total desentendimiento de las responsabilidades, y en la Segunda a través de posiciones de denuncia, según la fórmula que se ha hecho clásica.

Debe comenzarse por establecer cuáles son los sectores sociales en que se originaron esas actitudes. En el mundo europeo, en el que la crisis es más grave y se manifiesta de manera más clara, se descubre que las masas populares no adoptaron una actitud escéptica ni hedonista. Por el contrario, en los sectores más politizados hay una actitud muy activa en persecución de ciertos fines concretos, precisamente aquellos que les proponía la nueva sociedad industrial en su momento de apogeo, cuando irrumpió la sociedad de consumo. Tal como lo observaron Ortega y Gasset y una multitud de filósofos, ensayistas y periodistas, la primera posguerra se caracterizó por la presencia de las masas antes no observadas. Podría encontrarse un precedente en las décadas iniciales del siglo XIX, cuando en ciudades como Manchester la concentración industrial atrae una enorme cantidad de gente que, desde el punto de vista de las viejas clases dominantes, presenta el carácter de una masa. En una sociedad acostumbrada a que la gente que contaba fuera poca, esa nueva masa circundante pareció una masa invasora.

Después de la Primera Guerra Mundial ese fenómeno de aparición de enormes concentraciones humanas en ciudades grandes, medianas y pequeñas llama poderosamente la atención, no sólo por el hecho de su simple existencia sino porque adoptan un aire que lleva a un observador agudo, como lo era Ortega, a hablar de masas insurrectas. Sin embargo, esas masas insurrectas no operaron agresivamente sino en condiciones excepcionales, como en el caso de ciertas huelgas y movilizaciones políticas, como la del fascismo o el nacional-socialismo. Ortega se refiere a una nueva actitud hacia las *élites* tradicionales: comienzan a demostrar que las consideran ilegítimas y no representativas. El aire de insurrección proviene de que las masas se reconocen independientes de las *élites*, las que quedan descolocadas respecto de ellas. Así como en la sociedad de preguerra un cierto respeto y consenso les confiere a las *élites* un aire de legitimidad, incluso entre los sectores más revolucionarios, en la posguerra no se las discute como explotadoras sino, simplemente, se les desconoce el carácter de *élite*, se les niega el derecho al privilegio y se termina negando la legitimidad de todo privilegio.

Por otra parte, ese aire agresivo de las masas proviene de que comienzan a transformarse en vehementes consumidoras. Cuando Ortega explica la presencia de las masas no las presenta en

una plaza, en una manifestación o siguiendo a líderes revolucionarios, sino formando cola en los cines o las tiendas, aspirando a los bienes que habitualmente eran patrimonio de las *élites* tradicionales y de las clases medias. Se trata de una revolución, pero sus actores no son las masas sino el mundo industrial. Este ha transformado a las masas, congregadas en las grandes ciudades, en consumidoras dispuestas a no renunciar a ninguno de los bienes tradicionalmente consumidos por las clases altas o las clases medias. Esto es lo que les da su aire irritante.

Frente a este fenómeno las *élites* adoptan una actitud escéptica, rasgo fundamental y típico de la posguerra, según lo documenta abundantemente la literatura. Es una actitud típica y exclusiva de las *élites.* Las masas no eran escépticas; estaban en un proceso fundamental para sus vidas: la búsqueda de la movilidad social, de mejora en las condiciones de vida, lo cual para los sectores populares equivale en este momento a toda una ideología política. Tampoco se manifestaron escépticas las masas que se movilizaron políticamente detrás de los partidos comunistas, de Mussolini, Hitler o Bela Kun. Los grandes movimientos políticos de posguerra se constituyeron sobre la base de masas que de ninguna manera eran escépticas.

El escepticismo que se manifestó en las *élites* es el primer signo de reconocimiento de que algo funcionaba mal en las estructuras y se complementó con una actitud hedonista. Esto caracteriza los testimonios más típicos de la posguerra, como la literatura del ultraísmo o lo que en los años veinte se conoció como literatura de vanguardia. Igualmente algunas escuelas plásticas, como el dadaísmo o el surrealismo, tendencias estéticas o estetizantes que caracterizaban a una *élite* desesperada por sacudirse de toda clase de compromisos con la sociedad. Cuando las masas se sacuden del compromiso con la sociedad el problema es menos grave que cuando lo hacen las *élites*, que son las sostenedoras de la estructura; en este caso la actitud escéptica se manifiesta como un intento más o menos consciente de abandonar las estructuras a su propia suerte, y esto es lo que ocurrió. Esto se manifestó ya en la *belle époque* y en las dos o tres décadas anteriores a la Primera Guerra: es el escepticismo que caracterizó la obra de Oscar Wilde, de Anatole France, de Eça de Queiroz; casi toda la literatura de este período es refinada, cínica y escéptica, como la de Proust, que refleja una sociedad que ha dejado de creer en todo.

Cuando estalla la Guerra este escepticismo se nota mucho más acentuado: a medida que ésta se desarrolla se descubre que todos los ideales por los cuales la gente se había lanzado entusiastamente en 1914 han hecho crisis. El primero, el ideal patriótico; el segundo, el ideal de la unidad nacional, que había movilizado a las naciones europeas a la guerra, todas tendencias que intentaban devolverle a la conciencia nacionalista los contenidos de principios o mediados del siglo XIX. En julio de 1914 fue asesinado en París Jean Jaurès, acusado de decir a las clases trabajadoras que no había que servir a los intereses de la guerra, porque el nacionalismo era una máscara que ocultaba los intereses de la alta burguesía financiera. Quienes lo asesinan están tratando de salvar la

"unión sagrada", la unión nacional cuestionada por las luchas sociales. En el curso de la guerra se hizo evidente la crisis de esas ideas que se podía suponer vigentes. En 1917 se produce en Francia la crisis del derrotismo, a la que enfrenta Clemenceau. En ese año, en plena guerra de trincheras, afloró el descreimiento total acerca de los objetivos de la guerra y las finalidades simbólicas por las cuales se estaban sacrificando millones de vidas. Esto prueba de qué manera todo el sistema de valores que parecían vigentes en 1914 estaba evidentemente en discusión al promediar la Guerra, y se había derrumbado al finalizar ésta.

No se ha analizado suficientemente el valor, como hecho simbólico, de la aparición del mito del soldado desconocido, así como el contenido interno de la literatura de guerra que fue característica de toda la primera posguerra, como *El fuego* de Henri Barbusse o *Sin novedad en el frente,* de Remarque. Debajo del Arco del Triunfo, donde se recuerda a los generales vencedores de las campañas napoleónicas —en las que murió cantidad de gente pero que no dejaron un saldo de escepticismo sino el recuerdo de la gloria del Emperador— se coloca simplemente una llama que debía arder permanentemente. Compárese esto con el contenido de la literatura de guerra. Siempre es el drama del soldado anónimo, olvidado, que no pasa a la historia y de quien el autor quiere destacar que es un microcosmos, que es un hombre, nada menos que todo un hombre, como diría Unamuno. Esta exaltación del hombre individual y anónimo, víctima de la parafernalia de la guerra, significa afirmar: los valores en homenaje de los cuales ha perdido su vida se consideran inferiores a esta cosa ínfima que es la vida de un hombre anónimo.

Esto es un signo muy claro de que las *élites* habían empezado a perder confianza plena en el conjunto de convicciones básicas que constituían la mentalidad burguesa. Es el primer signo de que la mentalidad burguesa ha entrado en crisis, puesto que han entrado en crisis la totalidad de sus valores fundamentales. Lo que se salva es el hombre, que es indestructible. Pero el hombre es un ser concreto y las estructuras son abstractas, son el resultado de un sistema de relaciones. Cuando se afirma insistentemente que lo que existe es el ser concreto de carne y hueso, es porque se está dudando de que tenga vigencia el sistema de relaciones en que cada individuo se coloca. Esto es precisamente lo que ocurre: la crisis del sistema de convicciones básicas, el sistema de ideas que hasta 1914 se consideraba válido. El sistema de ideas que parece tradicional, y que hasta ese momento no había sido combatido sino porque la concepción del hombre que implicaba no era tan sutil y espiritual como la del sistema cristiano feudal, es criticado ahora en nombre del ser anónimo, de carne y hueso, que reclama su derecho a la vida, que quiere poder comer, vivir, trabajar, tener la modesta alegría de ir todos los días a su hogar, criar sus hijos. Es la exaltación de la vulgaridad, y esto se opone a la exaltación de los grandes valores. Esta tendencia se advierte también en el otro género literario típico de la época: la biografía, Maurois, Ludwig. Su sentido es exaltar al hombre individual, grande o pequeño. El pequeño en toda su vulgaridad y el grande en la pequeñez de su vida privada. La exaltación es naturalmente intencional y está dirigida a descalificar otra afirmación,

típica del antiguo nacionalismo y del nuevo fascismo: "el hombre que muere por algo es menos valioso que aquello por lo cual muere". En este momento se dice que todo aquello que ha llevado a la tumba a diez millones de hombres, que ha consumido tantas vidas y riquezas, y que ha destruido tantos recuerdos hermosos del pasado, todo eso no vale la vida de un hombre anónimo y vulgar.

Esta profunda y terrible revolución prosigue en la segunda posguerra con la llamada denuncia y rebeldía, ¿Que es lo que se denuncia en la llamada literatura de denuncia, en la actitud de los *iracundos,* como Osbome, y de los *beatniks*, como Kerouak? Una sociedad en la que el individuo se aliena, se enajena, se frustra. Esas son las palabras claves. ¿Quién es el que se frustra? Esto no se refiere a la frustración terrible y dramática del artista virtual que hay en cada hombre sino a la de cada individuo, vulgar y silvestre, a quien la sociedad obliga a sacrificar su vida a unos cuantos dioses ignotos, que para algunos son simplemente el consumo. Es necesario enajenarse para poder comprar los bienes de consumo; hay que sacrificar todas las posibilidades que el hombre tiene de "realizarse" —ésta es otra palabra clave— dedicando todas las horas de su vida a servir a un monstruo -una gran empresa, el Estado- que le exige todo su esfuerzo nada más que para ganar la cantidad de dinero que necesita para vivir.

Se supone que el individuo tiene un destino distinto que servir a la sociedad. En una sociedad coherente, en la que las estructuras ofrecen al individuo una serie de caminos que éste reconoce como legítimos, el servicio de la sociedad había parecido siempre, en la mentalidad burguesa, justificación suficiente de la existencia. El servicio implicaba trascendencia en tanto se hacía para alguien considerado más valioso que el individuo. Quien dice: "todo esto me enajena, me saca de mí y me convierte en instrumento de un monstruo cuyo sentido no descubro", está denunciando que no encuentra sentido a la estructura en que vive, o al menos que no comparte ese sentido. Descubre que el que cumple ese servicio para la sociedad no es él mismo sino un robot, una máscara, detrás de la cual hay un individuo que se ve a sí mismo enajenándose y que, en esta situación de crisis, se pregunta por su propio destino. ¿Cuál es ese destino? La pregunta abre otros interrogantes más: ¿es necesario que todos tengan un mensaje trascendental para la humanidad y que la sociedad lo frustre? ¿O simplemente se está pensando que el hombre vulgar no tiene que hacer otra cosa que vivir de una cierta manera, y que puede realizarse en tanto descubra que esa tarea solicitada es valiosa?

Así, la actitud de la Primera Guerra Mundial, cuyo primer, signo visible era el escepticismo, se continúa en esta demanda, en esta actitud de protesta, de rebeldía, cuyo tema fundamental es la idea del hombre. Se trata del disconformismo. Quien asume esta actitud no tiene por qué saber qué cosa es eso otro a lo que aspira; lo único que sabe es que en esa estructura una parte de su yo queda insatisfecha. Esto es exactamente lo contrario del *homo faber* de la mentalidad burguesa, del ideal del individuo que cumple un servicio, una misión útil para la sociedad, como aparece en la

moral de un Franklin o un Samuel Smiles, típicos héroes burgueses. Ahora, en cambio, es posible que quien sirva a la sociedad se sienta atrozmente desdichado porque se está sacrificando a una divinidad cuyo sentido no descubre, y cree que se aliena porque tiene que vender su trabajo, no ya por la convicción de realizar una tarea útil sino para conseguir el dinero necesario para obtener los bienes de consumo que se han convertido en una meta esencial.

Este círculo vicioso fue definido por Bernard Shaw, crítico de la sociedad victoriana y de la sociedad burguesa en general, con una frase famosa: "un hombre de nuestro tiempo es un hombre que gasta su vida en ganársela". En todo este sentimiento de escepticismo, y luego en el de protesta y rebeldía, anida la convicción de que, además del hombre que gasta su vida en servir a la sociedad o en ganársela, hay otro que espera otra cosa. ¿Qué cosa? Eso es lo que nadie sabe. Está muy claro todo lo que no se quiere; también toda la certidumbre dramática de que hay una vida por vivirse, y hay quien dice que quiere vivir su vida. Como éste, todos los eslóganes que se han transformado en lugares comunes están cargados de un sentido de protesta. Vivir su vida es desarrollar la vida de una manera tal que no sea de ningún modo servir a la sociedad ni cambiar tiempo por dinero. No está dicho lo que se quiere en cambio, pero es evidente que esta crítica a la concepción burguesa del hombre no proviene de una concepción señorial, como ocurrió con el disconformismo cortés, el renacentista, el Barroco o el romántico, que eran simples nostalgias de un tiempo de señores, en que una situación de ocio permitía que ciertas *élites* llevaran una vida de gran dignidad, una vida estética. Esto es otra cosa, y viene de situaciones modernas, creadas por el mundo industrial, y contra ellas se combate. Todo esto constituye una crisis fundamental, la primera de este tipo, en la que se advierte la embestida sobre la mentalidad burguesa de una ideología nueva, todavía espontánea y en gestación, indefinida en lo positivo y muy clara en lo negativo.

Lo característico de las *élites* es su consustanciación con las estructuras políticas, económicas o ideológicas, y su control de ellas. En la sociedad burguesa, vastos sectores de clases medias se asocian a las *élites,* y careciendo de control sobre las estructuras, apoyan mediante el consenso a los que sí las controlan. Ambos son grupos responsables y que se sienten responsables, pues una estructura se defiende por las *élites* y por los sectores que le prestan consentimiento. Esto es lo que dejó de ocurrir en ese momento de disconformismo y de allí la crisis fundamental de la mentalidad burguesa. Domina a las *élites* un sentimiento de escepticismo y una actitud hedonista, que recuerda el *carpe diem* de Horacio, casi siempre acompañado de una actitud cínica respecto del sistema de valores morales que organizan la comunidad y que, unido a todos los demás sistemas de relaciones, constituyen la estructura. De allí que la primera posguerra significara una crisis fundamental, pues aunque las *élites* no se enfrentaron con la estructura combatiéndola, como ocurrió luego de la Segunda Guerra de una manera radical, le hicieron el mismo daño retirándole su consenso. Las estructuras se manifestaron indefensas, porque sus defensores naturales abandonaron su defensa. Esta fue la actitud típica de las *élites,* que no fue la de las masas

enfervorizadas por seguir a Mussolini. Las *élites* legítimas son las que, a juicio de una sociedad, gozan de los privilegios para cumplir mejor sus deberes. En el momento en que abandonan sus deberes y se quedan nada más que con sus privilegios, las masas le retiran su consenso y se desencadena la crisis. Esto es lo que ocurrió en la posguerra, en ese proceso en que las *élites,* escépticas y cínicas, transformaron las garantías que rodeaban sus deberes de *élite* en simples privilegios personales y automáticamente se transformaron en ilegítimas.

3. La crisis hoy: el disconformismo

La mentalidad burguesa ha entrado en una crisis que, aunque anunciada repetidas veces, se ha manifestado de manera vehemente después de la Primera Guerra Mundial, en un proceso que llega hasta nosotros. Este proceso de crisis, que de ninguna manera ha concluido, supone el cuestionamiento de casi todos los elementos que constituyen el contenido de la mentalidad burguesa. Más aun, de su estructura misma. Trataremos de explicar la forma que la crisis adopta hoy.

Los signos de esta crisis son varios, algunos gruesos y otros sutiles. En algunos casos se advierte el enfrentamiento total de otras formas de mentalidad, que anidan en ciertos grupos sociales nuevos, con las formas tradicionales de la mentalidad burguesa. Otras veces, lo que se percibe es un simple fenómeno de disconformismo, que caracteriza a ciertos grupos comprometidos con la mentalidad burguesa, que participan de ella en términos generales, que pertenecen a la estructura en que se aloja la mentalidad burguesa, y que sin embargo manifiestan a través de ese disconformismo una especie de decisión de abandonar la defensa de esta forma tradicional.

Naturalmente no todo es disconformismo en la sociedad contemporánea, en la que se desarrollan vastos sectores que adoptan una actitud conformista. Hay en realidad dos grandes grupos: los que prestan su consentimiento a la estructura social vigente y las formas de mentalidad que en ella se alojan, y grupos disconformistas, que no sólo no prestan su consentimiento sino que manifiestan su disenso de una manera bastante categórica. Podría identificarse a los conformistas con la sociedad de consumo. Toda sociedad de consumo agrupa en realidad vastos sectores sociales en los que, sin distinción de clase, se advierte la vehemente tendencia a consustanciarse con las estructuras sociales vigentes y con las formas de mentalidad que predominan en ella. Estos sectores conformistas se integran con gran parte de las viejas *élites*, y sobre todo con los sectores sociales en ascenso, tanto en el seno de las clases medias como de las populares. Este ascenso de las masas, este fenómeno de intensa movilidad social, que es característico de nuestro tiempo, está revelando un deseo de incorporación a la sociedad tradicional, por el que extensos sectores de las clases

medias y populares pueden beneficiarse y disfrutar de los bienes que antes no consumían sino las *élites.* De modo que una buena manera de identificar este sector es confundiendo a todos estos grupos de clases medias, populares y de *élite* bajo el denominador de sociedad de consumo.

La sociedad de consumo expresa el consentimiento prestado a las estructuras vigentes y a las formas de mentalidad inscriptas en ellas que se desarrolla junto a ellas. El vasto fenómeno del disconformismo revela, más allá del consentimiento formal u ocasional que otros sectores le prestan, la crisis de la mentalidad burguesa. El disconformismo tiene mucho más valor sintomático que el conformismo, pues en los fenómenos de cambio los sectores que por inercia se mantienen adheridos a las formas tradicionales son siempre menos representativos, por su actitud pasiva, que los sectores que adoptan una actitud activa de disentimiento. Estos son los que, al introducir un factor nuevo, mueven la historia, y aquí el factor nuevo se llama disconformismo.

Como los conformistas, los sectores disconformistas se alojan en todos los sectores sociales. Son pequeños grupos, a veces subgrupos, que han adoptado una actitud disidente, de manera expresa o tácita. Se alojan en las sociedades urbanas, y particularmente en las grandes ciudades, en las que habitualmente existe una ciudad secreta, *underground*, donde se desarrollan formas de vida y florecen formas de mentalidad absolutamente disidentes respecto a las ortodoxas de la vida normal. El disconformismo se identifica con las grandes ciudades, aunque los caracteres de la megalópolis contemporánea, Nueva York, Londres o Buenos Aires, se repiten, en menor escala, en innumerables ciudades con poblaciones que superan el millón o millón y medio de habitantes, en parte por imitación y en parte porque a partir de ese umbral se dan las condiciones para el surgimiento de estos grupos disidentes.

A los disidentes se los encuentra, ciertamente, en las clases populares, en grupos con formación política y fuerte tendencia a la acción. En estos casos el disconformismo es expreso y tiene clara conciencia acerca de los fines que persigue, especificados y precisamente delimitados. Pero el problema más sugestivo y curioso es el de los sectores disconformistas de clase media y de *élite*, que ya han tenido acceso a los bienes de consumo y en quienes la aparición de una actitud disconformista constituye el signo más importante y revelador de la crisis fáctica, propia de las estructuras sociales, y de la crisis mental, de las estructuras ideológicas.

Estos grupos se nutren preferentemente de escritores, artistas, gente de cine, o de las actividades más unidas a la vida contemporánea: la publicidad, la televisión, la radio, el periodismo, y además, de una enorme masa de estudiantes. Es gente que, de una manera u otra, está vinculada a lo que llamaríamos la creación, como si fuera bajo el impulso de ciertas demandas creadoras cuando se descubre precozmente la incapacidad de las estructuras vigentes y de las formas vigentes de

mentalidad para hacer lugar a las nuevas formas.

Estos grupos se caracterizan por innumerables signos exteriores: el unisex, las vestimentas agresivas de los *hippies*, los collares, los pantalones femeninos o los aros masculinos, que identifican a los grupos polémica y agresivamente disconformistas. Pero en realidad el disconformismo comprende grupos mucho más extensos, que no adoptan formas externas ni una apariencia deliberada de grupos disidentes, y que sin embargo operan efectivamente como tales. Ubicados en las clases medias o altas, revelan sobre todo una deliberada huida del esperado apoyo a las estructuras en las que se alojan por su origen, y a las que sustentarían simplemente con una actitud pasiva. Sin embargo, ese apoyo es el que se sustrae, para operar polémicamente en función de otras formas de mentalidad, como si quisieran alojarse en un sistema de estructuras totalmente distinto al tradicional.

Estos grupos ligados con la creación, con inquietudes teóricas que los convierten en eminentemente ideológicos, reconocen como precursores a determinados individuos o movimientos, figuras caracterizadas por su disidencia en una época en que ésta sólo podía ser estrictamente individual. Es el caso del retorno a William Blake, el poeta y dibujante inglés que en cierta forma expresa una actitud de desdén por todo el sistema de su tiempo, y que incluso en el punto crucial de lo que llamaríamos la imagen de la realidad manifestó un apartamiento total de las formas de representación realista. Se podría decir lo mismo de Edgar Allan Poe, Ezra Pound, Nerval o los románticos más extremos característicos de la primera mitad del siglo. Quizás el ejemplo más claro sea el del marqués de Sade, quien ha recibido el espaldarazo de precursor de los movimientos disidentes porque se ha descubierto en él, junto con las demandas de libertad sexual, una especie de apelación a posiciones de tipo anárquico, como si reivindicara la libertad en términos absolutos. Esa reivindicación de Sade constituye uno de los fenómenos más extraños y curiosos de los grupos disidentes contemporáneos y expresa cómo, bajo la apelación a la libertad plena, se pone en cuestionamiento todo el sistema de normas característico de la estructura vigente. Quien reivindica a Sade está rechazando todo el sistema de normas tradicionales, propias de la moral burguesa, pero también rechaza todos los fundamentos de una forma de vida, que residen en el área de la ideología. La apelación a los escritores norteamericanos de la *generación perdida,* o a los *iracundos* ingleses del grupo de Osborne, o a los *beatniks* de Kerouak, a todos los que han echado por la borda las formas de vida y de mentalidad tradicionales, está revelando que el disconformismo no sólo rechaza las formas de vida sino, mucho más enérgicamente, las formas de mentalidad, que hoy constituyen su respaldo y que en su tiempo fueron el fruto de esas formas de vida.

Estos grupos disidentes, cuyas manifestaciones más evidentes son los *hippies* de los años sesenta, los existencialistas de la segunda posguerra, los del Greenwich Village o Saint Germain dès Pres, han adoptado una serie de convicciones nuevas que cuestionan algunos de los puntos claves de las

estructuras sociales y, mentales vigentes. Lo primero que se cuestiona son las estructuras sociales, al calor del descubrimiento de los derechos inalienables de los grupos marginales de la sociedad contemporánea. Esto se manifiesta en la adhesión a grupos como los judíos o negros en la sociedad norteamericana y a sus equivalentes, originarios de antiguas colonias, en Inglaterra o Francia. También, a grupos perseguidos, como los palestinos.

En segundo lugar se cuestiona la vigencia de las *élites.* Una sociedad con una intensa capacidad de movilidad, en la que se han integrado rápidamente grupos sociales considerados marginales durante siglos, en los que las peculiaridades de la sociedad de consumo han introducido una especie de sustancia continua, por encima y por debajo de la estratificación social, una sociedad en la que se ha dado ese fenómeno naturalmente cuestiona a sus *élites.*

Antes de la Primera Guerra Mundial las *élites* eran legítimas para una masa de población reducida, por debajo de la cual quedaba una masa amorfa, marginal, que no tenía participación en ese juego. Las *élites* tradicionales lo eran de una sociedad restringida; sus relaciones se planteaban sólo con una parte de la sociedad, la masa incorporada, y no afectaban a las masas no incorporadas. Esto es lo que ha entrado en crisis en el mundo de la sociedad de consumo. La sociedad ha crecido en lo cuantitativo, y además se ha producido una homologación, de modo que lo que llamamos la masa incluye aquellos grupos marginales cuyo consentimiento anteriormente no contaba, y cuya presencia repercute invalidando la vigencia de las *élites* tradicionales. Así, las nuevas sociedades, más extensas por la vigencia del mundo del consumo, han cuestionado a las viejas *élites* y exigen otras. Algunas ya están a la vista: la tecnológica, la intelectual. Hay otros sectores en donde es posible que las *élites* tradicionales puedan trasmutarse de cierta manera y conservar los mismos caracteres. Pero aún así, por razones generacionales inclusive, hay un intenso proceso de cambio.

A esto se debe la gran indecisión que nuestra sociedad tiene respecto a su modelo proyectivo. Nunca estos modelos han sido tan escasos, han gozado de menos aceptación general, y han sido más discutidos. Esto no se debe a los proyectos nuevos, sino a que provienen de unas *élites* que son ellas mismas discutidas. Puede decirse que vivimos en un mundo con *élites* cuestionadas y en proceso de cambio. Amplios sectores de la clase media y de la clase alta les han retirado su apoyo, y puesto que las *élites* son cuestionadas, también se cuestiona el mundo de ideas que esas *élites* representan y que es, exactamente, la mentalidad burguesa.

Lo mismo puede señalarse sobre el sistema de normas. Todo el sistema de normas vigentes hasta la Primera Guerra Mundial era prácticamente el mismo, en lo sustancial, desde el siglo XII o XIII. Naturalmente que han cambiado en infinidad de matices, que han introducido una fisonomía distinta en el sistema de normas tradicionales, pero la sociedad y la mentalidad burguesas han tenido, hasta

fines del siglo pasado o principios de éste, un sistema compacto de normas, que en lo sustancial no había sido discutido. Formaban parte de él las normas que establecían las relaciones entre personas, en el seno de la familia, entre los sexos, entre los distintos estratos de la sociedad. Todo esto comienza a ser cuestionado inmediatamente después de la Primera Guerra. Luego de la euforia de la *belle époque*, la caída vertical de la posguerra es definitiva. En realidad, el sistema de normas no se ha recompuesto de ninguna manera; por el contrario cada uno de los elementos que lo sustentaba ha ido declinando, y fueron apareciendo conatos de nuevos sistemas de normas y valores. Las discusiones generadas por la píldora anticonceptiva, o en otro plano por literatura como la de Henry Miller o Christine de Rochefort revelan el cuestionamiento a todo el sistema de normas que ha regulado la vida sexual, que siempre son un índice sutil de los mecanismos de organización de la vida de una comunidad. Este tema, que era tabú, después de la Primera Guerra Mundial se plantea sobre nuevas bases y se abre un enorme debate, sin que ningún aspecto de la cuestión quede fuera.

En el campo de las normas sociales la crisis también fue definitiva; afectó las relaciones entre los estratos sociales, y de manera muy particular aquellas propias de la unidad familiar. En rigor, afectó todo el sistema de valores. En cualquier aspecto que se examine puede observarse una uniformidad de desarrollo desde el siglo XII hasta el XIX y una caída vertical de la adhesión después de la Primera Guerra. Si se cuestiona todo es porque fundamentalmente se están discutiendo dos problemas básicos, de los cuales derivan todos los demás: el de la imagen de la realidad y el de la imagen del hombre.

La imagen de la realidad ha sido cuestionada de muchas maneras. Ciertamente, la teoría de la relatividad asestó un golpe fundamental a nuestra imagen de la realidad, aunque esto todavía no ha trascendido demasiado. Más fuerte es el impacto del desarrollo tecnológico. Consideremos el caso de la radio y de la televisión. Aquella fue admitida por la sociedad, en la década de 1920, como un hecho normal. En la imagen de la realidad propia de la mentalidad burguesa, ésta era antes que nada la realidad sensible. Pero de pronto la tecnología abre una zona que en cierto modo es misteriosa, y no puede comprenderse según los criterios tradicionales, de modo que los fundamentos mismos de la imagen se conmueven.

Una contraparte de este cambio la ofrece la creación estética, en la que la imagen de la realidad se ha transformado. ¿Quién reconoce la realidad en los cuadros que forman parte de la exposición Knox? ¿Quién reconoce la realidad tradicional en las escuelas no figurativas? Frente a la tradición sobrenaturalista del cristianismo platónico, la mentalidad burguesa había impuesto una imagen de la realidad, la de la realidad sensible, que durante siglos tuvo un tipo de representación ortodoxa: la que los pintores llamaban pintura "de bulto", con caracteres constantes desde Cimabue y Giotto. Desde el cubismo, o mejor desde el impresionismo y Cézanne, en todas las escuelas,

especialmente las no figurativas, las de la pintura abstracta y muy particularmente las de la concreta, se destroza la imagen tradicional de la realidad. Así, la creación estética descubre un día que ya no tiene vigencia un tipo de figuración de la realidad que se manifiesta en el lienzo del mismo, modo que en la retina. Esto es un hecho tan fundamental como aquel que significó el abandono de la pintura plana, al modo bizantino, y la adopción de la pintura de bulto. La invención de la perspectiva fue característica del triunfo de la mentalidad burguesa, o mejor dicho de la imagen de la realidad que hizo la mentalidad burguesa. La descomposición de ese sistema de representatividad indica que ha cambiado la imagen de la realidad que la mentalidad burguesa se ha hecho.

También se ha dislocado el tiempo, como se advierte en toda la novela contemporánea. Cuando se esboza el sistema de coetaneidad, de la isocronía, de los desarrollos contemporáneos, cuando se intenta penetrar en el tiempo psicológico, se está descomponiendo la imagen kantiana del tiempo lineal, que era la del reloj del campanario. Esto se derrumba después de la Primera Guerra Mundial.

Ciertamente, no son síntomas que se perciban con facilidad, pero en rigor ésta ha sido la forma de anunciarse de todos los grandes cambios históricos. Siempre ha habido estos signos precoces, provenientes de los sectores más atentos a las posibilidades ofrecidas por la estructura y la mentalidad tradicionales. Cuando llegan a la conclusión de que ellas han dejado de ser elásticas, que son incapaces de alojar nuevas formas de pensamiento, que no admiten nuevas formas de expresión, las cambian. Nosotros percibimos este cambio, el síntoma, pero detrás de él se encuentra el endurecimiento de las formas tradicionales de mentalidad, de las estructuras incapaces de recibir los impulsos que flotan en el aire; quienes los promueven querrían ubicarlas en las formas tradicionales de estructura y de mentalidad y no pueden, de modo que irrumpen con un gesto o un hecho que puede ser baladí a primera vista. Podría parecer intrascendente que en las novelas de Proust el tiempo no sea el del reloj y el almanaque sino el bergsoniano, del análisis psicológico. Pero toda una línea de creación sigue esta corriente, y comenzamos a acostumbrarnos a la coexistencia de una imagen tradicional de la realidad espacial y temporal y de imágenes absolutamente inéditas, que aparecen en el testimonio de estas nuevas *élites*, atentas a la percepción de las nuevas formas. Estas son percibidas y expresadas de diferentes maneras, aunque remitan a un fenómeno similar: el chico que se enfrasca en la música *beat* está percibiendo la misma crisis que el creador más serio y exquisito: él la percibe y expresa a su modo, y rompe con la melodía tradicional, inserta en una concepción sonora coherente desde el siglo XII al XIX y que de pronto se rompe por la música dodecafónica o por los Beatles.

No se trata simplemente de la introducción de una deformación deliberada, como la que el Greco introdujo en su pintura; lo que comienza a cuestionarse es el sistema total, la trama toda en la que se alojan los fundamentos de la estructura social y la mentalidad burguesa. La característica de este

período es el disconformismo y no la afirmación de un nuevo sistema, que de ninguna manera está elaborado. Ninguno de los síntomas mencionados basta para afirmar que una nueva imagen de la realidad reemplaza a la antigua. Lo que aparece son apenas signos de disconformismo con respecto a una imagen tradicional y una enorme incertidumbre con respecto al futuro, que sólo se manifiesta en atisbos de búsqueda de cosas nuevas. No podría decirse cuál es la imagen del universo que está haciéndose; lo que es seguro es que la tradición está en crisis.

Simultáneamente, entra en crisis la imagen del hombre, elaborada en el siglo XII y vigente hasta el siglo XIX. Es el *homo faber,* el hombre hacedor de cosas, que se realiza en sociedad, cuyo ejemplo es el personaje de Defoe: el gran esfuerzo de Robinson Crusoe es constituir en su pequeña isla desierta una microsociedad que esté en relación con aquella de la que él proviene. Lo que entra en crisis es la idea de que el hombre se realiza en la sociedad y para la sociedad, y se empieza a afirmar que todos los hombres, y no sólo los miembros excelsos de las *élites,* sino los más humildes, todos tienen un destino individual. No es necesario explicar el papel que en esto ha tenido el psicoanálisis. Generalizar la idea goethiana de que el hombre es un microcosmos, que tiene la totalidad del universo en sí mismo, en su mente, en su conciencia; descubrir o afirmar polémicamente que cualquiera tiene un destino: esto es una revolución. Durante siglos nadie, salvo las figuras más excelsas —Rembrandt, Novalis—, ha pensado que su objetivo final fuera realizarse a sí mismo. Tradicionalmente se entendió que el hombre se realizaba en sociedad. Hasta el siglo XX, la educación de un joven estaba guiada por la idea frankliniana o goethiana de que el hombre se realiza siendo útil a la sociedad. Esto estaba en el fondo de todas las teorías educativas, en la mente de Pestalozzi, de Comenio: el hombre tiene que ser útil a sus semejantes y se realiza como ser social, cumpliendo uno de los destinos que la estructura le ofrecía. Ella ofrece una serie de canales, y el hombre se realiza cuando se incorpora a uno de ellos y llega a ser lo que la sociedad quiere que sea. La sociedad es una especie de divinidad, de monstruo sagrado al que cada uno se sacrifica. De pronto, hay gente que comienza a decir que quiere vivir su vida, esto es realizar cada uno su destino individual, que no es necesariamente el que la sociedad le propone sino el suyo propio. No es necesario ser un gran pintor o poeta, si lo que se quiere es pintar o escribir poemas, si se siente que eso es lo que uno quiere hacer, y eso vale para uno, aunque no valga para la sociedad. Esta es la gran revolución contra el *homo faber.*

Llegada a esta encrucijada, la mentalidad burguesa se encuentra impotente para resolver la conjunción de sus principios fundamentales con el sistema de vida que le ha propuesto primero la Revolución Industrial y luego la revolución tecnológica. Desde la posguerra, hay tres grandes contradicciones que la mentalidad burguesa no ha podido resolver: la contradicción entre desarrollo tecnológico y desarrollo social; la contradicción entre masificación e individualización y la contradicción entre participación y marginalidad.

La primera reside en el problema que plantea la pregunta acerca de quién va a administrar el nuevo mundo. La revolución tecnológica e industrial se produce en parte por requerimiento de la estructura económica pero además por un desarrollo singular de la estructura ideológica, que lleva a extremar ciertos resultados, que coinciden en parte con los requerimientos de aquélla y que en parte los superan ampliamente. Hay un desajuste entre ambos desarrollos, el que ha sido requerido por la estructura y el que es el resultado de una evolución intelectual desencadenada a gran velocidad y a largo plazo. Allí se interpone una pregunta, que excede los límites de lo industrial y lo tecnológico y se inserta en el campo puramente social: ¿quién va a manejar el nuevo mundo? La mentalidad burguesa no tiene respuesta para ello.

Tampoco la tiene para el problema de las relaciones entre masificación e individualización, dos tendencias antagónicas de la sociedad contemporánea. Por una parte, el psicoanálisis invita a la individualización; también la educación: en la medida que se ofrece a todo individuo una cantidad de información, se lo invita a que se sienta él mismo, a que se individualice. Por otra parte, hay una corriente en la sociedad de consumo que tiende a masificar, no sólo a las clases medias y populares sino a las *élites.* Hay una corriente de formas de vida, actitudes, valores, que, manifestándose en una sociedad bastante estratificada, se muestra con un flujo que sobrepasa los límites de la estratificación y circula de manera fluida, de manera exactamente igual por entre todos los sectores, creando una cierta identificación entre los hombres de todos los sectores. La mentalidad burguesa ha fracasado en la resolución de este dilema planteado por las tendencias contradictorias hacia la masificación y la individualización. Este es uno de los dilemas más graves y complicados del mundo contemporáneo. Una sociedad en la que todos se individualizan incorpora una mayor cantidad de conciencia por sobre espontaneidad. Tradicionalmente eran las élites quienes introducían una dosis de conciencia en la espontaneidad. Ahora hay una verdadera inundación de conciencia. Podría decirse que las estrategias han superado a las ideologías; que las maneras de comportamiento han superado al sistema de fines, si se prefiere plantearlo así; porque los actos, cada vez más, dejan de ser actos espontáneos previstos en función de ciertos fines. Esta revolución es expuesta por el índice creciente de individualización, fenómeno que corre parejo con el otro, igualmente sensacional, de la masificación creciente.

En tercer lugar, está la contradicción entre participación y marginalidad. Por una parte la sociedad de consumo incita a la participación, tiende a transformar a todo el mundo en participante, pero simultáneamente empieza a crear nuevas formas de marginalidad. Parecería que, a medida que se produce un flujo para incorporar a los grupos marginales a la participación, todo un sistema de fuerzas transforma a nuevos grupos, a veces muy extensos, a veces participantes, en marginales. ¿Cuáles son estos grupos marginales? Tradicionalmente se habría pensado en los negros de los Estados Unidos o los parias de la India. Pero la sociedad de consumo crea formas indirectas de marginalidad. Si esta sociedad diluye las *élites* tradicionales, forma simultáneamente nuevas *élites,*

que no son campos sociales definidos sino ondas cortadas a lo largo de toda la sociedad. Son *élites* funcionales, que no se fijan sino que se encuentran en estado de permanente movilidad, y que generan un tipo de marginalidad estrictamente funcional, cuyo presente, nervioso e inestable, es denunciado por el lapidario e indefinible *in* y *out.*

Puede vislumbrarse el final de la mentalidad burguesa. Los tiempos que siguen no son de claridad sino de confusión, porque lo que se opone a un sistema diáfano y muy estructurado, como es la mentalidad burguesa, no es un conjunto de objetivos sino simplemente un conjunto de expresiones de disconformismo, sin objetivo claro, lo que le da esa apariencia de disconformismo sin causa, capaz de engañar a muchos acerca de la profundidad de los cambios que anuncia.