

LA MODERNIDAD COMO EDAD DE UNIVERSALIZACIÓN: REVISIÓN DEL PROGRAMA WEBERIANO DE MODERNIZACIÓN

FERNANDO VIDAL FERNÁNDEZ ¹

RESUMEN: La discusión acerca del origen y la esencia de la Modernidad fue el mayor asunto sobre el que se fundó la Sociología. El modo en que entendemos la Modernidad y la interpretación de su historia determina los parámetros de nuestra época. Defendemos que la clave de la Modernidad no es la racionalización sino la universalización y que la racionalización es un modo de universalización. Especialmente, buscamos cuáles son las razones medievales del surgimiento de la Modernidad, identificamos las divisiones históricas y estudiamos el Renacimiento como el comienzo de una conciencia de universalidad que va a conducir al primer proyecto histórico de la Modernidad: el Barroco.

PALABRAS CLAVE: Cambio Social, Modernidad, Universalidad, Renacimiento.

ABSTRACT: The discussion about the origin and the essence of the Modernity was the biggest issue on Sociology was founded. The way that we use to understand the Modernity and the interpretation of their history determinates the parameters of our epoch. We defend that the key of the Modernity is not the rationalization but the universalization and the rationalization is a way of universalization. Specially, we seek the medieval reasons of the arising of the Modernity, we identify the historical divisions and we study the Renaissance like the beginning of an awareness of universality which is going to arrive at the first historical project of the Modernity: the Baroque.

KEY WORDS: Social Change, Modernity, Universality, Renaissance

De nuevo a Juan Manuel Cobo,
Que nos enseñó a Navegar en tiempo
nuevo.

¹ F. VIDAL (Vigo, 1967) es doctor en Sociología y profesor titular de la Universidad Pontificia Comillas. Correo electrónico: fvidal@chs.upcomillas.es

El libro con el que el profesor Juan Manuel Cobo entraba en el siglo XXI, que se llamó *Navegar en tiempo nuevo* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000), comienza con una reconstrucción del sentido de la modernidad, que se inicia bajo un epígrafe que entiende como la llave con la que Hamlet podría desentrañar aquel lamento: «Horacio, he aquí una revolución si supiésemos el cómo». Ese «cómo» intenta traducir el concepto inglés de «trick», que traduciríamos como ardid, truco, clave o código secreto, el intrínquilis. Ese epígrafe insta a «Penetrar con la historia en nuestro tiempo». Un tiempo que considera nuevo y que no se puede navegar sin navegar e propio tiempo: no se puede navegar en este tiempo sin intentar navegar este tiempo. Para no naufragar en la historia hay que salvar la historia del naufragio. Así entendería el equívoco que hay en el título que consta en la portada del libro y el del interior del propio libro: «Navegar el tiempo nuevo», «Navegar en tiempo nuevo». La navegación interior en tiempo nuevo sólo es posible dentro de la gran empresa —exterior e interior— de hacer navegar el tiempo nuevo.

Con una extraordinaria conciencia histórica, el profesor Juan Manuel Cobo cree que el sentido histórico es una pieza pedagógicamente indispensable de la formación del sujeto y es el mapa sin el cual no es posible la navegación política y cultural del mundo. La persona tiene necesidad del «ser estando», de la ubicación histórica —intergeneracional y cosmopolita o geográfica—: «esa misma persona vivirá aún más plenamente el hoy y el mundo actuales, si comprende además *los caracteres propios del momento histórico* que constituye nuestro tiempo.» (J. M. Cobo, 2000: p. 20). El profesor Cobo adopta un método —camino— genealógico para dar con esas claves ya que cree que «para comprender este momento parece que el mejor camino será penetrar en nuestro tiempo de la mano de la historia misma, conocimiento cómo se ha gestado y discerniendo y valorando lo que contiene de presencia y continuidad del pasado, de ruptura con el mismo y de original y nuevo. Análogamente a como conocer la historia de una persona nos hace conocer aspectos de su realidad que por otros caminos no alcanzaríamos a conocer.» (J. M. Cobo, 2000: p. 20).

La tesis principal que sostiene el profesor J. M. Cobo se dirige a la explicación de las claves de la novedad de nuestro tiempo actual y rastrea esas claves en los problemas que conducen al colapso del siglo XIV. A su entender la constitución de la modernidad tienen un eje histórico principal: la autonomía. La autonomía, según esta idea, se presentaría en el cuestionamiento de la autoridad teológica, daría lugar a la creación de ámbitos en los que es posible el ejercicio libre de la razón y así se iría desencadenando un proceso de formación sociocultural caracterizado por la emancipación de los subsistemas sociales y de las personas tal como se formulan en el proyecto histórico ilustrado. La autonomía se basa en el reconocimiento de la plena dig-

nidad y autonomía de cada persona y de las comunidades en que participe. Así, el profesor Cobo llega a la cimentación de un paradigma político y socio-cultural de solidaridad que desde la libertad de razón va acelerando lo que denomina la «confluencia ética de la humanidad».

El profesor Cobo fue toda su vida un pensador de puentes entre las ciencias humanas y sociales, el proyecto histórico de la solidaridad y la sabiduría cristiana. Tanto en este libro como cuando reflexiona sobre la creación utópica la clave real que subyace no es tanto la de la autonomía como la de la solidaridad mundial. El énfasis que se hace en la autonomía busca tender un puente que una dignidad de la persona con la creación política, solidaridad con justicia. En realidad, en la obra de Cobo la universalización es el eje de la modernidad. En uno de sus últimos escritos, *Otro mundo es posible: propuesta de una utopía para el siglo XXI* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2005), idea como conclusión el «Árbol de la utopía», un árbol que tiene su humus, sus raíces, la savia, el tronco y que, finalmente, en la copa florece y fructifica. La flor y fruto de ese árbol de la utopía que entre todos hay que plantar y cuidar, es la universalización solidaria:

«La coronación de todo el proceso y la copa, flores y frutos del *Árbol de la Utopía Ética y Política para el siglo XXI* lo conforman unas *comunidades políticas* y una *sociedad mundial*, en la que imperan la *ciudadanía* y la *convivencia social universales* y en las que, por lo mismo, se respetan la dignidad, la libertad y la igualdad de todos los seres humanos, y éstos pueden ejercer sus deberes y derechos»².

Esa perspectiva mundialista está en la raíz de su libro de 1993, *Contribución a la crítica de la política social* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid), en el que busca alumbrar una alternativa postcomunista al orden neoliberal que se había impuesto. Ya en la introducción se pone a sí mismo como pensador ante la realidad de un mundo globalmente en riesgo. La continuación de ese libro podríamos encontrarla en su obra de 1997, *Desde los mares del sur: una alternativa política a la sinrazón neoliberal* (Endimión, Madrid), en donde la clave mundialista cobra una importancia de mucho mayor relieve ya que los problemas ya no son locales sino, como indica en la propia introducción, que afectan a la humanidad en su conjunto. Sugiere que *ya no hay problemas locales sino localizaciones de los problemas de la humanidad*.

Bien sabemos que el profesor Juan Manuel Cobo dedicó muchos esfuerzos a la formulación de la educación como creadora de personas y de ciudadanía. Por ello le dediqué personalmente el artículo que sobre la configu-

² J. M. COBO SUERO, 2005: *Otro mundo es posible: propuesta de una utopía para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 132.

ración de las asignaturas de sentido y ciudadanía publiqué en *Miscelánea Comillas* en diciembre de 2005, de título *La educación de la ciudadanía: una propuesta de «solidaridad y sentido»*. En esta ocasión, con motivo de homenajear y agradecer su vida de pensamiento y compromiso, he querido ir a una de las bases sobre las que ha trabajado, la modernidad. Quiero contribuir a su memoria con una reflexión sobre este asunto que estábamos planteando: la modernidad como universalización. Aunque en su obra *La Ilustración* tiene un papel generador, quiero especialmente fijarme en las raíces de la modernidad.

La afirmación de que estamos en una época de remodelación requiere detenernos a recordar el significado de lo moderno para poder comprobar si sus principales rasgos están siendo recobrados o no. La modernidad es una sucesión de proyectos históricos que buscan la universalización. La universalización es un principio contenido en algunos imperios como el romano mientras que otros imperios no buscaban la universalización sino la creación de anchas franjas de seguridad para proteger sus territorios. La recepción del acontecimiento cristiano en la civilización helenorromana supuso un reforzamiento de la dinámica de universalización que se vio exponencializada con la idea de progreso.

Pero no será hasta la gran crisis del siglo xiv que las generaciones de la civilización occidental tuvieron que articular una nueva respuesta radical no sólo ante la división de una humanidad todavía no incluida en su civilización —no *civilizada*, entenderá buena parte del imaginario— sino ante la división de la cristiandad consigo misma, una división que se manifestará en un colapso general de Europa y procesos de cambios cualitativos en el resto del mundo. Europa emprende un proceso de civilización de todo el planeta al desatar una vehemente dinámica de universalización como nunca antes se había conocido en la Historia y que tendrá como resultado la creación de una sola civilización que incluya a todos los pueblos del mundo y asuma la historia de todos los pueblos que existieron como propia tradición.

La clave de la modernidad es la universalización. Hemos dudado de caracterizar mejor esa dinámica de la universalidad como «integralidad» para indicar que no hablamos sólo de un paradigma de expansión territorial o de escalas de las instituciones, sino que hablábamos también de la diversificación, del reconocimiento de las singularidades personales, de la movilización de todas las potencias del hombre y de una relación más abierta con Dios. A la vez, habría que incorporar una visión diacrónica de universalización del tiempo con una reapropiación de la idea de progreso que retoma los temas cristianos de la contingencia, la historia, el infinito y la encarnación. Al respecto, el impacto del pensamiento de Wolfhart Pannenberg sobre el estudio de la modernidad tiene un importante peso en esta concepción que exponemos de la modernidad.

1. LA MODERNIDAD COMO NOVEDAD CUALITATIVA

La modernidad aparece en primer término como un sentimiento que se sorprendía ante la novedad de lo que se estaba viviendo de manera que lo más significativo de ese nuevo sentimiento moderno era que algo nuevo estaba sucediendo. Por eso moderno significa «ahora mismo», «en estos instantes»³, habla de la inauguración de una nueva manera de estar en la Historia. Su origen latino, según ha indicado Hans Jauss⁴, también habla de la inauguración de un nuevo tiempo novedoso: se usa en el siglo v para nombrar a la nueva Roma que se hace cristiana haciendo pasado de su origen pagano. La modernidad habla por tanto, en primer lugar, de un tiempo del que se ha salido, de unos modos de Historia que han sido superados por una novedad radical de la que no se sabe todavía el contenido pero se sabe que va a surgir por la profundidad de la discontinuidad con la Historia anterior.

El motor del sentimiento del surgimiento de lo moderno está, por tanto, en la profundidad de la discontinuidad sentida, en la crisis que ha suscitado la percepción y esperanzas de cambio cualitativo. Por eso históricamente hemos visto aplicar la noción de modernidad a distintos momentos que han sido sentidos como novedosamente radicales para el curso de la Historia. De ahí que haya distintas cronologías para hablar de lo moderno. Hay quien la asocia al renacimiento, otros a la fundación del Estado, algunos autores al barroco cartesiano, otras voces a la Ilustración revolucionaria y hay opiniones que hablan de modernidad ligada a los procesos de industrialización y urbanización del siglo xix. Con ese sentimiento conecta la época que estamos viviendo actualmente y que percibe una diferencia a partir de finales de los setenta en todo el mundo. De nuevo se aplica la noción de «¡Moderno!» ante acontecimientos que están revolucionando diferentes dimensiones de nuestra vida social y personal y que crean una discontinuidad en el devenir histórico.

³ Según J. COROMINAS (1961, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 2005), en su expresión española, moderno es tomado del latín y se constata su existencia en la temprana fecha de 1443 indicando «hace un momento, ahora mismo». Según el *The American Heritage Dictionary of the English Language* (Bartleby, Nueva York, 2000), en la lengua inglesa el término *modern* hace aparición en 1585 con un significado similar «del ahora presente o del tiempo recientemente comenzado».

⁴ H. ROBERT JAUSS, *Tradição literária e consciência atual da modernidade*. En HEIDRUN KRIEGER OLINTO (ed.), 1996: «Histórias de literatura», *As novas teorias alemãs*, Ática, São Paulo, 1996, p. 51.

Los imaginarios fueron incorporando la categoría de vivir algo moderno, algo que cualitativamente cambiaba lo anterior y establecía una discontinuidad histórica, paulatinamente. Percibidos algunos cliosignos que indicaban dicho cambio cualitativo por unos pocos observadores de la realidad al principio, poco a poco fue generalizándose conforme se fueron presentando signos históricos más llamativos y sobre todo conforme nuevos agentes sociales fueron asumiendo esa novedad para legitimar su novedosa presencia. La sociedad no asumió en todos los órdenes ese acontecimiento moderno —que cambiaba cualitativamente la época— sino que fue previsto a distintos tiempos por la literatura, el arte, la espiritualidad, la filosofía, la economía, la ciencia o la política. La sociedad en su conjunto fue asumiendo su condición moderna —su diferencia cualitativa con el medievo— en distintas etapas hasta que ya estuvo enteramente incorporado al imaginario compartido. Fue un tiempo de transición lento, acelerado por la imprenta, por las comunicaciones, por la movilidad laboral o por las nuevas instituciones religiosas, pero tardó en asentarse tres generaciones. Así pues, la historia de la modernidad comienza en un tiempo en el que se produce dicha discontinuidad y va poco a poco ganando carácter moderno e todos sus aspectos. La primera parte de la historia de la modernidad es una lenta transición. De ahí la discordancia entre la datación historiográfica y sociológica de lo moderno. Mientras que los historiadores la fechan al final de la Edad Media, los sociólogos suelen vincularla a la consumación de la Ilustración industrial. En realidad hablamos de un largo cambio de rasante en la que las distintas materias van encontrando su punto de inflexión.

¿Y cuál fue el acontecimiento que marcó esa discontinuidad? Fue medio siglo de decadencia del orden medieval que supuso una profunda crisis en todos los ámbitos. Comenzó por la crisis de la monarquía feudal (que podríamos datar en 1315, momento de creación de protoestados como Suiza y de consolidación de una nueva doctrina política) y una trágica crisis económica (la Gran Hambruna comienza en 1315) y fue extendiéndose a distintos órdenes hasta culminar en el Gran Cisma de Occidente consumado en 1378. La inminente decadencia religiosa, política, social y cultural fue diagnosticada por el último hombre del medievo y primero de lo moderno, Dante Alighieri quien muere en 1321 año en que termina su *Divina Comedia*, que había comenzado a concebir aproximadamente en 1304, diecisiete años antes.

La crisis es de tal calado que va a provocar un cambio de época. Pero, ¿cuál es el eje histórico de esa nueva época moderna? ¿A qué división histórica estaba respondiendo? ¿Cuál es la esencia de lo moderno?

2. LA CONCEPCIÓN DE LA EDAD MODERNA

Ya hemos dicho que la esencia de lo moderno es la propia convicción de estar viviendo algo nuevo, es la presencia de novedades que suponen cambios cualitativos en todos los órdenes de la vida. ¿Y cuál es la discontinuidad frente a la que se contrasta esa novedad? El alcance de cualquier cambio cualitativo depende de la profundidad del conflicto a que responde: la crucialidad de un cambio cualitativo es proporcional a la crisis histórica. Si queremos descubrir por dónde podría devenir cualitativamente la Historia en la actualidad, necesitamos identificar dónde está la mayor división histórica. La división histórica es aquella ausencia o contradicción en la que la humanidad se está jugando más crucialmente su dignidad o condición. Puede ser una contradicción, una división entre los hombres, una confrontación radical. O también puede ser una ausencia, una división de la propia humanidad con algo que está ausente y debería estar presente para poder realizarse la dignidad de la condición humana: es decir, una división con algo o alguien ausente, como podría ser el caso de una división entre el hombre y Dios o incluso el hombre y la naturaleza.

Podemos usar la denominación «división histórica» para mencionar esa idea del mayor conflicto o ausencia, la mayor ruptura de la Humanidad con su propia condición en cada época. Cualquier cambio cualitativo surge de una respuesta a una división, responde, por tanto, a un intento de unir lo separado, de una reconciliación que altera cualitativamente el mapa de soluciones que hasta ahora se había manejado. Quizás lo altere cualitativamente porque se idean soluciones de otra naturaleza o porque los hechos que ponen de manifiesto esa división son de tal envergadura que cualquier propuesta va a tener que ser diferente a todo lo conocido o recordado hasta ese momento.

Necesitamos poner en juego otro concepto antes de identificar la esencia de la modernidad: el eje histórico. Por eje histórico entendemos aquella dimensión, hecho o proceso que variándolo hace variar más cualitativamente el devenir de la Historia. Vamos a poner un ejemplo: la mayor división histórica puede ser la exclusión social y el eje histórico puede ser la solidaridad. Podría haber varios ejes potencialmente históricos (es decir, que impriman un cambio cualitativo, que «hagan historia») como la anarquía, el individualismo, la mercantilización —tomar el mercado como paradigma de todo lo social— o la dictadura del proletariado. Entre ellos se trata de predecir cuál sería el que influiría más crucialmente en la reparación de la división histórica. La Historia no puede tener más de un eje, hay una opción que es la más crucial y sobre la que más gira la Historia su curso.

Los otros son falsos ejes o ejes desviados de la línea más directa para la superación de la gran división.

Incluso coincidiendo en cuál es el eje histórico puede haber luego proyectos históricos —como el socialismo, el liberalismo, la tecnocracia o el autoritarismo— que intenten incidir sobre ese eje de formas contradictorias. El proyecto histórico es el programa social, cultural, político, económico, religioso, etc. que pretende incidir en la dirección del eje histórico. La división histórica es el mayor problema de la Humanidad en una época y el eje histórico es la mayor solución a dicho problema.

Puede que alguien tenga la convicción de que los dramas de la humanidad y sus divisiones en cada época no hacen más que referirse a un único problema estructural a lo humano, que recorre toda su historia. Cuando hablamos de división histórica nos referimos no a esa estructura dramática existencial sino a la forma o al nudo de acontecimientos que entraña en una época concreta. No nos referimos a la división existencial de la Humanidad sino a la división histórica, al principal hecho que implica en cada tiempo.

Es el momento de precisar otra cuestión. Lo moderno es un cambio de época, no de civilización. Un cambio de civilización supone una modificación de cuál se cree que es el drama existencial del hombre, lo que marca un nuevo horizonte histórico, es decir, el punto hacia el que tiende el devenir de la Humanidad y hacia el que se dirige cada biografía. Estoy convencido de que la modernidad, conforme fue avanzando, ha buscado la consumación de un cambio de civilización y no serán pocas las personas que sostengan que a partir de la Ilustración estamos en una civilización distinta: es decir, que la historia contemporánea implica una nueva civilización. Y dicha civilización procede de la pretensión de que el modo de sabiduría ya no es religioso en general y judeocristiano en particular sino que es un nuevo modo de sabiduría cuya principal fuente de verificación es la ciencia. El racionalismo científico se pretendería que haya marcado o esté intentando marcar la culminación de la modernización en una nueva civilización. Una de las características de la segunda modernidad es la convicción de que dicho cambio civilizatorio no se ha consumado todavía sino que sigue latente y no será fácil de lograr a medio plazo. La reaparición de las religiones en la vida pública, la incidencia de los cuarenta años de postmodernismo, el retorno a la lógica imperial, la profundización de la exclusión social, la persistencia del dominio occidental o el neoliberalismo hacen desistir de que exista una diferencia radical en la comprensión existencial de lo humano que se movía al comienzo de la modernidad.

La humanidad continúa en el camino de la civilización europea creada por la fusión de la civilización grecorromana clásica y el acontecimiento judeocristiano alrededor del siglo IV después de Cristo. Quizás el año 313, fecha

de la firma del Edicto de Milán ⁵ por Constantino I y Licinio o puede ser que el Concilio de Nicea en 325 sean unas fechas emblemáticas para marcar el inicio definitivo de la civilización occidental que condujo a la occidentalización de todo el planeta.

Esta nueva civilización surge de la fusión de la tradición grecorromana en particular y de la civilización mediterránea en general fundida en la matriz judeocristiana, proceso que fue de larga gestación y que preparó el camino a la primacía cristiana del siglo iv. Especial importancia entraña la figura de Clemente de Alejandría, continuador de la tradición del judío Filón ⁶ y del padre de la Iglesia Justino Mártir ⁷ y que permitió la síntesis capaz de redefinir el problema existencial de lo humano.

Clemente de Alejandría profundiza el programa de Filón y Justino Mártir al ser el primero —junto con Tertuliano— en hablar del «Nuevo testa-

⁵ Dos años antes, en 311, el emperador Galerio había promulgado el Edicto de Nicomedia, precedente inmediato del Edicto de Milán y es el mismo año en que comenzará el pontificado de San Melquíades I, en el curso de cuyo pontificado se va a firmar el Edicto de Milán y se establece la sede pontificia romana en San Juan de Letrán. Melquíades I será el último papa enterrado en las catacumbas de San Calixto, bajo la Via Appia, donde yacían doscientos mil mártires cristianos. Con Melquíades I, el cristianismo sale definitivamente de las catacumbas.

⁶ Nacido en Atenas de ricos padres paganos, Titus Flavius Clemens, obtuvo una profunda educación clásica con la que viajó por Grecia, Italia y finalmente Palestina, donde entroncó con la novedad evangélica que le llevará a incorporarse en la misión catequética de la comunidad cristiana de Alejandría, el centro de pensamiento cristiano más activo del Imperio romano del siglo iii. Clemente llega a ser el líder de la Escuela de Alejandría, cuyos antecedentes remontan a Filón de Alejandría, finado hacia el año 50 d. C. Filón había realizado la proeza de la conciliación filosófica entre el pensamiento griego y el judío, obra que fue acogida de forma entusiasta por la comunidad cristiana —en contraste con la indiferencia con que la recibió el contexto judío del momento— e incluyó de forma potente en la comunidad que redacta el cuarto Evangelio, el Evangelio de San Juan. Esta doctrina de Filón encuentra eco en el pensamiento de otro pensador, Justino, quien abogará por esa identificación de tradiciones.

⁷ J. Mártir, padre de la Iglesia, fue martirizado en Roma en una fecha entre los años 163-167 a una edad alrededor de los cincuenta años. Sostuvo que la revelación cristiana es la culminación de un largo proceso de revelación de Dios a los hombres. En ese curso de revelación, señala que la tradición filosófica griega ha ayudado al descubrimiento de la realidad de Dios. M. García-Baró subraya como un dato definitivo para la fragua de la civilización la doctrina de Justino que asocia a Sócrates como un protodiscípulo de Cristo. Étienne Gilson lo explica de esta manera: Sócrates «*ha descubiertos ciertas verdades por el esfuerzo de la razón, la cual es una participación del Verbo, y el Verbo es el Cristo; Sócrates pertenece, pues, a los discípulos del Cristo. En resumen, se puede decir lo mismo de todos los filósofos paganos que, habiendo pensado la verdad, han poseído los gérmenes de esta verdad plena que la revelación cristiana nos ofrece en estado perfecto*» (ÉTIENNE GILSON, 1953: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1999, pp. 50-51).

mento» y señalar que es precedido del «Antiguo testamento» judío y de otro testamento anterior que es la filosofía helénica. La doctrina de los dos testamentos impactó de forma definitiva contra el gnosticismo y contra la espiritualidad de la *sancta simplicitas* que pretendía una fe desnuda sin razón filosófica. Clemente realzaba la santidad de la tarea filosófica, la santidad de los hombres que habían recibido de Dios el don del «espíritu de sentido»⁸. Clemente concibe que «*la historia del conocimiento humano se parece al curso de dos ríos –la Ley judía y la filosofía griega–, en cuya confluencia brota el cristianismo, como una fuente nueva, arrastrando en su curso aguas que, desde más arriba, vienen a engrosarlo*». (Étienne Gilson, 1953: *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, Madrid, 1999, p. 21). Clemente, fallecido hacia el año 215, tras haber sufrido persecución en razón de su fe, marca el comienzo de la gran transición de civilización que va a culminar en el Edicto de Milán cien años después.

Nos es útil la noción «edad» para establecer la naturaleza historiográfica de la modernidad. La modernidad es una nueva edad dentro de la civilización occidental en que vivimos. Distinta de la Edad Media y diferente de la civilización clásica. Incluso la Edad Media es considerada excesivamente diversa para que sólo constituya una edad y se tiende a diferenciar la edad tardorromana o latina (siglo IV-VIII) de la edad feudal desarrollada a partir del siglo X hasta el final del siglo XIV.

Si una civilización se abre cuando cambia el problema existencial del hombre, una edad creemos que cambia cuando se modifica un eje histórico. Si sostenemos que la modernidad es una nueva edad diferente de la Edad Media, la pregunta clave para nosotros quiere saber cuál son la división y el eje históricos en que se funda dicha modernidad.

3. LA DIVISIÓN HISTÓRICA A QUE RESPONDE LA MODERNIDAD

Algo tiene que haber común entre esa primera modernidad, la modernidad industrial y la actual modernidad que permita hablar de un continuo «moderno» entre esas épocas aunque constituyan distintas épocas modernas dentro de la civilización occidental.

La modernidad comienza porque cree que existe un problema que amenaza la legitimidad y sostenibilidad de la civilización y busca nuevas respuestas. ¿Cuál es esa división? La división histórica que se encuentran las generaciones del siglo XV es la misma existencia de divisiones entre los hombres como hacía siglos que no se contemplaban. Unas divisiones de nuevo cuño ante las que tienen que buscar otra explicación del mundo e impulsar nuevas estrategias de cohesión. La división histórica es la nueva división del

mundo. Una división del orden estamental y nuevas divisiones de clase, división del orden religioso plasmado nunca mejor que en el Gran Cisma de Occidente, división cultural ya que aparece un separado que llama de nuevo a la puerta —la cultura clásica grecorromana—, una división con el nuevo mundo de oriente, división con el África negra, división con el Islam, división entre ciencia y autoridad doctrinal eclesiástica, división con el mundo judío, división espiritual con Dios por un excesivo ritualismo y doctrinalismo, división social que provoca revueltas, una nueva división política que amenaza las doctrinas políticas de equilibrio par entre señores.

Más adelante haremos una descripción detallada de ese medio siglo de división, pero antes queremos ya visibilizar cuál es el eje histórico que responde a esa división: la universalización. Frente a la dramática división que sufre el final de la Edad Media, la respuesta es una nueva universalización.

La modernidad que comienza tras la crisis medieval del siglo XIV es un movimiento civilizatorio que pretende alcanzar una nueva universalidad desde algunas claves diferentes a las que habían sido practicadas históricamente. En todas las dimensiones de lo humano nos encontramos una elevación de la aspiración a la universalidad. Este universalismo no es nuevo sino que ya había estado en las entrañas de la cristiandad medieval y en los intentos por reconstruir la romanidad, pero al final del medievo se va a buscar por medios nuevos.

La fundación de los Estados inicia una pluralización de las legitimidades para constituir imperios. Todo Estado tendía a constituirse en imperio, una tendencia que todavía no ha cesado. La fundación renacentista busca la universalización por la inclusión multicultural e intergeneracional de la cultura clásica y la cristiandad. El descubrimiento de América y la planetarización llevada a cabo por España y Portugal empuja a su vez una nueva universalización. La refundación filosófica llevada a cabo por Descartes pretende buscar un nuevo fundamento más universal de la verdad y la religión, especialmente del cristianismo. No es sólo cosmopolitismo sino universalización en el sentido de integración de todo el universo en una sola conciencia.

Es una universalización triple: se busca la inclusión de todos los humanos, de todo lo humano (integración) y de todo lo existente (naturaleza, hombre, Dios). Es decir, es un movimiento de fusión integral.

Es también universalización de la Historia: se busca la expansión en los futuros. El futuro es también una tierra que descubrir y conquistar, en donde se juega el juicio sobre el presente. No sólo es una universalización sincronizada sino diacronizada: nos moviliza a todos en movimiento de todas nuestras potencias. De repente, el mundo se mueve. La gente mira para sus manos y mira al horizonte. El mundo tiene más horizonte ahora que es redondo. Antes, el mundo tenía un horizonte final, un *finisterre* que irremediamente nos esperaba y la gente no se movía porque tampoco había a dónde ir. Ahora

que el mundo es redondo, se le puede dar vueltas al mundo. El mundo puede dar vueltas, puede rodar hacia otro lado que no sea sí mismo. Puede rodar por el universo. Lo que se ha movido es la propia noción de horizonte: es el tiempo del Espíritu tal como señala parte de la Reforma protestante y católica porque el Espíritu comunicará por dónde. No está todo cerrado. Vivíamos en un mundo completo y de pronto aparece un mundo abierto, sienten las generaciones del siglo xv y sobre todo del xvi. Universalización, sí, y eso significa también movilización de todo el tiempo, apertura no sólo de toda la extensión y la intensidad de cada uno, de lo humano y lo natural, de lo finito y lo infinito, sino también movilización de todo el tiempo: solidaridad intergeneracional. Se instaura con la idea de progreso una resonancia de la solidaridad mosaica: llegarán a la tierra prometida conmigo gracias también a mí pero yo no llegaré a pisarla. De pronto, se desatan las utopías y vuelan como globos en el horizonte ya que es posible reinventar el mundo para responder a las viejas preguntas civilizatorias.

Ese movimiento de edad que busca la universalización como respuesta a las graves divisiones que contemplan las generaciones del xiv, no supone el establecimiento de la escala planetaria sino que en una larga primera época es un movimiento de extensión y fusiones regionales, la constitución de escalas regionales unitarias como es el caso de la formación de Estados o la apertura de nuevos espacios comerciales como la Liga hanseática o las compañías de comercio internacional.

Pero, ¿no es la universalización un fenómeno que puede contemplarse en cualquier época y civilización? O más concretamente, ¿no existía en las edades latina y carolingia una aspiración a la universalización especialmente en las expansiones cristiana e islámica o en el intento de reconstitución del imperio romano? ¿Qué hay de nuevo en la aspiración universalista de la modernidad para que pueda suponer una diferencia con las edades anteriores?

Efectivamente, en parte nos encontramos con que la modernidad es recuperación de movimientos anteriores que habían declinado en la edad feudal. Así, el viejo sueño de a unidad europea ha de repetirse una y otra vez hasta nuestros días por distintos proyectos históricos que van desde la Casa de los Austrias a la Unión Europea pasando por los muy distintos imperialismos y guerras de coronas.

Pero también nos encontramos algo nuevo en mucho tiempo y que procede de que ese universalismo no trata solamente de hacerse con territorios o tradiciones sino que busca una movilización de todas las potencias. No existía memoria de que hasta ese momento hubiera existido una movilización tan general e integrada de todos los componentes del universo conocido; no se recordaba que el universalismo hubiera actuado con tanta potencia en todos los ámbitos sociales: movilizándolo los futuros (progreso), movilizándolo individuos singular y pluralmente (personalismo), movilizándolo

todas las potencias del individuo, pensando desde todas las tradiciones, interactuando como nunca con las posibilidades de la naturaleza e interactuando con mayor libertad con Dios en el fenómeno religioso.

¿Y por qué se produce ese movimiento de universalización que acaba reformando el imaginario de la sociedad occidental? La experiencia de la crisis del siglo XIV no acabó en el propio siglo sino que su marea se extendió por todo el siglo XVI y se manifestó especialmente en una crisis religiosa que vendría a redoblar como nunca antes en Europa la conciencia de una división social. El siglo XIV había hundido al continente en la desesperación desatando una crisis política, social, económica, humanitaria y religiosa sin precedentes y la aparición de escatologías apocalípticas no cayeron en saco roto sino que formaron un movimiento de cambio político, social, económico y religioso que acabó por dominar la conciencia de las generaciones que lo vivieron. El renacimiento no fue un germen que por ampliación creó la modernidad, tal como podría desprenderse de las tesis antimodernistas de Burckhardt sino que fue un contexto de ampliación cultural de corte universalista que vino a acrecentar un cambio mayor. La división social, económica y política que estaba contemplando el continente se vio ampliada por el desafío islámico y la aparición de nuevos mundos —China, África y más tarde América— y se vio cualitativamente profundizada por la propia división de la cristiandad que mezclada con las revueltas sociales, políticas y económicas acabarían creando la revolución moderna.

En efecto, Dilthey lleva razón cuando pone la clave del origen de la modernidad en las guerras de religión. Tiene razón si las entendemos como un fenómeno que redobló la hondura de la división humanitaria del siglo XIV. La redobló no en el mismo sentido que el descubrimiento de nuevos mundos por parte de Italia, España y Portugal, sino que se redobló reflexivamente: no sólo bastaba la extensión de la evangelización sino que la propia universalización tenía que incluirnos de nuevo a nosotros mismos que nos habíamos dividido y por tanto hacían falta razones que fueran capaces de unir las dimensiones últimas del ser humano y la sociedad. Esto supuso un desafío nunca antes contemplado por la Humanidad por el contexto en que se produce. Las propias guerras de religión tuvieron un efecto de expulsiones que empujaban a la universalización como expansión territorial. Y además sucedió en un siglo en el que el resto de civilizaciones asiáticas sufrían a su vez un histórico cambio cualitativo en muchos órdenes similar al desafío que vivía el continente europeo.

Quizás el movimiento más importante de los nuevos proyectos históricos que tratan de responder a la universalización sea la doble dinámica de comunitarización pneumocéntrica. La *Devotio* moderna y en general la reforma había acentuado los componentes de personalización que el cristianismo había ido generando a lo largo de los siglos y además había establecido un

complejo sistema de autoridades en los que la individualidad alcanzaba mayor importancia ya que podía y tenía que elegir confesión. Tanto la reforma de las religiones como la política religiosa impulsaban y obligaban a la elección individual y además dichas decisiones ya no se hace sólo bajo la lógica regia sino que cada vez tiene mayor papel el discernimiento de espíritus. En la Devotio moderna y en el Renacimiento nórdico erasmista; en la reforma en general y en la nueva pastoral católica emergente —especialmente en las órdenes y congregaciones religiosas—, el papel del Espíritu fue convirtiéndose en central en la vida cotidiana de muchos de los sectores más dinámicos del cristianismo. Se pasó de una cristiandad estática bajo el poder secular-ecclesiástico, a una mayor independencia de los poderes seculares y a nuevas instituciones eclesiales en la que era posible la búsqueda de la voluntad de Dios a partir de los signos de la vida ordinaria y la historia en general.

El pneumocentrismo tenía resonancias con la edad del espíritu del milenarismo del monje calabrés Joaquín de Fiore que tanto había sido objeto de atención en la crisis bajomedieval. No era sólo un movimiento de minorías, sino que el pneumocentrismo era una nueva forma de mirar la Historia en la que no sólo existe un anuncio original a partir del cual gira la Historia recurrentemente sino que la perspectiva pneumocéntrica sitúa al sujeto en perspectiva histórica al prometer el mismo Jesús que enviará al Espíritu y que él les guiará e irá diciendo lo que deben hacer. Ese gerundio evangélico de la Historia imprime un movimiento escatológico mucho más acentuado que se convierte en un movilizador de primera magnitud en cuanto las comunidades cristianas encuentran libertad para ejercerlo.

No era la Edad del Espíritu de Fiore ya que en ocasiones anteriores se había asistido a episodios pneumocéntricos en el cristianismo, pero éste sucedía en un contexto en el cual fue asumido como pieza central del proyecto histórico que respondía a la gran división de occidente. El Gran Cisma de Occidente fue el acontecimiento que culmina y hace reflexiva la Gran División de Occidente a que la crisis bajomedieval somete al continente.

En efecto, la pneumatización del imaginario religioso de la reforma —en las nuevas confesiones cristianas y en el catolicismo, nefastamente denominada contrarreforma— realza no sólo la idea cristiana de Historia en progreso que tan de relieve había puesto san Agustín sino que intensificó la contingencia y la importancia de la encarnación. Wolfhart Pannenberg sostiene que las contribuciones más originales del cristianismo a la filosofía —al menos las que habían sido en el punto decisivo en que se encontraba en la transición medioevo-moderna— son cinco:

«Determinados aspectos de esta nueva comprensión del hombre y del mundo se convirtieron en temas propios no sólo de la teología cristiana, sino también de la reflexión filosófica, sin que en ocasiones se vieran acompañados de la conciencia de su origen cristiano.

Se convirtieron pura y simplemente en componentes de la conciencia general de la experiencia. Entre ellos se cuentan la contingencia del mundo y sus diferentes partes, una serie de aspectos de a individualidad del ser humano —fundamentalmente su ser-persona—, el descubrimiento de la historia como un proceso irreversible y abierto hacia el futuro, la valoración positiva del infinito como definición de la esencia del origen divino del universo y, por último, una serie de repercusiones —más que el dogma en sí mismo— de la fe cristiana en la encarnación, en especial las concernientes a la libertad del hombre y a las ideas del amor y reconciliación»⁸.

La idea de la irreversibilidad de la Historia apareció como un hecho urgente en la escatología que buscaba salir de la crisis del siglo xiv que fue asumido vehementemente ya no como una nota del cristianismo sino como identidad de la Europa que tenía que ser. Y ese sentido de la Historia se veía acompañada de la idea de progreso, de invención de nuevas formas. La novedad es que van a existir nuevas espiritualidades en sectores significativos pero también en la religiosidad popular que no sólo no van a ver contradicción entre progreso y salvación sino que entenderán que es en esa encarnación donde se juega la misma redención del género humano. La idea de la necesaria participación personal en la redención del género humano en la historia revolucionó no sólo los paradigmas de la economía —tal como plantearía la tesis weberiana— sino la cultura de su tiempo en un proceso que tardaría dos siglos en filtrarse en el imaginario dominante. Esa nueva espiritualidad que pregunta al Espíritu que se comunica en la realidad directamente y sin mediación necesaria de la autoridad de la comunidad en cada momento, va a extenderse en nuevas instituciones, narraciones y doctrinas. Tiene una relación de doble refuerzo en la reforma: por un lado es demandada para responder a la división y por otra parte la división permite un grado de disolución institucional que permite su emergencia.

La propia idea de infinito en un momento en que se abre Europa por todas sus fronteras a nuevos mundos, cuaja de manera nueva en la conciencia popular y acaba configurando una idea de progreso que puso de manifiesto la crucialidad de la intervención de cada individuo en el curso de esa historia de salvación.

Decíamos antes que la comunitarización pneumológica es una dinámica con un doble movimiento. Por un lado una progresiva personalización y por otra parte nuevas formas de comunidad que se manifiesta en nuevas instituciones religiosas y también en nuevas instituciones políticas que tienen una

⁸ WOLFHART PANNENBERG, 1996, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 123.

relación compleja con esa tectónica de placas que vive la Iglesia. El movimiento universalizador que integra las distintas potencias del hombre y que es capaz de «extenderse» al incorporar la singularidad de cada uno —que formaría parte de un movimiento casi anaxagórico de universalización por diversificación—, también es el mismo que recrea las comunidades en nuevas cohesiones. Entre ellas va a destacar la universalización de la comunidad política en una escala mayor que es el Estado moderno y que se expande desde el Mediterráneo en todas direcciones del planeta: Marco Polo, Cristóbal Colón, Enrique el Navegante, Vasco de Gama.

El Estado moderno latino se alza como una imponente agencia universalizada con un emprendimiento inusitado para la exploración de nuevos mundos, pero carecerá de un imaginario suficientemente personalista como para aprovechar bien toda la dinámica de la modernidad y será las sociedades civiles inglesa y la holandesa las que, más tardíamente incorporadas a las nuevas tecnologías náuticas y al celo universalizador, quienes asuman una universalización singularizadora suficiente como para acabar liderando la expansión del nuevo modo de producción capitalista y creando un nuevo y pujante modelo liberal de modernización o universalización.

La respuesta universalizadora no significa que exista buena voluntad detrás de dicha universalización. Aunque la clave de la modernidad sea la universalización con el fin de solucionar la tragedia de divisiones de la decadencia medieval, no se supone una recta intención en todos los que hacen el movimiento de la universalización. La universalización, un movimiento estructural de la edad moderna, busca la liberación de lo humano en todas direcciones sin límite, es una extensión para movilizar todas las potencias existentes en favor de la reparación de las divisiones del hombre consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios.

Independientemente del juicio de si es el eje histórico más crucial, el movimiento universalizador es un proyecto que desarrollado radicalmente es una respuesta positiva a la división emergente. Pero existen proyectos universalizantes que por la modalidad que escogen o las exclusiones que entrañan, acaban provocando universalizaciones perversas. La modernidad se encuentra con nuevos procesos de división a los que responden con nuevos proyectos de universalización. Pero parte —gran parte— de esas nuevas divisiones son provocadas por proyectos modernos de universalización perversa como es el caso del racismo, el imperialismo, el colonialismo, el comunismo, el nazismo o la globalización neoliberal. Por ejemplo, la expansión norteamericana al oeste es un movimiento universalizador que se pervirtió al haber sido realizado con las masacres, expulsiones, confinamientos y exclusión de los nativos. Del mismo modo, la expansión ibérica en América es un movimiento en el que existe un claro celo universalizador pero las condiciones coloniales hipoteca y pervierte gran parte del proyecto. La modernidad no

sólo contribuye positivamente a la universalización sino que en la modernidad se emprenden proyectos de universalización perversa que agrandan las divisiones y crean divisiones de naturaleza todavía más profunda que las que se habían conocido. Eso es lo que llevó a preguntarse al postmodernismo en torno a los años cuarenta si había llegado el momento de dar un paso a otra «edad» o incluso, si fuera posible, a otra «civilización».

Parte de estos proyectos son empujados por viejas lógicas ya presentes en edades anteriores a la modernidad pero no se puede adjudicar toda la perversión de la universalización a la persistencia de lo medieval o a un retorno a la antigüedad sino que las nuevas movilizaciones modernas implican que existan universalizaciones sesgadas de potencias como la razón, el derecho o el intercambio comercial. Por ejemplo, puede que la activación de las potencias del individuo se haya hecho de tal forma que sólo se ponga en juego la racionalidad utilitaria y ésta domine todas las demás potencias personales y la cultura social de la comunidad. En este caso, una activación típicamente moderna pervierte la universalización al no permitir la participación integral de todas las potencias.

Vamos a hacer algunas calas que nos muestran cómo gran parte de los fenómenos típicamente modernos pueden ser interpretados como un movimiento de universalización. Pero antes queremos que conste aquí una reflexión sobre modernidad y tradición. La modernidad no implica una negación de la tradición sino más bien todo lo contrario, una ampliación que repotencia la tradición. Esto está inscrito en el propio renacimiento, que actúa por ampliación incorporando las fuentes clásicas en la matriz cultural de la Edad Media. La modernidad no surge de la negación de lo medieval sino de la insuficiencia de lo medieval para responder a la gran división emergente y que requiere una ampliación de los escenarios y la movilización de nuevas potencias y sujetos. La modernidad no niega lo antiguo sino que insta a su superación inclusiva. No siempre será así sino que en no pocas ocasiones la modernidad será presentada, por ejemplo en arte, como contradicción con la tradición.

4. EL EJE HISTÓRICO DE LA UNIVERSALIZACIÓN ES LA ESENCIA DE LA MODERNIDAD

No vamos a comentar todo tipo de fenómenos sino vamos a hacer una visión panorámica sobre algunos ejemplos que pueden resultar significativos o problemáticos para la tesis de la universalización como esencia de la modernidad.

La tesis de la modernidad como universalización es evidente en todo el mapa de exploraciones y descubrimientos, de encuentros y explotación de pueblos hasta entonces inalcanzables y que se dispararon a partir de finales del siglo XIII. El mismo relato de Marco Polo en 1298 es una incitación a salir al encuentro e intercambio con Asia y por el mundo en todas direcciones. También parece claro en los procesos de constitución de territorios políticos más amplios bajo poderes más monopólicos tal como se contempla en la formación de la Liga hanseática o en la formación del Estado moderno. También adivinamos una universalización con vetas perversas en la expansión de los imperios.

El renacimiento aviene la tradición cristiana con las fuentes sapienciales y artísticas grecolatinas antiguas, lo que supone una universalización por los territorios del tiempo incorporándolos al presente. También es universalización.

Las guerras de religión son centrales en la nueva gran división emergente y surgen desde la nueva ofensiva islámica impulsada por la expansión otomana, por las tensiones entre conservadores y reformistas en el cristianismo y subirá de tensión por las relaciones crecientes con las religiones de Asia, África y América, con resultados muy diversos. La universalización religiosa en América se entendió como evangelización y en su mayor parte aniquilación de las tradiciones nativas; en África el desastre no pudo ser mayor por el comienzo de la esclavitud en pleno siglo XV; en Asia el mapa religioso se pluralizó más con la entrada del cristianismo y acabó cerrándose en China y Japón a la influencia cristiana. En gran parte, las reformas y guerras de religión suscitaron nuevos intentos de descubrir una religión más universal —«natural»— que supusiera una base común desde la que deliberar la razón de cada religión en cada causa.

El conflicto de religiones no sólo siguió entre el cristianismo con el Islam, con las religiones extraeuropeas y consigo mismo, sino que también se avivó con el judaísmo. El siglo XIII había visto la expulsión de los judíos de Inglaterra, de Francia y más tarde de España y una política amplia de represión y persecución por gran parte de Europa y oriente.

Los intentos de unificar confesional o racialmente los Estados parte también de un concepto de universalización perversa. El racismo busca la extensión de la presencia o dominio de una etnia determinada por todo un territorio o una serie de ámbitos. Considera que en la universalización hay una parte de la humanidad que debe ser eliminada o sometida. El mejor ejemplo de una universalización perversa está en el nazismo que buscaba la refundación de la humanidad desde una raíz racista tiránica.

Si atendemos a la religiosidad también nos encontramos otra universalización interesante. La *Devotio moderna* impulsada desde el norte de Europa y constituyó parte del corazón de la reforma católica —tal como ilustran los Ejer-

cicios Espirituales de Ignacio de Loyola—, es la activación del interior del individuo y la apertura desde lo personal, cotidiano y sentimental a la interacción con Dios. Sería una universalización que busca incluir a Dios en la vida ordinaria. El propio barroco es una universalización por la entrega de la finitud humana en la gloria de Dios manifestada en el mundo. Por un lado, simplificación de lo humano concentrándole en lo radicalmente fundamental. Por otro lado, ampliación de la posibilidad humana en la gloria de Dios.

Pero donde mejor se ilustra esta universalización de las potencias y a lo divino, es en el proyecto filosófico de aquel a quien llaman el padre moderno del pensamiento, René Descartes. Sigamos en esta cuestión el desarrollo que hace el filósofo Miguel García-Baró. Descartes vivió un sueño-visión-don en 1619 que es la matriz de las Meditaciones metafísicas. Él lo consideró un don de Dios y de hecho en agradecimiento realizó una devota peregrinación mariana. Esa visión es respuesta a una desastrosa situación de desplome de la infalibilidad de las religiones. En el mismo año, 1619, sucede la condena contra Galileo, que muestra una tensión máxima contra la heterodoxia en la Iglesia. Todavía se vivía el trauma de la Noche de San Bartolomé en París en 1582 y las contradicciones se avivaban por doquier: Viena sitiada por el Islam, un mesías en el judaísmo del siglo XVI, comienza la deportación esclavista de africanos, el descubrimiento de religiones milenarias en América, la persecución de los judíos...

Descartes plantea como solución el proyecto titánico y entusiasta de evidenciar la esencia radical que une a todos por encima de las religiones históricas y que está presente en la nuda naturaleza accesible por la razón. Esa religión natural coincidirá con el cristianismo toda vez que se vea depurado de sus añadidos históricos. Par dscartes, si se hallara ese punto arquimédico tendríamos la raíz desde la que elevar el árbol del saber que extendiera sus ramas a todo. Descartes cree que históricamente se han probado todo tipo de soluciones excepto la de sentarnos juntos a pensar radicalmente y hacerlo daría como resultado un programa de saber con un poder descomunal. Descartes busca la clave de la filosofía primera, aunque no usa ese nombre por resultarle excesivamente apegado al pensamiento platónico. Usa el término metafísica. Y creyó haber establecido una filosofía primera definitiva, lo cual le condujo a presentarla en La Sorbona como el nuevo fundamento para la teología. Descartes parte de que el saber fundamental es la matemática pero todavía existe una fuente mayor de certeza, previa a la propia intuición. Descartes expone algo nuevo en la historia de la filosofía y es consciente de su originalidad: soy un ente que piensa y Dios existe, «hasta ahora sólo sé con certeza que yo y Dios existimos»⁹. Refundó de modo tan profundo la metafísica moderna que ni él ni su entorno se dieron cuenta de lo que había hecho. Descartes protagoniza uno de los mayo-

⁹ R. DESCARTES, 1640, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1987, p. 51.

res intentos de universalización: la búsqueda de un punto arquimédico que comprenda a todo el universo, que pueda ser común a todos los hombres y religiones, de modo que se genere una nueva comunidad universal.

Así pues, queda claro que la universalización no sólo es expansión territorial sino que este aspecto es uno más y no de los más importantes. La universalización del conocimiento es un proyecto revitalizado de sabiduría que busca bases más profundas y *universales* —valga la redundancia— de conocimiento. El enciclopedismo es un buen ejemplo de cómo se intenta recoger todo el conocimiento del mundo en una nueva visión lo más amplia posible. Independientemente de los sesgos que lastran el enciclopedismo, hay un movimiento de neto universalismo en su proyecto.

La teoría historiográfica de la economía que elaboró Marx es una buena ilustración también del progresivo universalismo del capitalismo que constantemente busca ampliar la escala de sus regiones de acción. Y a la vez el socialismo marxista parte de la evidencia universalista de la existencia de una sola clase obrera y una sola clase capitalista en el mundo. El internacionalismo socialista y el colonialismo liberal son ejemplos de ese universalismo que parte de un eje histórico positivo en ocasiones pervertido por proyectos históricos insuficientes o directamente nocivos.

El romanticismo puede parecer problemático pero también implica universalismo en su fondo. El romanticismo es la incorporación de los factores reprimidos de los sujetos: del yo en la persona, de la pasión de amantes en las parejas, del pueblo nacional en los Estados o regiones. El nacionalismo romántico es parte de una nueva incorporación de un sujeto que había sido olvidado o reprimido por una universalización insuficiente o tiránica.

No estamos haciendo un juicio sobre la contribución que cada proyecto histórico —romántico, socialista, capitalista, cartesiano, jesuítico o luterano, etc.— ha realizado a favor del eje histórico de la universalización para reparar la gran división, sino mostrando que lo común a todos los fenómenos propiamente modernos es esa universalización.

Un caso especial lo constituye al respecto el diálogo con la obra de los sociólogos e la modernidad: Ferdinand Tönnies dice que la esencia de la modernización es la racionalidad instrumental y Weber dirá además que también es moderna la nueva legitimación racional. Émile Durkheim señalará que la esencia de la modernización es la solidaridad por la dependencia funcional del trabajo especializado. Otros autores como Simmel señalarán a la abstracción de la cultura social —especialmente reflejada en la institución del dinero como un sistema de intercambio simbólico y abstracto entre personas— como la clave de la modernidad. ¿Cómo conciliar estas perspectivas con la universalización como eje de la modernidad?

La dimensión universalizante del racionalismo weberiano o tönniesiano se explica bien partiendo del racionalismo cartesiano. El propio Descartes

no es capaz de seguir su principio arquimédico y retorna a la vieja discusión nominal-realista en la cual opta por el realismo de las ideas —entre las cuales da primacía a la de Dios y a la de la existencia del yo en primer lugar y en segundo lugar a las matemáticas— de ahí deriva la capacidad universalizante de la razón expresada en ideas o representaciones. En consecuencia la búsqueda de aquel fundamento arquimédico quedó en una serie de representaciones que Descartes considera universales. El racionalismo weberiano está emparentado con ese fracaso del proyecto cartesiano. La racionalidad instrumental y el procedimentalismo racionalista —neutralista, objetivo, predecible— de la economía, la burocracia y la autoridad en la obra de Max Weber es el intento por buscar también un sistema universal.

El sistema de Durkheim es una compleja ampliación de la división del trabajo, una universalización de un sistema de interdependencia laboral que constituye la nueva base de la cohesión social. La nota novedosa no es la especialización sino la escala y amplitud a que se aplica dicha especialización. Es decir, que la universalización crea nuevas formas sociales capaces de dar soporte a las nuevas realidades urbanas, estatales e internacionales. La abstracción de la cultura social que señaló Simmel es precisamente una de las respuestas para poder hacer sostenible parte de la sociabilidad en sistemas de escala universal.

La industrialización es otro de los típicos componentes de la modernidad. La industrialización está directamente relacionado con el descubrimiento de nuevas fuentes de energía y del invento de máquinas para aprovecharlas. Hay un claro principio expansivo, de toma de toda la naturaleza en todas sus potencialidades, que todavía no ha terminado de continuar.

La secularización hay que entenderla como un movimiento por el que las confesiones y comunidades primarias se retiran del dominio de la esfera pública para permitir deliberaciones e instituciones menos confesionalistas y por tanto más universalistas. El laicismo excluyente será un intento de universalización por el neutralismo del Estado y la esfera pública en general pero resultará una universalización perversa tanto cuanto no permita la participación de las religiones y las comunidades primarias de carácter étnico o ideológico. La secularización entendida como pluralismo religioso ha sido parte de a universalización que ha logrado la modernidad, pero en la misma raíz de la modernidad nos hemos encontrado fenómenos que han acentuado la destrucción de las culturas originales de los pueblos vencidos y las religiones como es el caso de los pueblos nativos americanos, africanos o asiáticos. Pero también los gitanos o los judíos sufrieron en Europa procesos de exclusión y eliminación como nunca había sido conocido. El laicismo no es una dinámica plenamente universalizante ni siquiera como una tendencia presente en todo el mundo, sino más bien limitada a países europeos continentales y a algunas dictaduras.

Pero si comprendemos la secularización como desrreligiosización ésta no es una característica ni de la primera modernidad ni de etapas posteriores salvo en ámbitos muy excepcionales como la Ilustración francesa y sus pasillos de influencia. Desde luego no lo fue así en las otras tres ramas de la Ilustración: ni en la escocesa ni en la alemana ni en la vienesa. Sí lo expresa Wolfhart Pannenberg: «De hecho, no hay apenas un solo pensador importante anterior a Voltaire en el que sea posible reconocer algo similar a una insurrección contra la idea cristiana de Dios. Voltaire mismo luchó antes contra el clericalismo y la sinrazón que contra el Dios del Evangelio, muriendo a continuación en paz con su Iglesia»¹⁰.

La universalización de la autoridad de la comunidad política respecto a las autoridades de la sociedad civil en general y a las eclesiásticas en especial, no entraña la relación necesaria entre modernización y secularización entendida como desteización. Por contra, gran parte de la acción esencialmente moderna —con la exploración geográfica, la ciencia, la democratización, el Estado moderno, la racionalización o la libertad de la sociedad civil— fue originada y sostenida desde el monoteísmo en general y el cristianismo en particular. Otra cosa es que dicho proceso se haya visto atravesado por una tensa división religiosa de la propia cristiandad en la que no todas las confesiones han tenido las mismas doctrinas al respecto y por tanto han puesto en ocasiones a una o más autoridades eclesiales como la principal oposición a alguno de los movimientos modernos.

La misma democracia expone la universalización de los derechos y de la ciudadanía, que culmina en los derechos universales y en la formación de instituciones políticas y judiciales internacionales y multilaterales. Los movimientos sociales están impulsados por el universalismo. El ecologismo es una mirada universal de los sistemas naturales. El feminismo empodera la presencia de las mujeres y busca un nuevo principio más universal e incluyente de cultura por su feminización.

Los totalitarismos son formas de universalismo perverso que buscan, como es el caso del comunismo o el fascismo, una recreación civilizatoria sobre principios excluyentes que por cierto surgen de algunas de las propias lógicas de la modernidad.

Al identificar la universalización como eje de la modernidad no estoy apuntándome a una tesis que vendría a decir que la emergente globalización es la clave para explicar toda la modernidad. No, la globalización es otro capítulo de la universalización pero no el único ni el principal. Tanta universali-

¹⁰ WOLFHART PANNENBERG, 1996, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002: p. 159.

zación hay en el proyecto de reflexividad personal como en el de informacionalización o el de globalización, tal como los iremos estudiando.

La racionalización, la industrialización, la abstracción social o la democratización son típicos productos modernos pero ninguno de ellos por sí mismo explica la emergencia de la Edad Moderna ni son la respuesta a la mayor división histórica que suscita esta respuesta de la civilización. La universalización aparece como un componente más profundo y matricial capaz de dar cuenta estructural de un conjunto mayor de fenómenos.

Esta conclusión será importante para nuestro estudio de la segunda modernidad y también para comprender la naturaleza real del postmodernismo. En ellos dos, las generaciones dan su respuesta no sólo a la división histórica moderna sino que encuentran que la propia modernidad ha generado una nueva división más profunda de la que salir posiblemente requerirá superar la modernidad hacia otra edad (postmoderna) o depurar la modernidad para radicalizar selectivamente algunos de los aspectos que se consideran más necesarios. Lo estudiaremos con cuidado y esta mirada histórica es muy importante. Por ello invitamos a continuación a una lectura transversal de cuál ha sido el curso de la modernidad no con la pretensión de reescribir una historiografía sino para refrescar la memoria que nos lleva hasta el comienzo de la postmodernidad, periodo que tenemos la intención de examinar con detalle.

5. CRONOLOGÍA DE LA EDAD MODERNA

Una parte importante de los debates que actualmente están convulsionando nuestro mundo se deben a una insuficiente consciencia del curso de la historia. La presunta ruptura renacentista con un medievo que quedó estigmatizado como un tiempo maligno, la concepción de la Ilustración —especialmente francesa— como año cero de la nueva humanidad y la refundación que de ese año cero hace el Restauracionismo para relegitimar su sistema, convierten las convenciones que dividen la historia en trincheras y barricadas desde donde propagar o hundir filosofías e intereses. Si queremos justificar la existencia de una segunda modernidad nos vemos obligados a comprender la primera y sobre todo los ciclos a que dicha modernidad se ve desafiada. Variando sensiblemente el uso de un término introducido en 1960 por Jonathan Hughes y Stanley Reiter en el ámbito de historia económica, denominamos cliometría al establecimiento de épocas o periodos históricos. Así pues, vamos a ver genealógicamente el curso que conduce a nuestro tiempo examinando distintos signos de los tiempos o *cliosignos*, hechos que con-

sideramos que fueron significativos para la conformación histórica, en este caso de la modernidad.

El *timeline* o cronología de acontecimientos será el material sobre el que iremos identificando *cliosignos*. Desarrollar todos los aspectos con rigurosidad historiográfica nos ocuparía un libro entero y no es nuestra competencia ya que lo que queremos, como ya hemos indicado, es tomar conciencia y hacer memoria de cuál ha sido el camino que nos condujo al inicio de la postmodernidad. Analizaremos cada época brevemente con el fin de que el lector pueda hacerse una vista panorámica del curso de la modernidad y así cargar con todo el drama que supuso el surgimiento del postmodernismo.

En primer lugar es necesario exponer cuál es la *cliometría* que proponemos. Consideramos que la modernidad se monta sobre el *medievo*, comparte un tiempo que propiamente es *medieval* pero que es fundamental para la comprensión de la modernidad. El gran drama —la gran división— de la que surge la modernidad tiene que formar parte de su consideración aunque propiamente pueda ser también territorio *medieval*. De hecho, el *siglo xv* es a nuestro entender propiamente moderno y sin embargo es incluido por la mayoría de autores como un tiempo mixto incluíble dentro del *medievo*. Para entender el *medievo* es necesario incluir como parte de ese fenómeno *medieval* el *siglo xv* y para delimitar el fenómeno moderno es necesario incluir el *siglo xiv*. Así, según nuestro criterio —más didáctico que historiográfico— la modernidad comienza en 1381 tras sesenta y cuatro años de crisis *medieval* en el que ya surgen algunos arranques modernos conceptualizados como *renacentistas*.

Así, comenzaríamos el estudio de lo moderno en el *siglo xiv* y las fechas que se pueden manejar son variables dependiendo del ámbito en que nos fijemos. Estamos ante una disolución *medieval* que se dispararía en 1314 si atendemos a la crisis política por el advenimiento de las nuevas doctrinas del gobierno realista y la decadencia de la monarquía feudal; será 1315 si buscamos los antecedentes de la formación del Estado ya que es entonces cuando se consuma la unidad política de Suiza; será 1315 también si seleccionamos la honda crisis económica que se plasmó trágicamente en la gran hambruna europea de *trienio 1315-17*; será 1321 si creemos que el cambio cultural que supuso la *Divina Comedia* de Dante entraña ya una nueva visión casi *renacentista* o será 1336 si consideramos que Petrarca abre un nuevo proyecto cultural universalizante; ña fecha sería 1326 si pensamos que es el advenimiento del imperio otomano lo que cierra la Edad Media ya que es ese año cuando el Islam conquista Nicea y había sido el Concilio celebrado en Nicea en 325 un acontecimiento vital en la propia fundación de la civilización occidental —es convencional que se señale la caída de Constantinopla como la fecha en que acaba la Edad Media, aunque eso es llevar el inicio de la Edad Moderna hasta 1453—; si queremos subrayar la conciencia social

indicaríamos 1357 como un tiempo de revueltas sin precedentes; pero si atendemos al curso de lo religioso, podríamos poner en 1378, año del Gran Cisma de Occidente, el final de la Edad Media. Finalmente, si quisiésemos buscar un hecho emblemático cargado de simbolismo señalaríamos a 1350 como el año de la peste (1347-1350). Nos inclinamos por fechar ese final del medioevo y drama inicial de la modernidad en el año 1314, final de la monarquía feudal. Durará sesenta y cuatro años porque el Gran Cisma de Occidente creemos que es el último punto álgido de esta enorme tragedia que fue el siglo XIV. En medio del siglo ya nos encontramos parte de las propias respuestas modernas. Como artistas visionarios aparecen los nombres de Dante (1321: finaliza *La divina comedia* y fallece), Petrarca (su momento crucial se fecha en 1336) y Boccaccio (publica *El Decamerón* en 1348 y se encuentra con Petrarca en 1350). En la espiritualidad, es el último tercio del siglo XIV el que contempla la aparición de la «Devotio moderna» tal como fue formulada por Gerard Groote, quien falleció en 1384. La presencia de la propia noción de moderna en esta obra, que tanto influyó en la reforma protestante y católica, legitima la asociación del siglo XIV como periodo compartido entre medioevo y modernidad. Como una institución moderna emerge la Liga hanseática como una realidad que, aunque había sido creada en 1157, en 1367 se alza con mucho mayor poder, alcance y fortaleza por la Alianza de Colonia. En resumen, el último medioevo se prolonga de 1314 a 1378, por un periodo de sesenta y cuatro años.

El renacimiento lo vemos empezar con fuerza en las revueltas inspiradas en la reforma religiosa de John Wyclef y sus discípulos los Lollardos por toda Inglaterra. Es el comienzo de la Reforma que va a encontrar también otro motor en la consolidación de la «Devotio moderna» en 1387 por la fundación de la comunidad de clérigos como institución eclesiástica de las comunidades originales de Groote. En esos años ochenta también asistimos a la reforma política en Europa oriental que dará como resultado la creación de nuevos Estados (la Mancomunidad polaco-lituana se forma en 1385) y a la plasmación del supremacía otomana en el Mediterráneo con la derrota en la Batalla de Kosovo en 1389. El renacimiento creemos que llega a su fin en 1479, año de la coronación de Fernando como rey de la corona conjunta de Castilla y Aragón, año de la fundación del primer Estado moderno. Al año siguiente, 1480, Luis XI funda la Francia moderna al recuperar la herencia de los Anjou, aunque fallece sólo tres años después. Sólo doce años después se produce el descubrimiento de América, 1492. El renacimiento, de 1381 a 1479 dura 98 años.

La época de la Reforma y el Estado moderno dura 115 años: comienza en ese 1479 y la prolongaremos hasta 1598, año del Edicto de Nantes por el que se establece la libertad religiosa en Francia.

Será ese 1598 o la fecha muy próxima de 1600, año de la fundación de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales, que va a abrir un nuevo paradigma mercantil e imperial, cuando comience el barroco. Un año después, en 1601, Caravaggio pintará *La conversión de San Pablo* y *El martirio de San Pedro* y en 1605 Cervantes publica *El Quijote*. El barroco lo prolongaremos hasta 1709, fecha en que el ingeniero inglés Abraham Darby produce coque, que usa para fundir el hierro, dando origen a la revolución industrial.

Tras 109 años de barroco y mercantilismo, la Ilustración industrial comienza una carrera de innovaciones y revoluciones que vemos llegar a su fin en 1804, año de la coronación de Napoleón, de la muerte de Immanuel Kant, de la formación de la Santa Alianza, del cuadro *Orlando furioso* por Gaudar en el que se muestra un nuevo sujeto romántico. Estamos en la época del Restauracionismo que se extenderá durante 144 años hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Es un tiempo largo con una crónica muy convulsa y atravesado por varias irrupciones entre las que destacan, como veremos, las revoluciones de 1840-1870 y la interrupción de los locos años veinte. Este largo periodo llega a su fin con la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, tres años después de la explosión de la bomba atómica contra Hiroshima.

En ese mismo año de 1948 datamos el comienzo del postmodernismo, palabra que se emplea por primera vez al año siguiente, 1949¹¹. Se prolongará durante cuarenta años hasta 1978, tiempo en que es elegido papa Juan Pablo II, comienza la liberalización china y se funda en Estados Unidos el movimiento Mayoría Moral que dará la victoria a Ronald Reagan tres años después. El año siguiente, en 1979, será Margaret Thatcher quien acceda al puesto de primer ministro del Reino Unido. Es entonces cuando comenzamos a verse acelerar una serie de cambios estructurales que han ido permitiendo percibir una nueva época que por ahora recibe la denominación práctica de segunda modernidad o neomodernidad.

	Inicio	Final	Periodo
Crisis bajomedieval	1314	1378	64
Renacimiento	1381	1479	98
Reforma	1479	1598	115
Barroco	1600	1709	109
Ilustración industrial	1709	1804	95
Restauración	1804	1948	144
Postmodernismo	1948	1978	40
Segunda modernidad	1978	...	30 y sigue

¹¹ *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Bartelby, Nueva York, 2000.

6. LA CRISIS BAJOMEDIEVAL COMO LUGAR DE LA DIVISIÓN HISTÓRICA MODERNA DEL SIGLO XIV: 1314-1378.

Cuando nos preguntamos por el origen de la modernidad apremia muchas veces una respuesta que pone el peso en cuáles fueron las potencias nuevas que fueron puestas en juego, pero esa mirada engaña porque parece que la modernidad fuera un movimiento que rechaza la Edad Media por motivos casi ideológicos y que emprendiera una dinámica autónoma. En realidad no tenemos que ver a la positividad de los proyectos modernos sino a la magnitud del problema histórico, a la gran división en la que reacciona el continente con una nueva Edad dentro de la civilización occidental. Queremos dedicar un espacio a recordar la profundidad de dicha división, porque esa hondura será la que justifique la altura de la respuesta modernizadora. La búsqueda de lo nuevo —lo moderno— es una reacción a la tragedia que se hizo presente.

La trágica y convulsiva crisis que vivió el mundo en el último medio siglo de medievo, conformó una actitud que buscaba otra legitimación de su propia posición en el mundo y una búsqueda de nuevas fuentes de confianza y potencia en lo humano. La transformación tecnológica, económica y artística abrió mediaciones que una cultura emergente aprovechó al máximo para reformular el mundo incorporando todas las culturas conocidas de su historia y de las diferentes partes del mundo. Ese espíritu refundacional es la nueva ideología que harán suyas las clases ascendentes —que el nuevo comercio y las nuevas doctrinas políticas llevan al poder— en busca de un mayor dominio. Esa misma codicia que recreó el imaginario occidental desde claves renacentistas, acabará con el espíritu inclusivo y fusional del Renacimiento. Ese doble movimiento de liberación y codicia, de revelación y dominación, está en la matriz de la modernidad, de la que las disciplinas filosóficas y politológicas ponen en este tiempo su comienzo.

El fin del feudalismo dio paso a una última etapa medieval agónica y tan traumática que va a catalizar un cambio de Edad. La Edad Media termina con una fase muy convulsa concentrada en poco más de sesenta años que discurre desde 1308 a 1389. Una crisis que será política y empieza en 1314; será económica y humanitaria desde 1315; cultural a partir de 1321; profundamente social desde los años treinta. Un trauma que va a estigmatizar la idea de lo medieval en siglos posteriores.

La decadencia de la monarquía feudal supone una lenta revolución política que viene marcada por la aplicación de la nueva doctrina sobre gobierno real aristotélico en los reinados de Felipe IV y Eduardo I, según la cual el gobierno de uno es preferible al de muchos para el bien de la mayoría, mien-

tras no decline en tiranía. En realidad es un movimiento que se produce no por el fracaso sino por el éxito que el feudalismo tiene al menos para algunos señores y que ven la posibilidad de crear otro régimen que convierta sus ventajas territoriales en opciones de dominio de un sistema más universal. En 1314 fallece Felipe IV de Francia, que había aplicado la nueva doctrina del jurista Beaumanoir. El año 1314 es también la fecha de la derrota de Eduardo II frente a la insurrección escocesa de Wallace y Bruce en Bannockburn. Esta derrota en la guerra anglo-escocesa va a suponer una reorganización de las relaciones entre la aristocracia de las islas y la corona inglesa que implementó la doctrina del jurista Bracton y que nos habla de una nueva escala política que permita otro sistema de maximización que haga al dominante en único en vez de primero entre pares. Esa evolución política de la escala va generando protoEstados como es el caso de Suiza: en 1315, se consuma la unidad política original de Suiza, que había comenzado en 1291 con la firma de la Paz Perpetua por varios cantones suizos y en 1368, se consolida y amplía, por la fundación de la Confederación de los Ocho viejos Cantones.

Ese giro hacia el gobierno unificado ya se detecta en la última década del siglo XIII y comienza a tener manifestaciones que más bien hablan de universalización perversa como va a ser la doctrina de acoso a los judíos. Es también en la última década del siglo XIII cuando en 1290, Inglaterra expulsa a los judíos. En 1291 se produce la destrucción de Jafa por los Mamelucos, que habían conquistado Acre, última defensa cruzada y por lo tanto tomado Palestina, en donde las comunidades judías son depauperadas hasta la exclusión. Esos procesos de expulsión se repitieron por el continente: en 1306, Francia expulsa masivamente judíos, proceso que culmina en 1394 con la expulsión de todos los judíos del país. En 1355, Enrique de Trastámara saquea el barrio judío de Toledo y ya en 1391, se suceden masacres y conversiones forzosas en Castilla y Aragón.

El frente judío interior europeo es una de las más graves manifestaciones de la gran división a la que la modernidad no acabará de dar solución sino que, por el contrario, intensificará conforme avance y que alcanzará su mayor tragedia el Holocausto. Es una división especialmente grave por cuanto la religiosidad cristiana se divide de su matriz judía y va a fomentar un antisemitismo que las agencias modernas heredan y que le harán pagar un alto precio a la Humanidad. Quizás la exclusión del pueblo judío es uno de los paradigmas donde mejor se reflejan los logros y contradicciones de la modernidad. El propio Renacimiento practica una apertura cultural que no asume la tradición judía sino que se cierra en la iconografía grecorromana, asumiendo ya de principio un principio excluyente que poco a poco irá reiterándose y ampliándose. El destino trágico de los judíos durante los siguientes dos siglos chocará con su crucial contribución a

la modernización desde los ámbitos de la economía o el pensamiento. Pero el propio pensamiento judío, como es el caso del jasidismo y la Ilustración vienesa, será ignorado por el continente hasta la segunda mitad del siglo xx. Los intentos de universalización que se abrían al judaísmo fueron contrarrestados por una universalización que tomaba en nombre de una raza o una religión territorios enteros expulsando a los judíos de sus regiones y de los imaginarios simbólicos. Desde el mismo amanecer del siglo xiv, la división religiosa quedará clavada por signos cualitativamente alarmantes como esa cadena de expulsiones de los judíos.

A la vez, en esa misma década última del siglo xiii hallamos el germen de lo que será otro de los mayores exponentes de la modernidad: la exploración geográfica. En 1298, Marco Polo, que había llegado de su viaje a China en 1295, escribe *Los viajes de Marco Polo (Il Milione)*, es el mucho más expresivo título original) en su prisión tras la guerra entre Génova y Venecia. El libro creó un enorme asombro en su época y aunque cincuenta años antes ya había habido viajes conocidos a China, fue el relato de Marco Polo el que incidió impactantemente sobre el imaginario medieval¹². La expulsión de los judíos y el viaje de Marco Polo serán dos viajes que marcarán el rostro de la modernidad: la misma modernidad que echaba fuera judíos enviaba fuera a sus mejores hombres para encontrar nuevos mundos.

El frente interior judío se cruza en el Mediterráneo con el frente exterior islámico, otra de las divisiones que van a provocar una gran depresión en la mentalidad de la cristiandad. La continua presión otomana, que había dado un enorme impulso al celo expansivo islámico desde su llegada al Mediterráneo, había derrotado el último bastión de los cruzados, Acre, en 1291. Pero un alcance simbólico todavía mayor tuvo la toma de Nicea en 1326 por los otomanos, el lugar donde se celebró el concilio que dio paso a la Civilización occidental y donde se formuló el credo, símbolo de la fe. La presencia pujante del Islam en el sur del Mediterráneo acabará saltando a la otra orilla, creando así una psicosis de inseguridad muy notable y que se agravará durante los siglos xv y xvi, y a la vez pone en tela de juicio la universalidad de la cristiandad por la existencia de una división en la propia Humanidad tan irreconciliable.

Esas divisiones y esa torsión política viene acompañada de una transformación más lenta y definitiva en los estratos más profundos de la cultura. Dante había comenzado a escribir la Divina Comedia en 1308 y logra termi-

¹² «La apertura del mundo con la quiebra de los viejos horizontes que limitaban el espacio de la vieja Europa representaría una de las manifestaciones más sintomáticas de la superación de la llamada “crisis bajomedieval”». J. A. ARMILLAS, 2005, *Descubrimiento y contacto con otros mundos*. En A. FLORISTÁN, 2005, *Historia moderna universal*, Ariel, Barcelona, p. 29.

narla trece años después en 1321, cuando ésta definitivamente ve la luz. El renacimiento cultural tiene en esta fecha su bautizo, al que asiste en pleno la cultura cristiana acompañada de la cultura clásica para presentar en el templo de Occidente a su nueva criatura, el Renacimiento. De onda larga, será precisará una lenta maduración de ochenta años para que el Renacimiento muestre un nuevo imaginario al mundo. En esa maduración tendrán un papel sobresaliente Petrarca y Boccaccio, que recorrieron también ese siglo xiv. En 1336, el 26 de abril, Petrarca sube el Monte Ventoux, que, con casi 2000 metros de altura, es conocido como «el gigante de la Provenza». En esa ascensión Petrarca vive una experiencia de revelación agustiniana del sentido de su propia vida. Tres años antes un amigo le había dado a conocer las Confesiones de San Agustín, con las que encontró tal identificación vital que transformó su biografía y que, entre otras cosas, le llevó a una profunda conciliación con la cultura clásica como parte de la tradición cristiana, lo que se reflejó célebremente en el Cancionero que compone en honor de su amada Laura. Pero todo su programa se ve refundado desde esa clave fusional. Petrarca acaba sus años en Padua dedicado exclusivamente a la meditación religiosa desde 1367 a 1374, fecha en que fallece. Si tuviésemos que ubicar a Boccaccio en un punto del siglo xiv destacaríamos 1348, cuando Francesco Boccaccio publica el Decamerón, un libro de cuentos que un grupo de jóvenes se cuenta en su retiro para huir de la peste. Dos años después en Venecia Boccaccio habría conocido a Petrarca, con quien inicia una larga amistad personal. Boccaccio aboga por la reinstauración de la literatura como modo de conocimiento y defiende el carácter literario de la Biblia y el valor de la literatura clásica grecolatina.

El mundo literario que clausura e inaugura Dante se escribió sobre la tragedia sustantivamente dantesca vivida en Europa con el Gran Hambre del trienio 1315-17. Fue la apertura de una profunda crisis económica. En dos décadas, 1320 y 1330, la producción minera, textil y maderera declina, el comercio marítimo se frena sustancialmente y no sólo se detiene la expansión de tierra agrícola sino que los cultivos se abandonan. El proteccionismo feudal lleva a que unos asentamientos se abandonen en favor de sus vecinos sin aprovechar la especialización internacional. La crisis económica causa un periodo de quiebras bancarias que culmina en la década de 1340 con el hundimiento de los grandes bancos florentinos Bardi y Peruzzi. Europa llegará exhausta a mitad del siglo xiv, lo cual la hará tan vulnerable que la plaga bubónica en Europa que invadió Europa en el trienio de peste de 1347-50 llegó en muchos lugares a matar a dos tercios de los pobladores. La Peste Negra Muerte Negra procedía de Asia Central y entró en Europa por la península de Crimea, en la colonia genovesa de Caffa, en la que en la guerra entre genoveses y soldados mongoles, éstos últimos contagiaron la peste en 1346, propagándose así por toda Europa. Es curioso que la respuesta a este mal

transmitido por las relaciones comerciales sea al cabo de menos de un siglo una exponencialización de las relaciones comerciales por el planeta. En 1348 atravesó Italia, Francia y España; en 1349 llegó con el invierno a Inglaterra y en 1350 ya había masacrado Alemania, Escandinavia y Polonia. Las plagas se produjeron en intervalos de aproximadamente once años atenuándose desde 1348 a 1400, pero permanecerá de forma endémica como una pesadilla en Europa hasta la tardía fecha de 1650. la Muerte Negra aceleró la corrupción de todo el sistema social a la vez que suscitó respuestas lúcidas y heroicas¹³. Hasta las relaciones personales se vieron pervertidas especialmente cuando se trataba no de la peste bubónica sino de la neumónica ya que se contagiaba por contacto personal y mataba en sólo tres días. De esta especie fue la peste que asoló Europa el invierno de 1340.

Fue un encuentro de la civilización con la muerte de una forma tan vasta como sólo seis siglos después volvería a ser conocida. Las «*Vitae Papparum Avinonensium*» apuntan que «*Los vivos apenas eran suficientes para enterrar a los muertos*». Boccaccio, ya en la jornada primera de *El Decamerón* también hace un drástico fresco de la situación: «*Ante el considerable número de cadáveres, no bastando la tierra sacra para enterrarlos, y mayormente queriendo dar a cada uno lugar propio, según en la antigüedad era costumbre, como los cementerios de las iglesias estaban llenos, abrían grandes fosas donde se enterraban a centenares los que iban trayendo, y los ponían en ellas a la manera que se colocan las mercancías en las naves, en hileras; después echaban tierra por encima hasta llenar la fosa*».

Esa devastación del continente no sólo supuso un mazazo demográfico extraordinario sino que difundía la convicción de que la Edad estaba condenada, agotada, que el curso de la historia estaba perdido, maldito o depravado. La peste desquició a un siglo que ya había acumulado demasiado desgaste a su espalda y ese desquiciamiento se dejó notar en distintos ámbitos como, por ejemplo, el religioso con una espiritualidad penitencial tan llamativa como la de los flagelantes, muy criticados por la Iglesia, que organizaban procesiones en las que unos flagelaban a los otros y desplegaban predicaciones muy agresivas entre los pueblos.

Para completar la tragedia hay que dejar constancia de que fue común la acusación de que los judíos habían sido los propagadores de la peste, lo que provocó especialmente en Alemania numerosas persecuciones. En 1349 corría un rumor por toda Alemania según el cual los judíos habían envenenado fuen-

¹² De forma paradójica, la propia peste va a contribuir a esa universalización si se toma conciencia de que fue, según el historiador francés Le Roy Ladurie, un salto cualitativo hacia la unificación microbiana del mundo, que culminará con el descubrimiento europeo de América.

tes y pozos y antes de la cuaresma se produjeron numerosos asesinatos de venganza. También en Cataluña nos encontramos persecución de los judíos como en mayo de 1348 cuando la gente a los pocos días de que apareciera la peste en Barcelona, asaltaron el barrio judío.

La crisis política y económica y la tragedia de la peste provoca una crisis social sin precedentes en siglos que va a acelerar la disolución medieval y a demandar nuevas respuestas¹⁴. La crisis, especialmente acentuada en el mayoritario mundo rural, suscitó reacciones tiránicas que para reconstituir el orden social recurrían a una vuelta al modelo señorial, lo cual fue contestado por numerosas revueltas sociales. En realidad eran revueltas que se revolían contra toda una época. Especialmente relevantes resultaron las insurrecciones populares a mitad de siglo lideradas por burgueses que pacíficamente tomaron distintas ciudades como Gante en 1337, Roma en 1347 y París en 1357 y acabaron por destituir trágicamente a los mismos que las lideraron.

Europa, tras una primera mitad de siglo trágica como sólo en el siglo xx se va a ver sometida, comienza a alumbrar signos de recuperación. Entre ellos nos encontramos la consolidación definitiva de la Liga Hanseática, que había sido creada en 1157, ese segundo mediterráneo de Europa que será baluarte del liberalismo y ariete del capitalismo. Las relaciones monopólicas de algunos puertos alemanes con los recursos bálticos acabaron formando una extensa alianza entre ciudades noreuropeas basada en una densa red de numerosos convenios bilaterales de escala local como el firmado entre Lübeck y Hamburgo en 1241. Será en 1356 cuando un acuerdo en Flandes dé forma de alianza multilateral para la protección mutua a toda la red de ciudades comerciales. En 1367 se firma la Alianza de Colonia por la cual la Liga hanseática tomó forma de alianza militar para forzar a Dinamarca a abrir el paso al Mar del Norte y finalmente en 1370 vence a Dinamarca constituyéndose Lübeck como la capital oficiosa de la Liga. A finales del siglo xiv la Hansa alcanza su máximo esplendor contando con casi ochenta socios. Desde entonces, la Liga se verá progresivamente desafiada por la actividad comercial cada vez más libre y el poder de las nuevas agencias estatales cada vez más celosas de su dominio territorial centralizado. Pero en este ciclo renacentista, a finales del siglo xiv, a ese mediterráneo hanseático en breve se unirá el nuevo esplendor cultural del mediterráneo del sur que renace.

¹⁴ De forma paradójica, la propia peste va a contribuir a esa universalización si se toma conciencia de que fue, según el historiador francés Le Roy Ladurie, un salto cualitativo hacia la unificación microbiana del mundo, que culminará con el descubrimiento europeo de América.

El último acto que cierra la traumática decadencia del medievo será el Gran Cisma de Occidente que, comenzado en 1378, se prolongará cuarenta años de desierto cargando de razón y sinrazón la crisis de la cristiandad. Este Gran Cisma culmina el largo exilio de los papas en Avignon y será el gran escándalo que desatará la modernidad ya que la propia cristiandad no sólo encuentra una oportunidad externa para el universalismo sino que el universalismo tendrá que ser la respuesta para la división consigo misma: contra su tradición judía y contra la propia comunión de la Iglesia.

El siglo xiv es un tiempo de intensa religiosidad que genera en el ambiente de desorden generalizado numerosas desviaciones y se encuentra impotente para frenar muchos abusos surgidos, por ejemplo, alrededor del culto a las reliquias o de las indulgencias. Desde el propio siglo xiv surge un clamor de reforma ante los numerosos escándalos, que se manifiesta con mucha tensión dentro de las propias órdenes. Uno de los casos más paradigmáticos es el que afecta a los franciscanos. Desde varias décadas atrás existía un movimiento dentro del franciscanismo que se oponía al modelo eclesial vigente, cuestión que se ve muy en el debate sobre la bula *Mare Mágnum* de Alejandro IV. En 1258, Alejandro IV, mediante dicha bula ratifica la remodelación de los franciscanos siguiendo el modo dominico. Esa decisión anula la autoridad del testamento de Francisco de Asís quien en su legado rechazaba las reglas que el papa Honorio III le había insistido a redactar, al parecer coaccionándole contra su voluntad. La victoria de los franciscanos conservadores respaldados por Alejandro IV, suscitó un rechazo en parte del franciscanismo, contrario a la intervención pontificia por violar la voluntad fundacional de Francisco de Asís. Especialmente se fue formando un grupo conocido como los zelanti que más adelante serán conocidos como los espirituales y que reclaman un programa de pobreza radical y promueven un pensamiento próximo a Joaquín de Fiore y al antiaristotelismo. San Buenaventura, con un gobierno moderado de la orden, logró una vía intermedia de conciliación pero durante el siglo xiv se irá cargando un franciscanismo protestatario que no dejará de crecer. Los franciscanos espirituales siguieron dando problemas al pontificado y de sus medios surgieron grupos más radicales como los fraticelli, los cuales proliferaron por toda Italia con un proyecto antijerárquico y pauperista. Fueron represaliados duramente a partir de 1428 por el papa Martín V con la ayuda de un grupo significativo de los propios franciscanos observantes, que querían marcar claramente su diferencia con ellos.

En todas las órdenes se encuentran movimientos reformistas que claman por una refundación desde las fuentes originales, una regeneración desde la fidelidad al espíritu fundacional, que dará lugar a grupos de observantes, de aquellos que observaban el rigor fundacional. La crisis económica va a acentuar esta crisis de las instituciones religiosas o de algunas tan emblemáticas como los monasterios, que habían sido el mascarón de proa de la cristian-

dad durante varios siglos. La crisis económica afectó también a los monasterios, que tuvieron que establecer nuevas relaciones más dependientes con distintos agentes locales, lo cual condujo a nuevas influencias locales que hicieron entrar en crisis la primacía cluniacense y creó una mayor diversificación al apurar los itinerarios singulares de cada monasterio. Ante esta situación, Benedicto XIII se ocupó especialmente de la reforma monástica comenzando por su propia orden, el Císter, y en 1336 publicó la bula benedictina en la que se reorganiza el cuerpo monástico especialmente a través de un nuevo sistema de congregaciones. Este sistema congregacional reformula la escala asociando monasterios y moderniza las instituciones en su interacción con las comunidades políticas emergentes.

Los movimientos observantes en cada orden desatan tensiones y crisis que incluso acaban en cismas. Un ambiente reivindicativo de la reforma se observa también en ámbitos del clero regular como se prueba por la frecuencia de las convocatorias de sínodos diocesanos que buscan ordenar la vida parroquial y la reorganización de los cabildos catedralicios.

También para el planeta previo al encuentro con América, la mitad del siglo *xiv* supone un punto de discontinuidad importante, se proyecta un mapa de cambios cualitativos. Estamos no sólo en una inflexión de edad en Europa sino que todo el mundo asiático se encuentra en una honda transición a la que Occidente acabará llegando con su propuesta civilizatoria. Todo oriente vive cambios convulsos en la segunda mitad del siglo *xiv*. Comenzando por el más lejano Oriente, en Japón, una década antes, en 1338, el emperador de Kyoto, Ashikaga Takauji, logró ser nombrado shogún fundando la verdadera primera dinastía de shogún, que se consolidó cuando la otra corte japonesa paralela, la del emperador japonés de Yoshino le reconoce legitimidad a su aspiración de shogunado unitario. Cuando nos encontramos al ya único emperador, Yoshimitsu, éste tiene el poder interno para acordar una histórica alianza comercial con la dinastía Ming. En pleno esplendor, Yoshimitsu, en 1408, antes de morir, mandó construir el Pabellón de Oro de Kyoto. La dinastía Ming, con la que el shogunado cerró tan importante acuerdo, había cumplido precisamente en la segunda mitad del siglo *xv* un papel crucial en China. En 1368, Chu Yan-Chang, fundador de la dinastía Ming, expulsaba a los mongoles de China. Gengis Khan había tomado Pekín en 1215 y auspició la dinastía Yüan que gobernó China desde 1279 a 1365. El imperio mongol se hundía y quedó disuelto definitivamente cuando en una larga campaña de persecución del enemigo huido, un ejército Ming en 1372 saqueó Karakorum, el corazón mongol y persiguió al resto de las fuerzas mongolas hasta confinarlas en la Siberia profunda. El año 1327 había iniciado la retirada de los restos del ejército mongol del Sur de Asia en un rápido retorno a las tierras de las que partieran más de cien años antes, cuando en 1204-1206 se había producido la unificación de las tribus mongoles. La mitad de siglo

va a ver cómo se produce una gran reorganización política, social, cultural y religiosa en el Sudeste asiático. El declive de los grandes estados hinduistas constructores de templos comenzó a finales del siglo XIII y se consumó con la creación de una nueva generación de centros de poder, ciudades de carácter budista que reorganizaban el poder social, cultural y político. Dicha fundación de ciudades se concentró especialmente alrededor de la década de 1350, como ilustran los casos de Toungoo en 1347 (región de Irrawadd, en la frontera birmana más próxima a Siam), Ayuthia en 1350 (Siam), Luang Prabang en 1353 (Laos) o Ava en 1364 (Birmania). Al oeste nos encontramos ya a final del siglo XIV La India, en la que, en 1398 Dehli es arrasada y comienza decisivamente la decadencia del sultanato de Dehli que permite el ascenso de las regiones hinduistas, lo cual reorganiza La India en un mapa de regiones en un proceso de síntesis y contradicción islámica-hindú.

Todo este cuadro que hemos apuntado como rápido boceto, nos muestra una enorme crisis que va a demandar desesperadamente una respuesta que su época no sabe pronunciar sino que va a agravarse en algunas de sus divisiones durante el siglo XV. La pesadilla se extenderá más rápidamente que las soluciones, que tardarán aproximadamente dos siglos en reformularse bajo la marca de modernidad. Pero algunos de los movimientos del siglo XIII —la reforma política del gobierno real, la Liga hanseática, el Renacimiento o la reforma religiosa— van a formar parte de esa respuesta que todavía balbucea, aunque con precisa conciencia de su novedad, de ser moderna.

7. EL RENACIMIENTO DEL SIGLO XV COMO CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE UNIVERSALISMO: 1381-1479

Es decisivo el paso del siglo XVI porque pone las bases de la Edad moderna. En él se profundizan algunas de las divisiones y emerge la conciencia de modernidad de nuevas formas que van dando lentamente forma a un nuevo proyecto histórico. Será lentamente, porque el Renacimiento no es una revolución que marque una ruptura de época sino que fue un fenómeno minoritario que tardaría largo tiempo en incorporarse al imaginario dominante e incorporado a dinámicas de mayor alcance en todos los ámbitos. Peter Burke entiende que el Renacimiento no es tanto un imaginario como un ímpetu expansivo, un dinamizador o movimiento. De hecho, el Renacimiento no es un acontecimiento excepcional que aparece tras un medioevo oscuro sino que hay autores que exponen ciclos renacentistas en el siglo XII —una constelación en que participan Abelardo, Pedro el Lombardo, Graciano, Perzeval o Roland, especialmente alrededor de París— o en el renacimiento carolingio desde Aquisgrán. A este respecto, la propia historia de la filosofía nos ense-

ña que existía un vaivén cíclico de reencuentros y separaciones del pensamiento y la cultura antigua, tal como se ve en los hiatos que suceden entre Filón, Justino y Clemente de Alejandría. Tampoco es un fenómeno mediterráneo sino que tiene conexiones directas con un movimiento cultural o espiritual mayor que es el Renacimiento nórdico y toda la reforma religiosa. El Renacimiento no se produjo como una confrontación opositora contra el medievo sino como una ampliación universalista del cristianismo que buscaba incorporar la cultura antigua y depurar aquellos impedimentos que no permitían ese mayor universalismo. La modernidad no se puede deber, por tanto, sólo al Renacimiento sino que ese movimiento cíclico ha tenido que encontrarse con otros factores que lo lleven a contribuir a una dinámica mayor.

La incorporación de componentes de culturas del pasado, especialmente la clásica grecorromana, y de otros países, va a marcar un Renacimiento que busca en todos los órdenes una mayor universalización, una mayor escala no sólo territorial sino cultural e histórica, se apropia de todas las culturas y tiempos. Es una Europa que se relegitima con mayor fuerza haciendo propias sus culturas antiguas. 1381 es la fecha que nos aparece como más apropiada entre las distintas fechas que inician la cliometría del Renacimiento, ya que culmina las protestas sociales del final del medievo e inicia la cadena de movimientos de reforma religiosa que va a transformar la cultura occidental. Tras un tiempo de divisiones sucesivas que habían culminado en el Gran Cisma de Occidente, nos encontramos con un movimiento regeneracionista que sucederá tanto en las diócesis más alejadas de Roma como también en el propio núcleo romano y que reclama una reforma radical de la romanidad. Nos encontramos una serie de movimientos que buscan una regeneración del cristianismo depurándolo de los compromisos históricos que lo habían desviado de su fundamento original. Este movimiento regeneracionista no se dirigió únicamente al ámbito teológico sino que implicaba una revolución de carácter social, cultural y político que reclama nuevas mentalidades, nuevas instituciones y el empoderamiento de nuevos actores sociales. Especialmente significativa fue el levantamiento wyclefita en la Inglaterra de finales del siglo xiv protagonista de la Gran Revuelta de 1381. Una revuelta que continuará con la costumbre de las revueltas medievales pero que incluirá un elemento novedoso: una alternativa global para la cristianidad que supondría, a su juicio, una regeneración de lo cristiano.

La Gran Revuelta de 1381 en Inglaterra tuvo un carácter principalmente político-religioso, inspirada por el pensamiento reformador de Juan Wyclef, el primer traductor de la Biblia al inglés y profesor de Oxford, quien era penetrantemente crítico con la naturaleza del poder político. La Gran revuelta de 1381 causará una profunda huella en Europa como alzamiento que cuestio-

naba las estructuras políticas, religiosas y sociales ya tan agónicas después de un final de época tan traumático como fue el último siglo medieval.

Apenas dos décadas después de la Gran Revuelta wyclefita en Inglaterra nos encontramos que el eco retorna crecido desde el otro extremo del continente. En 1415 Europa tembló con un fenómeno desconocido por esa generación en su intensidad: la revolución husita. Ese mismo año de 1415 Juan Hus, a quien en 1409 encontrábamos en la prominente función de rector de la Universidad de Praga, resulta condenado a muerte por el Concilio de Constanza y es ejecutado en las llamas el 6 de mayo de 1415. Su muerte y su obra suscitaron una onda de movilizaciones populares y burguesas que exigían la reforma en Europa central e incluso una revolución que se denominó husita, promovida por los utraquitas o calicistas. Por una parte, el movimiento de Reforma promovido por nobles y alta burguesía checa se plasmó en los Cuatro artículos de Praga, que propugnaban la libre predicación en checo, la comunión popular bajo dos especies, el castigo de los pecados públicos y el retorno de la Iglesia a la pobreza original. En la parte más extrema, la revolución husita redactó su programa bajo el nombre Artículos de Tabor, en los cuales se recogían aspiraciones de emancipación social profundamente igualitaristas. Esa revolución se extendió por toda Centroeuropa conducida por caudillos populistas que guiaban a muchedumbres llamadas los taboritas. Tras un pacto de los utraquitas con el pontificado en virtud del cual éste asumía los Cuatro Artículos de Praga, los taboritas quedaron aislados, perdieron la mayor parte de su soporte social y fueron derrotados en 1424 en Lipany.

Las revueltas wyclefitas y la más extensa y honda revolución husita, desató un movimiento religioso-cultural que parte del corazón del Renacimiento como una apuesta por el libre discernimiento y la vida evangélica, especialmente en lo que toca al clero y las curias. Ya en el Concilio de Constanza (1414-18) la reforma de la Iglesia era uno de los tres ejes principales de sus deliberaciones, pero será sesenta años después cuando en el Concilio de Sevilla de 1478 se pueda afirmar que había comenzado una verdadera reforma de la Iglesia.

La reforma cristiana se inicia no sólo en clave cismática sino dentro de la Iglesia católica aunque tampoco libre de tensiones. Raimundo de Capua, general de los dominicos, idea una fórmula para ayudar a la convivencia de los observantes –aquellos que pretendían un modo de vida más radical dentro de su orden- en sus instituciones religiosas, y así se constituyeron conventos observantes en donde se concentraban a estas personas. No era una nueva orden sino conventos con estatutos especiales. No obstante, en no pocas ocasiones las tensiones continuaron hasta producirse separaciones más definitivas. Es el caso del cisma franciscano. Ya el Concilio de Basilea concede autonomía a los observantes italianos y en 1446, el papa Euge-

nio IV ratifica la autonomía a los conventos franciscanos extendiéndola a toda la cristiandad.

En la dinámica de investigación de formas religiosas que respondan a la profunda crisis y a la reforma, aparece la *Devotio moderna*. El místico Jan van Ruysbroeck fundó en Groenendael una comunidad de clérigos y laicos inspirada en el pensamiento religioso de Eckhart. Dos de sus discípulos, Tauler y Suso tuvieron mucho contacto con los *Amigos de Dios* de Lorena. En estas comunidades se creía que la sacramentalidad era necesaria pero que era posible y necesario que el hombre mantuviera una relación personal con Dios. Esa unión con Dios debía lograrse no tanto por la búsqueda de accesos místicos extraordinarios sino por una vida de piedad cotidiana que asumiera una constante contemplación de Dios. El predicador espiritual Gerard Groote —quien tras profesar en la cartuja de Munnikhausen se incardinó como sacerdote en la diócesis de Utrecht— vivió un tiempo en la comunidad de Ruysbroeck, conoció la mística de Eckhart a través de sus discípulos y fue creando un corpus espiritual que finalmente plasmó en lo que fue conocido como la *Devotio moderna*, nombre que le fue dado a esta espiritualidad por un canónigo de Windesheim. Influido personalmente por Groote, un discípulo checo suyo, Florence Radewijns, sacerdote, organizó en Deventer una comunidad de laicos y clérigos que se denominó *Hermanos de la Vida Común*: sin reglas, sin aprobación episcopal, casi sin nombre, fue un modelo que comenzó a propagarse con éxito. No obstante, antes de morir en 1384, Groote encomendó a Radewijns que dotara de reglas a las comunidades y así se fundó una comunidad de clérigos en 1387 acogidos bajo la regla de san Agustín junto con una comunidad laical asociada. En 1398, el obispo de Utrecht les acabaría otorgando reconocimiento eclesial. En los siguientes cien años se llegarían a fundar hasta cien comunidades entre las cuales acabará estando incorporada la antigua comunidad de Groenendael que fundara Ruysbroeck. La flexibilización de las relaciones entre clero y laicos en las propias comunidades creó unas condiciones propicias para la creatividad personal y grupal.

A la comunidad de Windesheim, donde surgió la denominación de *Devotio moderna*, perteneció Tomás de Kempis, autor de *La imitación de Cristo*, la más acabada y popular formulación de la *Devotio moderna*. Kempis era hijo de campesinos pobres y pronto fue acogido por la comunidad de Deventer —a los doce años—. Años más tarde fue ordenado sacerdote dedicándose a principalmente a la pastoral, la oración y la reflexión y escritura. Entre 1424 y 1427, escribió los cuatro libros que forman *La imitación de Cristo*, que tuvo una enorme influencia en la reforma religiosa, tanto en Erasmo, como en Lutero y Loyola. *La Imitación* contiene un programa de reforma del hombre y la Iglesia.

El método espiritual de la *Devotio moderna* está formulado en la obra de Jan Mombaer «Rosetum exercitorum spirituali et sacrarum meditatorum», obra que sistematiza el corpus espiritual y marca también el fin de la expansión del movimiento. La *Devotio moderna* estaba expresamente preocupada por el estado del mundo y de la Iglesia, mostrándose especialmente sensible con la reforma —en 1383 le fue rescindida la licencia de predicar a Groote por su campaña contra la corrupción en la Iglesia— y contra las herejías. Consciente de la importancia de la interioridad —la vida interior— de la persona, el método se basa principalmente en la contemplación y unión permanente con Dios. Su propuesta parte de una necesaria reforma personal a través de la caridad con los pobres y necesitados, los sacramentos, la dirección espiritual y el diálogo frecuente del alma con Dios. Defiende un cristocentrismo práctico por el cual la imitación de la humanidad de Cristo sea el eje de la vida espiritual y apostólica. Invita a una oración reglada y metódica basada en la activación de todas las *potencias del alma*, el examen de conciencia y la meditación espiritual. No es procedimentalista ni especulativa sino que su práctica espiritual tiene una directa incidencia sobre el modo de vida para conducirla a las virtudes, entre las que destacan la caridad. Recomiendan la lectura meditativa de la Biblia, el tiempo de silencio y un ascetismo de moderada penitencia. Fue acusada de un espíritu poco apostólico, poco volcado a la acción, de ser poco eclesiales y de no asumir suficientemente la vida sacramental.

En pleno Renacimiento también nos encontramos con una nueva relación de las instituciones religiosas con unas coronas que estaban cobrando una fuerza creciente. En 1438 se declara la Pragmática Sanción en Francia por la cual la corona interviene en la reforma de los monasterios franceses, y un año después, en 1439, la Iglesia ortodoxa griega podrá ver cómo la ortodoxia rusa se independiza de ella.

La Gran Revuelta de 1381 y las revueltas husitas inspiran una serie de cambios institucionales que van a dar lugar a una mentalidad suficientemente abierta como para intentar salir de los conflictos locales y buscar una nueva legitimación más allá de un final de medievo del que se quería salir lo más rápidamente posible.

Al año después, en 1382, se inicia en el Este de Europa un tiempo de transición hacia nuevas formas que superen la crisis medieval. Es el año en que acaba el reinado de Luis el Grande de Hungría, lo que va a abrir un tiempo de inestabilidad que dejará paso a la revolución husita que, a su vez, provocó el ascenso de los Habsburgo, quienes cumplirán un papel tan destacado en la formación del nuevo mundo resultante del Renacimiento. El fin del reinado de Luis el Grande pone fin a una etapa de protomodernización de la Europa oriental, en la cual se formaron instituciones pro-modernas. Los historiadores coinciden en señalar una fase de reformas cualitativas tanto en el

gobierno como en la cultura especialmente en las décadas de los años sesenta y setenta. En esas dos décadas de 1370 y 1380 vemos acabar una serie de reinados que llevan a esa situación de transición: Casimiro el Grande de Polonia fina en 1370, Carlos IV de Bohemia fallece en 1378 y Luis el Grande en 1382. Además, en 1382, los caballeros teutones llegan a su máximo poder en el Norte de la Europa Oriental, lo cual provoca reactivamente la unión de Polonia y la recién creada Lituania en 1386.

La década de 1380 legará a ver con la derrota de serbios y bosnios en la Batalla de Kosovo de 1389, cómo la supremacía otomana se asienta de modo definitivo en Europa, proceso que culminará con la consecuente conquista de Constantinopla cincuenta años después, indefendible por un continente partido en dos por el imperio otomano. Sólo casi dos siglos después, con la batalla de Lepanto (1571), se invertirá definitivamente la situación.

El siglo xv comienza pronto con una conciencia clara en algunos sectores de la diferencia cualitativa de su tiempo con el anterior. Las cancillerías florentinas tenían una fuerte conciencia de ello. Leonardo Bruni, canciller de Florencia desde 1427 hasta que murió en 1444, fue un hombre central en la formación de la conciencia renacentista. Partícipe en el Concilio de Constanza que habría de solucionar el Gran Cisma de Occidente y reformador del plan de estudios de la ciudad —los *Studia humanitatis* eran considerados por él como el modelo de la excelencia—, sería el que comenzara a hablar de que habían atravesado un tiempo de división con la antigüedad y ahora se volvía a incorporar de una forma integral todo el mundo clásico que tanto había configurado el imaginario cristiano. A este respecto, no hace de todo el tiempo anterior una enorme división sino que dice que ha habido un tiempo en el medio que ha impedido esa conciliación, tiempo al que llama Edad Media. Entre los cancilleres también tuvo un destacado impacto Coluccio Salutati que elevó el humanismo a teoría política fusionándolo con la sensibilidad renacentista y fundando un nuevo sentido de la virtud política que fomentaba la libertad individual, el compromiso con la ciudad, la aspiración a la felicidad en el mundo y cierto estilo de vida mundanal. Este tiempo de Renacimiento humanista florentino se verá truncado como proyecto político por el advenimiento de los Médicis. A diferencia de Florencia, el resto de Italia vivió un humanismo más cortesano sin tanta proyección política, como fue el caso de la corte de Alfonso V de Aragón quien, en Nápoles entre 1442-58 creó un ambiente de mecenazgo que hizo posible un florecimiento renacentista en arte y pensamiento.

Esa remodelación de mundo emerge en Europa desde un sur floreciente que nos encontramos ya en un estadio maduro en la segunda década de 1410 y que va a reconstruir el mundo desde otro canon que fusiona pasado y presente, tradición y futuro en una nueva concepción universalista y que ve al hombre lleno de posibilidades y potencias. En 1418 la Catedral de Florencia

ve rediseñarse sus planes según una novedosa propuesta renacentista de Filippo Brunelleschi. El Renacimiento irá permeando todas las sensibilidades encauzándolas en un nuevo tiempo que sale del medievo abriéndose a un mundo incierto y abierto a continuar la Creación. En 1424, Tommaso di Giovanni Masaccio pinta el emblemático cuadro «Adán y Eva expulsados del Paraíso» y seis años después Fra Angelico (1430-32) fue capaz de dar a luz «La Anunciación» y Donatello (1430-35) labró su magnífico David. El ocaso del primer tercio del siglo xv ya contemplaba un Renacimiento soplando en su esplendor.

El año 1440 pondrá a disposición de Europa un instrumento que no hará sino acelerar las tendencias ya presentes: la imprenta de Gutenberg emprende su actividad. La afluencia de las culturas a la matriz eurocristiana se intensifica y el propio acceso personal a la fe va a variar angularmente, modificando profundamente la cultura eclesial. Seis años antes, una noticia había abierto la mente europea: en 1434, el capitán Gil Eanes había franqueado el Cabo Bojador inaugurando la exploración de África occidental, lo que desencadenaba la cadena de encuentros y descubrimientos que variarán definitivamente nuestra noción de mundo.

No obstante, el Renacimiento no sólo empuja un humanismo inclusivo sino que lo hace desde una sociedad cuyos poderes no dejan de hacer crecer su dominio sobre las poblaciones. El paso del estatuto feudal del campesinado al estatuto salarial va a suponer una mejora del bienestar pero va a ir formando una masa laboral mucho más dependiente. La dominación no sólo se ceba sobre los habitantes occidentales sino que se extiende con mucha más crudeza sobre las nuevas tierras descubiertas.

Ya en 1415, se produce la conquista portuguesa de Ceuta promovida por Enrique el Navegante, comienzo de las expediciones africanas de Portugal y será casi treinta años después, en 1444, cuando por fin se entre en contacto con la llamada Tierra de Negros, la desembocadura del río Senegal y comienza el tráfico de esclavos negros por parte de Portugal.

La vida económica se va reconfigurando desde las posibilidades del nuevo comercio internacional. Ya muy temprano, en 1407, consta la aprobación por Enrique IV de Inglaterra de la Company of Merchant Adventurers of London, que supone una refundación de una antigua institución que se remonta a principios del siglo xiii en la Fraternidad de Santo Tomás de Canterbury. Más de cincuenta años después el volumen de negocio era tan amplio y tan complejo en Europa, que se funda la bolsa de Amberes en 1460.

El Renacimiento va pasando de un arte de liberación a un arte de exaltación conforme los Estados ganen su forma de Estado. A ello va a contribuir tanto el fin de la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra en 1453, como la reacción ante otro suceso que se consumó ese mismo año: la con-

quista otomana de Constantinopla, que va a legitimar la asunción de mayores poderes por parte de los monarcas para hacer frente al desafío oriental.

El Renacimiento europeo podría compartir algunos rasgos con el periodo de renacimiento que se vive al otro lado del mundo en China. En 1406 comienza la construcción de la Ciudad Prohibida en China, uno de los principales signos de un nuevo imperio que recreaba el mundo. La dinastía Ming (1368-1644) emprendió un largo tiempo de Renacimiento chino con una importante revalorización de la cultura clásica china (desde el siglo II a.C., de dominio Han, hasta el final de la dinastía Tang, siglo IX) aunque acompañado de un fuerte hermetismo internacional y animadversión por lo extranjero. Pese a que el confucianismo legitimaba el absolutismo imperial, se desarrolló un confucianismo de perfil humanista que ponía al hombre como centro del universo.

Si el siglo XV fue un tiempo de formulación del nuevo eje histórico de la universalización, el siglo XVI será un siglo de refundación de todas las instituciones, especialmente tensa en la reforma religiosa y en la formación del estado moderno, Este tiempo de refundación no será puramente expansivo sino que muchos proyectos de refundación se harán sobre claves suficientemente particularistas como para seguir acentuando hasta su paroxismo la división de la Iglesia y Occidente, división que se comenzará a proyectar sobre todo el planeta por el empuje de la colonización.

En este siglo nos encontramos ya una primera formulación del proyecto moderno sobre todo expresado en el Estado, las nuevas empresas y las nuevas iglesias. En ese sentido se puede hablar del siglo XVI como la primera modernidad, aunque ya hemos visto que se construye sobre la modernidad renacentista. Las potencias ibéricas protagonizarán la primera gran respuesta de modernización fundando el Estado moderno, radicalizando la política confesional y descubriendo un nuevo mundo hasta circunvalarlo en 1519. La tradición noreuropea por su parte seguirá una dinámica que acentuará la reforma y el comercio como movimientos de modernización. La Compañía de Jesús va a ser una de las instituciones centrales de la primera modernidad y en la que encontramos algunas de sus claves más propiamente modernas.

Es en esta última tradición, en ese cuerpo histórico, en el que el profesor Juan Manuel Cobo desarrolló su vida y su misión intelectual

[Aprobado para su publicación en abril de 2007]