

VALORES BÍBLICOS, HUMANOS Y CRISTIANOS PARA HOY Y SIEMPRE

LOS IMAGINARIOS COLECTIVOS DE OCCIDENTE

Enrique Ali González Ordosgoitti

INTRODUCCIÓN

Este trabajo persigue fundamentalmente dos objetivos: el primero es colocar de relieve el papel de la Imaginación Creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad, a través de la conformación de los Imaginarios Colectivos de las sociedades y el segundo objetivo, es realizar un ejercicio de filosofía de la historia tomando como ejemplo la conformación de los Imaginarios Colectivos en Occidente

El trabajo está dividido en tres partes:

- 1.- La Helenización de Roma
- 2.- La Cristianización de Europa
- 3.- La Secularización de Occidente

En la primera parte, nos dedicamos al proceso de la helenización de Roma, haciendo énfasis en cómo se adoptó la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica. El cómo a partir del contacto con las religiones cósmico-naturalista y se creó la religión del Imperio. La aparición de la noción de imperio del mundo y no regional y la creación de la noción de ciudadano por el derecho y las leyes, tramutando la categoría de bárbaro de lo cultural a lo legal.

En la segunda parte nos dedicamos a detallar la cristianización de Europa entre los siglos V y XVIII, cuando la Iglesia Cristiana fungía como la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupando el mayor

espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Época, siendo por lo tanto la principal contribuyente en el Banco de Imágenes Posibles. Durante ese lapso, habrá logrado ocultar parcialmente el origen judío del cristianismo, incluso con la nefasta divulgación popular de la insólita idea de que los judíos habían asesinado a Dios. Así como los romanos hicieron uso parcial de la filosofía griega enfatizando en el Derecho, la Iglesia privilegiará a Aristóteles y no a Platón o a los Estoicos, por ejemplo. Las religiones místicas serán anatematizadas y obligadas a vivir y morir en clandestinidad, debido al excesivo valor que le daban éstas al carácter excepcional del individuo iniciado en contra del individuo encuadrado como masa en el culto oficial. Entretanto creará una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión propia, con cinco ideas fundamentales.

En la tercera parte concluimos con la llamada secularización de Occidente. Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización ha surgido de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales y de las ciencias sociales y humanidades, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo. El cristianismo sigue aceptado como la verdad revelada y por ende la religión verdadera, en este sentido continúa incontestado desde el comienzo del Humanismo, cuando éste no pudo rescatar de la Antigüedad clásica el paganismo ni las religiones místicas y convertirlas en dominantes.

IMAGINARIO, BANCO DE IMÁGENES POSIBLES Y HORIZONTE MENTAL DE LA ÉPOCA

Del término Imagen se han derivado dos conceptos, que aunque muy relacionados entre sí, son distintos: la Imaginación y el Imaginario. Al concepto de Imaginación dedicamos una reflexión anterior, por lo que ahora nos dedicaremos al concepto de Imaginario. Como Imaginario entenderíamos

todo el universo de imágenes (eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas) que produce una sociedad en un tiempo histórico determinado y debido a su historicidad podremos hablar de IMAGINARIOS COLECTIVOS, asignados a épocas, civilizaciones, grupos sociales.

Queremos entonces —en los límites de este artículo— reflexionar acerca de la configuración del Imaginario Colectivo Occidental, desde los momentos iniciales en que esta porción del planeta expresó su voluntad de dominar y de mundializar su concepción de la vida, a partir del Imperio Romano con la Helenización de Roma; pasando por la Cristianización de Europa hasta llegar a la tercera etapa: la Secularización de Occidente. Los momentos actuales, pertenecientes a la cuarta fase de mundialización llamada globalización, no serán tratados en este trabajo. Estas reflexiones sobre el Imaginario Colectivo Occidental constituyen un ejercicio de historizar lo imaginado, con la intención de fundamentar las configuraciones de los horizontes mentales epocales, organizados desde la perspectiva de aquellas sociedades que buscan concientemente mundializar su modo de vida.

En cada momento de la historia el Imaginario Colectivo está conformado por un Banco de Imágenes Posibles, creadas a partir de los diversos mecanismos de interacción socio simbólica presentes en la sociedad, del cual se nutre el Horizonte Mental de la Época¹ y ambos constituyen los límites de la capacidad de imaginar.

El deseo de Mundializar² lo entendemos como una respuesta práctica de la sociedad, al impulso antropológico que subyace en la misma de expandir

-
- 1 Hacemos nuestro el significado que para Ortega y Gasset asume la palabra Horizonte de cada época: “‘Horizonte’ y ‘mundo’ se contraponen aquí como lo abierto/expansivo y lo cerrado/clausurado, es decir, como la apertura histórica y el sistema conceptual ahistórico. Horizonte significa apertura en profundidad, sin planos ciegos ni síntesis absolutas. Y al igual que hay una profundidad espacial, específica de la conciencia perceptiva, hay otra temporal, hecha de presencias y latencias, constitutiva de la razón histórica. El horizonte de cada época está definido por la altura y anchura de sus posibilidades. La falta de conciencia histórica hace que el horizonte, que es de suyo blando y dilatable, se anquilos en un mundo; es decir, se cierre sobre sí mismo y caiga en el espejismo de confundirse con un mundo en sí.” (Cerezo, 1993: 170-171)
 - 2 Para profundizar en el término Mundializar, remitimos al lector a la obra de Samir AMÍN (1997). *Los desafíos de la Mundialización*. (México. Siglo XXI Editores. UNAM. Edición original en francés 1996. pp. 297). Samir Amin es un brillante científico social de origen egipcio, quien ha desarrollado una obra de carácter marxista crítico, desde la década de los setenta del siglo pasado. Miembro destacado de esa camada intelectual que en el

la noción de Mundo Conocido, el cual intenta además de humanizar la naturaleza (en términos semejantes al Marx de los *Manuscritos Económicos Filosóficos*), también el de ampliar el concepto de humanidad a través -entre otros mecanismos- de la domesticación de los bárbaros (en el sentido de los griegos: aquel que no habla mi lengua, que tiene otra cultura), tal como lo hicieron los mismos griegos y aztecas al reducir los enemigos vencidos a la

último tercio del siglo XX, surgió desde el Tercer Mundo para señalar las limitaciones para comprender sus realidades por parte de un marxismo impregnado de eurocentrismo, fue una especie de irrupción -en el seno de una tendencia economicista del marxismo- de los últimos hallazgos producidos por una Antropología comprometida con las luchas de liberación colonial; conjuntamente con una Sociología que había alcanzado, para finales de los sesenta, consistencia propia especialmente en los países de América Latina, desde donde desarrollarán la Teoría de la Dependencia, corriente de análisis que significó casi un giro copernicano en su momento y finalmente, de una Psicología Social desarrollada por Franz Fanon durante la guerra de liberación de Argelia. En esa misma tradición se inscribe esta obra, que intenta -y a nuestro modo de ver lo consigue- presentar un conjunto de parámetros nuevos para analizar los fenómenos actuales de la llamada globalización. Evitando el debate maniqueo reseñado hace años por Eco para otros contextos teóricos -entre Apocalípticos e Integrados- pero válidos como metáforas para ejemplificar el actual sobre la globalización. No asume una postura apocalíptica ("el veneno de la globalización"), ni integrada ("la panacea de la globalización"), más bien introduce nuevos elementos capaces de contribuir acertadamente a mejorar la perspectiva sobre el fenómeno. La tesis central del libro es la presentación del término más universal -antropológicamente hablando- de *Mundialización*, entendida como tendencia presente en las sociedades humanas de ampliar los contactos con otras sociedades, como impulso sostenido al crecimiento del "Mundo conocido". A partir de esta tesis central coloca lo que hoy se llama Globalización, período comenzado en la década de los sesenta del siglo XX -caracterizado fundamentalmente por la trasnacionalización del capital y de la mano de obra dentro de una nueva división internacional del trabajo y por la ampliación del nivel cuaternario de la economía, constituido por las comunicaciones, las informaciones digitalizadas y el copiamiento humano de casi todo el espectro de las ondas electromagnéticas- como la tendencia más reciente de la Mundialización pero no su primer y único intento. Amín presenta una ampliación horizontal y vertical para la mejor discusión y comprensión de los fenómenos de la Globalización, horizontal porque intenta verla desde diferentes zonas geohistóricas del mundo y no sólo desde los actuales países centro. Vertical porque la ubica en el recorrido de un larguísimo tiempo histórico de varios cientos de años. A estos tres aportes de Amín: la Globalización como parte del fenómeno universal de la Mundialización, su ampliación horizontal a otras geohistorias y vertical a varios siglos, se le suma el que presente un nuevo escenario teórico para discutir el origen del sistema capitalista, en el que rescata los sentidos históricos de sociedades no europeas y los confronta con los de Europa Occidental, resaltando las semejanzas y diferencias, lo que posibilita al lector una imagen realmente mundial del surgimiento del capitalismo como modo de producción.

esclavitud, pero con la posibilidad de ser convertidos en griegos y aztecas, es decir humanizados a través de diversos mecanismos y leyes de manumisión. Excluimos de plano aquellos esfuerzos no dirigidos a domesticar sino a destruir a los otros, a los distintos, tal como se expresa en el etnocentrismo agresivo y en la xenofobia, porque en estos intentos hay una negación total de la humanidad del otro, mientras que en la domesticación, el otro es visto como un humano inferior pero posible objeto de humanización.

La noción de Mundo Conocido influye directamente en la conformación del Banco de Imágenes Posibles y en el Horizonte Mental de la Época, por lo que es posible deducir que a una ampliación del primero surgirá su correlato en los otros dos.

1.-La Helenización de Roma³

Consideramos correcto entender –desde un punto de vista de filosofía de la historia– al imperio romano, como un intento sistemático de ampliar el mundo posible a través de un esfuerzo ecuménico de mundialización, a partir

-
- 3 Para hablar del proceso de helenización de Roma, consideramos adecuado enmarcarlo en los procesos de Mundialización ocurridos en el llamado Mundo Antiguo, tal como nos lo plantea Samir Amín (1997). En esta dirección es muy notable su aporte en ayudar a considerar lo que el denomina “(...) “sistema mundial antiguo” (que se reduce a las sociedades del hemisferio llamado oriental: Eurasia-África), para las épocas que cubren los 18 siglos que separan la formación del sistema helenístico de Oriente Medio (300 a.C.), la constitución del Estado Han en China (200 a.C.) y la de los Estados Kushan y Maurya en Asia Central y la India (200 a.C.), del Renacimiento europeo (es decir, de 300 a.C. hasta el 1500 d.C.)”. (p.22). Esta proposición del “sistema mundial antiguo” lo utiliza Amín para historiar el surgimiento del Sistema Mundial Tributario, expresión de la familia de modos de producción tributarios, diferente de la familia de los modos de producción comunitarios que darán origen al capitalismo europeo, luego convertido en modelo del capitalismo mundial (ver página 4 y ss). Este sistema mundial antiguo es articulado por Amín a través de tres ejes geohistóricos (p.23 y ss): Medio Oriente, India y China. En el Medio Oriente destaca dos ramas, la Egipcia y la Sumeria, ambas desde el 3000 a.C., que coincidirán en la época de Alejandro Magno, en el 300 a.C., que dará origen a la conformación de lo que habrá de llamarse helenismo. El eje de la India comenzará en Harappa, Mohenjo-Dáro (2.500 a.C) hasta la Dinastía Maurya. El tercer eje de China se iniciará en el tercer milenio a.C. y concluirá con la formación del Estado Han en el 200 a.C. De esta manera, Amín pretende sustentar su tesis de la existencia de un protocapitalismo extraeuropeo de milenaria existencia en el Medio Oriente y en Asia y que a nosotros nos interesa destacar de este concepto de “Sistema Mundial Tributario”,

del impacto societal de lo grecorromano, expresado políticamente en la *pax romana*, socialmente en la cualidad de ciudadano romano⁴ y culturalmente en el helenismo⁵ a la luz itálica.

es la existencia real de un sistema y no de un conjunto de civilizaciones dispersas y sin ninguna relación entre sí. Sistema de pensamiento que conformará el Horizonte Mental de la Época, de carácter propiamente multicultural, que se evidencia en la coincidencia temporal (500 a.C.), de pensadores como Zaratustra (Persia), Buda (India) y Confucio (China), que si los sumamos a los filósofos griegos, a los profetas judíos y a la reflexión religiosa egipcia del momento, tendríamos el principal caudal de ideas que aún hasta nuestros días permean a la humanidad.

- 4 Esta posibilidad de ser aceptado como ciudadano romano así no se hubiese nacido en Roma, se desprendería de derechos conseguidos debido al desarrollo de la ciencia jurídica alcanzado en el seno del imperio, lo que afianzaba la idea de una *ecumene*, presente hasta hoy en día a escala mundial por la implantación del derecho romano llevado por Europa al resto del mundo. El desarrollo del derecho romano es considerado uno de los elementos culturales que con mayor fuerza impactó a Europa y por ende sobrevivió a la propia desintegración del imperio: "(...) el único sector de la 'alta' cultura romana que ha influido en el interior de la cultura europea, vale decir que ha contribuido a crear el mínimo de cultura común a los diversos países europeos, es la ciencia jurídica. Si los países europeos comparten algunos principios fundamentales y conceptos jurídicos, en realidad se debe al hecho de que estos principios y conceptos se encuentran en los romanos... (pues) fueron los romanos, por primera vez, utilizando las categorías elaboradas por la retórica griega, quienes hicieron del derecho una ciencia, esto es, un sistema articulado de principios, extraídos de las diferentes normas que regulaban concretamente su vida social... A partir de los alrededores del año mil, después de un período de olvido, el derecho romano volvió a ser estudiado en las escuelas, a través de la compilación justiniana. En primer lugar, en la escuela de gramática de Imerio, en Bolonia. Y también volvió su uso en la práctica de multitud de países europeos, difundiéndose también fuera de la órbita del antiguo Imperio romano: en Alemania, Polonia y Escocia, por ejemplo. Solamente Inglaterra no recibe el derecho romano y mantiene su sistema en la llamada *Common Law*, también influida por otra parte por el sistema romano. Nacieron, así, las dos grandes familias del derecho de origen europeo, la derivada de la *Common Law*, y la dependiente de la tradición romance. Los otros dos sistemas no europeos, que regulan la vida de millones y millones de personas serán, como es sabido, el hindú y el islámico, al mismo tiempo jurídicos y religiosos". (Cantarella, 1996: 27 y 31)
- 5 El helenismo que luego conquistaría culturalmente a Roma, fue una civilización surgida tardíamente de entre los griegos, cuando estos impusieron su impronta en el denominado cercano oriente: "Durante el siglo que separa la muerte de Alejandro y este año 217 – cuyo verano vio, a la vez, la batalla de Rafia, el final de la Guerra de los Aliados y, en Italia, la derrota de los romanos en Trasimeno-, nació y alcanzó su apogeo lo que se llama la 'civilización helenística', es decir, una civilización griega, sin duda, pero adoptada y asimilada por poblaciones y reinos extraños al helenismo poco tiempo antes" (Grimal, 1974: 152-153).

1.-La pax romana será la síntesis del programa político de estabilización del imperio romano a lo largo de casi diez siglos. Numerosos pueblos tributarios del Mediterráneo y mesoeuropeos atestiguarán la entrada en escena de un mundo en el cual todos son miembros –aunque en diferentes formas– y pueden entenderse y convivir. Surgirá la sensación de pertenecer a una civilización mundial⁶ y por lo tanto compartirán el mismo horizonte mental de la época⁷. Las diversidades étnicas, raciales e históricas serán subsumidas o solapadas en la pertenencia a una ecumene.

- 6 Esta idea de civilización mundial, acotada por supuesto a lo que era el mundo conocido, nos lo sintetiza muy bien esta cita: “Incluso con un escaso conocimiento de lo que se entiende por ‘romano’, el legado del mundo romano en los campos de los idiomas, de la cultura literaria, de la arquitectura, del gobierno y de la vida religiosa de la Europa medieval y moderna es inmenso. Con una visión más amplia, si consideramos la influencia romana a través del mundo griego cristiano de Bizancio, la incidencia es todavía mayor”. (Cornell y Matthews, 1993: 224)
- 7 Este Horizonte Mental de la Época se expresa fundamentalmente en los siguientes aspectos: uso del latín; adopción de una de las principales invenciones del genio romano: la ciencia jurídica (ya descrita en una cita anterior) y la implantación de elementos centrales de su contextura antropológica. Sobre el uso del latín, Cantarella nos dice: “(...) la más evidente herencia dejada por los romanos (está) representada por su lengua. Quizás ni siquiera sea exacto hablar de herencia en relación con la lengua; la herencia, de hecho, presupone una muerte: pero en algunos países (más exactamente en aquellos que hablan lenguas romances o neo-latinas) incluso se podría afirmar que el latín no está en ningún modo muerto, sino que ha continuado viviendo, transformándose y evolucionando, más allá de las generaciones que sucesivamente lo han usado y reelaborado (Posner, 1992, 367). Bajo este perfil, en suma, se podría poner en discusión la idea de que el latín sea una lengua muerta... En los países que poseen una lengua romance, una lengua de raíz latina, como el español, el italiano, el francés, el portugués, el provenzal, el sardo o el ladino, es ésta la base común que persiste en los lenguajes. E incluso esta raíz latina ha dejado importantes huellas en las lenguas de raíz germánica, como el inglés, el alemán, el neerlandés, el danés, el sueco, el noruego, el islandés y el frisón. Estas lenguas, con frecuencia, para indicar un concepto o una cosa, utilizan dos palabras distintas, una de origen germánico y otra de derivación latina. Los ejemplos pudieran ser muchísimos: puede pensarse, por ejemplo, en las parejas *legible-readable*; *identical-same*; *royal-kingly*; *saint-holy*; *profound-deep*; *commence-begun*; *pork-pig*; o en el prefijo negativo, que puede ser ya el latino *in* (*in-possible*), o el germano *un* (*un-possible*). Podríamos continuar; pero aquello que cuenta no es tanto la cantidad de los ejemplos, cuanto la constatación de que entre la palabra de origen germánico y la de origen latino no podría asegurarse en absoluto que la más usada sea la primera”. (Cantarella, 1996: 5-6) Sobre los elementos antropológicos romanos que trascendieron a otras sociedades y contribuyeron de manera especial a configurar la idea de civilización mundial, señalaremos sólo “(...) tres de estos aspectos: la concepción de la relación hombre/mujer, la estructura de la familia y las reglas del llamado ‘código de honor’.” (Cantarella, 1996: 35)

2.-La idea de ciudadano romano como aquel que pertenece a Roma, aún sin haber nacido en ella, vendrá a coronar en la esfera de las existencias individuales la idea de ser parte de un universo macro más allá de sus particularidades regionales. Los mecanismos legales que permitían que cualquiera que cumpliera ciertos requisitos (entre los más importantes el de jurar fidelidad al Imperio, ser libre y poseer pecunio) pudiera ser considerado ciudadano⁸, acentuaba la cualidad de Estado universal, regido por acuerdos formales expuestos y refrendados a la luz pública, se sancionaba la ampliación del mundo posible.

3.-El helenismo aportaba la visión cósmica de ubicación del ser humano ante el devenir del mundo, expresado de tres maneras: en la búsqueda del saber filosófico, en la divinización del hombre con las religiones místicas (especialmente las eleúsicas, órficas y pitagóricas)⁹ y en la divinización de la

8 "La ciudadanía romana es extendida a todos los habitantes libres de las provincias en el 212" (Cornell y Matthews, 1994: 7), en la época de los Emperadores Severos.

9 Pensamos que la presencia de estas religiones orientales marcaron de manera importante la cultura religiosa romana, sobre todo por el contraste que representaban con la religión romana tradicional: "Las religiones orientales, que se difundieron en Roma y en las provincias occidentales a finales de la república y principios del imperio (el imperio comenzó en el 27 a.C., nota de EAGO), pertenecen a un mundo de ideas totalmente distintas de las creencias y costumbres del paganismo romano tradicional. Las religiones tradicionales satisfacían las necesidades de una sociedad agrícola sencilla y en su forma más avanzada legitimaban las actividades políticas y el imperialismo progresivo del gobierno republicano de Roma; pero resultaban cada vez más deficientes en la sociedad cosmopolita y urbana de la Roma imperial... El culto de la 'diosa siria' fue uno de los más importantes de entre las cada vez más populares religiones místicas. Otros fueron los cultos frigios de Cibeles y de Sabazios, el egipcio de Isis y el persa de Mitra. Cabría añadir el culto judeo-palestino del cristianismo que, si bien único en ciertos aspectos, tiene mucho en común con otros cultos orientales con los que rivalizó durante algún tiempo. Los cultos orientales diferían del paganismo tradicional en que apelaban directamente al individuo y le ofrecían la oportunidad de una redención personal a través de la comunión con los poderes divinos... Parte de la atracción de los cultos místicos se debía a que los iniciados lograban una igualdad de estatus con sus compañeros de creencias, con lo que desaparecían las barreras sociales y étnicas. Resumiendo, eran cultos que permitieron satisfacer las necesidades estéticas, intelectuales y espirituales de gente de todo tipo que vivía en un mundo a menudo cruel e injusto". (Cornell y Matthews, 1994: 96). Otro autor, Grimal (1974), concluye sobre las religiones traídas por el helenismo a Roma, en una línea similar: "Indudablemente, el helenismo deja en paz a las religiones tradicionales, pero les da, para su propio uso, una *interpretatio graeca*, que acaba por crear, al margen de la religión oficial, otra religión más intensa que lleva la devoción en algunas ocasiones hasta el misticismo, y destinada a satisfacer los impulsos del corazón tanto como las aspiraciones de la carne". (Grimal, 1974: 187).

naturaleza con las religiones cósmicas-naturalistas que sacralizaban el ambiente.

El contacto con el espíritu romano llevará a profundizar en la filosofía del derecho de los ciudadanos del imperio, rediscutiendo la noción de bárbaro y por ende de romano, no sólo como cualidad étnica heredada sino también como estado de ser conquistado por la voluntad individual, amparado en el marco de un derecho que lo permite y promueve como manera de asegurar la eternidad del imperio, problemas no planteados al habitante de las ciudades griegas, pues su noción de imperio se basaba en el reconocimiento étnico del origen común, especialmente expresado en el paisanaje originado en las ciudades-estado.

Las religiones místicas no conquistarán Roma por carecer de la voluntad de asumir lo público como carácter fundamental de su ortopraxis, debido a que por antonomasia es la religión de los iniciados y por lo tanto apartados y elegidos. Sobrevivirá en minoría hasta su lenta decadencia especialmente en tiempos del cristianismo triunfante.

Las religiones cósmicas-naturalistas paganas tendrán larga vida, al encontrar ramas de un tronco común en las religiones romanas, el sincretismo no será tanto por fusión sino en especial por solapamiento. Pero el genio romano creará la religión del imperio, cuyo máximo dios será César, el Emperador, presenciaremos los inicios de religiones civiles, urbanas, al contrario de las paganas que provenían del *pages*, es decir del campo, de lo rural.

Modernamente se entiende que toda cultura es siempre la toma de una opción por parte de los hombres ante numerosas opciones posibles que oferta la historia, la helenización de Roma confirma esta premisa, se escogieron en primer plano:

- la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica;
- las religiones cósmico-naturalista y se creó la religión del Imperio;
- la noción de imperio del mundo y no regional;
- la noción de ciudadano por el derecho y las leyes, tramutando la categoría de bárbaro de lo cultural a lo legal.

Se rechazaron de facto (lo cual no impedirá su resurgimiento en el futuro de occidente):

- las religiones místicas por privilegiar la conciencia individual en la relación del hombre con lo divino¹⁰ (¿no será en parte retomada por la insurgencia protestante en el siglo XVI?);
- la vocación por imperios regionales
- y la sola caracterización del ciudadano por su origen étnico.

Estos elementos fueron hitos del Horizonte Mental de la Época y de ellos se alimentó —en lo fundamental la sociedad y absolutamente el discurso del Campo Cultural Dominante— el Banco de Imágenes Posibles.

2.-La cristianización de Europa

A la helenización de Roma sucedería la cristianización de Europa, proceso signado tanto por rupturas como por soluciones de compromiso¹¹.

10 “(...) uno de los rasgos más característicos de la religión romana en tiempos del Imperio es que era *una religión de lealtad*. No podían separarse los intereses del Estado y el culto a los dioses. Se esperaba del ciudadano su participación y en determinados casos se le exigía. Pero más allá de ese deber se le dejaba un amplio campo de tolerancia por lo que se refería a sus convicciones y a sus ideas sobre la religión... La religión estatal cubría el interés público por la religión como afianzamiento cívico de la política; pero no ocurría lo mismo con las necesidades religiosas del individuo. Éste disponía de alternativas al culto estatal, gracias sobre todo a las denominadas *religiones místicas*; es decir, a determinados cultos de origen griego (por ejemplo, los misterios eleusinos, los órficos y los dionisiacos), que en los comienzos del cristianismo hallaron amplia resonancia... Es evidente el carácter alternativo de tales cultos a la anónima religión estatal: aquí experimenta el individuo, en el pequeño marco de un grupo (comunidad) esotéricamente cerrado, mediante el rito y de forma muy palpable, la satisfacción de sus necesidades religiosas, sintiéndose seguro por la pertenencia al grupo y en posesión de la salvación celebrada y anticipada culturalmente. Mientras que la religiosidad oficial romana, como la tradición clásica de los antepasados, constituía la *Weltanschauung* y cultura de las clases superiores, en los misterios tenemos algo del mundo religioso del pueblo bajo. Debido al mayor atractivo religioso y emocional parece que se percibió una cierta competencia con la religión estatal. Como quiera que sea, hubo desconfianza por parte del Estado así como ciertas medidas contra tales cultos secretos que escapaban al control público y no faltó la polémica, muy similar a la que se suscitó contra los cristianos”. (Brox, 1986: 29-31)

11 La imposición de la religión cristiana sobre las religiones romanas, paganas y místicas fue paulatino y ameritó un conjunto de soluciones de compromiso, antes que una

El cristianismo en sus orígenes no puede ser entendido sin su estrecha relación con el judaísmo¹² y el helenismo. El cristianismo en sus inicios fue

imposición radical y total en todos los aspectos de la vida social. Este proceso nos es descrito por Fortmann: “Lo numinoso ha dejado de ser el aspecto oculto, extraordinario, imprevisible de las cosas terrenas. Ha dejado de estar ‘de este lado’ (*diesseitig*), como estaban los antiguos dioses y diosas. Lo divino está por encima, no dentro de las cosas. Este ‘por encima’ no debe entenderse en sentido espacial, sino existencial, como Agustín veía la luz divina ‘por encima de sí’... Sin embargo, este proceso de secularización exigió mucho tiempo hasta que llegó a madurar. No es sencillo imponer una estructura nueva a la conciencia humana. Las viejas normas y los antiguos patrones persistieron durante mucho tiempo (Köhler). Los dioses fueron reemplazados por santos milagreritos. Los manantiales sagrados y los círculos mágicos se convirtieron en lugares de peregrinación; la astrología se mantiene activa... la historia de la cristiandad católica es un vasto esfuerzo por mantener cercano al Dios distante. El pueblo sencillo, para conseguirlo, hacía las mismas cosas que efectuaban sus antepasados paganos”. (Fortmann, 1969: 24-25)

- 12 Su íntima relación inicial con el judaísmo es afirmada por los investigadores de la religión hoy en día, tales como Chadwick y Evans (1994): “El hecho de que Jesús fuese ejecutado por orden del prefecto indica que éste le atribuía una potencial amenaza política. Sin embargo, las personas más próximas a Jesús veían en él a una figura exclusivamente religiosa. La causa de su muerte no fue la acusación de estar comprometido en una conjura, sino una incompatibilidad no tanto con los ocupantes romanos como con los dirigentes religiosos de su propio pueblo, sobre todo con el alto clero saduceo y con algunos fariseos. Estos últimos eran los que más estrictamente observaban la ley mosaica y también que la tradición erudita de los escribas, la cual iban depurando sobre los preceptos de la Ley. Y en su interés apasionado porque se cumpliera la voluntad de Dios, los fariseos y Jesús estaban muy próximos, de ahí que algunos fariseos se unieran a sus seguidores”. (Chadwick y Evans, 1994: 14). Otros autores incluso señalan la especial relación de los cristianos con los judíos helenizados: “(...) desde sus comienzos el cristianismo fue una religión sincretista (‘mixta’) marcada y configurada por influencias históricas, religiosas y culturales, de procedencia no cristiana. Dos fueron principalmente los campos de los que llegaron esas influencias, que constituían el entorno inmediato del cristianismo primitivo, a saber: el judaísmo helenístico y el mundo gentil romano-helenístico. Ambos marcaron profundamente al cristianismo. La influencia del *judaísmo helenístico* fue grande porque el cristianismo no sólo había tenido su origen dentro del judaísmo, sino porque además una y otra vez volvió a encontrarse con el judaísmo en todos los rincones del mundo mediterráneo... Y en la diáspora el judaísmo quedó notablemente más marcado por el entorno helenístico que lo fuera en Palestina, diferenciándose del vernáculo por la lengua y los perfiles. La proximidad de Sinagoga e Iglesia prácticamente en todas las ciudades del imperio tuvo como consecuencia tanto una influencia mutua como una solidaridad limitada de los cristianos con los judíos, y también una mutua polémica. La solidaridad consistió, por ejemplo, en que los cristianos tan pronto como defendían el Antiguo Testamento contra la crítica pagana, estaban defendiendo de cara al exterior el común origen religioso, con lo que simultáneamente exoneraban al judaísmo. Pero en la apologética los cristianos fueron también beneficiarios: para su autodefensa contra muchas

sólo una secta judía¹³ –como lo demuestran los hombres del “Q”¹⁴– pues su creador y la mayoría de los Apóstoles así lo eran y además porque nunca Jesús planteó una negación de sus vínculos étnicos, antes bien los colocó de relieve, como lo demuestra su argumentación permanente acerca de la necesidad de cumplir la ley mosaica y de como él mismo se ubicaba en la genealogía de la casa de David, tal como había sido profetizado. El cristianismo dió sus primeros pasos en Palestina y sólo cuando se producen las guerras de los judíos contra el imperio romano en el primer siglo de nuestra era, será cuando los cristianos emigren masivamente¹⁵ al resto del cercano

objecciones paganas podían remitirse a los argumentos judíos de réplica, tal como se encontraban en una vasta literatura judía de propaganda. Lo cual significaba a su vez una influencia judía sobre el pensamiento cristiano. Y aún fue más importante el que por necesidades del judaísmo de la diáspora, que hablaba griego, se hubieran llevado a cabo en la época anterior al cristianismo y en los primeros tiempos cristianos unas *traducciones griegas de la Biblia judía*, del ‘Antiguo Testamento’ de los cristianos, especialmente la conocida como versión de los setenta o la *Septuaginta*. Había, pues, una Biblia en un lenguaje común que todos entendían”. (Brox, 1986: 25-27)

- 13 “Los primeros discípulos eran judíos devotos. Como los esenios, la secta ascética de orillas del mar Muerto de cuya biblioteca proceden los rollos de Qumran...Al principio no hubo ningún intento de romper con el judaísmo, dentro del cual ya existían muchas sectas. En las comunidades judías de lengua griega dispersadas por todo el mundo mediterráneo, hubo quienes empezaron a emanciparse del particularismo judío. En Jerusalén, una colonia de judíos griegos de la Diáspora se unió a los cristianos; Esteban, su dirigente, interpretaba que el Nuevo Testamento era contrario a los sacrificios de animales y a los ritos del Templo (interpretación fácil de inferir), y fue lapidado por blasfemo, mientras la pequeña sociedad cristiana se veía hostilizada por los fariseos estrictos, para ser finalmente, expulsada”. (Chadwick y Evans 1994: 14)
- 14 “Las comunidades galileas seguidoras de Jesús, representadas especialmente por el llamado Documento Q (que subyace al evangelio de Mateo y de Lucas) han seguido anunciando el mensaje de Jesucristo, actualizando sus palabras sobre el Reino, sus gestos de perdón y de comensalidad abierta, su esperanza más de salvación que de juicio. Han confesado su presencia pascual. Pero, por otra parte, esas comunidades no han formado una iglesia estrictamente dicha: es decir, no se han separado del Judaísmo sino que se ha sentido como centros de reforma dentro de él y han actuado en consecuencia. En ese sentido ‘los hombres del Q’ no podrían ser llamados aún cristianos en el sentido posterior del término sino más bien ‘judíos de Jesús’; son un movimiento de reforma escatológica en el interior de la gran nación israelita a cuyas sinagogas siguen vinculados.” (Maldonado, 2000: 477)
- 15 “El comienzo histórico de esa expansión hay que verlo en el crecimiento de las comunidades palestinas (aunque las cifras que se dan, por ejemplo, en Act 2,41; 4,4, tengan ciertamente un valor simbólico). Pero el paso realmente decisivo hacia la ‘misión universal’ lo habían dado los ‘helenistas’ de Jerusalén cuando, tras su expulsión de la

oriente, a Roma y a los confines del Imperio (quizás a *Hispania* en el siglo II), separándose además tajantemente del judaísmo¹⁶.

En su estadía en Palestina se confrontará con dos tipos de judíos: los más tradicionales y los helenizados. Con los primeros deberá demostrar su continuidad con la ley y su carácter de Mesías, con los segundos intentará conciliar los evangelios con la filosofía griega y especialmente a quienes entre ésta (como Platón por ejemplo) habían bebido en las fuentes gnósticas. Al alejarse de Palestina el cristianismo tendrá como interlocutores cada vez menos a los judíos y cada vez más a los gentiles, de allí el papel esencial que jugará la conversión de Saulo en san Pablo, pues será éste el apóstol de los gentiles.

Situados en Roma los cristianos serán una oferta religiosa más en plena competencia con las religiones paganas¹⁷, el judaísmo y las religiones

ciudad, rebasaron Palestina y predicaron más allá de sus fronteras... El impulso no llegó sólo de una iniciativa y organización eclesial (de parte de los apóstoles o algo similar), sino precisamente la expulsión de una parte de la comunidad primitiva de Jerusalén... Se puede afirmar de un modo seguro que *a finales del siglo I* había comunidades cristianas en Palestina, Siria, Chipre, en toda el Asia Menor, en Grecia y en Roma; más o menos inseguro es que aquel temprano cristianismo hubiera llegado ya a Alejandría (Egipto), Iliria y Dalmacia (actual Yugoslavia), a las Galias y España; *a finales del siglo II* se añadieron iglesias muy importantes. Además de otras iglesias locales en los países que acabamos de mencionar, el cristianismo pudo fundar en el ínterin otras comunidades en Siria oriental, Mesopotamia, Egipto, Italia meridional, Galia, Germania, España y sobre todo en el Norte de África (los países actuales de Túnez, Argelia, Marruecos y Libia). Sin embargo, la expansión por Occidente no se hizo a todas luces desde Roma, sino que partió del Oriente y en especial del Asia Menor. Hay buenas razones para suponer que finalizando el siglo II hubo comunidades en Tréveris, Maguncia y Colonia". (Brox, 1986: 33-35)

16 "Tras los descubrimientos de Qumrán... está claro que hay un pluralismo grande en el Judaísmo anterior al año 70 d.C. Dentro de ese pluralismo se hallan las comunidades cristianas. Tal pluralismo desaparecerá tras la destrucción de Jerusalén y la diáspora consiguiente. Entonces los rabinos han de luchar por conservar la identidad del pueblo judío y por eso comienzan a expulsar de su seno a quienes no aceptan ese rigorismo: las gentes de Qumrán, los místicos, los precursores de la gnosis y los cristianos." (Maldonado, 2000: 478-479)

17 Las diferencias entre los postulados de las religiones paganas y los postulados del cristianismo eran evidentes y radicales, pues se trataba de dos mundos teológicos sin ningún contacto, al contrario de los mundos teológicos judíos y cristianos, provenientes de una fuente común, por lo que la relación y lucha entre paganismo y cristianismo adquirirá sus propias particularidades: "En el mundo gentil, ajeno a la tradición de

místicas¹⁸, todas con un desarrollo intelectual y teológico de siglos que contrastaba con la incipiente organización eclesial¹⁹ y teológica de los cristianos. Aunado a lo anterior hubieron de sufrir los vaivenes de las políticas

comunidad cerrada del judaísmo, los contenidos del Antiguo Testamento estaban por completo ausentes. Era un mundo de cultos locales, tolerantes los unos con los otros, cuyas funciones consistían en la realización de ritos y ceremonias que asegurasen la benevolencia de los dioses hacia la tribu y las personas. La fuerza conductora del antiguo culto era la necesidad de asegurar la supervivencia y la prosperidad, cosechas y esposas fértiles, éxitos en el amor y en las empresas comerciales, protección frente a la brujería dirigida por los enemigos e incluso frente al destino. Con estos fines, la creencia en la astrología y en la magia se había extendido a todos los niveles de la sociedad". (Chadwick y Evans 1994: 17)

- 18 "Las relaciones de los cristianos con los misterios fueron de dos tipos: se apartaron de los mismos criticándolos duramente, los presentaron como el campo de acción de los demonios, etc., pero al mismo tiempo despertaban en ellos profundas simpatías, pues no se pueden pasar por alto ni discutir ciertos rasgos paralelos de religiosidad entre los misterios y el cristianismo. La estructura comunitaria, la promesa de la salvación al individuo, la esperanza que cuenta para él individualmente, la experiencia y celebración cúllica, y muchas otras cosas representaban desde luego una considerable afinidad. Y los cristianos tomaron también ciertos elementos, especialmente del lenguaje cúllico, como el concepto de '*mysterium*' para designar la celebración cultural y la revelación salvífica en su conjunto, la '*consagración*' como sinónimo de la acogida en la comunidad, además de algunos elementos de la concepción realista del culto o de la disciplina del arcano. Hubo, pues, una influencia, pero la dependencia del cristianismo (así como la importancia de las religiones místicas en general) fue limitada". (Brox, 1986: 31)
- 19 "(...) la Iglesia sólo en el curso de la historia encontró y perfiló sus formas de organización y de ordenamiento con el concepto sacramental y canónico de épocas posteriores. Para los primeros tiempos del cristianismo sólo en muy escasa medida se puede contar con la formación de tales elementos. Y es que en las primeras décadas el desarrollo no se efectuó en modo alguno bajo la expectativa de un futuro duradero para la Iglesia y, por tanto, bajo los intereses de un orden permanente". (Brox, 1986: 114). El surgimiento del clero como clase social permanente fue producto de la sacralización cristiana de la sociedad y comenzó lentamente a partir del siglo II, cuando hubo el convencimiento de que los tiempos finales no llegarían tan pronto y los cristianos debían de prepararse para un largo recorrido por la historia: "En la Europa occidental, el clero cristiano emergió, generalmente, como una clase con categoría social, fuera de las pequeñas comunidades que formaba, como consecuencia de las exenciones que le fueron concedidas en 312 por Constantino, y en el tiempo subsiguiente por los últimos emperadores cristianos. Estas exenciones no se extendieron de modo general a Oriente hasta la victoria de Constantino sobre Licinio en 323, y sus efectos fueron muy diferentes". (Every, 1969: 35)

del culto público sostenidas por los distintos jefes de Roma²⁰. Las condiciones de extrema ilegalidad²¹, intolerancia, tolerancia y predominio jalonarán su historia a lo largo de los cuatro primeros siglos, hasta que finalmente Teodosio I²² convierte el Culto público oficial del Emperador en culto público oficial del cristianismo²³, dando comienzo a otra etapa de la historia de la iglesia.

-
- 20 “El primer empleo de la violencia contra los cristianos, a cuanto sabemos, se debió al emperador *Nerón* (54-68)...Probablemente para desviar la irritación pública contra él por el incendio de Roma, que el mismo había ordenado. Nerón buscó un grupo bastante odiado como chivo expiatorio, para descargar sobre él castigos crueles como cortina de humo, sin que nadie lamentase por ello la suerte de los afectados. Hasta podía esperar el aplauso de la población por su ataque brutal a los cristianos. Ello fue decisivo para la imagen que muy pronto se difundió de ellos. Es posible que Pedro y Pablo fueran entonces ejecutados. Bajo el emperador *Domiciano* (81-96), que se empeñó en lograr el culto imperial para su persona y que emprendió ‘depuraciones’ políticas de tipo tradicional, parece ser que también hubo ejecuciones cristianas, en las que el motivo religioso de lealtad puede haber desempeñado un cierto papel”. (Brox, 1986: 64)
- 21 “En el curso de los siglos II y III también hubo numerosas persecuciones, de índole claramente local y propulsadas ‘desde abajo’. Sólo tras los ataques y denuncias del pueblo intervinieron ocasionalmente las autoridades. En los procesos que entonces se entablaron se evidenció una inseguridad jurídica permanente acerca de qué era propiamente lo constitutivo de crimen (aceptado de modo regular) en el hecho de ser cristiano: ¿Tenían que ser llevados ante los tribunales los cristianos por el mero hecho de serlo y, en cualquier caso, porque el ser cristiano comportaba necesariamente unos actos punibles? ¿O el ser cristiano no era de por sí punible y era necesario demostrar caso por caso que existían actos criminales?”. (Brox, 1986: 64-65)
- 22 La conversión al cristianismo por parte de Constantino, lograda en el siglo IV, fue clave para la pronta proclamación como religión oficial: “La batalla decisiva del puente Milvio, cerca de Roma, en 312, que colocó a Constantino en el camino hacia el poder supremo, se ganó después de la invocación al ‘Dios de los cristianos’ y de un sueño que indujo al emperador a poner en su escudo el monograma de Cristo y las palabras ‘con este signo vencerás’.” (Chadwick y Evans 1994: 26)
- 23 “Después de haber fracasado las medidas de eliminación del cristianismo, tomadas una y otra vez por varios emperadores, con el edicto de tolerancia, promulgado el año 311 por Galerio, en nombre de los cuatro emperadores que entonces gobernaban (Galerio, Maximino Daya, Constantino, Licinio), en el curso de unos años se operó un cambio de política sobre el tema. De la tolerancia oficial del cristianismo por parte del César perseguidor Galerio se pasó con *Constantino* (306-337) al reconocimiento pleno, la equiparación y promoción, desembocando todo ello, a finales del siglo IV, en la posición exclusivista del cristianismo como Iglesia del imperio y religión estatal (*Teodosio I*, 379-395), que ya en el siglo VI (*Justiniano I*, 527-565) muestra unas estructuras firmes. Este proceso está ‘ordenado’ y dirigido por la política estatal y la legislación religiosa de los siglos IV-V”. (Brox, 1986: 74-75)

En estos inicios el cristianismo deberá desarrollar una ortodoxia para poder ser entendido como una separación tajante del judaísmo (asunto que no le será fácil de conseguir, por ejemplo en la sacralización de los lugares)²⁴, aunque le sea imposible renegar del monoteísmo y del prestigio histórico que significaba el que Jesucristo fuera el Mesías profetizado en los viejos libros del Antiguo Testamento.

Asimismo enfrentará el panteísmo de las religiones paganas secularizando su núcleo ético-mítico²⁵, aunque parte de ellas serán absorbidas solapándolas con el culto a los santos y llegando a otras soluciones de compromiso que permitieran paulatinamente secularizar al paganismo y sacralizar cristianamente a la sociedad (valgan los ejemplos de las comidas,

24 Esta dificultad de desprenderse totalmente del judaísmo se evidenciará en los intentos de sacralizar cristianamente los lugares: “Hay otro tipo de sacralización, que corresponde a los lugares santos cristianos... Las semejanzas existentes entre las sinagogas judías y las primitivas iglesias cristianas, de las que quedan algunos restos antiguos, hacen pensar que debió de establecerse un modelo corriente en algún momento determinado del siglo II o III. Las características comunes incluyen la existencia de dos lugares santos: uno para el arca de los libros sagrados, generalmente oculta tras un velo, y el espacio sagrado, situado con frecuencia en un ábside, que en las sinagogas señalaban la orientación hacia el templo de Jerusalén. Este último, generalmente, estaba vacío, como el Santo de los Santos del segundo templo; pero con el tiempo llegaría a colocarse en él el arca con su carga santa de libros sagrados. En las iglesias cristianas, este lugar quedó reservado para situar en él la mesa santa en que se celebraba la eucaristía, pero se orientó no hacia la Jerusalén terrena, sino mirando al sol naciente, en cuya dirección habría de venir el Hijo del hombre. En la *Didascalia Apostolorum* siria hay pasajes que sugieren que en determinados lugares de Siria, en el siglo III, algunas iglesias se fueron acercando cada vez más a la ley y a las costumbres judías. Según la visión del compilador de la *Didascalia*, estos cristianos tomaban muy en serio las prescripciones rituales de la ley de Moisés”. (Every, 1969: 31-32)

25 “En efecto, la teología bíblica primero, los apologistas después y también los Padres de la Iglesia criticaron las estructuras esenciales o núcleo ético-mítico de la cultura helenístico-romana a la luz de las estructuras intencionales del pensamiento judeo-cristiano. La doctrina de la creación, la negación de que los astros dominaron el acontecer subllunar, la aniquilación de la creencia en el eterno retorno, la desaparición de los panteones antiguos, abrieron al cristiano un mundo nuevo: un mundo creado que negaba el adagio de Tales de que ‘todo está lleno de dioses’. En este choque también cultural entre el judeo-cristianismo y el helenismo del siglo II se produjo una secularización: se había producido una *Entgöttlichung* (des-divinización) del cosmos, una auténtica a-teización del mundo divino de los helenos y romanos, y de allí la justa acusación contra los cristianos de ser ateos de los dioses ancestrales”. (Dussel, 1969: 92-93)

los tabúes y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas)²⁶. Asumirá sin complejos los antecedentes del culto imperial y los llevará incluso tanto a ser

- 26 Este proceso de secularización del paganismo y sacralización cristiana de la sociedad se va a expresar en numerosos aspectos de la vida social. Queremos traer a colación algunos ejemplos como las comidas, los tabúes y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas. Con relación a las comidas los cristianos se van a enfrentar al sentido sacrificial sagrado que tenían la carne de los animales vendidos en Roma y el resto del Occidente y Oriente cercano durante el primer milenio. Los paganos sacrificaban animales a sus dioses y luego dicha carne era vendida para el consumo doméstico, los judíos prescribían todo un ritual para la degollación de los animales que permitía que la carne que luego iba a ser vendida tuviera la calificación de *koscher*, igual sucedía para los musulmanes quienes disponían también de sus propios rituales. Ante tales costumbres sacrificiales: “Hubo (cristianos) que se singularizaron comiendo una carne cualquiera, sin preocuparse de más cuestiones rituales, como no fuese una sencilla acción de gracias. Pero como esta costumbre singular es probable que resultase más barata, terminó por extenderse, si bien con los entorpecimientos debidos a una campaña oficial como la llevada a cabo por Plinio entre quienes, aún sin ser cristianos, no sentían una adhesión a los dioses tan grande como para inquietarse por su presencia o para sentirse preocupados de rendirles un homenaje. Los cristianos, por su parte, compensarían la secularización de los manjares con una sacralización de sus comidas. Entre el creciente número de familias cristianas de los siglos II y III, la reunión semanal de la iglesia local para celebrar la eucaristía tenía menos importancia que la comunión diaria, para la que se servían los elementos consagrados que se reservaban en las casas y se escondían, probablemente en el dormitorio... Por asociación, este tipo de sacralización se amplió más allá de los mismos sacramentos. Hipólito aconseja a los cristianos que se laven las manos y oren a medianoche y antes de ir al trabajo... (continuando la ampliación de la sacralización)... Había que mantener bien clara la diferencia entre el pan eucarístico y el que se bendecía para el ágape, y entre éste y el que se exorcizaba para distribuirlo a los catecúmenos. Estas distinciones eran válidas también, sin duda alguna, para aquellos alimentos que se distribuían a las viudas por la autoridad del obispo y los que servían para la comida familiar. Esta sacralización de la vida común persiste aún en la capilla para los iconos, que ha reemplazado a la caja en que se guardaba el Santísimo Sacramento en los dormitorios, en el Oriente cristiano, y en su equivalente occidental, el crucifijo o la imagen santa con un reclinatorio frente a ella, así como en la acción de gracias antes de las comidas y en la costumbre de signarse en un momento difícil”. (Every, 1969: 29-31). De igual manera que sucedió con la comida, también se efectuó una sacralización cristiana de los tabúes y sacrificios rituales: “Yo sugeriría que fue probablemente en este contexto (la Iglesia en Siria en el siglo III) donde tuvo lugar la introducción en el culto cristiano de ideas tales como la de pureza ritual, que después se manifestaría en la prohibición de acercarse a la comunión después de haber tenido comercio carnal o durante el período de la mujer. El origen de estas prescripciones no ha de ser necesariamente judío, sino que bien pudo surgir de una asimilación de los santuarios cristianos a los paganos de aquella región. Los dones que eran llevados a los presbíteros y obispos cristianos en la iglesia, y que luego eran depositados en el espacio sagrado, necesariamente debían ser considerados

parte de su propia liturgia y ornamentación (tocado, palios, etc), como a sacralizar al Estado (a partir del siglo VII²⁷ y sin resistencias hasta el siglo XII²⁸). Las religiones místicas por su propio carácter minoritario serán

como algo de orden sacrificial". (Every, 1969: 32). La sacralización cristiana de la sociedad abarcó también tanto el uso social del tiempo ordinario como del extraordinario expresado en las fiestas, las cuales a su vez se vincularon a fenómenos naturales como el ciclo de las estaciones, como una manera de cristianizar lo cósmico-natural: "El mismo Hipólito, al recomendar la oración a medianoche, habla de este momento como de la hora en que la naturaleza se detiene y comienza de nuevo. Tiene ya un cierto sentido de participación en el ritmo de la noche y el día. Por la inscripción de su memorial sabemos que el ciclo pascual era una de sus preocupaciones. De ahí se sigue que compartía las objeciones hechas por muchos cristianos a la manera judía de calcular la fecha de la Pascua. Una de estas objeciones suponía que los judíos, a veces, situaban la Pascua antes del comienzo del año nuevo en el equinoccio de primavera. Esta objeción implica que la Pascua cristiana es algo más que la conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, y que, en cierto sentido, es también una fiesta de primavera y una celebración anual de la primera creación... Esto mismo puede verse en el desarrollo que obtuvo otra fiesta, la Epifanía, al lado de la Pascua y Pentecostés. En algunos sitios aquella fiesta era la ocasión para bendecir las cisternas que habrían de guardar el agua procedente de las lluvias invernales. En estos lugares llegó a ser éste el tiempo apropiado para los bautizos, y, por consiguiente, también para la conmemoración del bautismo de Cristo... Es probable que el Adviento empezase por ser una preparación para el bautismo recibido en Epifanía, al igual que la Cuaresma empezó siendo un tiempo de preparación para el bautismo de Pascua. Ambos tiempos tienen relación con el año agrícola; la Cuaresma, con el tiempo de escasez que precede a toda nueva recolección; la Epifanía, con las lluvias invernales". (Every, 1969: 33-34)

- 27 La búsqueda de modelos en el Antiguo Testamento llevará a la Iglesia a asumirse como pueblo de Dios, similar a Israel, e igualmente siguiendo los ejemplos de Saúl y David, aceptará el concepto de monarquía sagrada: "En su esfuerzo por moralizar a los pueblos, sobre todo en Occidente, a raíz de las invasiones del siglo V, los obispos y los concilios buscaron apoyo, modelos y normas en el Antiguo Testamento... En la España visigoda y en la Galia merovingia se trata ante todo de ritos litúrgicos: la primera unción real que conocemos es la de Wamba, en Toledo el año 672 (se hace sobre la cabeza); después tenemos noticia de la del franco Pipino (751) y de Egfrid en Inglaterra (787). Se sigue el modelo de la unción de Saúl y David.... Este carácter sagrado es defendido, en la época carolingia, por el soberano y los sacerdotes conjuntamente. El propio Carlomagno le da un fuerte impulso. Después en tiempos de sus sucesores, tienen lugar intervenciones más eficaces, primero por parte del episcopado y luego del papado... Los laicos, especialmente los soberanos, apoyaron con frecuencia las instituciones sagradas para su provecho." (Congar, 1969: 57 y 60-61)
- 28 "Pero los movimientos que, por parte de los clérigos, llevaron a la diferenciación de ámbitos, contribuyeron al mismo tiempo a la formación de una sociedad laica y, finalmente, a su desacralización... (tal como se expresa en las proposiciones de)... un Wason de Lieja, más inmediatamente por Guido de Ferrara y sobre todo por Yves de Chartres (+ 1116), quien había desacralizado la consagración de los soberanos, distinguiendo entre

desplazadas, dado el objetivo salvacionista universal de la nueva religión en contra de los pocos escogidos para ser iniciados.

La religión sustituirá a la filosofía como principal explicación del mundo, al contrario como había ocurrido en Grecia y Roma, en donde la religión era sólo parte del derecho individual de las conciencias, pero no era la que suministraba la visión del mundo dominante. Del monoteísmo radical de los judíos y el papel central de Dios, se marchará hacia un monoteísmo atenuado tanto por la presencia del dogma de la Santísima Trinidad, como por la aparición de intermediarios menores como los santos. Este monoteísmo se verá aún más atenuado cuando a partir del siglo VIII –aproximadamente– se desarrolle el culto a la Virgen María, como gran intercesora ante su hijo Jesucristo.

A finales del siglo V desaparecerá el Imperio Romano de Occidente y con él, los intentos de mundializar el mundo a partir de una estructura política centralizadora. Lo alcanzado como Mundo Conocido se mantiene en las memorias orales difusas de las mayorías y en las memorias escritas de unas minorías concientes de ser las depositarias del legado antiguo: el cuerpo de la Iglesia Católica²⁹. Asistimos así al inicio de una nueva era de mundia-

sacramentos propiamente dichos y signos que tienen simplemente una realidad humana y psicológica. Según Yves, la investidura era un simple hecho jurídico y no un rito sagrado ('cum hoc nullam vim sacramenti gerat': *Epist.* 60). Sin duda, el obispo de Chartres contaba, para estas sanas diligencias, con el florecimiento en su ciudad de una actividad *filosófica* que tendía a desacralizar la naturaleza, convirtiéndola en objeto de estudio científico y de interpretación racional. Este movimiento filosófico se desarrolló plenamente cuando la escolástica pudo disponer de los instrumentos racionales que le proporcionó la introducción de los escritos de Aristóteles (1260). Esta ofrecía una teoría del Estado (según la terminología moderna), que queda definida por el servicio a un bien común *temporal* propio. Por supuesto que este bien común debía estar subordinado al fin último sobrenatural, pero era independiente y autónomo en su orden" (Congar, 1969: 61-63)

- 29 "El hecho cierto es que el triunfo de la Iglesia iba acompañado del colapso completo del gobierno instituido. Lo que aún quedaba de la civilización, en el sentido de educación a base de un cuerpo de conocimientos en que se incluían la ley y las letras, sólo pudo salvarse mediante su sacralización. El establecimiento del poder temporal de los papas es sólo un ejemplo sobresaliente...de lo que ocurrió en muchas ciudades de Italia en los siglos VI y VII. Conforme el Estado se paralizaba, la Iglesia iba sumiendo aquellas funciones de gobierno para cuyo ejercicio se requiere una clase instruida. Aun cuando estas funciones fueran ejercidas en nombre del rey o del emperador, sus titulares eran clérigos, que, por definición, eran primariamente del clero". (Every, 1969: 38)

lización, pero no a partir del poder político (como en Roma, o anteriormente en Grecia), sino del poder cultural³⁰, educativo³¹, de las ideas, de la capacidad de sustentar una cosmovisión del mundo coherente y sistemática³². A los nuevos y múltiples conquistadores del anterior imperio romano, les sucederá lo mismo que a éstos cuando sometieron a las ciudades griegas y fueron conquistados culturalmente por la filosofía, mientras los nuevos dominantes serán conquistados culturalmente por la religión cristiana.

-
- 30 “Desde la cristianización del imperio romano el culto y la vida religiosa de las comunidades episcopales estuvieron también al servicio de la vida pública estatal. En la temprana edad media y a comienzos de la alta se destacó más aún esta función. Fuera de las diferentes instituciones eclesiásticas no hubo otros responsables de la cultura. El *imperium* y los *regna* de la época tuvieron en cuenta esta situación y facilitaron los medios materiales para la labor cultural de la Iglesia. El mecenazgo de los soberanos contribuyó exclusivamente a su bien. Las catedrales, los monasterios y las capillas de la corte real fueron los pilares de la vida cultural y de las actividades intelectuales. Se continuaron y profundizaron los primeros esfuerzos de la *renovatio* carolingia. Los investigadores hablan también de un ‘renacimiento ottoniano’, en que la formación en el marco de las *septem artes liberales* alcanzó un nivel estético considerable. Tal renacer favoreció principalmente a la historia, a los textos litúrgicos, a la hagiografía y a la exégesis bíblica. No se disponía aún de la fuerza necesaria para realizar trabajos especulativos originales en el campo de la filosofía y de la teología. En cambio se llevaron a cabo obras extraordinarias en la ilustración de códices así como en el arte sagrado y en el de la construcción. La exposición detallada equivaldría a una exposición de la historia del arte románico”. (Wilhelm, 1988: 87-88)
- 31 “Como la educación llegó a constituir un monopolio de los clérigos, los instrumentos aplicados a aquella tarea quedaron en tal medida sacralizados, que hasta los clásicos paganos, incluidos los libros de texto de matemáticas o astrología, eran tratados como si fuesen libros sagrados, susceptibles de una interpretación mística”. (Every, 1969: 38)
- 32 La llamada Edad Media tendrá tres períodos desiguales llamados por la historiografía temprana, media y tardía, que colindará con el Renacimiento. Queremos llamar la atención sobre la Edad Media media, por que será cuando la Europa Cristiana inicie su reconstrucción a gran escala: “Las comunidades cristianas de Europa salieron del siglo XI con un profundo sentimiento de compromiso religioso y en un estado de vigor militar. Estas cualidades fueron demostradas en los siglos siguientes, a fin de extender por vez primera la influencia occidental mucho más allá de su propia circunscripción. Cuando brillan con más fuerza los poderes creativos de la Edad Media es durante el período que fue testigo de las cruzadas, del renacimiento intelectual de las escuelas, de la aspiración gótica en la arquitectura. También es un período de crecimiento de la población, lo cual se demuestra palpablemente con la recuperación de la vida urbana”. (Matthew, 1994,a: 87)

El cristianismo será hegemónico³³ pero deberá sufrir nuevas mutaciones, unas culturales: se enfrentará con las religiones cósmicas-naturalistas germánicas, de las cuales incorporará una parte a través del culto a los santos (utilizará su antigua experiencia con el paganismo) y otra parte la reprimirá violentamente condenándola a ser celebrada en los confines de la religiosidad católica popular, liberada parcialmente del control oficial. Otras mutaciones afectarán a la estructura de la Iglesia que tenderá a profundizar las diferencias (acceso a lo santo, características fisonómicas, formas de vida, monopolio de los sacramentos, lugares especiales)³⁴, entre lo clerical³⁵ y lo

33 Esta construcción de hegemonía se realiza a través de un haz de procesos que conllevan la legitimación social de esa explicación del mundo: "El proceso de institucionalización incluye la legitimación, entendida como explicación y justificación de la actividad institucional. Aquí podemos distinguir diferentes niveles. Un principio de este proceso de legitimación lo hallamos en el sistema de objetivación lingüística; a este nivel corresponde el 'esto se hace así'. Un segundo nivel presenta unas afirmaciones teóricas de grado rudimentario, en forma de proverbios, refranes, leyendas y sabiduría popular. Un tercer nivel podría ser el que abarca diversos conjuntos más especializados de conocimiento formulados en relación con los sectores institucionales. En el más alto nivel hallamos una serie de puntos de vista o filosofías de la vida que abarcan toda la actividad humana y apuntan hacia los más amplios panoramas". (Laeyendecker, 1969: 13-14). El Cristianismo desarrolló ampliamente los tres niveles: el de la práctica cotidiana de 'esto se hace así', el de la sabiduría popular a través de la religiosidad católica popular y el de la formalización del saber a través de los numerosos centros educativos que estaban a su cargo. Estos sistemas de legitimación que le permitían al Cristianismo ejercer su hegemonía ideológica, estaban estrechamente vinculados a las personas y a las estructuras sociales a través de relaciones dialécticas pues "Todas estas realidades están en mutua dependencia, lo cual no excluye que se produzcan tensiones entre ellas". (Laeyendecker, 1969: 15). Esta hegemonía del Cristianismo es dadora de sentido y producirá la cristianización de la sociedad: "(...) la confesión de fe cristiana, como sistema de legitimación, iba muy estrechamente ligada a las estructuras sociales en que era experimentada como dotada de sentido. Por una parte, esta confesión específica era 'portada' y mantenida por las estructuras sociales, y la confesión, a su vez, legitimaba estas mismas estructuras, de forma que el acento recaía inevitablemente en el aspecto sancionador y estabilizador de aquella legitimación. Dado que esta interpretación (cognitiva y normativa) se remitía a una realidad supraempírica, intangible y modélica, y en la medida en que ello era sí, la realidad social participaba también de todas estas cualidades". (Laeyendecker, 1969: 16).

34 La acentuación de la diferenciación entre clérigos y laicos se expresará:

a) en construcciones ideológicas que hacían de ellos una manifestación hierofánica: "En occidente, los objetos, los tiempos y los lugares se consideraban santos porque eran administrados y guardados por una clase santa, que había recibido una enseñanza misteriosa, asimilada por la mente popular a los bardos, que guardaban el saber tradicional

laical, al diversificar su composición hasta asemejarla a un aparato estatal. Dejará de ser sólo urbana—debido a la destrucción de las principales ciudades—

en los hogares de Gales e Irlanda, a la manera de los druidas, los brahmanes y los chamanes siberianos”. (Every, 1969: 38)

b) *en características físicas como la tonsura*: “Su extraño corte de pelo, la tonsura, era la señal de su especial carácter sagrado. Su forma exacta había sido objeto de controversia entre los que procedían de Roma, centro entonces de la civilización, y los que dependían de las enseñanzas procedentes de los monasterios irlandeses, pero en resumidas cuentas la tonsura se convirtió en el signo de ingreso no sólo en un monasterio, sino en la clase, más amplia, de los letrados, cuyos dirigentes eran célibes (al menos en teoría), aunque su gente de tropa estuviese integrada por clérigos casados, y hasta podía ocurrir que algunos de éstos alcanzasen posiciones normalmente reservadas a los célibes cuando no se podía disponer de éstos en número suficiente”. (Every, 1969: 38-39)

c) *formas de vida*: “Ambrosio de Milán transcribe un tratado de Cicerón y reedita el *De officiis*, convirtiéndolo en un auténtico manual de moral clerical, que incorpora buena parte del ideal estoico a la moral cristiana... La obligación de llevar una vida ascética, de celibato a partir del lectorado (Concilio de Cartago, canon 19, de 397; León el Grande, *Ep.* XIV, 4, etc) o de continencia si están casados ya (Concilio de Elvira, canon 33, y de Cartago, canon 2, en 390), los separa de los simples fieles, al mismo tiempo que, bajo la influencia del monacato, se va imponiendo una mayor exigencia de pobreza y de vida en comunidad, realizada a veces en torno al obispo (Jerónimo, *Ep. Ad Nepotianum*).” (Meslin, 1969: 46)

d) *en la administración exclusiva de los sacramentos*: “Pero sobre todo por el poder indeleble de la ordenación, los clérigos tienen la exclusiva de la *potestas ordinis*: ellos son los únicos que pueden administrar los sacramentos, la eucaristía, la penitencia, el bautismo (excepto en caso de peligro de muerte, y aun esta costumbre no está muy extendida todavía). Y si, en algunas Iglesias orientales, las diaconisas realizan para las mujeres algunos ritos del bautismo que por pudor deben quedar ocultos a las miradas de los varones, aunque sean clérigos, es precisamente porque aquellos pertenecen al clero local”. (Meslin, 1969: 46-47)

y e) *la asignación de un espacio físico sagrado exclusivo para el clero*: “Los clérigos no sólo están separados de los simples fieles por la administración de los sacramentos, por la predicación, sino que además ocupan un espacio aparte, como atestigua la arqueología y numerosos textos: la parte de la Iglesia donde se celebra el sacrificio queda prohibida a los fieles, que quedan separados del altar por cortinas o por barreras, los cancelos (Concilio de Laodicea, canon 4, año 365); cuando el emperador Teodosio intenta ponerse cerca del altar, el obispo Ambrosio le manda a la nave con los demás fieles. La misma organización de los lugares de culto acentúa el carácter preeminente de los clérigos al servicio de Dios”. (Meslin, 1969: 47). Todas estas características contribuirán no sólo a evidenciar las diferencias sino también en presentarlas como favorables al estamento clerical.

- 35 La aparición de lo clerical es consustancial a la conformación de la estructura institucional de la Iglesia: “Efectivamente, las estructuras de la organización eclesiástica se desarrollaron poco a poco, al mismo tiempo que se iban definiendo los dogmas esenciales. Así, pues, no es algo casual que paralelamente se vayan elaborando el canon de la Escritura, los

y establecerá su principal centro civilizatorio en los ambientes rurales, apoyada principalmente en las ordenes monásticas reformadas por san Benito. Durante estos largos siglos, convencionalmente llamados Edad Media, asistirá no sólo a la aparición de “herejías”, sino también y de manera definitiva a escisiones de la iglesia oriental; algunas tempranas como la Copta de Egipto y Etiopía y otras tardías como la Ortodoxa del siglo XI.

La Iglesia Católica europea se convertirá en la principal generadora de ideología³⁶ –tanto en el sentido amplio como en el restringido que planteaba

símbolos de fe y el ministerio jerárquico. La tradición de la Iglesia legitima esos tres elementos, afirmando que tienen un origen apostólico común...Para el teólogo más importante del siglo II, Ireneo de Lyon, el obispo encarna, en cada comunidad y para cada generación cristiana, la tradición de la Iglesia desde los apóstoles, de la que él es heredero y guardián al mismo tiempo. Sacralizada de esta manera, la autoridad jerárquica en la Iglesia anima y dirige la vida de todas las comunidades cristianas...El poder del obispo aparece, pues, como monárquico, y hasta tal punto sacralizado, que pierde importancia el papel de la asamblea cristiana en la elección episcopal a lo largo de toda la antigüedad cristiana...Además hay que tener en cuenta que en el siglo V este *populus* cristiano comprendía solamente a los notables de la ciudad: la elección se reduce a negociaciones locales, y el papel decisivo en la elección corresponde al obispo metropolitano y a los obispos vecinos (cánones 4, 6, de Nicea)...Al mismo tiempo que en cada Iglesia se va imponiendo netamente una estructura bipolar, clérigos-laicos (desde los tiempos de Cipriano en la Iglesia de Cartago), dentro del mundo clerical se desarrollan diversas categorías jerarquizadas. Todo un orden jurídico religioso define exactamente el puesto específico de los clérigos y regula, organizándolo como un verdadero *cursus*, el orden de las diversas funciones, que se reparten en órdenes menores y mayores. Pero cuando el Estado romano reconoció un puesto privilegiado a la Iglesia cristiana, resultó normal que la jurisdicción civil determinase un verdadero estatuto para los clérigos, que se convierten entonces en ciudadanos aparte. Como están consagrados al servicio de Dios, los clérigos gozan de privilegios especiales que, en la sociedad estatal y compartimentada del Bajo Imperio, los elevan a una dignidad específica”. (Meslin, 1969: 41-45)

- 36 La posibilidad de que la Iglesia produjese su amplia visión ideológica de las cosas fue paralelo a su inserción y aceptación social: “(...) la expansión sociológica del cristianismo, que se había convertido en la religión más numerosa en las ciudades, introdujo a la Iglesia cristiana en los ambientes que habían sido hasta entonces los más refractarios a su mensaje espiritual: la aristocracia, la alta burguesía y los medios intelectuales. Con el ascenso social, que comenzó ya a finales del siglo III, el cristianismo se liberó de un complejo de inferioridad cultural y se abrió al mundo, aceptando, sin segundas intenciones, las riquezas de la cultura tradicional, por tanto tiempo despreciada y temida. No es pura casualidad que, a excepción de San Agustín, casi todos los grandes teólogos y obispos de finales de la antigüedad procedieran de los ambientes dirigentes de la sociedad del Bajo Imperio; todos cursaron estudios superiores en las universidades imperiales; algunos de ellos estuvieron, antes de tener cargos eclesiásticos, al servicio del Estado. Efectivamente, la

Ludovico Silva– desde el siglo V (con la caída del Imperio romano de Occidente y la “barbarización” de Europa)³⁷ al XV³⁸, luego expandirá su influencia a América, conservando la primacía en el mundo occidental hasta finales del siglo XVIII, cuando la contestación a su poder –que se había comenzado a gestar con el Humanismo Renacentista³⁹– alcanza una de sus cumbres en el Enciclopedismo, pero eso lo veremos en el próximo acápite.

época de los Padres de la Iglesia es la época en que se elabora por vez primera un humanismo cristiano, creación original de una filosofía cristiana, de una ética y de una visión del mundo originales, que no tiene inconveniente alguno en asumir ciertos valores de la cultura profana”. (Meslin, 1969: 52-53)

- 37 Es en el siglo V cuando se multiplican y se vuelven imparables las llamadas invasiones de los “bárbaros” especialmente germanos, quienes harán sucumbir el Imperio romano de occidente y colocarán en un nuevo escenario la acción eclesial, la cual se convertirá culturalmente en imprescindible: “Aparece un mundo nuevo en medio del caos de las grandes invasiones y del establecimiento de los reinos bárbaros. En Occidente, el cristiano no es ya ciudadano de un imperio universal, imagen del reino de Dios. Tiene que vivir en una sociedad políticamente nueva, económicamente cerrada, en que la cultura antigua es privilegio de una *élite* cada vez menos numerosa, que al no poder llenar los cuadros del Imperio, sigue siendo un plantel de obispos... La barbarización progresiva de todo el Occidente deja prácticamente en manos de una ínfima minoría de clérigos la tarea conmovedora de recoger, en el silencio de los claustros, los pocos vestigios de este humanismo cristiano de la Edad de Oro de los padres de la Iglesia, sobre el cual se iba a desarrollar el pensamiento medieval...” (Meslin, 1969: 55)
- 38 Esta labor de divulgadora de ideología de la Iglesia, se verá ampliada con la invención de la imprenta, ligada desde sus inicios a necesidades religiosas: “A finales del siglo XIV, gracias a la disponibilidad de papel, hubo una gran producción de imágenes religiosas, para lo cual utilizaban unos bloques de madera, algunos con letras grabadas. La excelente acogida que tuvieron estos grabados impulsó a los artesanos a idear un procedimiento para multiplicar los ejemplares de textos escritos... El libro impreso al que puede atribuirse una fecha es el Salterio de Maguncia de 1457... El éxito de los impresores obedeció a su capacidad de cubrir una demanda insatisfecha de obras de carácter religioso, desde biblias completas a xilografías a toda página de temas religiosos. Tal vez pueda extrañar el elevado número de biblias vernáculos que aparecieron en el siglo XV: 18 ediciones en Alemania, 16 en Italia, así como versiones en catalán, checo y holandés. La mayor demanda de biblias correspondía a versiones latinas de la Vulgata (133 ediciones, de las que había 71 alemanas) a precios tentadores y con textos muy cuidados. Mucho menos importantes desde el punto de vista comercial eran los libros vernáculos, que sí atraían a los clientes que sabían leer, tampoco se trataba de clientes muy eruditos”. (Matthew, 1994,b: 218-19)
- 39 “Suele pensarse que el término ‘Renacimiento’ es tan claro que no necesita una definición; sin embargo se puede usar en dos sentidos bastante diferentes. Puede referirse a un período de la historia, del mismo modo que por ejemplo nos referimos ‘al siglo XV’; o bien, como los adjetivos ‘medieval’ y ‘victoriano’, puede describir un grupo de ideas y valores culturales bastante claros. Un artista renacentista, por ejemplo Hieronimus Bosch –El

Esta segunda etapa de mundialización del mundo, amplió significativamente la cobertura del Mundo Conocido⁴⁰, porque su influencia se

Bosco—, a pesar de que sus visiones más o menos de pesadilla son vistas por lo general como esencialmente ‘medievales’. O podría ser un artista que compartió activamente (y ayudó a formar) las creencias y puntos de vista de la cultura del Renacimiento en conjunto, como Miguel Ángel o Botticelli. Es importante tener clara esta diferenciación porque fue sólo en un período más avanzado del Renacimiento cuando las ideas con las que lo asociamos más concretamente dejaron de pertenecer a un pequeño grupo de individuos y adquirieron un uso más general. Se piensa normalmente que el Renacimiento se inicia en Italia durante el siglo XIV, con la obra de los pintores Giotto (ca. 1266-1437) o Cimabue (ca. 1240- ca. 1302), y que termina a finales del siglo XVI. Sin embargo, podrían existir, en paralelo con los más antiguos, nuevos estilos culturales que acabarían por reemplazarlos. Muchas de las ideas que asociamos con el Renacimiento se pueden rastrear en el siglo XII, de la misma forma que en el Renacimiento hay mucho de medieval. Es erróneo marcar límites demasiado rotundos. Aunque la palabra ‘Renacimiento’ se puede encontrar ya en 1829 en una novela de Balzac, debe su primera definición al historiador francés Jules Michelet, en 1855. Michelet lo usó para describir el período de la historia europea que va de 1400 aproximadamente a 1600, y presencia tanto ‘el descubrimiento del mundo’ como ‘el del hombre’. A continuación, tras la publicación unos años más tarde de la influyente obra *La civilización del Renacimiento en Italia* (1860) del historiador suizo Jacobo Burckhardt, la palabra se incorporó al vocabulario de los historiadores. Burckhardt escribió un relato románticamente coloreado del Renacimiento. Sin embargo, su logro fue presentarlo no sólo como un período sino como un movimiento cultural que marcó un punto crucial en la transición del medioevo al mundo moderno. Michelet y Burckhardt podrán haber inventado el término ‘Renacimiento’, pero en realidad no son responsables de la creación de un mito. Los eruditos y los artistas del siglo XV y XVI eran conscientes de que estaban viviendo en una época de cambios culturales de enorme trascendencia. El artista e historiador del arte Giorgio Vasari (1511-74), italiano, escribió en 1550 sobre un segundo nacimiento de las artes en Italia.. Notó que las artes buscaban la perfección, y que se estaba produciendo una recuperación de la civilización antigua de Grecia y Roma. El erudito humanista Marsilio Ficino (1433-99) habló de una nueva edad dorada en Florencia que ‘había restaurado a la vida las artes liberales, que estaban casi extinguidas: la gramática, la poesía, la retórica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música y el antiguo cantar de canciones en la lira órfica’. Ya en el siglo XIV, el poeta y humanista Petrarca (1304-74) sugirió que amanecía un nuevo período, ya que los hombres ‘salieron de la oscuridad para volver al brillo puro y pristino’ de la antigüedad. Estas pocas citas proporcionan una buena definición de lo que de verdad era el Renacimiento: un movimiento que afectó a todos los aspectos de la cultura, a la literatura y a la erudición tanto como a la pintura, a la escultura y a la arquitectura, y que conscientemente quiso recuperar y revivir los logros de la antigüedad clásica. La palabra ‘Renacimiento’ quiere decir ‘volver a nacer’ y así fue precisamente cómo los sabios y los artistas de los siglos XV y XVI interpretaron el medio cultural en el cual vivían y trabajaban: como la vuelta a nacer de la civilización clásica después de un largo período de degeneración”. (AA.VV., 1994,a: 14-15)

- 40 “Antes de que finalizara el siglo XV hubo algunos europeos que descubrieron la ruta que conducía por mar a la India y a América. Los europeos, al enfrentarse con pueblos de culturas totalmente diferentes, no dejaron por ello sus antiguas disputas y preocupaciones

hizo sentir más allá de los confines del Imperio Romano, tanto en Europa como en Asia y en África. Por basar la Iglesia su dominio y expansión más en la divulgación de una cosmovisión que en el control político territorial (aunque sabemos que a veces tenderá a coincidir, pero por supuesto no en las dimensiones que le eran consustancial al Imperio romano), sus misiones⁴¹ podían llegar a más lugares geográficos.

para lanzarse a sacar partido de aquellos descubrimientos, si bien a partir de entonces la historia de Europa se desarrolló dentro de una nueva dimensión... la era de los descubrimientos fue una de las consecuencias derivada de la promoción de todas las habilidades humanas conocidas en la Edad Media a través de todo el continente... Con los descubrimientos, el Mediterráneo perdió aquella preeminencia que venía gozando desde hacía milenios. Los europeos ya no tuvieron que mirar la cuenca mediterránea en busca de inspiración cultural, puesto que habían tenido la osadía de levar el ancla y abandonar sus orillas. Por espacio de mil años los hombres se habían esforzado en adaptar la cultura clásica para consumo del norte. No podría encontrarse conclusión más adecuada para este período que pasar la antorcha de las exploraciones a pueblos tales como los genoveses, los mallorquines y los catalanes, sin olvidar tampoco a los portugueses, los españoles, los bretones, los ingleses y los holandeses. Los exploradores zarparon desde los puertos del Atlántico para ir a visitar todos los rincones de la tierra. El primer viaje de circunnavegación fue terminado por la expedición capitaneada por el portugués Magallanes en 1519". (Matthew, 1994,b: 222)

- 41 "El movimiento de rejuvenecimiento y avance de la Iglesia católica se confirma plenamente con el desarrollo que experimentaron las misiones católicas precisamente a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII. Por esto se puede afirmar que, desde el punto de vista territorial, el aumento que recibió la Iglesia católica con las inmensas conquistas de ultramar compensaba cumplidamente las pérdidas causadas por el protestantismo en Europa... Ante todo, es necesario tener presentes las características de la obra misionera del siglo XVI... en la antigüedad, el cristianismo había tenido que realizar un trabajo individual por medio de la convicción de los paganos; pero en la Edad Media, el trabajo del misionero iba más bien dirigido a atraer a los reyes o a los jefes; pues, teniendo presente la sujeción absoluta de sus súbditos, bastaba que aquéllos se declararan cristianos para que les siguieran sin dificultad especial sus pueblos. Ahora, en cambio, debía seguirse un término medio, combinando los dos sistemas y utilizándolos según las circunstancias, si bien se tendía cada vez más al sistema individual y de convicción personal. Para formarse una idea más completa de las características de la obra misionera de la Iglesia católica en el siglo XVI, es conveniente tener presentes algunas circunstancias especiales que en ella pueden observarse. En primer lugar, el hecho del descubrimiento de grandes territorios, que abrían al celo apostólico de la Iglesia católica campos inmensos de acción enteramente vírgenes. Pero este hecho iba acompañado de otras circunstancias, es decir, que por haber sido realizados estos descubrimientos casi exclusivamente por España y Portugal, naciones eminentemente católicas, la obra de evangelización estaba íntimamente unida con la política de conquista o colonización. En tercer lugar debe tenerse presente el aumento creciente de las fuerzas que tomaban parte en la obra de evangelización de los nuevos territorios descubiertos, principalmente de las órdenes religiosas, no sólo las antiguas,

A partir del siglo VII enfrentará un grave desafío ante el surgimiento del Islam y la disputa con éste en Asia, norte de África y Europa, la llevará a reactualizar la categoría de bárbaro como cualidad cultural tal como la habían manejado los griegos, pero mientras éstos lo asignaban a quienes no hablaran su lengua, la Iglesia lo endilgará a quienes no sean cristianos a través del cognomento de infieles (respuesta enteramente proporcional a la que recibían de los musulmanes). Por esta lucha participará en la reconstrucción del poder político en los Estados de Europa, hasta ella misma convertirse en un Estado a través de los llamados Estados Pontificios, con lo que la ideología religiosa afianzará su carácter de sustentadora del orden dominante y ejercerá un control total sobre el Banco de Imágenes Posibles.

Con la finalización del siglo XV y la ampliación ostensible del Mundo Conocido asistimos por primera vez a una real identificación entre el Mundo Conocido y el Mundo Posible. Este nuevo continente que a mediados del siglo XVII será reconocido como tal y se aceptará el nombre de América, será el campo de experimentación y proyección del Imaginario Colectivo Europeo, confundiendo desde entonces ambos destinos de manera insoluble.

Pero estos descubrimientos y acrecentamiento del Mundo Conocido no dejarán indemne a la Iglesia; ésta sufrirá cambios cualitativos significativos: retos teológicos para poder responder a la característica humana o no de los aborígenes americanos, ya que no aparecían en los distintos pueblos nombrados en el Antiguo Testamento; retos organizacionales para poder evangelizar tan amplios territorios; retos culturales para dar cabida a las distintas maneras de vivir lo sagrado en estas regiones. Y finalmente en el XVI enfrentará a la gran división occidental: Lutero y las diversas Iglesias Protestantes⁴².

sino también las nuevas, en particular la Compañía de Jesús. Este aumento creciente de fuerzas no sólo contribuyó a dar mayor volumen a la obra de evangelización, sino sobre todo introdujo en la Iglesia nuevos métodos de apostolado en las misiones, como fueron los de Nobili en la India, Ricci y Schall en la China y los de las reducciones en el Paraguay". (Llorca y García, 1987: 975-977)

42 "Este período comienza con el levantamiento de *Lutero* en Alemania, al que siguen próximamente los de *Zuinglio* y *Calvino* en Suiza y el de *Enrique VIII* en Inglaterra, todo lo cual constituye lo que se ha designado en conjunto como la *reforma protestante*. Ahora bien, si toda la Edad Nueva se caracteriza por la decadencia del espíritu religioso y del prestigio pontificio y por el desquiciamiento de aquella unidad religiosa que distingue la Edad Media, podríamos decir que el primer período (1305-1517), desde la cautividad

Entre los siglos V y XVIII la Iglesia Cristiana fue la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupaba el mayor espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Época, por lo tanto era la principal contribuyente en el Banco de Imágenes Posibles. Había logrado ocultar parcialmente el origen judío del cristianismo, incluso con la nefasta divulgación popular de la insólita idea de que los judíos habían asesinado a Dios⁴³. Así como los romanos hicieron uso parcial de la filosofía griega enfatizando en el Derecho, la Iglesia privilegiará a Aristóteles y no a Platón o a los Estoicos, por ejemplo. Las religiones místicas serán anatematizadas y obligadas a vivir y morir en clandestinidad, debido al excesivo valor que le daban éstas al carácter excepcional del individuo iniciado en contra del individuo encuadrado como masa en el culto oficial. Entretanto creará una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión con cinco ideas fundamentales:

- con una idea universal del pecado original;
- la muerte eterna;
- la encarnación de una vez y para siempre de la divinidad, con lo que combatía la idea del mito del antiguo retorno (hoy podríamos preguntarnos cuál fue el alcance de su éxito);
- la sensación de haber comenzado a vivir la última etapa de la humanidad
- y un calendario único para el mundo, ese que nos permite hoy decir que estamos en el año 2001, pero que hace dos mil años era imposible siquiera imaginarse una cronología universal, con lo que el mundo conocido se

de los papas en Aviñón hasta el levantamiento de Lutero, significa la preparación, y el segundo período (1517-1648), que es el que sigue al levantamiento de los varios focos protestantes, significa la realización de esa decadencia y la destrucción de la unidad religiosa...Es verdad que la Iglesia católica reaccionó poderosamente, y consiguió, por una parte, una verdadera reforma interior, y, por otra, poner un dique al avance de la reforma protestante. Sin embargo, no pudo impedir que la obra de ésta se consolidara, por lo cual termina este período y la Edad Nueva bajo el signo de la paz de Westfalia de 1648, que significa el rompimiento definitivo de la unidad religiosa de Europa y el reconocimiento oficial de las enormes conquistas realizadas por el protestantismo...el resultado final de la paz de Westfalia, debido en gran parte a la intervención de Francia, no responde a la verdadera situación de las fuerzas católicas y protestantes, pero consagra, en definitiva, una posición desfavorable al catolicismo, mientras, por cuestiones políticas, favorece a los protestantes". (Llorca y García, 1987: 659-661)

- 43 Afortunadamente, con las revisiones radicales realizadas en el Concilio Vaticano II, tal afirmación fue erradicada del cuerpo eclesiástico y sustituida por la caracterización de los judíos como "Hermanos Mayores" del cristianismo.

amplió de tal manera, al punto de tener por primera vez en la historia de la humanidad un tiempo común⁴⁴, aunque la división calendárica del mismo seguiría siendo pagana hasta nuestros días, exceptuando a los países de habla portuguesa⁴⁵.

3.-La Secularización⁴⁶ de Occidente

Al dominio intensivo y extensivo del cristianismo en Occidente vigente desde el siglo V al siglo XVIII, se le opondrá una fuerte corriente de contestación intelectual, que comenzando su gran empuje en el siglo XV con el

-
- 44 Este tiempo común no era sólo por la adopción del calendario anual que establece un antes y un después de Cristo, sino incluso la organización de los días en semanas de siete, también es un aporte del cristianismo, aún más valioso porque se establece un día de descanso obligatorio, algo inexistente antes de el para todas las sociedades (los judíos se aplicaban a sí mismos el sábado). Al respecto Brox nos dice: "A partir del año 321, el domingo, como festividad cristiana semanal, se convirtió para toda la sociedad en el día de descanso y culto". (Brox, 1986: 101)
- 45 "La cristianización del calendario es uno de los sectores donde el paganismo, arraigado profundamente en la mentalidad colectiva, ha persistido más tenazmente. Podemos decir que la Iglesia fracasó en su doble tentativa de imponer una denominación litúrgica a los días de la semana, procedente, por tanto del mundo clerical, y de fijar el comienzo del año cristiano en Navidad. De hecho, en ninguna parte, si exceptuamos Portugal, y a pesar de las predicaciones insistentes de gran número de obispos, la palabra litúrgica *feria*, seguida de un adjetivo ordinal, llegó a reemplazar las denominaciones paganas tradicionales de la semana (Tertuliano, *De jejunio*, 2; Máximo de Turín; Agustín, *En. In Ps.* 93, 3; Martín de Braga, etc.). Pues las costumbres populares fueron más fuertes, hasta tal punto que nosotros continuamos designando todavía los días de la semana según la costumbre romana, o germánica para los pueblos anglosajones. Lo mismo ocurre con la fijación del principio de año: el civil empezaba en las calendas de enero y correspondía a un tiempo sideral que los hombres vivían en doce meses. La Iglesia quiso a finales de la Edad Antigua (siglos IV-V), sublimar este calendario civil efectivo en un calendario sagrado, litúrgico, que, reiterando los aniversarios principales de la vida de Cristo, debía ayudar a los fieles a meditar en su doctrina y a seguir su ejemplo. Según este calendario sagrado, la única fiesta que podía marcar el nuevo año era la de Navidad y no la fiesta de las calendas de enero... (es evidente el fracaso de esta proposición)... Así pues, la medida eclesiástica del tiempo estuvo en profundo desacuerdo con el sentimiento colectivo". (Meslin, 1969: 53-54)
- 46 "Esto que hoy llamamos secularización puede definirse también como la pérdida de sentido social experimentada por la definición supraempírica cristiana de la realidad. Es algo que aparece claro, entre otras cosas, en el hecho de que van perdiendo significado e influencia aquellas Iglesias cristianas que se han propuesto mantener esta definición de la realidad" (Laeyendecker, 1969: 19)

llamado Renacimiento Italiano, alcanzará uno de sus momentos cumbres con el Enciclopedismo y la Revolución Francesa.

La Iglesia como organizadora intelectual del mundo, asistirá a una réplica sobre su capacidad de interpretación a partir de la recuperación que Europa va a realizar de la Antigüedad clásica, especialmente de los filósofos griegos distintos a Aristóteles y del arte plástico de la estatuaria. El movimiento llamado Humanismo disolverá algunos nudos básicos con los que la Iglesia ataba el Horizonte Mental de la Época. Al pequeño papel que se le asignaba a la voluntad humana y al libre albedrío en la realización del mundo ya creado por Dios, el nuevo movimiento opondrá una centralidad de la experiencia humana y el alto nivel de incidencia que podía jugar en la realización del destino. Con la separación del arte del estricto control que sobre el ejercía la Iglesia, nuevos actores sociales comienzan a influir sobre el mismo a través de la diversificación del mecenazgo, el cual incorporará a la nobleza y sobre todo a la nueva clase social en ascenso, la burguesía. El arte de la estatuaria mostrará al cuerpo humano en su desnudez lo cual atentaba contra la moral visual imperante en esos tiempos. A través de la desnudez, brillantez y elogio de su hermosura se abría espacio una concepción del placer que divergía de la afirmación del cuerpo como pecado, tan difundido aún por ciertas versiones eclesiásticas. Uno de los picos de la confrontación entre los saberes tradicionales y los modernos lo será la proposición de compendiar el conocimiento humano a través de la creación de la Enciclopedia. La apuesta de Diderot apuntaba muy alto, explicitaba la idea que había venido ganando la conciencia de las élites intelectuales más despiertas: la posibilidad de totalizar el conocimiento humano existente, producto de la acción consciente del hombre por obtenerlo, muy lejos de la actitud pasiva que suponía el sólo acceder a un conocimiento que se da sólo por revelación.

A la reivindicación del papel central del hombre y a la importancia dada al principio del placer se le sumará el destacado rol que le será asignado a la razón humana como principal vehículo para conocer la realidad de las cosas. Se privilegiará la búsqueda del conocimiento a través de la razón, a despecho de la noción de verdad ya revelada en los escritos sagrados. El cuerpo sacerdotal como traductor de la verdad divina para el hombre común será desplazado por el nuevo arquetipo del hombre humanista; pensador, artista, científico, indagador y cuestionador de las certezas tradicionales. Se inicia así un nuevo proceso de secularización en Occidente, esta vez en contra del cristianismo, al igual como antes el cristianismo lo había hecho en contra

del helenismo greco-romano. Los procesos de secularización son múltiples pero pensamos que dos son los principales: la secularización de la naturaleza y la secularización de la sociedad. La primera será obra de la ciencia y la segunda de la política.

3.1.-El rol de la Ciencia: Razón y Naturaleza

Si bien en sus comienzos este movimiento cultural no deseó enfrentar abiertamente el pensamiento eclesial, fue inevitable que sucediera andando el tiempo, debido a la incomprensión de la Iglesia acerca de como podía afectar realmente a su fe, las críticas iniciales de la ciencia a la herencia cultural greco-latina⁴⁷ y especialmente las críticas realizadas a la Biblia desde la filología⁴⁸. El desarrollo del prestigio de la razón, aumentando cada vez

47 "La ciencia moderna ponía en tela de juicio, a partir de la desmitificación comenzada por los padres de la Iglesia, ciertos principios que eran ya 'considerados' como de fe. Tal, por ejemplo, las descripciones astronómicas de la Biblia, la centralidad de la tierra y la esfericidad del cielo; tal la creencia de que Moisés era autor directo de la ley; tal la aceptación de la causalidad demoníaca de las enfermedades; tal la creación directa por Dios de cada uno de los astros, de cada una de las especies animales; tal el origen milagroso de la aparición de los cometas en el cielo. Los grandes descubrimientos echaban por tierra estructuras inconsistentes de un antiguo esquema. Para ciertos hombres de Iglesia, los descubrimientos significaban poner en cuestión los principios de la fe. Se había unificado, confundido, el mundo de la fe cristiana, esencialmente *trans*-cultural, con las estructuras de una cultura: la de la cristiandad latina. La antinomia no debió ser: ciencia *versus* cristianismo. La adecuada antinomia debió plantearse en los siguientes términos: estructuras descubiertas por la ciencia moderna... *versus* estructuras contingentes pertenecientes a la cultura mediterránea". (Dussel, 1969: 95-96)

48 "Pero más grave fue la aparición de las obras filológicas de Richard Simon (1638-1712), sacerdote católico del Oratorio, hijo de la iglesia hasta su muerte... Este filólogo de la primera hora, estudiando en el Oratorio, pudo consultar manuscritos hebreos de la Biblia. Conoció bien el griego, hebreo, siríaco y árabe... Richard escribió... muchas obras.. Por último, apareció su obra principal: *Histoire critique du Vieux Testament*, París, 1678. Toda su exposición tiene una finalidad apologética: la Biblia no es lo suficientemente 'clara por sí misma ni suficiente para establecer sola la verdad de fe independientemente de la tradición'. Simon manifiesta que los textos tienen una larga historia desde los profetas y escribas hasta nuestros días... Dios no habló en hebreo a Adán; Moisés no es el único autor del Pentateuco; el Pentateuco samaritano puede ser auténtico; Esdras debió de ser uno de los principales responsables de la composición actual de la Biblia; la versión de los Setenta presenta alteraciones importantes y también la Vulgata". (Dussel, 1969: 110-111)

más la potencia intelectual de la Imaginación Creadora, especialmente a través del desarrollo de la ciencia, llevará inevitablemente a posiciones encontradas.

A pesar de haber surgido la ciencia bajo el amparo de la institución eclesiástica, ésta cometerá graves errores para con la nueva disciplina que llevarán a una ruptura drástica entre ambas, dando paso a lo que algunos autores llaman la sustitución de una adecuada secularización⁴⁹ por un secularismo extremo y beligerante⁵⁰. Los errores de la Iglesia, a pesar de estar justificados en lo inmediato por intentos de conservar su hegemonía política, obedecían realmente a insuficiencias teológicas que le impedían diferenciar entre los elementos trascendentes de toda opción de fe y los elementos culturales que han servido de contexto para el desarrollo de la misma⁵¹. Es decir confundieron Cristianismo con Cristianismo a lo greco-

49 “La secularización de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración es un proceso que podríamos, artificialmente, comenzar en 1440 con la *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y terminar en 1781 con la *Kritik der reinen Vernunft* de Emmanuel Kant, que es ya un puente entre la Ilustración y el romanticismo”. (Dussel, 1969: 91)

50 “El mundo de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración...constituyó toda una visión autónoma y absoluta del mundo, independiente de la teología y la revelación. ¿A qué se debió esta evolución? Entre otros factores, pero no el menos importante, a la actitud que adoptó la Iglesia en conflictos de resonancia incuestionable en su tiempo. Habiéndose adoptado...la alternativa...ciencia versus cristiandad, se hacía del proceso de la secularización un secularismo. La ciencia que era un fruto del esfuerzo milenario de la Iglesia por desmitizar el mundo, se tornó contra su progenitora, debiendo haber sido la misma Iglesia la que impulsara la secularización, no como ab-solutización, pero sí como justa autonomía del orden natural de la vida política, económica, cultural, científica; es decir, de una civilización llegada a su edad adulta”. (Dussel, 1969: 104)

51 “En efecto, la Iglesia se encontraba en una difícil situación. Por una parte, alentaba, y en la misma Roma se originaba, todo un movimiento científico. Pero, por otra parte, no se aceptaban los frutos de las investigaciones. ¿En qué consistía esta aparente contradicción? Se trata de una ambigua confusión entre las estructuras transculturales de la fe y las estructuras de una cultura dada: la latino-mediterránea de la cristiandad medieval. La *cristiandad*, sea bizantina o latina, surgió en el siglo IV desde el triunfo de Constantino. La cristiandad aceptó de hecho muchas de las estructuras culturales del mundo helenístico-romano; todas aquellas estructuras que habían resistido la crítica de los Padres de la iglesia, inspiradas a partir de la Biblia y la tradición. Pero no se había advertido que dichas estructuras, aun las de la Biblia, eran todo un condicionamiento cultural necesario, pero no el único posible: junto con la lengua se aceptaron hipótesis astronómicas, etnológicas, físicas, geográficas, medicinales, históricas, psicológicas, políticas. Estas estructuras difíciles de detectar, constituyeron el *a priori* cultural, lo obvio de la cristiandad”. (Dussel, 1969: 94-95). Y al convertirse en *a priori*, concomitantemente se convertían en obstáculos epistemológicos, en el decir de Bachelard.

latino. Tal confusión fue el sostén para presionar sostenida e indebidamente a los hombres de ciencia del momento, quienes sólo tuvieron como alternativas el concordismo o el secularismo⁵².

Ahora bien, la ciencia buscó la secularización del mundo debido a una necesidad intrínseca al propio conocimiento, pues si bien resultó un avance la secularización del helenismo greco-romano llevada a cabo por la Iglesia, el mismo era insuficiente:

Esta desmitización abrió un nuevo mundo astronómico y físico, un nuevo mundo a las ciencias, que no habían alcanzado todavía una autonomía suficiente de la teología y una consistencia tal que pudiera ser ejercida, la ciencia, fuera de un esquema de cristiandad. Metafísicamente, el mundo considerado principalmente como creado no era todavía una visión adecuada para la nueva ciencia. Era necesaria una radical mundanización (Verweltlichung), desacralización o profanación (Profanisierung), una secularización (Säkularisierung) que permitiera considerar al cosmos a partir de sus propias estructuras. Es decir, es distinto ver al mundo como no Dios y creado, pero pudiendo ser pensado sólo dentro de la fe, la teología y las estructuras teocéntricas de la cristiandad, de ver un mundo existente ante los ojos, autónomo y ab-soluto, en cuanto que se le considera en sus propias estructuras, a partir de su esencia. No interesa primeramente si es o no creado (sería estudiar la condición metafísica contingente del mundo); el hombre moderno se pregunta, en cambio, por las estructuras mismas del mundo, pensado desde sí. (Dussel, 1969: 92)

52 “Muchos teólogos, los más influyentes, pensaron que dichos descubrimientos ponían en duda la totalidad del cristianismo... La ciencia apareció teñida como de falta de fe, herejía o error. En esto adoptaron la misma posición, por ejemplo, en el caso Copérnico-Galileo, tanto la Inquisición como Lutero o Calvino. Por una parte, los hombres de ciencia, que en su origen fueron casi exclusivamente hombres de Iglesia, sacerdotes, se vieron obligados a cometer uno de dos errores inevitables: o caer en el concordismo (es decir, forzar a la Biblia o la tradición para hacerlas ‘concordar’ con sus conclusiones científicas), o desviarse claramente de la secularización hacia el secularismo, oponiéndose a la Iglesia o al menos a muchos de sus teólogos. Por esta incompreensión se fue gestando todo un mundo, el de la ciencia moderna, que crecerá primero junto a la Iglesia, pero que, poco a poco, irá buscando en sí misma una autonomía que necesitaba para su desarrollo y le era negada. La ciencia moderna sólo se oponía a un antiguo esquema de la cultura latina. La cristiandad la inclinará hacia el secularismo”. (Dussel, 1969: 96-97)

Ese proceso conducente a la secularización no hubiese desembocado en secularismo a no ser por los intentos de represión de la Iglesia, que provocaron desbordes en la relación ciencia-religión-Dios:

Si esta consideración ab-soluta (del mundo) se inclina hacia el panteísmo, ateísmo o deísmo, tendremos no ya secularización de la ciencia, sino secularismo; se niega el recurso al fundamento, al Dios de Israel o del cristianismo como religión revelada. (Dussel, 1969: 92)

La secularización efectuada por la ciencia presentaba características inéditas en la historia mundial del pensamiento, cual era la existencia de un mundo exclusivamente profano:

Nunca el hombre se había enfrentado al cosmos pensándolo como reposando en sus propias estructuras, estructuras que había que describir científicamente, autónomamente de la teología. El mundo pensado como ab-soluto es fruto de la evolución de las nociones de naturaleza y Dios, que nos lo muestra así la historia, pasó de una secularización a un secularismo militante. (Dussel, 1969: 92)

En la noción del mundo conceptuado como Naturaleza es que descansó la radicalidad de la secularización promovida por la ciencia. De entrada podemos señalar tres etapas en la acepción de Naturaleza, desde los griegos al Renacimiento:

Para los griegos, la naturaleza era un vasto organismo divino que consistía en cuerpos extendidos en el espacio y con movimiento en el tiempo, estando el todo dotado de vida, ya que las almas celestes se movían por sí mismas; había entonces una teleología y un orden divino o logos. Todo el sentido politeístico del cosmos desapareció con la patrística y la Edad Media, pero siendo reemplazado por una angelología y demonología tan presentes en el arte como en otras expresiones de la cultura medieval. El humanismo y el Renacimiento comenzó a imponer un nuevo esquema. La naturaleza cobró paulatinamente el esquema de una máquina: natura naturata, que funciona gracias a ciertas leyes fijas impuestas por la misma naturaleza (natura naturans). (Dussel, 1969: 97)

Este proceso duró siglos, uno de los pioneros fue Nicolás de Cusa (1401-1464) quien en su libro *De Docta ignorantia*, pretendía reconocer lo desarrollado de la ciencia bizantina en cuanto a la noción de universo:

Aunque afirmaba que el universo fue creado ex nihilo, puede ya verse el nacimiento de la tradición moderna: 'El mundo es como un libro escrito por el dedo de Dios'. El universo es el maximum contractum de todas las cosas posibles, es la explicatio Dei que pre-existía en Dios como complicatio. No se ha llegado todavía a una consideración ab-soluta del universo. (Dussel, 1969: 98)

Esta visión incipiente de la naturaleza será aplicada por Copérnico a los astros:

Aplicar esta visión nueva de la naturaleza a la astronomía fue el genio de Nicolás Copérnico (1473-1543). Lo definitivo no fue tanto el haber destronado a la tierra de su centralidad como el haber negado que el universo tuviera un centro. En el estudio de nuestro sistema, el sol puede proponerse como su centro. El mundo entero está hecho de la misma materia, y las leyes astronómicas son idénticas en todas las partes del cosmos. La tierra es un astro como los otros. El universo es una infinita máquina matemática calculable. (Dussel, 1969: 98)

Luego Galileo (1564-1642) acercará la definición de naturaleza a su formulación moderna:

Con Galileo Galilei (1564-1642) la nueva visión de la naturaleza cobra su primera clásica expresión científica... (al afirmar que su lenguaje) ... 'Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales me es imposible entender humanamente (estas palabras); sin esto se trataría de un agitarse vanamente en un oscuro laberinto'. ... La naturaleza es pura cantidad, y por ello Galileo desprecia y critica la existencia de cualidades. Esta naturaleza, que es materia inerte, debe sin embargo, suponer una causa distinta de sí. Pero esta causa será desde ahora un Deus ex machina. (Dussel, 1969: 99)

Spinoza avanzará unos pasos más hasta identificar a Dios con la naturaleza:

Baruch Spinoza (1632-1677) es quien tuvo el coraje de expresar definitivamente la noción de naturaleza que se había comenzado a forjar en el siglo XIV y que posibilitaría el secularismo. La ciencia pretendía un mundo ab-soluto y autónomo de la teología. Spinoza logró conceptualizarlo cuando dijo que 'por causa de sí entiendo aquello cuya esencia incluye su existencia'. Dios es su causa, es la única sustancia, natura naturans y naturata. La naturaleza es Dios mismo, expresión de sus atributos y modos. En el pensador judío holandés se conjuga toda la tradición nominalista, humanista y renacentista de los siglos XVI y XVII. La ciencia tiene ahora ante sí un universo que es pura extensión y movimiento, un ab-soluto que puede ser matemáticamente calculable. Se trata de un inmanentismo absoluto que al mismo tiempo se doblará de idealismo: Deus sive natura. (Dussel, 1969: 99-100)

Newton hablará de la naturaleza como una totalidad fenoménica:

“(...) es Isaac Newton (1642-1727) la expresión científica del mundo anglosajón. La naturaleza es una totalidad fenoménica que se organiza dentro de un tiempo ab-soluto, en un espacio también absoluto, es el *sensorium Dei* impulsado por movimiento absoluto.” (Dussel, 1969: 100)

Y finalmente Kant hará de la naturaleza el objeto del pensamiento científico, ya totalmente desprendida de cualquier sacralización anterior:

Por el proceso idealista, siguiendo la tradición cartesiana, pero igualmente la filosofía de un Berkeley ('Esse est percipi') y de todo el empirismo inglés, Emmanuel Kant (1724-1804) concebirá la naturaleza como el objeto (Gegenstand) propio del conocimiento científico. El espacio y el tiempo absolutos de Newton son ahora los a priori de la sensibilidad, que ordenan el mundo caótico del noumenon: la naturaleza es fenómeno. La naturaleza es pensada por las formas a priori del entendimiento y no puede ser conocida metafísicamente, sino sólo científicamente. Ni las cosas en sí, ni Dios, ni el yo en su nivel ontológico pueden ser conocidos científicamente. La naturaleza es un ab-soluto trascendental que ha terminado por desrealizarse. Estamos muy lejos del mundo de las esferas del siglo XIII; estamos sin embargo, cerca de la crisis de la ciencia moderna. Su mecánica idealista será criticada por la filosofía de fines del siglo XIX, de inspiración vitalista, biologista. (Dussel, 1969: 100-101)

A estas definiciones de naturaleza les iba aparejada una definición de Dios que tendrá dos momentos estelares, según el interés de nuestro análisis, uno será con Spinoza quien igualará a Dios con Naturaleza y la otra será con Kant, cuando plantee que sólo la naturaleza es cognoscible mientras Dios es incognoscible. Veamos a Spinoza:

Esta tradición (la secularización de la naturaleza, nota del autor) culmina con Spinoza, que unifica filosóficamente Dios con la naturaleza. En definitiva, la naturaleza es todo, y el resto, nada. El Creador y Providente ha sido desalojado, pero antes de llegar al ateísmo declarado se reducirá a Dios a la idea de un Ente, Ente supremo por cierto, en la variante del deísmo... (Dussel, 1969: 102)

Con Kant alcanzaremos la cima de la negación de Dios a favor de la naturaleza:

El hombre moderno, después de pasar por el nominalismo y los neoplatonismos renacentistas, es definido por Descartes como cogito. El hombre es individuo y subjetividad. El mundo y Dios se desvanecen como ideas para una conciencia pensante. En verdad, se trata de una antropología que todo lo ha ocupado. Para Kant, el mundo es la representación (Vorstellung) que se organiza el yo trascendental. Las cosas (tá ónta) y Dios han desaparecido del horizonte cognoscible. Sólo quedan los objetos organizados sistemáticamente como naturaleza. Se trata de un sujeto que se constituye como subjetividad originaria. El hombre es la medida de todas las cosas. Estamos en una situación de secularismo. (Dussel, 1969: 103-104)

3.2.-El rol de la Política: Estado Moderno⁵³

La radicalidad de pensamiento llevó a una radicalidad de la lucha social. Ya definidos los campos entre los partidarios del Anciano Régimen y sus

53 "El desarrollo del moderno Estado nacional centralizado alcanzó luego la fase de la monarquía absoluta. Guiado por el espíritu del Renacimiento y por el desarrollo efectivo que habían alcanzado las tareas de gobierno y los asuntos económicos, una serie de enérgicos príncipes —en Inglaterra, Francia, Suecia, España y también en seguida los que regían los diferentes Estados separados de Alemania— montaron sus correspondientes

opositores, los partidarios del Estado secular⁵⁴ moderno –que habían desembocado en el mismo a partir de una larga tradición de reflexión empírica sobre la política– la lucha cruenta no haría más que empezar y en este sentido la Revolución Francesa⁵⁵ es la coronación de un proceso que había venido madurando desde siglos atrás y que nos remiten al surgimiento de los Estados Nacionales autónomos y la desintegración de la idea de Europa Cristiana⁵⁶, tal como se había intentado consolidar en la Edad Media con el Imperio Carolingio, con Otón en Alemania, con Carlos V en España y que se expresará internacionalmente de un modo muy claro en 1648 con la paz de Westfalia⁵⁷. Proceso que intentará cada vez mas secularizar el Estado desacralizándolo y que encontrará a la Iglesia y a los seglares sosteniendo ambas posiciones

estados de corte burocrático. Sirviéndose de potentes ejércitos, de una máquina burocrática cada vez más desarrollada para el gobierno, de una economía mercantilista y de una cultura de tipo nacionalista, el Estado soberano separado se convirtió al mismo tiempo en Estado absoluto”. (Bornewasser, 1969: 80)

- 54 “Dos rasgos característicos se destacan de nuestro estudio sobre la secularización del Estado y la política, El primero es la actitud empírica ante la cuestión del Estado y de su política interior y exterior. Ha quedado claro que la instauración del Estado y el mantenimiento de su puesto entre los demás estados tiene como punto de partida una serie de presiones prácticas y circunstancias históricas concretas. Junto a esto, y fundándose en ello, fue desarrollándose la teoría secular, que significa un intento de definir estructuras y normas de conducta de forma que el Estado queda al margen de los sistemas edificados sobre la Iglesia o la religión. Es algo que aparece bien claro en la filosofía del derecho natural, que fue interpretado en términos racionalistas, sirviendo así de pórtico de entrada a los filósofos del siglo XVIII” (Bornewasser, 1969: 87-88)
- 55 “En cuanto a la Revolución francesa de 1789, ésta constituye una ruptura de inmenso alcance del orden político-social tradicional, ya que interrumpe el movimiento ascensional de las aristocracias y debilita la forma monárquica del Estado asociada a su preponderancia...Uno se sentiría tentado a situar su explosión al final de un siglo de triunfos nobiliarios, a los que puso fin” (Bergeron y otros, 1982: 3)
- 56 “A fines de la Edad Media, la imagen políticamente preconcebida de la cristiandad había perdido todo su esplendor. Se había debilitado por la aparición de unos estados nacionales separados, siendo sustituida por la idea, mucho más vaga, de un vínculo religioso entre todos los estados cristianos europeos. El emperador Habsburgo del Sacro Imperio romano ya no era primariamente más que un rival dinástico de los demás príncipes. La tradicional función del emperador, al que correspondía asegurar la paz y la justicia dentro de toda la cristiandad occidental, había sido relegada al pasado.” (Bornewasser, 1969: 74)
- 57 “Desde este punto de vista, 1648 constituye un límite decisivo entre épocas, cuya significación aumenta por el hecho de que la paz acordada se negoció sin la participación directa de la Santa Sede, manifestándose así la secularización del derecho internacional.” (Barudio, 1986: 8)

según el momento histórico al que nos remitamos, muy diferente a la idea convertida en sentido común de que a la Iglesia siempre y en todo momento le convino un “Estado cristiano”, mientras que los seculares supuestamente se habían distinguido siempre por querer un “Estado secular”.

La historia nos dice que las posiciones variaron según los intereses particulares y hubo momentos cuando el Estado secular era defendido por la Iglesia⁵⁸ argumentando que había que mantenerse la diferenciación entre el Estado de origen terrenal y la Iglesia de origen divino, mientras los seculares defendían la pertinencia de un Estado cristiano expresado por ejemplo, en la idea de monarquía sagrada⁵⁹ y en la teoría del derecho divino de los reyes⁶⁰,

58 La Iglesia Católica se enfrentó a la teoría del derecho divino de los reyes: “Contra esta situación reaccionaron con toda energía los últimos teólogos escolásticos, entre los que destacaría el jesuita italiano Roberto Bellarmino (m. 1621). Bellarmino había aprendido en la teología tomista que la potestad eclesiástica estaba totalmente fundada en el derecho divino y venía directamente de Dios. El poder secular, por supuesto, también había sido querido por Dios en su origen y derivaba de Dios, pero su realización se llevaba a cabo mediante una planificación y una decisión humanas... Del mismo modo, los escolásticos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto y Suárez, no dejaban lugar a una monarquía absoluta de derecho divino en sus teorías acerca del acuerdo que debe existir entre el rey y el pueblo. A pesar de todas sus ideas metafísicas y estáticas sobre el hombre y la sociedad, estos teólogos acertaron a ver claramente la distinción entre Iglesia y Estado en un tiempo en que lo secular era absolutizado y divinizado, mientras que la religión quedaba reducida al cumplimiento de un servicio en pro del oportunismo secular, exactamente igual que en la Edad Media el pensamiento político de Aristóteles y Santo Tomás había defendido una cierta autonomía de la conducta política que fue mirada con malos ojos por la Iglesia”. (Bornewasser, 1969: 83)

59 “A fin de convencer al pueblo común de la legitimidad del rey absolutista se infundió deliberadamente nueva vida a la vieja concepción de la monarquía sagrada. De esta manera persistió la imagen del rey hacedor de milagros y portador de un carisma político-religioso. El pensamiento crítico de los intelectuales no llegó a afectar a esta ‘religión del rey’ (*religion royale*). Así, por ejemplo, no se consideró perjudicial el que un amigo de Montaigne señalase que, según una antigua creencia, el rey Pirro podía curar ciertas enfermedades con su dedo pulgar. La posición del ‘rey cristianísimo’ quedaba mucho mejor respaldada por la fe del hombre ordinario en la función divinamente consagrada del rey que por cualquier teoría.” (Bornewasser, 1969: 81)

60 “Partiendo de una sutileza absolutista y unilateral en la interpretación del dicho paulino ‘no hay autoridad que no venga de Dios’, se pasó al llamado ‘derecho divino de los reyes’... Este derecho divino de los reyes contenía una curiosa contradicción, pues a pesar de toda su apariencia formal religiosa, en realidad estaba pensado para respaldar los intereses seculares del Estado. A pesar de su aura religiosa, no era sino un tipo de propaganda al servicio de una política fundada, lisa y llanamente, en la ‘razón de Estado’.

de manera muy clara en aquellos Estados absolutistas que habían creado una Iglesia nacional. Evidencias que nos conducen a pensar en la complejidad de intereses que confluyeron en la secularización. Secularización del Estado cuyo proceso de conformación incorporó distintas maneras de entenderlo que oscilaban desde el Estado Absoluto, la Monarquía Absoluta, el Derecho Divino de los Reyes que creaba una Monarquía Sagrada, la desacralización de esta a través del Contrato Social⁶¹ y finalmente la Democracia.

Veamos una breve historia del surgimiento del Estado moderno:

El Estado moderno nació en el norte de Italia, donde fue bautizado, en el siglo XV, con el nombre de stato... Los primeros pequeños estados puramente seculares se formaron dentro de la cristiandad, aprovechando el vacío creado por las luchas medievales entre el papa y el emperador. Sus príncipes no eran ungidos con el óleo sagrado como prenda de su posición y sus mutuas relaciones no estaban determinadas por la consagración jerárquica y feudal... Este Estado era, internamente, una obra de arte en el sentido de una creación conscientemente planeada; externamente, obligado por la necesidad, tenía que aprender a mantenerse en medio del juego de unas políticas de poder. (Bornewasser, 1969: 71)

A pesar, por tanto, de sus afinidades con la concepción medieval de la monarquía ‘por la gracia de Dios’, en el fondo se trataba de algo muy distinto. En la Edad Media todavía se acompañaba esta idea de un derecho a la rebelión, pues su contrapartida era un cierto sentido simultáneo de la soberanía del pueblo... En este derecho divino de los reyes, la Iglesia nacional y el Estado absolutista se entrelazaban inextricablemente, formando un haz de intereses esencialmente seculares”. (Bornewasser, 1969: 82-83)

- 61 “Los príncipes absolutos de la Ilustración, como Federico el Grande de Prusia, Carlos Federico de Baden y José III de Austria, eran, a pesar de su extremado absolutismo, verdaderamente representantes de una monarquía que había perdido por completo su aura sagrada. El deducir racionalmente la soberanía de un puro y simple contrato social significaba el toque a muerto de la vieja monarquía por la gracia de Dios. El príncipe había perdido su nexo vertical sagrado con la esfera divina y se convertía así en un simple primero entre iguales puramente humanos. El príncipe absoluto de la Ilustración gobernaba sin traba alguna, infatigable e interviniendo en todo, a su pueblo, para su pueblo y en medio de su pueblo, que le había conferido toda la potestad. La conducta deliberadamente sencilla de algunos de ellos, que se comportaban como *Landesvater* (padre del país), venía a aumentar aquélla pérdida del aura sagrada.” (Bornewasser, 1969: 89)

Esta secularización del Estado que en un primer momento se manifiesta por la no participación de la Iglesia en la entronización del Príncipe⁶², pronto se iría ampliando a otros terrenos del imaginario colectivo amparados en el desarrollo de la teoría política de Maquiavelo. Al escribir *el Príncipe*:

Su intención fue escribir 'algo útil' e investigar 'cómo debe comportarse un príncipe con respecto a sus súbditos y amigos'. Tenía en su mente un poderoso príncipe de los Médicis capaz de concebir la idea de llevar a cabo la unidad y el equilibrio del poder. De ahí que este libro se convirtiese en el texto político que habría de orientar a los príncipes en general. Ello significaba una ruptura definitiva con los Espejos de príncipes que habían pululado en el pasado. Según aquellos Espejos, el príncipe representaba a Dios en el terreno de lo político y constituía el punto cumbre de una estructura política idealmente organizada. La doctrina sobre el comportamiento político venía formando parte de la enseñanza filosófica y teológica de la escolástica, que tenía como punto de partida una supuesta realidad ideal radicada en la ordenación divina. En efecto, según San Pablo, toda potestad viene de Dios. En consecuencia, el príncipe, en calidad de portador de la potestad secular, tendría que cumplir su tarea como designado por Dios y responsable ante Dios. Maquiavelo, por el contrario, trata de elaborar un sistema empírico y racional que permita al príncipe defender un Estado artificialmente mantenido frente a los peligros interiores y exteriores. (Bornewasser, 1969: 72)

Maquiavelo reclama la pertinencia de una teoría política que parta del análisis empírico de la realidad, antes de seguir pensando que el Estado debía de obedecer a una idea predeterminada del mismo, proveniente de una doctrina religiosa como la cristiana. Maquiavelo establece una separación tajante entre lo secular (el Estado) y lo divino:

Según él, la fundamentación tradicional, teológica y filosófica, del Estado, que había sido aportada desde fuera, en adelante debería dar paso a una fundamentación empírica y racional desde dentro. La fuerza principal de esta teoría habría de consistir en la esperienza delle cose,

62 Hay que recordar que uno de los elementos de la cristianización del poder estaba dado en la unción real que el sacerdote –o el Papa, dependiendo el caso– vertía sobre el Príncipe, Rey o Emperador, recordando las unciones de Saúl y David en el Antiguo Testamento.

la realidad de las cosas tal como éstas son en sí mismas. Fue el primero en reunir los elementos de una teoría secular del Estado. El resultado, por consiguiente, habría de ser no tanto una doctrina perfectamente ordenada cuanto un abigarrado conjunto de observaciones y máximas prácticas.” (Bornewasser, 1969: 73)

En el mismo sentido de la reivindicación de la empiria en la política se muestra Richelieu:

El mismo Richelieu expresó esta idea en su Testamento Político al decir que nada hay más peligroso para un Estado que un pueblo deseoso de gobernar su país de acuerdo con máximas tomadas de los libros. Esto significa claramente una disociación con referencia a los ideales filosóficos políticos entendidos como una derivación de un ordenamiento divino eterno... Así fue afirmándose la convicción de que la política no debe guiarse por unos ideales abstractos afirmados por la teología y la filosofía, sino tal como lo exijan las necesidades concretas del país en cuestión. Esta posición pragmática y funcional, deliberadamente secular en el sentido de que pretende ser independiente de consideraciones religiosas por lo que respecta a las cuestiones internacionales, sería la mejor expresión de aquella política práctica instaurada por Richelieu. (Bornewasser, 1969: 76-77)

Igual importancia a lo empírico en el análisis político planteará desde la intelectualidad Bacon:

Inglaterra hizo en este sentido una aportación especialmente importante. La influencia de Francis Bacon (m.1626), fundador del moderno empirismo, tuvo importancia decisiva en este terreno. Al igual que en el resto de su obra, su pensamiento político se muestra preocupado por realizar un análisis objetivo de la situación, fundándose en numerosos casos concretos. Su interés por las cifras de población, las estadísticas comerciales, los resultados financieros, etc., tiene un aire verdaderamente moderno. (Bornewasser, 1969: 77)

3.3.-La sociedad que tenemos

El siglo XIX se iniciará con una Iglesia ya no detentora del principal poder para elaborar ideologías sino más bien en retroceso y en franca actitud

defensiva. La Razón se había convertido en objeto de culto civil. Con el advenimiento de las Revoluciones Industriales —comenzando por Inglaterra⁶³— el mundo sufriría un cambio de grandes proporciones, el paso del capitalismo mercantil al capitalismo industrial, el uso de nuevas energías como el carbón, el vapor y la electricidad, propiciarían un cambio de civilización técnica que tendría su correlato, en las explicaciones que acerca de las consecuencias sociales de esos cambios se produjeron en la literatura —novela especialmente⁶⁴— y la historiografía⁶⁵, formulaciones —en alto grado críticas, antes

- 63 “La primera fase de la ‘revolución industrial’ en Inglaterra alberga los gérmenes de un completo vuelco de la estructura de las actividades humanas en el orden económico. Si el *take-off* británico estuvo condicionado por una cierta situación progresiva de los sectores agrícola y comercial, por un equilibrio particularmente favorable entre la población y los recursos, no tardó en hacer del sector industrial moderno, por minoritario que siguiera siendo, el elemento motor de la economía. Al acelerar a su vez las transformaciones en los otros campos, al introducir procesos de multiplicación rápida de las riquezas, al ampliar las necesidades, la ‘revolución industrial’ impuso el modo de producción capitalista como característica del conjunto de la economía, y a la par invirtió las relaciones entre el hombre y el medio natural. Por eso, los años en torno a 1785, que vieron saltar en Inglaterra un cierto número de ‘cerrojos tecnológicos’, fueron verdaderamente decisivos.” (Bergeron y otros, 1982: 3)
- 64 “En este ámbito se inscribe la novela que trata de abarcar con una técnica sociológica y psicológica la problemática contemporánea. Los casi dos mil personajes de la *Comédie humaine* de Balzac, por ejemplo, intentan hacer patente la patología de la sociedad. Y cuando el Julien Sorel de Stendhal no puede llegar a ser un héroe, porque no logra encajar en sus premisas sociales, se convierte en una figura trágica —pero sólo en sentido social—. Lo que le falta como héroe se transforma en crítica social.” (Bergeron y otros, 1969: 285)
- 65 “Desde este momento la historia renuncia cada vez más a deducir del pasado lecciones para el futuro, puesto que cuanto acontece es tan moderno como desconocido. Sin embargo, se dedica a reconstruir científicamente el pasado como condición para un verdadero conocimiento de las condiciones presentes (Savigny). Desde un punto de vista sociológico la historiografía y la novela histórica están estrechamente relacionadas. Scott, Ranke, Tocqueville, Lorenz, Stein o Comte tienen en común la tarea fundamental de representar de tal manera el pasado en la conciencia que provoque en ella una nueva postura frente al futuro, de forma que las tendencias políticas puedan ser diferentes a su vez. El viraje de la reflexión sobre la acción se hace patente de modo particular en los historiógrafos franceses: Guizot, Thiers, Lamartine, Tocqueville, son exponentes de la orientación de la profesión del historiador hacia la política, de la que Ranke siempre había huido. La conciencia histórica, que se alimentaba de la experiencia perspectivista de las etapas de la Revolución francesa, y el relieve de una dimensión sociológico-proyectista vivían de la misma experiencia y se inscribían en el mismo contexto. En ambos casos el hombre, frente a una realidad rota desde el punto de vista histórico y social, adopta una postura crítica.” (Bergeron y otros, 1982: 285-286)

que apoloéticas— que estarían al alcance de un gran público⁶⁶, ese que anteriormente sólo estaba reservado para las Iglesias cristianas.

Este cambio⁶⁷ marcará a Occidente desde entonces de manera dominante —al menos hasta las tres últimas décadas del siglo XX— se asistirá a una disminución del papel de la Iglesia en la sociedad hasta convertirla —parcialmente— en un asunto del ámbito privado de los ciudadanos⁶⁸, tal como había sido en Grecia e inicialmente en Roma antes del desarrollo del culto público oficial obligatorio, con la diferencia que desde el siglo XIX las Iglesias

66 “También se crearon nuevas formas de literatura, a las que correspondió un cambio igualmente decisivo del público lector en la opinión pública burguesa. Mientras en el siglo precedente las obras literarias nacían en un campo de tensiones entre la corte y la burguesía ilustrada —el clasicismo de Weimar fue la última expresión de una unión afortunada—, aquéllas llegaban ahora a sectores cada vez más amplios de la población. Las enciclopedias y los diccionarios ya no se dirigían siguiendo el ejemplo de la gran enciclopedia francesa, a los eruditos, ni tampoco solamente a las personas cultas, sino a los burgueses por antonomasia.” (Bergeron y otros, 1969: 286)

67 “Estos procesos de cambio influyen unos en otros, por lo que es imposible explicarlos a base de una causa única. No hay modo de proceder como no sea mediante distinciones analíticas... Estos términos generales, que en definitiva dan menos luz de lo que parece, son entre otras cosas, el desarrollo de la economía monetaria, del comercio, la quiebra de actitudes feudales con respecto a la autoridad, la industrialización, la emigración y la urbanización, la democratización de la enseñanza, el incremento de la movilidad social vertical, el desarrollo de los modernos medios de comunicación. Todos éstos son aspectos de un proceso que puede describirse en términos todavía más generales, como el desarrollo de una sociedad altamente diferenciada que destruye la unidad de la infraestructura social. Contemplamos cómo se está produciendo una segmentación social y una pluralidad de sociedades. Esto hace que inevitablemente resulte imposible seguir manteniendo una definición particular de la realidad como vehículo exclusivo de salvación. Las personas viven en mundos sociales diferentes, con orientaciones absolutamente distintas en lo cognitivo y normativo, que entrarán en conflicto unas con otras o, al menos, pondrán de relieve el carácter relativo de todas ellas”. (Laeyendecker, 1969: 18)

68 “Por lo que se refiere a la descristianización, en que se pretende ver la prueba de la secularización, bien sabido es hasta qué punto son discutibles los hechos. Los sociólogos americanos, en general, ponen en duda los llamados hechos de descristianización. Las comparaciones que se hacen sobre la base de la práctica o de la influencia de la fe en la vida resultan edificantes. Así, por ejemplo, no parece en absoluto que durante la Edad Media la práctica sacramental haya sido superior a la de nuestros días. También en este punto es posible observar diversas variaciones, pero de ningún modo se puede hablar de un cambio en el sentido de que se haya pasado de una adhesión a la Iglesia a una falta completa de adhesión (*Entkirchlichung*). Ciertamente, las Iglesias, cuya muerte se viene anunciando desde hace mucho tiempo, parecen estar muy sanas”. (Comblin, 1969: 124)

Cristianas serán obligadas a asumirse como Partidos⁶⁹ que deberán competir y combatir contra otros Partidos, evidenciando la desacralización cristiana de la sociedad europea. Este declive será seguido por un aumento de la secularización⁷⁰ del mundo, que para algunos autores ha significado el predominio de una religión civil: el culto a la razón expresado en la confianza y fé en las características mágicas de la ciencia y la tecnología.

Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización⁷¹ ha surgido

69 “El hecho de que los partidos fueran considerados como algo en contradicción con el óptimo de la organización social...era también una forma de laicismo, la expresión de una *Weltanschauung* o de una religiosidad social. A través de esta rivalidad entre los partidos el cristianismo se encontró también puesto en cuestión indirectamente. La Reforma sólo había destruido la unidad de la Iglesia, pero a consecuencia de la Revolución francesa perdió sobre todo su función integradora para la sociedad burguesa. En otras palabras, el cristianismo se vio reducido a la categoría de partido. La alianza entre el trono y el altar durante la Restauración suponía ya el derrumbamiento de una sociedad efectivamente cristiana.” (Bergeron, 1982: 289)

70 Conviene matizar las afirmaciones acerca del alcance y profundidad de los procesos de secularización: “Las respuestas a la cuestión de hasta dónde ha podido avanzar el proceso de secularización son tan rotundas como poco convincentes. Los datos de que disponemos muestran, desde luego, que ha disminuido la participación eclesial, pero este factor es secundario. Más importancia tiene saber hasta qué punto la vida social y personal se sigue definiendo en términos supraempíricos. En la vida privada hay todavía tantas convicciones muy firmes acerca de un Dios personal y providente que presentar al hombre moderno como un individuo secularizado resulta más bien palabrería inconsistente. Parece ser que donde este proceso ha avanzado más es en la vida social, si bien dista mucho de ser completo”. (Laeyendecker, 1969: 20)

71 Es bueno insistir en que la secularización es un fenómeno universal que se manifiesta cuando una religión es invadida por otra que la acultura, deculturizando la cosmovisión anterior, rebajándola a “ras del mundo”, mundanizándola, secularizándola. Every define la secularización de la siguiente manera: “Cuando una religión, o una forma distinta de la misma religión, se impone sobre otra o se infiltra en un área donde otra predominaba, es puesto en tela de juicio el valor de la práctica religiosa tradicional. Este tipo de secularización se dio ya en el mundo helenístico y en el Imperio romano, tal como hoy está ocurriendo en todas partes. Al mismo tiempo, su influjo se entrelaza con el de otro tipo de secularización, debido directamente a la actitud que el cristianismo y el judaísmo mantienen frente a la idolatría, que se intensifica aún más en el Islam. Lo mismo que en Asia y África la tradición religiosa viene siendo socavada por la urbanización y por el

de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales⁷² y de las ciencias sociales y humanidades⁷³, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo. El cristianismo sigue aceptado como la verdad revelada y por ende la religión verdadera, en este sentido continúa incontestado desde el comienzo del Humanismo, cuando éste no pudo rescatar de la Antigüedad clásica el paganismo ni las religiones místicas y convertirlas en dominantes. Las llamadas humanidades, si bien pudieron

reto de las misiones, también la religiosidad griega tardía sufrió el efecto corrosivo de la civilización urbana y el asalto de la Iglesia". (Every, 1969: 28). Al respecto Fortmann nos profundiza lo ocurrido con la cosmovisión romana: "Mientras iba imponiendo por todas partes su dominación, el Imperio romano se dejaba guiar por augures y arúspices, de forma que sus generales debían recibir constantemente instrucciones acerca del modo en que habían de precaverse contra estos poderes numinosos que actuaban de manera caprichosa. No era preciso 'creer' en tales potencias numinosas, pues diariamente se las experimentaba como una realidad. Ciertamente entre la gente siempre había personas de tendencias más racionalistas y otras que se inclinaban más por lo religioso (P. Radin). Pero, en conjunto, la sociedad antigua tomaba lo 'sobrenatural' muy en serio y como cosa que se daba por descontada". (Fortmann, 1969: 23). Y luego como esa cosmovisión fue desplazada por el cristianismo: "El monoteísmo bíblico hizo que el mundo de las antiguas religiones crujiere hasta quedar abierto de par en par. Esto mismo había ocurrido ya con la filosofía de los pensadores presocráticos. Un acontecimiento que nosotros describimos aplicándole diferentes términos, pero que vienen a significar todos ellos la misma cosa: secularización, desmitologización, desencantamiento, neutralización... Cuando se impone esta visión, la tierra se hace definitivamente neutral, se 'seculariza'." (Fortmann, 1969: 23-24).

- 72 "El desarrollo de las ciencias naturales lleva a una reducción de la esfera de las causas no físicas y a la autonomía de los procesos naturales, En este terreno ha habido una fuerte resistencia (Galileo, Darwin), pero en la actualidad se admite ampliamente esta autonomía de las interpretaciones científicas del mundo físico" (Laeyendecker, 1969: 19).
- 73 "El caso de las ciencias del hombre es mucho más problemático debido a que estas ciencias tienen implicaciones directas en cuanto a la manera de definir al hombre, con lo que se hace inevitable y penosa la confrontación con la imagen tradicional cristiana del mismo. A nivel teórico, la cosa está clara, en cuanto a una visión del hombre y de su mundo fundada en los resultados logrados por las ciencias humanas. Pero en la práctica nos vemos diariamente enfrentados con problemas que afectan a la conducta moral cristiana (ley eterna, ley natural, etc). En este avance son de gran importancia los descubrimientos científicos relativos a la gran diferenciación cultural, la maleabilidad fundamental del individuo recién nacido y la forma en que se desarrollan las normatividades". (Laeyendecker, 1969: 19).

abreviar en toda la filosofía y artes antiguas sin restricciones de ninguna especie (salvo las limitaciones técnicas de acceso a los materiales), quedaron relegadas del papel central dirigente que tuvieron entre los siglos XV y XVII, abdicando su posición en favor de la razón instrumental, base de la llamada modernidad.

El Mundo Conocido no sólo cubrió literalmente toda la Tierra sino que alcanzó carácter galáctico. El Horizonte Intelectual de la Época presenta una anchura inabarcable. En cuanto al Banco de Imágenes Posibles este sufrió una ampliación geométrica debido a la aparición de mutaciones culturales. Mientras en las dos etapas anteriores la creación de imágenes estaba reducida a dos vías: la oral, en manos de todos los ciudadanos y la escrita a disposición de una reducida élite. En la etapa de la secularización —especialmente con los alcances de las Revoluciones Industriales desde el XIX— la producción de imágenes tendrá a su disposición tres canales: el oral; el escrito pero a niveles —teóricamente— de toda la sociedad, debido a la masificación de la alfabetización y la educación y a la producción a escala industrial de los impresos (prensa popular⁷⁴ y novelas por entrega⁷⁵ como acciones paradigmáticas) y el nuevo Campo Cultural Industrial-Masivo, creando el bien cultural industrial, desplazando a los rincones el bien cultural de factura artesanal, el cual sufrirá diversos cambios en su valor simbólico-cultural especialmente en tiempos de la globalización.

La aparición del Campo Cultural Industrial-Masivo ha significado una profunda mutación en cuanto a qué entender por comunicación y por bien

74 “La difusión y el control del saber se convirtieron en un asunto político. Las cifras de venta se elevaron de tal manera que se hacían necesarias nuevas ediciones de diccionarios y revistas. La democratización del público fue acompañada de una comercialización que vino a fortalecer lo mismo que a restringir la formación de una opinión libre. La *penny-press* inglesa llegaba incluso a la clase inferior, la tirada de las hojas de los cartistas superaba los 50.000 ejemplares y finalmente Girardin logró, al introducir en la prensa la publicidad, aumentar la tirada y al mismo tiempo reducir el precio. Con ello se produjo también una dependencia creciente de la prensa de gran difusión respecto de las fuerzas económicas, e incluso los autores acabaron por encontrarse en dependencia dialéctica de su público.” (Bergeron, 1982: 286)

75 “Al nuevo sistema de prensa con rotativa fue asociada la novela por entregas, por la que Sue o Balzac cobraban sueldos muy elevados. Con ello consiguieron los escritores franceses —como los ingleses ya en el siglo XVIII— una independencia económica que obviamente estaba en todas partes influida por el gusto de los lectores.” (Bergeron, 1982: 286)

cultural. La incorporación del éter como medio de comunicación para las ondas hertzianas; la captura permanente de la imagen (fotografía, cine, videos) y de la voz (radio, discos); la posibilidad de repetirlos *ad infinitum* sin la necesidad de la presencia personal de los sujetos protagonistas, ampliarán para siempre la noción de tiempo y espacio, desdibujando la distancia entre realidad-representada (incluyendo la virtual) y fantasía.

Durante esta etapa Occidente ha estudiado la diversidad y complejidad de los “bárbaros” e igualmente ha intentado su domesticación a partir de su asimilación –tal como lo hacían los griegos y aztecas– a través del mercado, proponiéndoles adoptar la ciudadanía “europea” (XIX) y el “american way of life” (en el XX). En el Espacio Imaginal Mundial, El Horizonte Mental de la Época está marcado por los hitos colocados por las grandes potencias: protestantes, secularizadas, puntas en ciencia y tecnología. Ese es el Imaginario Colectivo Mundial Dominante, el cual subordina los Imaginarios Colectivos Nacionales de los países periféricos. Los esfuerzos de la Imaginación Creadora en estos países han servido para elaborar sus proyectos ¿a partir de una relación entre ambos Imaginarios? ¿o a partir sólo de la asunción del primero?. En próximo artículo ensayaremos algunas respuestas para el caso de Venezuela.

CONCLUSIONES

La Imaginación Creadora es la principal fuerza intelectual para crear representaciones de la realidad y es el principal dinamizador del Imaginario Colectivo de las Sociedades, que pervive en el Espacio Imaginal. En este, suelen construirse Regiones Imaginadas de una fuerte coherencia intelectual y afectiva que sedimentan las principales explicaciones que las diferentes sociedades dan de sí mismas, asunto que permite que podamos historiarlas por épocas, ya que la constitución de estos Imaginarios Colectivos se constituyen en marcas societales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO Nicola (1987).-Diccionario de Filosofía. México. FCE.
- AMÍN Samir (1997).-Los desafíos de la Mundialización. México. Siglo XXI Editores. UNAM. (Edición original en francés 1996). pp. 297)
- AA.VV (1994,a).- Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 106.
- AA.VV (1994,b).- Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 107-238.
- BARUDIO Günter (1986).-La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, n° 25, (Primera edición en alemán 1981, Primera edición en español 1983). pp.467.
- BERGERON Louis, Francois FURET y Reinhart KOSELLECK (1982).-La época de las revoluciones europeas 1780-1848. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, n° 26, (Primera edición en alemán 1969, Primera edición en español 1967). pp.341.
- BORNEWASSER H. (1969).-Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 71-90.
- BROX Norbert (1986).-Historia de la Iglesia Primitiva. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología n° 8. pp. 263
- CANTARELLA Eva (1996).-El peso de Roma en la cultura europea. Madrid. Ediciones Akai, Historia del Pensamiento y la Cultura, n° 15. pp. 64.
- CEREZO Pedro (1993).-La razón histórica en Ortega y Gasset en: Reyes Mate (Editor).-Filosofía de la Historia. España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n° 5, páginas: 167-191.
- CHADWICK y EVANS (1994).-Atlas Culturales del Mundo. El Cristianismo. Veinte siglos de Historia, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 123.

- COMBLIN J. (1969).-Secularización: mitos, realidades, problemas. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 115-126.
- CONGAR Y. (1969).-Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente). España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 56-70.
- CORDOVA Víctor (1995).-Hacia una Sociología de lo Vivido. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Postgrado (UCV). pp. 220.
- CORNELL Tim y John MATTHEWS (1994).-Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 112.
- CORNELL Tim y John MATTHEWS (1993).-Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 113-240.
- DALMAIS I. H. (1969).-Sacralización y secularización en las Iglesias Orientales. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 127-133.
- DUSSEL Enrique. (1969).-De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 91-114.
- EVERY G. (1969).-Sacralización y secularización en Oriente y Occidente durante el primer milenio cristiano. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 28-40.
- FORTMANN H. (1969).-El primitivo, el poeta y el creyente. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 22-27.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1982).-Algunas observaciones al uso del concepto Cultura en la Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Folklore (Venezuela) 1: 15-23.
- GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1991).-Diez Ensayos de Cultura Venezolana. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/ Asociación de Profesores de la UCV. pp. 174.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1998).-Mosaico Cultural Venezolano. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación

CISCUVE (Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela), CONAC. pp. 263.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1999).-Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una Sociología del uso del Tiempo Extraordinario Festivo en las Sociedades Estado-Nación Contemporáneas. Caracas. Tesis Doctoral. UCV. FACES. 1999. 3 tomos. Tutor: Dr. Víctor Córdova. Aprobada con Mención Honorífica.

GRIMAL Pierre (1974).-El helenismo y el auge de Roma. El mundo mediterráneo en la edad antigua II. España. Siglo XXI, Historia Universal Siglo XXI, nº 6, Segunda Edición (Primera edición en alemán, 1965). pp. 382.

JIMÉNEZ José Demetrio, OSA (2000).-Lo imaginario en filosofía. RELIGIÓN Y CULTURA (España) 46 (212): 185-192, enero-marzo.

LAEYENDECKER L.. (1969).-El punto de vista sociológico en el problema de la secularización. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 11-21.

LLORCA Bernardino y Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (1987).-Historia de la Iglesia Católica, III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648). España. Biblioteca de Autores Cristianos. pp. 1105.

MALDONADO Luis (2000).-El diálogo judeo-cristiano. Implicaciones teológico-pastorales. Revista de Espiritualidad (Madrid) (59) 237: 465-484, octubre-diciembre.

MATTHEW Donald (1994,a).- Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 128.

MATTHEW Donald (1994,b).- Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 129-240.

MESLIN M. (1969).-Instituciones eclesiásticas y clericalización en la Iglesia antigua (siglos II-V). España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 41-55.

- REYES MATE, Editor (1993).-Filosofía de la Historia. España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, nº 5, pp. 308.
- RIES Julien Coordinador, (1995).-Tratado de antropología de lo sagrado (1). Valladolid, España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº6, pp. 373.
- SCHATZ Klaus (1988).- Historia de la Iglesia Contemporánea. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 16. pp. 242.
- WILHELM FRANK Isnard (1988).- Historia de la Iglesia Medieval. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 11. pp. 251.