



## EL PROGRAMA DEL PROGRESO EN OCCIDENTE

**Antonio García-Olivares**

IICM – CSIC

### Introducción

Como afirmaba Weber (1920, p. 562), "intereses (materiales e ideales), y no ideas, son los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero, muy frecuentemente, las imágenes del mundo, que son construidas mediante ideas, han determinado como guardagujas las vías a través de las cuales la dinámica de los intereses movió la acción humana". Entre los siglos XI y XVII algunas de las imágenes del mundo medievales sufren modificaciones importantes y se ensamblan entre sí de un modo diferente, constituyendo una imagen del mundo y facilitando unas prácticas de gran influencia secular hasta la actualidad. Denominaremos "programa del Progreso" a este conjunto formado por: (i) prácticas económicas desarrollistas, (ii) prácticas de acumulación y centralización del poder y (iii) imagen del mundo progresista. Tres imágenes medievales del mundo son las precondiciones de esta nueva cosmovisión: El Orden establecido por Dios; el milenarismo; la mentalidad burguesa. La peculiar síntesis que propone el puritanismo a partir de estos tres marcos metafóricos está en el origen de la nueva ideología progresista. Y el que esta ideología alcanzase la hegemonía cultural se debe a su ensamblaje dentro del citado sistema de prácticas.

En las cuatro próximas secciones analizaremos estos marcos metafóricos previos. A continuación, se analiza la síntesis que tuvo lugar tras la revolución puritana. En la sección siguiente, se estudia el papel de los nacientes estados nacionales en la articulación entre prácticas desarrollistas y fomento del poder nacional, así como el ensamblaje de la ideología puritana-progresista dentro de esos sistemas de prácticas. La última sección analiza el proceso de racionalización capitalista y la evolución del programa del Progreso entre la revolución industrial y la actualidad, momento en que puede estar entrando en crisis de forma definitiva.

### El Orden Feudal y el Orden Urbano

Para Tomás de Aquino (1224-1274), que sistematiza la filosofía escolástica más ortodoxa, todas las criaturas tienen su propia finalidad dentro de un Orden Natural, del cual forma parte el orden social. Los seres irracionales la alcanzan mediante sus instintos, el hombre mediante la razón. Pero para ello tiene que vivir en comunidad y cooperar con otros hombres, lo cual se manifiesta en la división del trabajo, como las distintas

munidad y cooperar con otros hombres, lo cual se manifiesta en la división del trabajo, como las distintas partes del cuerpo cooperan en un fin común orgánico. La sociedad y el Estado también pertenecen al Orden Natural pues contribuyen a un Bien Común ordenado y persistente. Afirma que el cuerpo de los animales y del hombre se descompone cuando su principio unificador o alma se separa de ellos y que, de modo análogo, la sociedad humana se desintegra cuando falta una autoridad que la dirija.

Una parte importante de la concepción tomista de Orden social reposa sobre el sistema de clases sociales ensayado en las ciudades de las primeras sociedades estatales. Como afirma Carlos Moya (1977) El invento de la ciudad como sistema técnico es el invento del sistema de estratificación y jerarquización del poder, y de la división permanente del trabajo (profesiones y 'ocupaciones'). También es la institucionalización de la actividad política y la organización y profesionalización de la actividad militar. A cambio de su sumisión, las clases urbanas dominadas recibirán cierta seguridad resultante del "orden público" (institución específicamente urbana) y unas expectativas de prosperidad y seguridad normalmente superiores a las que rigen en el área agrícola dominada o hinterland. La invención del sistema técnico de dominación (y organización) social basado en (i) ejércitos permanentes, (ii) organizados y regulados políticamente desde ciudades, no fue ecológicamente viable antes de la existencia de suficientes agricultores a quienes obligar a producir y entregar los excedentes suficientes para el consumo de las clases no agrícolas de la ciudad (Service 1984).

El sistema de clases sociales es un sistema de organización y consumo que nace con las primeras ciudades: articulación jerarquizada de las posiciones sociales en función de una progresiva diferenciación del trabajo impuesta en términos de dominación. Aristóteles nos describe muy bien los elementos no-casuales articulados en la urbe y sus funciones: "En primer lugar tiene que haber alimento; después oficios porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior, y, de otro lado, contra los que intentan atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener que cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto, y en sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo que es conveniente y justo entre los ciudadanos." "Es necesario que la ciudad se constituya teniendo en cuenta esas funciones. Tiene que haber pues cierto número de labradores que suministren el alimento, y artesanos, y soldados, y recursos, sacerdotes y jueces de lo que es necesario y conveniente." Continuando luego Aristóteles con la conveniencia de la especialización permanente en las distintas ocupaciones importantes, intramuros y extramuros (Moya 1977).

Así como el Estado es parte del Orden Natural, para Tomás de Aquino la propiedad privada sería parte de un orden adquirido como consecuencia del pecado. En un mundo de inocencia, la propiedad privada no existiría. Podemos interpretar esta inocencia como el estado previo a la aparición del egoísmo, el robo, etc.

Es algo culturalmente aceptado en todas las sociedades estatales la reverencia al Orden y la fidelidad a los apegos que el orden concreto facilita y fomenta. En la cultura occidental medieval y moderna ello ha conducido, en conjunción con otras metáforas cristianas, a que todo lo que atenta contra un orden antiguo se vea como ilustración de la existencia del mal en el mundo. Por ejemplo, el ladrón que atenta contra la propiedad es una lacra social. Para ilustrar que no tendría porque verse así necesariamente, podemos citar cómo lo ve la filosofía taoísta, que tuvo su ascendencia aunque nunca fue dominante entre la elite funcional China. El taoísmo enfatiza la dualidad inseparable entre el apego a la propiedad por un lado y todo lo que atente contra ese apego (e.g. el ladrón y el robo) por el otro, y el mal lo identifica con la compulsión a apearse a toda distinción conceptual, siempre arbitraria, que es la que genera a la vez el supuesto bien (el orden social) y el supuesto mal (lo que atenta contra lo anterior). Por eso, Chuang-Tzu (1981), como Lao-Tse, dicen que "los hombres de verdad" no pierden el tiempo homenajando a las distinciones conceptuales. Y en lo relativo a las divisiones de clase llega a afirmar: "antes de que empezara la Gran Mentira, no existían ninguna de éstas distinciones de clase" (...) "No quiero que mis discípulos entiendan esas absurdas distinciones entre príncipes y mozos de caballeriza". Needham (1977) cita otro texto taoísta interesante: "(Chuang-Tzu) dice, prácticamen-

te con estas palabras, que al pequeño ladrón se le castiga, pero el estafador llega a señor feudal y los sabios confucianos se congregan ante su puerta deseosos de convertirse en sus consejeros". Los habitantes urbanos, y en general los habitantes de cualquier sociedad con clases, tenemos algo de ésta actitud de los sabios confucianos de Chuang-tzu. Tomamos las relaciones de clase como dadas y al hacerlo las consagramos y convertimos en inamovibles. Pero esa inamovilidad de una estructura que, inicialmente, fue impuesta violentamente permite cierta predecibilidad social.

Otro rasgo, muy peculiar, de la mentalidad cristiana feudal fue el suponer que la causalidad profunda de la realidad no pertenece al orden de lo natural, sino de lo sobrenatural. Esta idea derivó del cristianismo neoplatónico de Orígenes, Clemente de Alejandría y los sabios que tradujeron la Biblia al griego (J.L. Romero, p. 32). Hay un mundo de las ideas puro, que es el mundo de Dios. Esta idea medieval contrastaba con la mentalidad romana, que era sensible y antimetafísica. Sin embargo, la mentalidad romana fue borrada en tres o cuatro siglos de catequesis por la Iglesia. Se constituye así la idea de que este mundo es insignificante, la realidad sensible puro engaño, lo terreno es vanidad, el cuerpo no vale nada y lo único valioso es la eterna salvación del alma. Además, el mundo es un valle de lágrimas y la realidad más valiosa para el hombre se da en la otra vida. También domina la convicción aristotélica de que toda sociedad es dual: los que tienen y los que no tienen, modelo que a veces se despliega en tres órdenes imaginarios: los oradores, los defensores y los labradores (Duby 1992). Finalmente, la estructura socioeconómica es concebida como estática, perduración de un valle de lágrimas y se fundamenta en la voluntad de Dios.

San Agustín (354-430) ilustra la actitud que un buen cristiano debe tomar ante el poder secular. Hay dos ciudades: la ciudad de esta tierra y la ciudad de Dios, y el cristiano pertenece a ambas. Como perfecto ciudadano, el cristiano debe ser un súbdito fiel, que funda su obediencia en los poderes del Amor. Incluso si el poder es injusto, la obligación del ciudadano cristiano es someterse a él. Vale más sufrir la injusticia que entrar en los caminos de la rebelión, pues ha sido Dios quien creó el orden establecido (Griole 1989).

El sermón de Arras, que Gerardo de Cambrai, obispo de Cambrai-Arras, dirigió contra una secta que proponía una regla de vida capaz de conducir a la salvación sin necesidad de los sacramentos (citado por Duby 1992, p. 63) ilustra el contenido de la idea feudal de orden social en pleno siglo XI. Como sintetiza Duby, para la mentalidad medieval existe una coordinación entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena y el orden terrestre es homólogo al celeste a través de cualidades como orden, grado, escalón y jerarquía. Citando a Gerardo: "Las disposiciones de la providencia divina han establecido grados diversos y órdenes diferentes con el fin de que, si los inferiores manifiestan consideración a los superiores y si los mejores gratifican con amor a los menores, se establezca tanto la unidad en la concordia como la reunión de la diversidad y que la administración de cada función sea realizada con rectitud"... "La comunidad no podría subsistir si el orden global no la preservara de la disparidad". Y comenta Duby: "He aquí el principio: el orden del mundo entero reposa en la diversidad, en el escalonamiento de grados, en la complementariedad de funciones. La armonía de la creación es el resultado de un intercambio jerarquizado de sumisiones respetuosas y de afectos condescendientes. ¿La prueba de que "la creación no puede ser gobernada ni vivir en la igualdad?; el ejemplo de las milicias celestes nos ha servido de enseñanza; existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales y que se diferencian unos de otros en poder y en orden".

Pese a la rigidez casi platónica con que la Iglesia medieval trató de caracterizar el orden social, la cosmología cristiana contiene un rasgo que la hace potencialmente muy dinámica, como ha subrayado K. F. Werner (1989, p. 169-184), que es la ansiedad psicológica que provoca el pecado, y la consiguiente búsqueda del perdón y la gracia. El cristiano no se abandona al destino, porque sus creencias valoran el libre albedrío y la responsabilidad de la propia alma ante el pecado. Y la idea de caridad obliga al alma individual a hacer lo que buenamente pueda para ayudar a las almas que son amadas por uno. Esto genera, según Werner, una agitación continua en el cristiano por seguir "la senda hacia Dios" y buscar el bien y la redención, agitación que se manifestaba en prácticas medievales como la peregrinatio. Probablemente, tanto el milenarismo como el

progresismo puritano se nutrieron de esta inclinación cuando buscaron, por distintos medios, una redención individual y social en la tierra.

## La mentalidad burguesa

Tras tres siglos de una actividad comercial relativamente circunscrita a nivel local y comarcal, el siglo XII presencié una reactivación del comercio lejano en las ciudades del interior del continente europeo. Henri Pirenne (1983) identificó la causa de esta reactivación en la apertura al comercio (bajo control cristiano) de puertos mediterráneos que habían estado en relativa inactividad debido a la piratería y al dominio árabe de una gran parte del Mediterráneo. Esta reactivación de los burgos tras el siglo XI parece demostrada, aunque su causa pudiera ser algo más compleja que en el sencillo modelo de Pirenne.

En el s. XIII Champaña es el mercado permanente del mundo occidental, en el camino natural que va del Mediterráneo a las plazas comerciales del norte. El auge de las ferias está ligado al "liberalismo" de los condes de Champaña, que comprenden que el éxito de los intercambios redundará en la prosperidad y el bienestar de la ciudad. El poder político concede a los comerciantes exención de tasas, administración de ferias, protección, policía comercial y otras ventajas. La simbiosis poder-comerciantes provoca una retroalimentación autocatalítica para ambas partes, en un centro de nucleación que es el de las ciudades.

Marsilio de Padua en *El defensor de la paz* (1324) sistematiza la ideología mercantil justificando el intercambio. Afirma que el beneficio es un bien porque hace posible la "vida buena" dentro de la ciudad: una vida social próspera y con una buena jerarquía social. El comercio es generador de la organización social. Se ignora el ideal medieval de la ciudad celeste. La mayoría de los comerciantes desprecian las críticas teológico-morales de la Iglesia en relación al dinero y el préstamo y su énfasis en la salvación extraterrena. La mayoría de comerciantes buscan la salvación en este mundo, a través de la riqueza. Por una constante preocupación por el bien en la tierra, el comerciante alcanza, según cree él, la virtud, tanto individual como socialmente (Mairet, G. 1989, p. 357). Las dos ideas que se van imponiendo en la época y que hasta la Iglesia admite, son las de la utilidad del comerciante y la del bien común que éste asegura cuando obra por su interés personal. Un manual de comercio del s. XV afirma: "la dignidad y el oficio del comerciante son grandes en muchos aspectos... y, en primer lugar, en razón del bien común, porque el progreso y el bienestar público es un fin muy honorable según Cicerón, y se debe incluso a estar dispuesto a morir por él... El progreso, el bienestar y la prosperidad de los Estados reposan en gran medida en los comerciantes... El trabajo de los comerciantes está ordenado con vistas a la salvación de la humanidad".

Tras siglos de confinamiento en aldeas aisladas, en una o dos generaciones, el contacto de culturas echa abajo buena parte de las nociones tradicionales por una vía puramente empírica (Romero 1987, p. 75). Entre las muchas sorpresas del viajero comerciante y del cruzado está el comprobar por una parte la existencia de una naturaleza absolutamente homogénea, y por otra, diferente, diversa y exótica, pero incluida en el orden natural. Lo distinto no es sobrenatural, como lo era en las fantasías medievales sobre gnomos, dragones, gigantes y bestias amenazadoras, sino diferentes y reales. "Lo maravilloso deja paso a lo asombroso" (Romero 1987, p. 76). Las dimensiones de lo sobrenatural se reducen mientras se amplían las de lo real.

Para la naciente burguesía comercial, luego industrial, el concepto de realidad sensible es imprescindible, así como una actitud más empírica hacia las prácticas cotidianas. Estas prácticas del mercader, el artesano o el minero, estimulan un empirismo práctico que opera sobre el mundo inmediato con mecanismos como la contabilidad y las causas de los acontecimientos sensibles. Las investigaciones de Roger Bacon, Pedro Peregrino y los franciscanos de Oxford en el s. XIII tratan de entenderse con la naturaleza inmediata, de manera empírica, pensando el mundo en el contexto de la causalidad natural, de manera previa a cualquier teorización sobre sus fundamentos últimos. Estos desarrollos son acordes con la experiencia burguesa, que está

interesada en delimitar una realidad operativa, que se comporta de una cierta manera cuando se actúa sobre ella, más allá de lo que pueda ocurrir cuando se la trasciende. Es una secularización de la realidad.

Ya antes de la querrela de los universales" que agita el s. XII y XIII, los burgueses eran nominalistas sin saberlo. Se comportan ante la naturaleza como si ésta fuera un conjunto de entes individuales cuyo conocimiento puede prever sobre la base de generalizaciones basadas en la experiencia. Y actúa como si para obtener conocimiento de un ente particular no hubiese que tener un conocimiento completo y abstracto de la totalidad. Esto es lo opuesto al "realismo" escolástico de San Bernardo. El segundo factor de erosión del "realismo" escolástico platonizante fue la toma de contacto con el mundo bizantino y musulmán que provocaron las cruzadas. El mundo oriental era principalmente aristotélico, tal como se observa en Averroes y otros filósofos andalusíes y en las traducciones y comentarios en árabe de tantas obras de aristóteles, traducidas por los maestros de Toledo, Córdoba, Palermo y Siracusa. Siger de Brabante pasa por ser el primer defensor cristiano del averroísmo. Y, como dice J.L. Romero, lo que los nominalistas decían a los realistas en el s. XII era similar a lo que Aristóteles había dicho a Platón. El triunfo creciente del nominalismo va de la mano del auge de las prácticas artesanales y científicas. La realidad empieza a verse como una realidad sensible y el sensualismo aristotélico y romano resurgen en los siglos XII y XIII. Resucita el derecho romano en las universidades, un derecho que atiende a los problemas reales y concretos de los repartos de terrenos, préstamos y compraventas.

Los burgueses, que se cuidan de demostrar su religiosidad, empiezan a dar por sobreentendido que el Dios en el que afirman creer no interviene en la contingencia de cada día, en contradicción con el contingentismo medieval, que afirmaba que Dios interviene en todo. La burguesía asumió, expresa o tácitamente, que la divinidad crea, pero lo creado tiene su propia ley. Hay un elemento en la cosmovisión de La Gran Cadena del Ser que es subrayada en estos siglos, en particular por los humanistas: el trabajo creador del hombre está emparentado con el trabajo de la Creación, y gana adeptos la concepción de Dios como Demiurgo, y no como Idea inmóvil del Bien tal como sugerían los teólogos de influencia platónica.

Además, la movilidad social que los burgueses experimentan en propia persona les demuestra que el Orden social no es estático e intocable y no hay en realidad un lugar social preestablecido para cada hombre como afirmaba la teoría del Orden feudal.

Entre el s. XI y XIV, la burguesía de las ciudades une al trabajo cotidiano el esparcimiento en la plaza o en la taberna, bebe, conversa y descubre la efusión sensual. La comunicación entre pares tiende a crear un consenso colectivo sobre lo que es lícito y lo que no, más pragmático y ligado a la actividad profesional y los contratos.

Como subraya Romero (1987, p. 37) hay quienes aceptan las nuevas formas de vida y las asumen, como Bocaccio (1313-1375), quien recurre al pensamiento: "en el fondo soy bueno y Dios me va a perdonar". La segunda actitud es la de Savonarola (1452-1498): negación de las nuevas formas profanas de vida burguesa, pues atentan contra el orden sagrado. La tercera actitud, dominante en los patricios italianos y flamencos y en las clases altas de Europa, fue el enmascaramiento. Esta actitud intuye que las nuevas formas de vida urbana, más sensualistas y profanas, pueden degenerar en bestialismo, y son peligrosas para las clases populares. Sin embargo, las clases altas aceptan la profanidad para sí mismas, contando con que el hombre educado y noble es capaz de auto-imponerse frenos, como afirmaban Séneca y Cicerón. El renacimiento del s. XVI adoptará ampliamente esta actitud, que será seguida por las clases altas de los siglos XVII y XVIII.

## El Milenarismo

El milenarismo cristiano surgió de la lectura del libro del Apocalipsis, atribuido a San Juan, que se calcula escrito hacia el año 90 d.C. En el capítulo 20 de este libro profético se dice que el diablo permanecerá encarcelado en el abismo por mil años. Apocalipsis 20:4-5 dice que en ese tiempo, Cristo volverá y reinará junto a los mártires cristianos y a aquellos "que no habían adorado a la bestia". La idea de un milenio bajo el reinado de Cristo en la Tierra formó parte importante de la teología de los tres primeros siglos del cristianismo. A partir del siglo II, había muchos fanáticos del milenarismo entre los cristianos.

Por su parte, San Agustín habla de seis fases de desarrollo de la historia humana, que culminaría en una séptima fase de renovación, que preparará la octava fase de la resurrección y vida eterna. Para llegar a ella, habría que pasar antes por un periodo de destrucción de lo corrupto y viciado, que recuerda la profecía de San Juan.

A fines del s. XII el milenarismo encuentra su teórico más destacado en el monje calabrés Joaquín de Fiore. Joaquín concibe una historia humana manifestación progresiva de la Trinidad, es decir, un proceso dividido en tres grandes fases, a través de las cuales se pasa a niveles más altos de perfección, culminando en un estadio de plenitud y bienaventuranza caracterizado por la libertad, la santidad, la inocencia, el amor y una armonía contemplativa que Joaquín llamó *ordo monachorum*. Para él, la humanidad había superado ya la primera fase en esta evolución, la Época de Padre, y se encontraba al final de la segunda fase, la Época del Hijo, cuyo término pronosticaba, apoyándose en el pasaje 12:6 del Apocalipsis, para el año 1260. Joaquín se consideraba a sí mismo como el anunciador de la tercera y dichosa fase, como el Juan Bautista de la Época del Espíritu Santo. El paso a esta tercera época estaría marcado por hechos de un dramatismo apocalíptico, con enormes guerras y sufrimientos relacionados con la aparición del Anticristo, el cual sería finalmente derrotado, el pueblo judío convertido y el milenio abriría así sus ansiadas puertas. A esta tercera época se le asignan rasgos que Agustín otorgó a su Ciudad Celeste, pero materializados aquí en la tierra.

Joaquín afirma, pues, una idea que se iba gestando en el pensamiento cristiano y es la de que aún resta una época de bienaventuranza, no después de la muerte, sino en la propia tierra. En este esquema se apoyaron los franciscanos cuando afirmaban que era necesario hacer triunfar los valores cristianos en la tierra. Con el tiempo, comenzó a llamarse milenaristas a los movimientos religiosos que ponían énfasis en el regreso de Cristo, la fundación de la Nueva Jerusalén (la ciudad de los justos) y el castigo a los pecadores.

Algunos de los discípulos de Joaquín radicalizarían su profecía, pasando en muchos casos a la preparación práctica de la renovación terrena anunciada y la creación de una especie de hombre nuevo medieval que Dolcino llamó el *homo bonus*. Otros adoptarían las formas más radicales del movimiento franciscano, en cuyo seno tanto las profecías reales como las atribuidas a Joaquín tuvieron gran influencia. Las profecías del abate calabrés alimentaron diferentes herejías y movimientos subversivos a partir del siglo XII, inspirando continuas generaciones de rebeldes durante los siglos siguientes. La fecha de 1260 se convirtió en una referencia para varios movimientos militar-mesiánicos basados en la creencia de que el emperador Federico II (1194-1250), quien desafió abiertamente el poder del Papa, iba a anunciar la Tercera Edad, tras hacer el papel de Anticristo destruyendo la corrupción del clero. Muchos de estos movimientos han sido analizados por Norman Cohn (1983): El movimiento de los caputiati en 1180; la Cruzada de los Pastores, que degeneró en una especie de marcha mesiánica dirigida por el Monje Jacobo contra los clérigos corruptos (1251); el movimiento de los flagelantes (Strasbourg 1296, Bergamo 1334, Cremona 1346), que culminó con la revolución de Konrad Schmid, quemado finalmente en la hoguera en 1368; las huestes de Dolcino (1250-1307) en Italia; el movimiento de los Husitas y de los Taboritas en Bohemia en el siglo XV; los seguidores del pastor Hans Böhm en Alemania en el s. XV; los campesinos revolucionarios de Thomas Müntzer en Alemania, así como los seguidores de Hans Hut, de Hoffman, de Münster, de Leyden y otros movimientos anabaptistas herederos del movimiento de Müntzer. Todos estos movimientos militar-mesiánicos se destacan por su radicalidad. Los predicadores radicales del movimiento husita, tras 1419, proclamaban en Bohemia que era una obligación para creyentes y

verdaderos sacerdotes el "perseguir, herir y matar, como manda la ley, a los pecadores" (Cohn, p. 212). Algunas de aquellas movilizaciones, como la Taborita, unían las profecías milenaristas con el mito de una antigua Edad de Oro de naturaleza libre, comunista y sin pecados, mezcla del mito pagano recogido por Hesíodo (1997, Trabajos y días, versos 109-113 y 176-177) y del paraíso de Adán y Eva. Otras, como los adamitas, practicaban el amor libre y el nudismo supuestamente inocente gozado por Adán y Eva. Pero a la vez se consideraban ángeles vengadores que debían destruir con la espada a todos los contaminados hasta que la sangre llegara a la altura de la cabeza de un caballo. Muchos de estos movimientos fueron considerados peligrosos para el orden por la Iglesia y la nobleza y acabaron con horribles baños de sangre.

Las razones del renacimiento del milenarismo a partir del siglo XII no son evidentes. Se ha hablado del aumento poblacional, que estaba desbordando las capacidades de la agricultura europea. Norman Cohn (1983, p. 98) lo achaca a la desintegración del modelo paternalista feudal. El renacimiento del comercio llenaba las ciudades de grandes lujos, traídos por los burgueses. Los terratenientes no deseaban vivir peor que los burgueses y frecuentemente elegían vivir en las ciudades. Pero no les bastaba entonces con las seculares rentas en especie. Necesitaban conseguir dinero, y para ello comenzaron a venderles la libertad a sus siervos, cobrándoles después en efectivo por los arriendos. Los lazos paternalistas entre nobleza y campesinos se fueron viendo sustituidos cada vez más por el puro interés material. A muchos campesinos les fue bien, pero otros muchos cayeron en la bancarrota, fueron desahuciados por los terratenientes y se convirtieron en proletarios rurales. Cohn identifica el origen de los milenaristas entre los campesinos sin tierra, obreros del campo, mendigos y vagabundos, principalmente.

Debido al aumento de población, había también muchos segmentos poblacionales que no podían acceder a la tierra ni tampoco a posiciones dentro de los estamentos establecidos de la sociedad medieval y entre los cuales tendía a imponerse un estilo de vida itinerante. Por otra parte (L. Febvre, p. 78), la masa gris anónima rezaba mecánicamente en las misas de los domingos, pero guardaba probablemente en su interior un paganismo inmemorial y un comunismo agrario que reivindica la tierra que trabajaba cada día. Esto se veía acrecentado por el contraste con la prosperidad que florecía en la nueva clase burguesa. Cohn recoge proverbios, autos sacramentales y sátiras populares del siglo XII que reflejan el resentimiento contra las injustas diferencias entre ricos y pobres.

J.L. Romero (1987) añade un móvil que pudo incidir en la misma dirección y es la propia movilidad social provocada por la apertura del comercio mediterráneo, que pudo presionar en favor de una mayor conciencia de que la sociedad no era estática, tal como propugnaban las ideologías del Orden Feudal, favoreciendo así el renacimiento de las ideologías del cambio.

Ante el clima de cisma generalizado que dominaba a la cristiandad de entonces, la Iglesia respondió, por medio de la Inquisición, con una brutal represión de los disidentes más extremos. M. Harris (1974, p. 205 a 207) opina que el sistema de delaciones masivas y caza de brujas, fomentado también por la Inquisición, tuvo por función frenar las movilizaciones mesiánicas milenaristas de estos siglos. "El resultado principal del sistema de caza de brujas (aparte de los cuerpos carbonizados) consistió en que los pobres llegaron a creer que eran víctimas de brujas y diablos en vez de príncipes y papas. (...) El significado práctico de la manía de las brujas consistió, así, en desplazar la responsabilidad de la crisis de la sociedad medieval tardía desde la Iglesia y el Estado hacia demonios imaginarios con forma humana (...) las masas depauperadas, alienadas, enloquecidas, atribuyeron sus males al desenfreno del Diablo en vez de a la corrupción del clero y a la rapacidad de la nobleza (...) El mesianismo militar reunió a los pobres y desposeídos. Les proporcionó un sentido de misión colectiva, disminuyó la distancia social, les hizo sentirse "hermanos". Movilizó a las gentes en todas las regiones, focalizó sus energías en un tiempo y un lugar concretos, y llevó a batallas campales entre las masas desposeídas y depauperadas y las clases situadas en la cima de la pirámide social. Por el contrario, la manía de la brujería dispersó y fragmentó todas las energías latentes de protesta. Desmovilizó a los pobres y desposeídos, aumentó la distancia social, les llenó de sospechas mutuas, enfrentó al vecino contra el vecino, aisló a cada uno, hizo a todos temerosos, aumentó la inseguridad de todo el mundo, hizo a cada uno sentirse des-

amparado y dependiente de las clases gobernantes (...) La manía de las brujas era el reverso del mesianismo radical militar. Era la bola mágica de las clases privilegiadas y poderosas de la sociedad".

Al hilo de la Reforma, el milenarismo tiene una pluralidad de representantes: Böhm, Müntzer, Hofman, Juan de Leyden, y de seguidores, en general Anabaptistas (García-Pelayo, 1964, p. 32) y los milenaristas de la Quinta Monarquía militar dentro de las filas de los seguidores de Cromwell. La revolución campesina de Müntzer, el contemporáneo de Lutero, pretendía una vez más alcanzar el Reino de Dios sobre el Mundo (Moya, 1977, p. 152, citando a Muntzer): "¡Comenzad ya, librad el combate del Señor, es llegado el momento! (...) Animo, y poned manos a la labor mientras arde el fuego. No permitáis que vuestra espada se olvide de la sangre; golpead duro sobre el yunque de Nemrod; echad su torre abajo. Mientras estén con vida éstos, no conseguiréis veros libres del temor humano. No se os puede llamar hijos de Dios mientras ellos gobiernen sobre vosotros." Como los taboritas de Huss en Bohemia (1428), los partidarios de Muntzer soñaban con la implantación de un régimen comunista en el que de una vez se disolviesen las diferencias entre ricos y pobres, señores y siervos: "En nuestra época llegará la consumación de los siglos, es decir, la extirpación de todo mal de este mundo (...) Será el momento de la venganza y de las represalias contra los malvados, con la espada o con el fuego (...) En esta época de venganza, los hermanos de Tabor son los representantes de Dios enviados para barrer del reino de Cristo todos los escándalos y todo el mal y librar a la Santa Iglesia de los malvados (...) Al igual que en Ardiste, o en Tabor, nada es mío ni nada es tuyo porque todo es de propiedad común, de la misma forma todo debe pertenecer a todo el mundo en comunidad y nadie debe poseer nada propio (...) Sobre la tierra no hay que elegir ya ningún rey, porque el mismo Cristo reinará muy pronto. En esta época no habrá ni reino ni dominación, ni servidumbre y todos los intereses e impuestos cesarán y ninguna persona obligará a nadie a hacer nada, porque entre ellos todos serán iguales, hermanos y hermanas" (Moya, p. 153).

El pensamiento milenarista se prolongó más allá de la reforma protestante del siglo XVI, inspirando desde respetables sociedades científicas en Inglaterra hasta a sectas de emigrantes que partirían para buscar la tierra prometida más allá del Atlántico. Así como la caída del Imperio bizantino (1453) mereció interpretaciones milenaristas, también el descubrimiento de América fue interpretado por muchos como un signo de la llegada de los tiempos profetizados por San Juan. El monje dominicano Francisco de la Cruz, condenado a la hoguera en 1578, predicó el traslado del Papa a Lima, la Nueva Jerusalén; él mismo se llamó el "tercer David" y proclamó la espera de un "Tercer Testamento". En plena Era Moderna, muchos siguieron ocupándose de la interpretación del Apocalipsis. El propio Isaac Newton escribió sobre la antigua profecía e hizo cálculos acerca del cumplimiento de sus plazos. Las ideas del fin de los tiempos, de la Nueva Jerusalén y la de los elegidos que reinarán junto a Jesús fueron centrales en iglesias protestantes que se establecieron en Norteamérica.

## Renacimiento y fin del provincianismo medieval

A partir del siglo XII y XIII, con la Escuela de Traductores de Toledo y las traducciones que los mercaderes traen de Constantinopla, el mundo medieval sufre un renacimiento intelectual que Marc Bloch (1986, p. 124-5) ha denominado "renacimiento del siglo XII". Con la imprenta de Gutenberg (inventada en 1450), la circulación de impresiones de traducciones de los autores clásicos se acelera entre las clases medias, afectando positivamente a la capacidad de movilización que tuvo la Reforma protestante.

Probablemente estimulada por esta proliferación de información escrita y por las narraciones de viajeros y comerciantes, la novedad que trae el Renacimiento (y luego la Reforma) en relación con los siglos anteriores es una aguda conciencia del provincianismo en que se había vivido hasta ese momento en toda la época medieval. Y un cierto distanciamiento con respecto a los dogmas de la Iglesia católica, a la que se veía como responsable parcial de haber sostenido ese provincianismo.



El mundo conocido se ensancha aún más aceleradamente en el s. XV y XVI con el comercio y los descubrimientos portugueses y españoles. Por doquier se despiertan el apetito, la fiebre de lucro y de placer. Se asienta la nueva clase burguesa, que inicialmente se interesaba sólo por el beneficio pero acaba interesándose por la ciencia y el saber (Febvre, p. 76). Estos burgueses (Febvre p. 43) eran conscientes de su creciente poder, conocían las costumbres de muchos pueblos y extraían de ello el sentido de lo relativo. Eran joviales, pero con sentido del deber, y necesitaban una religión clara, razonablemente humana y fraternal, que no era la que la iglesia oficial ofrecía. Los predicadores católicos ambulantes ofrecían un amasijo de viejas supersticiones casi mágicas. Y los doctores de la iglesia ofrecían una teología abstracta, decadente y desconcertante, que llamaba a creer al pie de la letra en los dogmas sin razonarlos (solución de Ockham a la contradicción entre razón y fe: o creer o dedicarse al misticismo) y creían, además, que los religiosos eran ellos y sólo ellos. Ofrecían superstición para el populacho y aridez intelectual para las clases altas.

A estos burgueses que se elevaban socialmente por su esfuerzo personal y méritos, toda mediación y argumento de autoridad les irritaba un orgullo acostumbrado a tratar cara a cara con sus rivales y sus príncipes, y cultivado por la lectura esporádica de clásicos no cristianos.

Las clases medias del Renacimiento y de la Reforma toman conciencia de las limitaciones que ha tenido el monopolio eclesial de la transmisión y enseñanza del conocimiento. Entre otras, que gran parte del conocimiento dogmático escolástico es inútil. Petrarca (1304-1374), uno de los primeros espíritus renacentistas, afirma que las dos cualidades principales que debe tener el conocimiento es la de ser útil y la de inspirar la virtud en quien lo escucha, como hacían Cicerón, Séneca y Horacio entre sus lectores (Ogilvie 2000). Esta idea fue luego desarrollada por Bacon (1561-1626). La distancia entre el saber que propugnaba la Iglesia con respecto al saber práctico que las clases burguesas precisaban fortaleció entre los burgueses la idea, que ya estaba en el escolasticismo, de que la Razón y la Revelación no deben ser incompatibles, pues la primera es la mejor facultad que Dios nos ha dado y debemos usarla. Pero entre los reformadores protestantes fortaleció la idea de que, aunque hay verdades que sólo podemos conocer por la Revelación, entre esa Revelación y la razón individual no debe haber intermediarios.

Erasmus de Rotterdam intenta acercar el catolicismo a la vida cotidiana de la gente de clase media. Su recepción fue entusiasta y su influencia duradera en todo el Renacimiento, incluso tras el Concilio de Trento, en que la Iglesia declaró canónica la conformidad a la Summa Theologica tomista. Erasmo trata de devolver al hombre la confianza en su propia virtud intrínseca y compagina: para formar al hombre completo, elegante, culto y ético, llevándolo a su perfección natural, los autores antiguos; para coronarlo, las letras sagradas sacadas de las fuentes y no de sus intérpretes.

Esta conciencia de manejar mucha más información, hace que (Febvre, p. 198) muchos renacentistas se consideren a sí mismos como (en palabras de Naudé): "hombres desasnados y curados de tonto". Como ese viajero lionés, Baltasar de Monconys, encantado y escandalizado el día en que la superiora de un convento de ursulinas poseídas le muestra, impresos en sus manos, los caracteres que el demonio había marcado en su mano cuando la exorcizaban. Estaban claramente dibujadas, de color de sangre. Pero Monconys, desconfiado, observa que palidecen poco a poco, a medida que la entrevista se prolonga y finalmente, por medio de un ligero arañazo, se lleva triunfalmente, con la punta de su uña, "una parte del trazo de la M". Con eso me di por contento, añade simplemente.

Pero pese a casos aislados (Febvre p. 208, citando a Lenoble) "lo que impresiona en estos innovadores es su prodigiosa credulidad, ya sean aristotélicos como Pomponazzi o Cremonini, o antiaristotélicos como Bruno o Campanella. Se enfrentan con una multitud de hechos (...) que encuentran en los viejos autores, hechos que encuentran en sus contemporáneos, historias de animales profetas, de estatuas que transpiran, de ejércitos que combaten en las nubes, de erisipelas curadas por encanto, de objetos movidos a distancia por palabras mágicas. Se enfrentan con estos hechos disparatados y no saben qué decir ni qué hacer, para interpretarlos racionalmente. Pues no hay nada más difícil de interpretar, de criticar, de utilizar, que un hecho cuando no se

poseen ni el marco para encuadrarlo, ni las reglas para medirlo. Por eso los admiten todos (...) Estos racionalistas nunca han salido de la física cualitativa; la naturaleza es sólo para ellos una caja de sorpresas. Sueños platonizantes, o vagamente estoicos, sobre el alma del mundo, alejandrismo, averroísmo, se mezclan en un abracadabrante sincretismo".

¿Por qué el hombre renacentista era tan crédulo? Febvre (1985, p. 170) da un esbozo de respuesta cuando sugiere que el hombre renacentista parece estar abrumado por la proliferación de nuevas noticias, libros editados, descubrimientos y antiguas supersticiones, sin tener a la vez un método socialmente aceptado para filtrar lo creíble de lo increíble. Los estoicos aportaron a los hombres del s. XVI la idea del "alma del mundo". En este naturalismo, todo es posible para la naturaleza, hasta lo mágico y milagroso, pues es un alma animada.

El problema de cuáles son los criterios de verdad no se plantea explícitamente hasta fines del s. XV y principios del XVI: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Campanella y Francis Bacon. Hasta que Mersenne (1634) y luego Descartes (1637) proponen el filtro que permite establecer el buen juicio discriminador de lo que es real y lo que es irreal: Rechazo del principio de autoridad, recurso necesario a la experimentación, y elección de ideas claras que sean matematizables, esta es la manera de concebir lo real. Lo demás son fantasías. Galileo (1564-1642) y el atomista Gassendi (1592-1655) están también en el origen de esta línea, aunque éste mantuviera diferencias con Descartes. La física matemática brindará el método y el paradigma de aplicación. Respaldo ya por un método crecientemente aceptado de discriminar lo real de lo irreal, Cyrano de Bergerac es capaz de decir en 1654: "No hay que creer todas las cosas que dice un hombre, porque un hombre puede decir todas las cosas. De un hombre sólo hay que creer lo que es humano". Es el nacimiento del mecanicismo, que facilitará el despliegue de las ciencias modernas. Mientras tanto, del naturalismo las únicas "ciencias" que surgirán se llamarán astrología, alquimia, magia y cábala, creencias que todavía a comienzos del siglo XVII son consideradas científicas por muchos.

Aún así, ciertas preconcepciones platónico-medievales frenaron durante siglos el desarrollo de una ciencia basada en la observación. Febvre (p. 158) cita a Koyré, quien subraya que el pensamiento griego no quiso admitir que la exactitud pudiera ser de este mundo, que los entes matemáticos pudieran informar esa materia sin precisión, sin rigor y siempre en movimiento de nuestro mundo sublunar. Los griegos elaboran una mecánica celeste, pero no tratan de matematizar el movimiento en la tierra. Esta actitud la hereda el mundo medieval. "Incluso en los siglos XVII y XVIII las primeras máquinas se realizaban sin cálculo previo, a bulto, y por ello sólo se les confiaban las operaciones industriales más toscas. Las que requerían de cierta precisión se realizaban a mano. El hombre medieval, el renacentista incluso, no sabe calcular. Pero lo que falta no es el termómetro, sino la idea de que el calor es susceptible de ser medido de forma exacta." (Febvre 1985, p. 158).

## La síntesis puritana entre redención y orden

La gran aportación ideológica que traen los puritanos es que hay una tercera vía entre el milenarismo medieval que promueven las clases bajas y la idea, también medieval, de orden estático que propugnan las elites religiosas y aristocráticas. Esta tercera vía es la convicción de que el trabajo humano y las reformas éticas y sociales son capaces de acelerar la llegada de una edad de oro en la tierra. Como muestra Nisbet (1991, p. 187), en el s. XVII puritanos y anglicanos son conscientes de los avances que se están produciendo en los conocimientos geográficos y científicos, y ven en ello, así como en las revoluciones reformistas en el cristianismo, una prueba de una aceleración hacia esa edad de oro. Y cita la frase de Burnet: "Deberíais tener siempre ante vuestros ojos, deberíais tener siempre en cuenta al tomar decisiones, el progreso de la Providencia, que fomenta gradualmente la piedad en el mundo y va iluminando la marcha de la humanidad". Dios parece estarse transformando de un ser estático a un agente del desarrollo, crecimiento y perfeccionamiento.

La idea de un tercer milenio era atractiva para los desheredados de la sociedad medieval porque prometía una era idealizada, justa, próspera y virtuosa aquí en la tierra y no en el más allá. Pero dependía de la voluntad divina su realización, no de la voluntad humana. Los puritanos rechazaron las desordenadas revueltas milenaristas, que ponían en peligro su incipiente prosperidad, y defendieron que nos centremos en lo que Dios parece habernos dejado: el progreso de su providencia y del bien social mediante nuestro trabajo cotidiano. Con ello, promovieron la idea del progreso, una teoría muy coherente con las aspiraciones y prácticas de las clases medias burguesas y también coincidentes con las aspiraciones de redención de las clases más bajas. El gradualismo puritano podía combinarse fácilmente, como afirma Nisbet, con el utilitarismo y el reformismo, tanto social como político. De hecho, la frase "bien público" empieza a circular frecuentemente en el siglo XVII. Los conocimientos científicos adquieren también un valor redentor con los puritanos.

Sin embargo "la libertad cristiana", como afirmaba Lutero, se fundamenta en un poder político fuerte que haga frente a la corrupción humana y al corrupto poder de la Iglesia, en su caso, la autoridad absoluta de los príncipes de la Nación Alemana. Lutero abomina del espíritu revolucionario de los movimientos milenaristas que amenazaban con "volatilizar" esa "libertad cristiana". Para él, como para Hobbes, el milenarismo es una amenaza contra el Orden político natural establecido por la voluntad y razón divinas. Un Orden absoluto cuya coacción pública pone un freno total a la concupiscencia de las pasiones humanas. Como rebelión de los siervos contra sus señores feudales, la Guerra Campesina Alemana es para Lutero una rebelión infernal contra ese Orden, y clama contra los revolucionarios: "No es posible que turbas tan numerosas sean todas en conjunto verdaderos cristianos, sino que una gran parte quieren usar de la buena opinión de los demás para su provecho (...) Habéis olvidado el derecho cristiano, ya que no los habéis conquistado (vuestrós artículos) e impuesto ante Dios con paciencia y oración como conviene a gentes cristianas, sino que con impaciencia y maldad habéis tratado de regatear con violencia y a la autoridad". Y, citando el panfleto de Lutero "Contra el pillaje bandido y criminal de los campesinos" (Moya 1977, p. 154): "Por eso debe expulsarlos, estrangularlos y picarlos, públicamente, o en secreto, todo el que pueda y pensar que no hay nada más venenoso, dañino y diabólico que un hombre rebelde, y matarlos a golpes como a un perro rabioso; si no lo golpeas, él te golpeará a ti y a todo el país contigo. Acuchíllelos, golpéelos, estrangúlelos quien pueda. Si mueres por ello, bendito tú; nunca podrás tener muerte más feliz, pues mueres obedeciendo la palabra de Dios... Los campesinos (aunque son muchos miles) son todos, sin excepción, ladrones y asesinos". Y cita Moya a Bloch: "En el derecho natural luterano entró toda la parte más concreta de la doctrina de la violencia del Derecho romano (...) Puesto que el hombre es malo y está necesitado de una guía, el corazón de cada pueblo lleva inscrito ya de 'primera intención' un derecho 'común' que es la suma de todo aquello que lo intimida y vapulea llamándolo al orden". Siguiendo esta visión del Orden, la revolución campesina alemana será masacrada por los príncipes alemanes, con la bendición de Lutero. Paradójicamente, esto facilitó la pervivencia de la disgregación feudal de Alemania hasta tiempos de Bismarck, un efecto contrario al que Lutero hubiese deseado para el poder nacional. La nobleza alemana acogió con agrado esa mezcla de piedad sin intermediarios y de conservadurismo político que proclamaba Lutero. Como afirma Harris (1974, p. 200), era la combinación adecuada para liberarse del gobierno papal sin ponerse en manos de agitadores sociales imprevisibles.

El modelo político-económico que proponía el milenarismo (propiedad comunista de la tierra, redistribución de la riqueza de los ricos, fin de las jerarquías, etc.) constituía un peligro potencial para las prácticas económicas de los yeomen y de las clases altas. Por ello, las ideas revolucionarias son condenadas por los puritanos, así como por anglicanos y luteranos. Lo importante no es la revolución sino la evolución. Pero también son rechazadas las interpretaciones de la Salvación que da la Iglesia, cuya teología, estática, acabada y paternalista, no es suficientemente flexible para admitir el progreso de los propietarios ni para permitir el ascenso de éstos hacia los puestos de poder estatal.

La revolución religiosa protestante sólo se cumplió como revolución política (Moya 1977, p. 155) allí donde fue liderada por la burguesía urbana: en la Teocracia Calvinista de Ginebra y en la revolución Puritana que estalla en Londres. En la interpretación de Moya, lo que la Revolución de Cromwell sanciona es la sacralidad del Orden Racional del estado por encima de la sacralidad de la monarquía. El mero gobierno civil implica una

llamada divina vocacional, el soberano no es el delegado del Orden divino [Moya 1977, p. 207]. El Orden sigue considerándose sagrado, pero no está ligado al soberano, sino al pueblo virtuoso y trabajador. Pero Cromwell rechaza, como lo hizo Lutero, las pretensiones de los milenaristas de su propio movimiento, los "niveladores" del Quinto Reino. "Pretender que ha llegado la hora de tal Reino significa introducir la ley judaica en lugar de las leyes conocidas por nosotros al servicio de prácticas turbulentas y revolucionarias" (Moya 1977, p. 160).

El trabajo cotidiano ordenado y paciente se convierte en el signo de la fidelidad con que el creyente sigue su vocación divina. Weber ha mostrado cómo el puritano se aseguraba de su estado de gracia si se veía como "instrumento del poder divino" (Weber 1984, p. 133 y 134). "La industria se hace ahora ética, y desaparecen ahora los impedimentos que se le ponían por parte de la Iglesia" (Moya 1977, p. 160, citando a Hegel). Pues el éxito de los negocios, fruto del trabajo sistemático, es signo de salvación y contribución a la gloria de Dios en la Tierra.

"No es de extrañar que Inglaterra, a partir de Cromwell, se convierta en la primera potencia del naciente mercado mundial: la revolución puritana configura los supuestos políticos para que el impacto de la ética calvinista sobre el "espíritu del capitalismo" (Weber 1984) alcance allí su máxima objetivación práctica. El Interés del Pueblo -como secularización radical del Reino de Dios- coincide políticamente con la expansión económica del capitalismo, refrendo sensible de la fe con que estos individualistas propietarios buscan un signo de salvación en la buena administración de sus negocios (Moya 1977, p. 161).

Las ideas puritanas constituyen una síntesis intermedia entre dos marcos metafóricos contradictorios de la época: (i) las aspiraciones milenaristas tradicionales del antiguo tercer estado y (ii) las ideologías del orden paternalista, clasista y estático, defendidas por las antiguas clases altas. Se produce así, una reinterpretación de la idea de "redención colectiva": puede que ésta consista en una redención reformista e individual, a través de la continuada acumulación de dinero, mediante el trabajo del cuerpo autodisciplinado por un "yo" que no escucha a los impulsos desordenados de su cuerpo. El "bien común" es la salvación de todos los ungidos particulares mediante el progreso gradual. El viejo catolicismo feudal estaría equivocado: En su versión elitista (de nobles y clérigos) planteaba la redención como ultraterrena y premio a la obediencia a la Iglesia corrupta, y en su versión popular, planteaba la redención como una revolución destructora de las injusticias, pero generadora de desorden. Sin embargo, para el puritanismo naciente, la acumulación de dinero, y el progreso de las técnicas, bienes, artes y artefactos, constituye la única redención terrena posible, que a su vez es un signo del acercamiento de la salvación definitiva.

Esta nueva concepción progresista de la salvación resulta ser una versión secularizada de la filosofía cristiana clásica de la historia (creencia en una edad dorada futura) unida a la idea griega de despliegue y crecimiento: el progreso en el campo económico, en las ciencias y en las artes, es un signo de la inminencia de la edad de oro espiritual en la tierra y una causa eficiente (aristotélica) de esta inminencia, siendo Dios la causa última.

Tras la reforma puritana, el orden social es concebido como progresivo, como una historia de redención gradual mediante el trabajo, que es la historia del Progreso. En ese contexto, la obligación laboral pasa a ser una contribución religiosa personal a la salvación colectiva aquí en la tierra, por lo que la indigencia y la molición son vistas como depravación moral, o bien enfermedad mental, o bien inhumanidad o incompleta humanidad. Esto tuvo consecuencias como las Leyes de Pobres de la monarquía inglesa desde 1551, y leyes análogas posteriores en muchos países occidentales. Algo de ésta mentalidad se ha heredado hasta nuestros días en la creencia de que sólo trabajando obtiene uno plena ciudadanía, plenos derechos, la etiqueta de honrado (véase la frase auto-exculpativa: "sólo soy un honrado trabajador") y la liberación de la culpa.

Coherente con esta fusión entre orden cristiano y progresismo reformista fue la "posibilidad de hacer posible una más alta gloria de Dios por medio de los nuevos métodos técnicos y científicos". Esa posibilidad fue mostrada por la novedosa eficacia de la causa eficiente y de la Razón instrumental cuando ésta se alía histórica-

mente con un Estado Nacional en búsqueda casi permanente de aumentar su poder, debido a su competencia con otros estados. Henri de Saint-Simon, nacido en 1760 de una familia aristocrática empobrecida desarrollará extensamente este argumento en su "Nouveau Christianisme". Dirigiéndose a Luis XVIII, escribe: "Dios impone hoy a todos los cristianos la sagrada obligación de concurrir con todos los medios a su alcance a la constitución del sistema industrial y científico, que no es otra que el cumplimiento del principio divino. Esta orden sagrada que Dios dirige a todos los cristianos como aplicación directa del principio fundamental que él mismo ha establecido se dirige especialmente a su majestad, pues puede, gracias a vuestra resolución poner en marcha inmediatamente el trabajo necesario para formar la constitución industrial y científica; es decir, para establecer el cristianismo definitivo. (...) Constantino se ha granjeado una eterna gloria por haber sido el primero de los emperadores en abrazar el cristianismo. Su majestad puede obtener una gloria todavía superior situándose a la cabeza de la unión de los cristianos para organizar la sociedad sobre las bases temporal y espiritual del cristianismo activo y definitivo, es decir, del sistema industrial y científico".

Siguiendo las investigaciones de Weber, Merton analizó en su tesis doctoral el efecto de las actitudes puritanas en la articulación de las fundaciones e instituciones científicas. Como subraya Merton, para Bacon (*Advancement of Learning*), el fin verdadero de la actividad científica es la "glory of the Creator and the relief of man's state" [Merton 1990, p. 118]. Merton enfatiza que la ciencia incorpora pautas de comportamiento que son intrínsecas a la sensibilidad Puritana: sobre todas, el utilitarismo y el empirismo.

## **La articulación del programa del poder central con las prácticas capitalistas en la génesis de los estados nacionales**

La base social principal del puritanismo la constituyeron las ascendentes clases de los yeomen y de los comerciantes-burgueses de las ciudades. Los comerciantes del siglo XII y XIII consideraban el dinero como un medio de lograr cierta independencia y libertad. Con el aumento de los excedentes, el aumento de poder de los estados rentistas en competencia y la demanda estatal creciente de dinero líquido, la valoración fue cambiando a la de (Colón): "quien tiene dinero hace cuanto quiere en el mundo". Lo que añade el burgués puritano a la concepción anterior es lo siguiente: "No sólo lo que es bueno para nosotros (el dinero) resulta ser bueno para el Rey y el Poder Nacional. Además, resulta que si la gloria del Rey y del Poder Nacional es una manifestación de la Gloria del Todopoderoso, entonces, puede que la propia riqueza y poder privados sean también manifestación de su Gloria; nuestra humilde aportación a su mayor Gloria".

De este modo gran parte de la enorme cantidad de ideas en lucha de la época parecen encajar y ser compatibles con los intereses de clase de yeomen y de burgueses-comerciantes y con las evidencias de la ineluctabilidad de la "acumulación primitiva de capital": "Nuestro particular incremento de capital podría ser manifestación de un progreso universal colectivo (hacia la redención)" y "lo que es bueno para nosotros podría ser bueno para todos".

Sin embargo, la síntesis puritana entre orden y redención gradualista por el trabajo no constituye toda la historia. Los intentos de los monarcas europeos de construirse un poder creciente frente a los ejércitos privados de los señores feudales encontró en los burgueses de las ciudades un aliado de enormes posibilidades. Los intereses de ambas partes resultaron simbióticos y condujeron, como ha analizado muy bien Carlos Moya (1977), al sistema de Poder Nacional posibilitado por un sistema de rentas estables y en continuo crecimiento. El Estado Nacional nace protegiendo en sus ciudades a la actividad capitalista, que le proporciona a cambio una fuente de rentas en crecimiento mucho más rápido que las exacciones sobre el hinterland agrícola del país.

Como muestra Carlos Moya (1984, p. 167 y ss.) un conjunto de burgos que dominan económicamente a sus respectivos hinterlands constituyeron una oportunidad de financiación para unas élites político-militares liga-

das a la corte que tenían visión nacional y no meramente local como tenía la nobleza. La monarquía y su corte acaban separándose de la antigua nobleza para aprovechar esa oportunidad de cooperación (o simbiosis, podríamos decir) con la burguesía. Proporciona a ésta el Estado-mercado-nacional a cambio de que ésta le suministre establemente la renta necesaria para imponer definitivamente y asegurar el poder soberano. Y cita a Schumpeter: "los impuestos no sólo han coproducido el Estado (moderno), también lo han configurado. La organización de los impuestos fue el órgano cuyo desarrollo codeterminó el de los otros órganos (estatales)". Más tarde las revoluciones burguesas acabaran prescindiendo de la corona en esa simbiosis, para colocar a un racionalizado poder civil en su lugar, creando así el "estado nacional" parlamentarista.

Un programa secular de prácticas sociales destinadas a asegurar el orden interno, la dominación y la extracción de excedentes de un hinterland (Moya, Op. Cit.), que podríamos llamar "programa del poder central" entra en simbiosis auto-catalítica con un "programa de desarrollo" económico practicado por la nueva clase social burguesa, afincada al amparo de las ciudades. La síntesis de estos dos programas con la idea puritana de redención por el trabajo constituirá un conjunto de prácticas y significaciones de larga influencia hasta los tiempos presentes y que podríamos llamar "el programa del Progreso". La confirmación de un "desarrollo" o avance progresivo se da en varios ámbitos a la vez desde entonces. Acumulación de novedades y saberes, desde el siglo XII. De descubrimientos geográficos, desde el siglo XV. De mercancías nuevas, desde el siglo XII. De descubrimientos artísticos, científicos y técnicos, desde el Renacimiento. De acumulación de poder soberano, desde el siglo XV sobre todo, con las primeras monarquías absolutas. Pero todo ello se acelera de forma aguda tras el establecimiento de la citada articulación dominación central - desarrollo capitalista - búsqueda de la redención en la tierra, sobre todo tras la Revolución Puritana en Inglaterra. Y esta aceleración, que sólo en el siglo XXI ha comenzado a frenar en occidente, fue la que ayudó a confirmar entre las clases medias y altas europeas la idea de que el Progreso era una realidad en todos los ámbitos de la sociedad, casi como algo análogo a las "leyes naturales" que estudiaban los físicos.

El origen de la idea de progreso se puede rastrear muy atrás en el pasado, hasta el epicúreo Lucrecio y también en pensadores medievales como San Agustín o Joaquin de Fiore (Nisbet 1991). Sin embargo, esa idea no fue dominante ni en la antigüedad clásica ni en la Edad Media, tal como Bury (1971) ha subrayado. Toda la experiencia antigua y medieval nos dice lo mismo sobre las sociedades: que unas ascienden hacia la prosperidad, llegan a un punto que no pueden superar y luego declinan. Del mismo modo que las sociedades en declive tocan fondo y ascienden de nuevo. Así lo creyeron casi todos los autores clásicos y medievales, con excepciones como Lucrecio. Si una creencia tan extendida y persistente fue sustituida por la creencia en el progreso no fue porque los puritanos fueran más convincentes que Lucrecio sino porque la síntesis puritana entre redención y orden empezó a ser confirmada en sus predicciones y expectativas por la cooperación mutuamente amplificadora entre dominación centralizada y acumulación burguesa de capital. El nuevo marco ideológico no habría podido sobrevivir sin esa dinámica simbiótica que le proporcionaba confirmación. Este marco ideológico, a su vez, proporciona apoyo a la continuidad de la práctica simbiótica en los momentos de duda sobre la misma, como en momentos de crisis económica (como la de 1929) o de desastres tecnológicos como el Hundimiento del Titanic, el accidente de Chernobyl o la explosión del Challenger (Sánchez Ferlosio 1992). La idea de progreso sólo se vuelve hegemónica culturalmente cuando se integra en tándem con el programa del poder central y la práctica burguesa de acumulación de capital, tríada que hemos denominado "Programa del Progreso". En este contexto, la disputa entre Bury (1971) y Nisbet (1991) acerca del origen, renacentista o clásico-medieval, de la idea de progreso aparece como sociológicamente irrelevante, puesto que lo importante es en qué condiciones tal idea puede volverse culturalmente hegemónica.

Weber (1987, p.1047) subraya la íntima colaboración entre el sistema de Estados nacionales nacientes en Europa y la génesis del capitalismo: "La lucha permanente, en forma pacífica o bélica, de los Estados nacionales en concurrencia por el poder creó para el moderno capitalismo occidental las mayores oportunidades. Cada Estado particular había de concurrir por el capital, no fijado a residencia alguna, que le prescribía las condiciones bajo las cuales le ayudaría a adquirir el poder. De la coalición necesaria del Estado nacional con el capitalismo surgió la clase burguesa nacional, la burguesía en el sentido moderno del vocablo. En conse-

cuencia, es el Estado nacional a él ligado el que proporciona al capitalismo las oportunidades de subsistir; así pues, mientras aquél no ceda el lugar a un estado universal, subsistirá también éste".

Como muy bien ha mostrado Carlos Moya, "la génesis y el desarrollo del modo de producción específicamente capitalista se identifican con la génesis y el desarrollo histórico de esa singular formación política que es el Estado nacional. En ausencia de la cual es imposible e impensable el mercado nacional-internacional como supuesto de toda posterior acumulación capitalista. La producción histórica del Estado nacional se identifica objetivamente con la producción territorial originaria del mercado nacional-internacional, que hace posible la llamada acumulación originaria. (...) El último misterio de la llamada acumulación originaria del capital es el propio proceso revolucionario en el que violentamente se constituyen los diversos estados nacionales occidentales." (Moya 1984, p. 164).

La desvalorización de los antiguos valores paternalistas característicos del Antiguo Régimen se produce en Europa a la vez que el auge de nuevas ideas económicas conocidas hoy como mercantilismo y fisiocratismos. A lo largo del siglo XVI con los mercantilistas y más estructuradamente en el s. XVII con los fisiócratas franceses, las elites intelectuales y políticas llegan a considerar justificable y necesario para fines superiores (de un "cuerpo" que es el estado-nación) el abandono de la ligazón consuetudinaria del agricultor a sus medios de producción, así como cualquier otro valor tradicional que se oponga al desarrollo económico. El productivismo se hace hegemónico definitivamente.

Como afirma Soboul (1985, p. 98), ni a los neomercantilistas ni a los fisiócratas les pasó desapercibido que, bajo el régimen que veían (Francia, 1690-1789), la agricultura no recuperaba como inversiones los excedentes que originaba a través del tributo feudal, por lo que deducían que la nobleza y sus gastos estériles eran un obstáculo para el desarrollo económico del estado. Los fisiócratas franceses (Boisquilbert y luego Quesnay) denuncian tras 1693 el sistema francés y promueven imitar el modelo inglés de crecimiento de la agricultura y, con ello, del resto de la economía.

Con la institucionalización de la simbiosis entre poder soberano y burguesía podemos hablar del nacimiento del capitalismo absolutista. Resulta tentador marcar la fecha en que esto ocurre como 1489-1520 en Inglaterra, con los primeros inclosures dirigidos a aplicar al país inglés las ideas mercantilistas, y mucho más tarde en Francia, quizás 1693, fecha de nacimiento del fisiocratismos. Sin embargo, en 1520 el dinero salvador reina ya en muchos discursos, pero aún debe competir como mito con valores feudales muy arraigados (como el derecho de todo hombre a un pedazo de tierra), con renacidos ideales milenaristas y comunistas de las clases bajas y con la concepción cristiana medieval del universo como un Orden Natural estático. Tras la "revolución puritana" en cambio, estas ideas encuentran un serio competidor en la idea de progreso y de redención a través del trabajo, idea que gana una hegemonía cultural creciente en los siglos siguientes. Debemos por ello considerar a la "revolución puritana" como periodo que marca el nacimiento del "Programa del Progreso" en Inglaterra y Europa.

La síntesis teórica llamada teoría mercantilista es una "falacia de composición" bidireccional, que se establece entre los intereses mercantiles de los burgueses-comerciantes y la ideología "monetarista" y mercantilista de los ilustrados de la corte. Ambos grupos sociales entienden el mercantilismo desde sus respectivas prácticas, y por tanto, le otorgan significados distintos, puesto que usan la teoría en prácticas distintas. Pero sus prácticas son complementarias, y en esto consiste muchas veces el consenso sobre el significado de una abstracción teórica. Como dice Galbraith (Galbraith 1989, p. 52-53) "No hay tendencia más trillada que aquella según la cual lo que es bueno para el individuo es bueno para el estado, opinión que ha sido denominada falacia de la composición". Se refiere a la idea del comerciante de que su prosperidad es también buena para el estado. Para Galbraith no está claro que hubiese falacia de composición, pues: "Las referencias al oro y la plata como "el nervio de la guerra" figuran con frecuencia en las exposiciones de la política mercantilista. De ello se deduce que los gobernantes estaban en lo cierto cuando vinculaban el poder militar y las fuerzas nacionales con políticas que les permitían o parecían permitirles la acumulación de dichos metales. El mercantilismo tenía

fuertes raíces en la defensa nacional y en las guerras de agresión". Sin embargo, lo que esto muestra es más bien que hubo una falacia de composición doble: La de las élites estatales del poder: "Lo que es bueno para mi reproducción grupal (el poder centralizado, la unidad nacional-estatal, la guerra y las rentas) es bueno para todos", y la de los comerciantes-burgueses: "lo que es bueno para nosotros (el dinero), es lo que es bueno para el poder central".

Desde 1500 con el mercantilismo y luego con los fisiócratas, asistimos al surgimiento de una ideología, que probablemente es bien entendida en el contexto de las prácticas de poder militar y político de las élites ligadas a la corte, esto es, es bien entendida por las élites del poder político-militar tradicionales, pues evidencia y construye la profecía de unas causas y un camino hacia un poder nacional acrecentados, válidos para cualquier nación europea, en base a la documentación que llega desde España, Inglaterra y otras "potencias" en desarrollo. Esta diada: ideología nueva profética ligada a tradicionales prácticas político-militares, constituye lo que podemos denominar con Carlos Moya "programa del poder" nacional.

Otras ideologías político-económicas surgidas de clases dominantes y dirigentes (como el orden paternalista feudal) fueron incapaces de mantener su hegemonía cultural. El mercantilismo y el fisiocratismo se hacen hegemónicos porque para coordinan más coherentemente el "programa del poder nacional" con el naciente "programa del desarrollo económico". Este último es entendido entre grandes sectores del tercer estado como redención universal de la pobreza y profecía de un paraíso futuro terrestre y racional para gente laboriosa y económicamente racionales, y es entendido por las élites soberanas como un progreso de la prosperidad, bienestar y recursos monetarios dentro del Estado, muy convenientes para la supervivencia de este estado.

La síntesis teórica que supone el fisiocratismo puede ser considerada la racionalización de la nueva colaboración histórica ("simbiosis") entre el programa del desarrollo y el programa del poder. Funda imaginariamente lo que podríamos llamar el "Programa del progreso" que tras ser posteriormente elaborado en la forma de Economía Política, se convirtió en la ideología dominante de la sociedad "occidental" actual (Moya 1977).

Con la nueva energía que proporciona al sistema de las Rentas estatales la burguesía, el proceso de centralización de la autoridad se acelera. El desarrollo de la capital es el desarrollo del centro urbano que articula la integración del resto de núcleos y la multiplicidad de jurisdicciones territoriales, que así pierden sus viejas autonomías de corte estamental. Dominación que permite una "libre circulación económica" y que homogeneizará como "mercado nacional" el territorio que abarca el estado. La capital pasa a ser la base material de la administración "racionalmente" organizada sobre la base de la provincia y su capital urbana. En el modelo francés seguido luego por otros países en mayor o menor grado, las provincias rompen intencionadamente antiguas divisiones locales, como comarcas, condados o mancomunidades y la capital del estado, donde se asienta la corte y luego el parlamento, cobra una importancia y tamaño inusitados.

## **Revolución burguesa y revolución industrial**

Con el aumento de propiedades del sector burgués y sus representantes en la corte absolutista, en Inglaterra y en otros países que buscan también ya el productivismo, los burgueses presionan hacia un mayor "reconocimiento" (redistributivo) de lo que saben hacer, hacia la abolición de los privilegios nobiliarios (en Francia, exención fiscal y cargos honoríficos), gestión meritocrática de los recursos fiscales y funcionalización de los cargos palaciegos y estatales. La creciente fuerza de la burguesía presiona hacia una racionalización del programa del desarrollo, que podía ser bien entendida por un poder interesado en la calculabilidad y la maximización de sus rentas, y a la vez contribuía a crear igualdad de oportunidades de todas las clases instruidas en la competencia por los recursos distribuidos por el rey. Esto llevó a una racionalización en la que las clases nobiliarias, por carecer de una función para el avance económico ni para el poder estatal, fueron desalojadas de la corte y perdieron su posición de autoridad. Por otra parte, la burguesía reclama al rey una racionaliza-



ción de los costes que hay que pagar como precio del poder externo e interno del Leviatán estatal. La presión burguesa hacia una racionalización general de los costes del gobierno, lleva en toda Europa, antes o después, a monarquías constitucionales o bien a repúblicas. En Francia todas estas tendencias fueron consagradas legalmente tras la revolución de 1789.

Como enfatiza Dillon (2010, p. 124-125) lo que los calvinistas consiguieron fue "infundir racionalidad, esto es, una orientación deliberada, planificada y metódica, en la vida de cada día; su legado cultural fue 'la racionalización de la conducta dentro de este mundo'". Este legado se unió con la autonomía que, para la mentalidad burguesa, tenía la "razón natural" con respecto a la revelación, sobre todo en asuntos mundanos. El puritano Locke (2002) habla efectivamente de "la razón natural" situándola en pie de igualdad con la revelación y suponiendo implícitamente que ambas no pueden ser incompatibles: una nos llama a buscar la "gloria de Dios" y la otra "el interés del pueblo" (a nivel social) y la prosperidad y seguridad (a nivel particular), o como lo expresa Locke, "el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad".

En otro lugar (García-Olivares 1997) describimos los componentes psicológicos de la actitud racional y sus orígenes históricos en la Grecia socrática, el estoicismo y el cristianismo medieval. Gran parte de estos componentes fueron sintetizados por el concepto estoico de Logos y formaban parte del hombre renacentista y reformista. Sin embargo, en la mentalidad puritana per sé no está implícito el exagerado grado de racionalidad (contabilidad, rastreabilidad, burocratización) que alcanzó tanto a la empresa capitalista como a la gestión del sistema de rentas estatal y que tan bien ha analizado Weber. Más bien, los rasgos comentados de la mentalidad puritana parecen haber dado un empuje decisivo a la "acumulación primitiva de capital" (Marx, El Capital, Cap. 24) que hizo despegar al capitalismo, pero la propia dinámica de este capitalismo, prescindiendo de la religiosidad original, retroalimentó positivamente esta tendencia racionalizadora. Así lo entiende también Weber (1987). Como lo expresa Moya (1984, p. 184): "Si se define la industrialización progresiva, el desarrollo económico, como meta colectiva, la organización instrumental necesaria para cumplir dichos fines es la racionalización burocrática del trabajo dentro de esa sociedad. Sólo así resultan calculables sus resultados, sólo así es posible maximizar su productividad, sólo así es posible el control "racional" de la producción, la distribución y el consumo". La ética capitalista, para Weber, es la secularización de la ética puritana. Esta ponía el acento en la salvación religiosa y en la Gloria de Dios; la otra, en la ganancia propia y en la utilidad social. Ambas producen el mismo resultado práctico: la racionalización progresiva de la economía y del estado. Sin embargo, el capitalismo es racionalizador únicamente porque la racionalización ha demostrado ser eficiente de cara al cálculo y la optimización de resultados (beneficios, dominación o bien público), y una vez aceptada socialmente esta optimización como un fin, el proceso racionalizador tiene una dinámica autónoma. Una racionalidad como esta, puramente instrumental y maximizadora, y olvidada de los fines originales de prosperidad, libertad y bien social que tuvo para sus fundadores puritanos, comienza a ser percibida en los siglos posteriores como una "racionalidad sin razón", de ahí las dudas que vertieron sobre la dinámica racionalizadora capitalista Mannheim, Mills, el propio Weber y, más recientemente, la Escuela de Frankfurt.

La importancia de las rentas y de los medios de producción de renta para el naciente proyecto del estado nacional, va a separar a una fracción de la burguesía tradicional (o "tercer estado") hacia posiciones de poder. Aquellos sectores más capaces de generar acumulación de capital van a ser los aliados buscados por los grupos gestores y promotores del poder nacional. El resto del antiguo tercer estado va a ir constituyendo una nueva clase baja, el proletariado. Los Sans-Coulottes parisienses de la época de la revolución francesa no son más que clase baja urbana, movilizable en el tradicional esquema de lucha entre ricos y pobres, que es anterior a la sociedad capitalista. No es posible hablar aún de un "proletariado", que se constituirá más adelante.

El sistema metafórico puritano era interpretado de manera más sustancialista e igualitarista por las clases bajas y de manera más formalista por las clases acomodadas, incluyendo los nuevos ricos. Para los primeros, hay salvación reformista a través del trabajo y las instituciones crecientemente racionales, y además, no debe haber privilegiados a la hora de aplicar las reglas del juego. Para las clases menos afortunadas, las élites del

poder y los hacendados ilustrados promotores del programa del Progreso aparecían como los primeros en traicionar las nuevas reglas del juego, cuando: (i) negaban a la mayoría de la población los derechos políticos, y (ii) utilizaban sus contactos con los otros señores del poder (del programa del poder nacional) y con las elites nuevas y antiguas, para obtener ventajas monopolísticas y prosperar de modo particular, aprovechando las jerarquías familiares, políticas y económicas heredadas del pasado. Esto fomentó en estos grupos una interpretación cada vez más sustancialista de la idea de progreso, que condujo finalmente a los movimientos socialistas.

El programa del Progreso y en general la síntesis puritana, en su interpretación por las clases más afortunadas en la acumulación de capital, no rompe en efecto con ciertas metáforas clasistas y elitistas, cuyos orígenes se remontan a la aparición de los primeros estados.

Los habitantes urbanos nos hemos adaptado al servicio del mantenimiento de los poderosos y por ello no podemos evitar tener asumida algo de la actitud de los sabios confucianos de Chuang-tzu que citábamos anteriormente. Sin embargo, los sectores más depauperados de las clases urbanas tras la revolución francesa tendieron a interpretar el clasismo de los antiguos nobles de un modo incompatible con el nuevo progresismo racional. Por contra, una parte de los nuevos ricos ascendidos desde el tercer estado tendieron a contemporizar con los sectores más flexibles de las viejas elites, como si el concepto de clase superior no les resultase antiestético una vez se veían a sí mismos en su interior. Parece obrar aquí el arcaico reflejo mental de origen platónico y también judaico: "después de todo, todos somos personas educadas, racionales, con capacidad de disciplinar nuestros impulsos, a diferencia de la chusma, mucho más proclive a caer en el desorden interior y exterior". Podemos denominar a este reflejo ideológico que apoyó al elitismo y al clasismo con el nombre de paternalismo.

La existencia del profesional urbano depende de la existencia de ese gran yo urbano, por ello los profesionales instrumentamos y nos instrumentamos, a imitación de buenos ingenieros. Pero lo que la pauta ideológica paternalista añade a esto es la conciencia o la pretensión de distinguir entre individuos superiores en capacidad de disciplinar a sus propios impulsos y, por tanto, en capacidad de conducir la nave, la familia, la empresa, hacia una mayor racionalidad y bien colectivo, e individuos inferiores en todo ello.

El paternalismo tiene origen platónico y ha estado presente a lo largo de todo el desarrollo del Estado Racional moderno y del Estado Industrial apoyando al elitismo, al clasismo conservador (de modo indirecto) y también al credencialismo meritocrático moderno. Bajo sus efectos, la práctica totalidad de las instituciones burocráticas y tecnocráticas del Estado Industrial (administraciones, empresas, sindicatos, asociaciones ciudadanas y partidos) se organizan bajo un sistema tutelar que recorre toda su estructura, a la manera de hermanos mayores o padres de familia que garantizan la correcta dirección de la acción de los grupos humanos bajo su tutela o dirección. Weber, en su célebre estudio de la burocracia, centró su análisis en la forma de reclutamiento meritocrática de los ocupantes de los cargos, por lo que descuidó este aspecto ideológico que subyace a los cargos y los hace aparecer como necesarios.

Weber incorpora algunas de las tesis principales de la teoría marxista en su propio análisis, entre ellas la de la progresiva acumulación y concentración del poder dominante como progresiva apropiación de los dominados. Pero en Marx el proceso de dominación político-económica se debería quebrar revolucionariamente de una vez para siempre, mientras que para Weber, la dinámica de la racionalización burocrática continúa indefinidamente en la sociedad industrial. Nosotros reformularíamos su idea en la forma siguiente: Todo progresismo tiene que ser racional-burocrático.

La mítica reconciliación marxista del Hombre y su propia capacidad de trabajo no-alienado, de la mano de la clase obrera revolucionaria, y la desaparición de las clases sociales, no han tenido lugar. La revolución rusa impuso otro gran paternalismo progresista que sacrificaba a la mayoría de la población al desarrollo de las fuerzas productivas, mientras que en Europa occidental la mayoría de la clase obrera simpatizaba con la so-

cial-democracia. Podemos concluir de estos hechos que los proletarios en su mayoría no confiaban ni confían en su propia acción social espontánea y no-guiada. Necesitan el Orden que da a su acción "espontánea" o "caótica" unas intelligentsias que resultan ser casi inevitablemente las progresistas clases medias, esto es, buscan ellos también un orden político progresista.

Es más, el progresismo dominante en las clases medias impone una flecha del tiempo al capitalismo, estabilizándolo: A la supuesta ceguera de la clase dominante para la acumulación de capital sucede la vigilante racionalidad corporativa de la organización burocrática. No hay proceso ciego de una clase que tiende a su autodestrucción, como garantizaba Marx, sino una adaptación instrumental a una realidad cambiante pero ordenada por el objetivo del Progreso a través de la racionalización burocrática.

Como dice Moya (1972): "La burocratización (...) allí donde se cumple, hace imposible la revolución socialista. Ninguna demostración más dramática para esta tesis que el propio desarrollo de los acontecimientos de Mayo de 1968 en Francia, con su carácter de imposible revolución antiburocrática: frente a la aparente disolución del poder producida por la contestación juvenil, el orden político sería restablecido por la acción convergente de dos burocracias aparentemente antagónicas: el ejército y el partido comunista francés controlando a la más poderosa central sindical: la CGT."

El conflicto grupal sigue connotando "caos" en muchos grupos y clases sociales, mientras que el Estado es "violencia concentrada" y organizadora de la sociedad (Marx, 1995, Cap. 24) y, como tal, garante del Orden social. Dentro de este Orden, el reformismo gradualista que la burocracia ofrece es una cristalización de la misma solución ordenada que ofrecieron originariamente los fundadores puritanos: la Salvación Progresista y ordenada en la propia tierra.

El deslumbramiento que provoca esa emergencia colectiva que es el poder nacional, con su capacidad de transformar el mundo (social interno y colonial); la atracción que supone para parte del troisieme étage la profecía de redención; el aumento de poder (militar y político) estatal que provoca el hecho de que todo el mundo esté de acuerdo en una pauta colectiva (obedecer civilizadamente, autodisciplinarse para ganar dinero) y en un multívoco "progresar" e interprete gran parte de las observaciones propias sobre el mundo como ese "progresar"; todo ello contribuyó a que prácticas intensificadoras de la producción ("desarrollo"), prácticas que incrementan el poder militar de un aparato central, prácticas que mejoran el conocimiento científico-técnico y prácticas que aumentan la prosperidad de la mayoría de la población, que a priori son independientes, entrarán en la era moderna en una colaboración tan íntima que personas cultas (aún hoy) tienen dificultades para diferenciarlas.

El programa del progreso ya no descansa tanto en la idea religiosa de redención terrena; Su dinámica simbiótica pasa desapercibida para la mayoría de los que disfrutan de sus efectos; y las razones que se dan para justificarlo se han secularizado. Pero algo de la idea de redención terrena ha permanecido en forma secularizada en el apoyo que sigue recibiendo hoy en día la idea de Progreso. El lazo que une actualmente a las clases medias y trabajadoras al sistema económico es esencialmente instrumental, (el "cash nexus" en la terminología de Westergaard 1970;1975) y el progreso permanente de la economía y la técnica es lo que garantiza un continuo aumento de la producción. Este aumento de la producción garantiza, además de ganancias aberrantes para los más favorecidos del sistema económico, un "efecto de derrame" en la generación de artículos de consumo, que acaba llegando a todas las clases sociales. Por otra parte, el Estado de Bienestar que da servicios importantes a grandes sectores de la población, descansa en un sistema de impuestos dependiente de la producción agregada. La social-democracia descansa en el mantenimiento de un progreso permanente de la economía y un mantenimiento o crecimiento de la capacidad redistribuidora del estado.

Si el crecimiento permanente se terminara, el consenso social, centrado en una política reformista y un estado de bienestar, podría ser puesto en entredicho por las capas inferiores y medias de la población. El propio sistema capitalista se ha basado hasta ahora en una situación que garantiza el crecimiento y la acumulación

permanente de capital. Las teorías liberales que defienden el capitalismo no tendrían nada que decir en una situación de no-crecimiento. Y lo mismo les ocurriría a las teorías económicas de la izquierda reformista.

Por todo ello, el progreso toma a veces el valor de un mito que no puede ser discutido. En otros casos, el progreso se sigue viendo como una ley inexorable, si no derivada de la voluntad divina como en sus orígenes puritanos, sí algo parecido a una ley universal garantizada, como las leyes de la física. Y esto es una mitificación, dado que el progreso es en realidad el resultado de un ensamblaje histórico concreto de artefactos y prácticas sociales. Y tales constructos carecen de inercia, como han demostrado Latour (1991), Callon (1989), Law (1989) y la escuela del actor-red.

Una dinámica tan auto-catalítica como ha sido hasta ahora el Programa del Progreso sólo podría entrar en crisis si la simbiosis básica desapareciera o si las emergencias macro del ensamblaje, que tanta atracción generan sobre las acciones micro de los participantes, se debilitaran irreversiblemente (García-Olivares 2000). Reestructuraciones en la simbiosis básica, provocadas por la aparición de prácticas económicas nuevas como la economía informacional, parecen haber sido encajadas por un capitalismo renovado de gran resiliencia, y no han supuesto ninguna inestabilidad estructural catastrófica para el mismo. Sin embargo, recientes evidencias indican que el tamaño finito de los recursos energéticos y minerales globales podrían estar en estos momentos frenando la acumulación exponencial de capital que ha estado hasta ahora en la base del funcionamiento del programa de desarrollo económico, uno de los constituyentes básicos del Programa del Progreso y de la forma de funcionar del capitalismo.

El progreso, ese valor-guía de origen puritano, luego contemplado como "ley ineluctable" de los tiempos modernos, podría tener los días contados. Nuevos sistemas económicos y nuevos valores guía deberían permitir que las futuras generaciones humanas pudieran seguir disfrutando de una vida digna pese a ello. Pero todas las grandes crisis estructurales en las sociedades humanas son traumáticas, sobre todo si afectan a los sistemas básicos de la producción y reproducción de las condiciones de existencia social. Una refundación inteligente del modo de producción y los valores guía progresistas todavía dominantes será clave para que la transición sea lo menos traumática posible.

## Referencias

- Bloch, M. (1986): *La sociedad feudal*. Ed. Akal, Madrid.
- Bruner, O. (1991): *La estructura interna de occidente*. Alianza Editorial. Madrid.
- Bury, J. (1971): *La idea del progreso*. Alianza Editorial. Madrid.
- Callon, M. (1989): "Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis". In W. E. Bijker, T. P. Hughes and T. Pinch (eds.): *The social construction of technological systems*, The MIT Press, p. 83-103.
- Cohn, N. (1983): *En pos del Milenio*. Alianza Universidad.
- Colón, C. (1982): *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid, Alianza.
- Chuang-Tzu (1991): *Pensamiento filosófico*. Monteavila Editores, Caracas.
- Dillon, M. (2010): *Introduction to sociological theory*, Wiley-Blackwell, West Sussex, U.K.
- Duby, G. (1992): *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Taurus Ediciones, Madrid.
- Febvre, L. (1985): *Erasmus, La Contrarreforma y el espíritu moderno*. Ediciones Orbis, Barcelona.

- Galbraith, K. (1989): *Historia de la Economía*, Ariel.
- García-Olivares, A. (1997): "Tensión en el sistema de metáforas epistemológicas de la cultura contemporánea". *Arbor*, 621, p. 25-45.
- García-Olivares, A. (2000): "Modelos Evolutivos Complejos en Ciencias Sociales". *Empiria* 3, p. 131-147.
- García-Pelayo (1964):. *Mitos y Símbolos Políticos*. Ed. Taurus. Madrid.
- Griole, P. (1989): "De Constantino a Carlomagno o la propedéutica eclesial de los poderes", en Châtelet y Mairet (Eds.): *Historia de las Ideologías*, Ed. Akal, Madrid, p. 175-194.
- Harris, M. (1974): *Vacas, cerdos, guerras y brujas - Los enigmas de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid.
- Hesíodo (1997), *Obras y Fragmentos: Teogonía. Trabajos y Días*. Escudo. Fragmentos. Certamen. Editorial Gredos, Madrid.
- Latour, B. (1991): *Nunca hemos sido modernos*, Debate.
- Locke (2002): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid. Véase Cap. 4: *Sobre la Propiedad*.
- Mairet, G. (1989)," La ética mercantil". En F. Châtelet y G. Mairet (Eds.), *Historia de las ideologías*, Madrid, Ed. Akal, p. 350-361.
- Marx, C. (1995): *El Capital I*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Merton, R. K. (1990): "Motive Forces of the New Science (1938)", in I. B. Cohen, *Puritanism and the Rise of modern science-The Merton Thesis*, Rutgers, p. 112-131.
- Moya, C. (1972): *Burocracia y Sociedad Industrial*, En: *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid.
- Moya, C. (1977): *De la Ciudad y de su Razón*, Madrid, Cupsa Editorial.
- Moya, C. (1984): *Señas de Leviatán*, Alianza Ed., Madrid.
- Needham (1977): *La gran titulación - Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Alianza Universidad, Madrid, p. 167-168.
- Nisbet, R. (1991): *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, p. 189.
- Ogilvie, B. W. (2000): "Petrarch's historicism and the purpose of Philosophy", 35th Internat. Medieval Congress. Western Michigan University, Kalamazoo, May 4-7. Available at: <http://petrarch.petersadlon.com/submissions/Ogilvie.pdf>
- Pirenne, H. (1983): *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid.
- Romero, J. L. (1987): *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza Editorial. Madrid.
- Sánchez Ferlosio, R. (1992). "Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado". En: *Ensayos y artículos*, I y II, Vol. 2: *Escritos Nuevos*. Barcelona, Ed. Destino.
- Service E. R. (1984): *Los orígenes del estado y de la civilización*, Alianza Editorial, Madrid.
- Soboul, A., (1985): "La Revolución francesa y la feudalidad: el tributo feudal", en Parain y Vilar (eds.), *El feudalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, p. 87-98.
- Weber, M. (1920): *Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Band, Tübingen.
- Weber, M. (1984): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, SARPE, Madrid.
- Weber, M. (1987): *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica S.A. Mexico D.F.
- Werner, K. F. (1989): "Political and Social Structures of the West, 300-1300", en: J. Baechler, J. A. Hall and M. Mann (Eds.): *Europe and the Rise of Capitalism*, Basil Blackwell Ltd.
- Westergaard, J. H. (1970): "The Rediscovery of the Cash Nexus". *The Socialist Register* 1970. London: Merlin Press.

Westergaard, J. H. and Resler, H. (1975): *Class in a Capitalist Society: A Study of Contemporary Britain*. London :Heinemann Educational.