

Perdida toda coherencia: El descubrimiento de América en la “crisis de la conciencia europea”¹

Bernat CASTANY PRADO
Universidad de Barcelona

RESUMEN

Este trabajo estudia de qué modo el Descubrimiento del Nuevo Mundo contribuyó no sólo a la descomposición del Viejo Mundo, sino, más aún, a la desaparición del “mundo” o “cosmos” mismo, entendido como un todo definido y ordenado jerárquicamente según valores trascendentes.

Palabras clave: Descubrimiento de América, escepticismo, nihilismo, secularización.

Perdida toda coherencia: The discovery of America in the “crisis of the European conscience”

ABSTRACT

This paper studies how the Discovery of the New World contributed not only to the decomposition of the Old World, but moreover to the disappearance of the “world” or “cosmos” itself, understood as a whole defined and ordered hierarchically according to transcendent values.

Keywords: Discovery of America, Scepticism, Nihilism, Secularization.

SUMARIO: 1. Erosión de los límites geográficos. 2. Erosión de los límites cosmológicos. 3. Erosión de los límites religiosos. 4. Erosión de los límites culturales. 5. Erosión de los límites gnoseológicos. 6. Erosión de los límites ontológicos. 7. Erosión de los límites sociales. 8. Erosión de los límites políticos.

Todo se halla reducido a sus partes componentes, perdida toda coherencia; así como todas las reservas y toda Relación.

John Donne, *Anatomía del mundo*

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2009–13326–C02–02, del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, cofinanciado con fondos FEDER.

Esta súbita dilatación de los espacios del mundo exterior tiene, como natural consecuencia, una conmutación igualmente violenta en los recintos del alma. Cada cual, sin sospecharlo, se ve obligado a pensar, calcular y vivir en otras dimensiones.

Stefan Zweig, *Erasmus*.

Introducción

Es habitual afirmar que la aparición del Nuevo Mundo contribuyó a la desaparición del Viejo Mundo. Como señaló Paul Hazard en su fundacional estudio *La crisis de la conciencia europea* (1935), ya a principios del siglo XVII, autores como Bergeron o Campanella consideraban que “la exploración del globo, que ha contradicho algunos de los datos sobre los que se basaba la filosofía antigua, debe provocar una nueva concepción de las cosas” (Hazard, 1941: 19). Ciertamente, la desconfianza respecto de las autoridades científicas y religiosas suscitada por el descubrimiento de cuán equivocadas habían estado durante siglos acerca de la estructura y significación del mundo, el impacto relativizador provocado por el contacto con culturas radicalmente diferentes o el nacimiento del sistema capitalista propiciado por la afluencia masiva del oro y la plata americanos catalizaron el proceso de disgregación de la cosmovisión medieval, que se había iniciado durante la baja Edad Media, y que se intensificaría, en parte gracias a estos factores, durante el Renacimiento.

Es posible, sin embargo, ir más allá y afirmar que la aparición del Nuevo Mundo no sólo contribuyó a la desaparición del Viejo Mundo, sino, más aún, a la del “mundo” mismo. La única condición para que esta afirmación tenga sentido es que entendamos el término “mundo” o “cosmos” tal y como lo entendía la tradición medieval, esto es, como un todo definido y ordenado según valores trascendentes. Así, pues, no se trata sólo de que durante el Renacimiento la vieja cosmovisión medieval empezase a ser desplazada por otra diferente, pero igualmente definida, ordenada y axiológicamente determinada, sino de que empezó a ser sustituida por una visión del mundo indefinida, inordenada y vacía de todo sentido religioso o moral. Desde este punto de vista, los milenarismos, que tanto florecieron durante esos siglos, tenían razón al anunciar el fin del mundo, sólo que la tenían en un sentido que no podían imaginar.

Ya en 1611, el poeta inglés John Donne llorará, en *Anatomy of the world*, la disgregación de ese todo finito y coherente que era el mundo para él en una mera colección de coordenadas y unidades sin un sentido trascendente:

...la nueva filosofía lo pone todo en duda,
el elemento fuego se extingue completamente;
el Sol se pierde, así como la Tierra, y no hay inteligencia humana
capaz de indicar dónde buscarlo.

Y los hombres confiesan abiertamente que este mundo se ha consumido
 cuando en los Planetas y el Firmamento
 buscan tantas novedades; y entonces ven que todo
 se ha reducido de nuevo a sus Átomos.
 Todo se halla reducido a sus partes componentes, perdida toda coherencia;
 así como todas las reservas y toda Relación. (cit. en Koyré: 32)

A la hora de estudiar este proceso de destrucción del “mundo”, cada autor tiende a considerar central uno u otro factor, en función de sus intereses disciplinares o personales. Así, Karl Marx hablará de “subsunción de la realidad en el capital”; Max Weber, de “desencantamiento del mundo”; Friedrich Nietzsche, de “muerte de Dios”; Edmund Husserl, de “cuantificación del mundo de la vida”; Alexander Koyré, de paso de un “mundo cerrado” a un “universo infinito”; Paul Hazard, de “crisis de la conciencia europea”; Arthur Lovejoy, de ruptura de la “gran cadena del ser”; Martin Heidegger, de “tecnificación del mundo”, y Richard H. Popkins, de “crisis pirrónica”.

Podemos, sin embargo, intentar reunir todas estas perspectivas bajo el concepto de infinitización, indefinición o ilimitación del mundo. Tomo el concepto de Alexander Koyré, quien, en *Del mundo cerrado al universo infinito*, definió el proceso de “infinitización del mundo” como “la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aun infinito” (Koyré, 1999: 2).

Considero necesario, no obstante, ampliar en dos direcciones el alcance semántico de dicho concepto. En primer lugar, cuando hablemos de “infinitización del mundo”, no sólo debemos entender que se han erosionado o disuelto los límites exteriores del mundo, haciéndolo inabarcable, inconcebible o inconmensurable, sino también los límites interiores, haciéndolo desordenado, indistinto y desvalorizado.²

Así, pues, cuando afirmamos que el mundo medieval se ha convertido en un universo infinito, no sólo estamos diciendo que se ha quedado sin un afuera (infinitud externa), sino también que en su interior han desaparecido los límites físico-ontológicos entre las esferas, en general, y entre el mundo sublunar y el supralunar, en particular (infinitud interna).

Ciertamente, ambos aspectos del proceso están estrechamente relacionados. En el caso de Giordano Bruno, por ejemplo, la afirmación de la infinitud o ilimitación

² Ciertamente, atendiendo a su origen etimológico, los términos “infinito”, “ilimitado” o “indefinido” son sinónimos, pues apuntan a la ausencia de fronteras, límites o fines. Sin embargo, los términos “infinito” e “ilimitado” suelen apuntar a una ausencia de límites exteriores, mientras que el término “indefinido” apunta, más bien, a una ausencia de límites interiores.

externa del universo llevará a la afirmación de su infinitud o indefinición interna, esto es, a la disolución de la frontera entre el mundo sublunar y el supralunar, la inexistencia de un punto central del universo o el rechazo de la idea de que Dios mantiene una relación privilegiada con una u otra parte del universo.

Pero no sólo debemos ampliar el concepto de infinitización del universo desde la referencia a unos límites externos a la referencia a unos límites internos, sino también desde la referencia exclusiva a la esfera científica a la referencia a la esfera social, cultural, religiosa o filosófica. Ciertamente, el proceso de infinitización o indefinición del mundo no sólo supuso la desaparición de los límites cosmológicos y geográficos, internos o externos, sino también la de aquellos que separaban los estamentos sociales, la verdadera y la falsa religión, la civilización y la barbarie o la verdad y la falsedad. Así, pues, no sólo la cosmología, sino toda la cultura medieval se infinitizó; y lo hizo tanto externamente, al erosionarse los límites que separaban la civilización que ella pretendía representar de la barbarie que le atribuía a las demás, como internamente, al desdibujarse las fronteras que separaban, entre otras cosas, la verdad de la falsedad, la ortodoxia de la herejía o la nobleza del vulgo.³

El objetivo de este trabajo es estudiar de qué modo el descubrimiento de América participó en este proceso de disolución de los límites cosmológicos, geográficos, sociales, religiosos, filosóficos o culturales, la cual había de llevar a la destrucción del “mundo” concebido como un todo finito y ordenado según valores trascendentes.

1. Erosión de los límites geográficos

Como el impacto del descubrimiento de América en la concepción geográfica del mundo ya ha sido muy estudiado⁴ y el objeto de nuestro estudio no es tanto este proceso, en particular, como su relación con los demás procesos de infinitización del mundo señalados, no me detendré mucho en su exposición.

³ Por supuesto, ni Bruno ni los que lo condenaron a la hoguera ignoraban que la disolución de los límites cosmológicos tenía importantes implicaciones religiosas, sociales, políticas o culturales. Sería un error, sin embargo, considerar, como muchos consideran, que los cambios que se produjeron en estos otros ámbitos fueron consecuencia directa de la revolución científica. En efecto, muchos de ellos se habían iniciado con anterioridad y tuvieron desarrollos independientes Y, además, en aquella época la ciencia no estaba tan separada de la filosofía ni de la religión como hoy pretende estarlo, prueba de ello es el hecho de que muchos de los protagonistas de la revolución científica fuesen también sacerdotes.

⁴ Véanse, entre otros, los importantes estudios de Edmundo O’Gorman, José Luis Abellán, Leopoldo Zea o Thrower.

Así, en lo que respecta al impacto del descubrimiento en la infinitización exterior del espacio geográfico, recordemos que la aparición de un nuevo continente supuso la disolución de los límites externos de la idea de mundo dominante durante la Edad Media. Como señala O’Gorman, en *La invención de América*, en virtud del descubrimiento de un cuarto continente, el mundo dejó de ser concebido como un todo finito –en cuanto que tripartito–, para pasar a ser entendido como una serie que admitía “adiciones *ad infinitum* de cuantas otras “partes” pudieren aparecer” (O’Gorman, 1958: 80).

No se trata, claro está, de que el diámetro de la tierra pasase a ser considerado infinito, idea que, en todo caso, hubiese refutado tempranamente la vuelta al mundo de Magallanes y El Cano, sino de que los límites del mundo habitable o *Ecumene* desaparecieron para pasar a coincidir con los límites del globo entero.

Por otra parte, al desaparecer el espacio exterior terráqueo, esto es las *terra incognita*, las entidades míticas o religiosas que solían ubicarse en él fueron desterradas al espacio celeste, del que, más adelante, la infinitización del cosmos las desterraría, a su vez, a espacios cada vez más trascendentes y etéreos. Este proceso supuso una cierta secularización de la geografía, que, abandonando la especulación mítica o religiosa, pasaría a centrarse exclusivamente en la descripción física de los territorios.

Ciertamente, tras el descubrimiento de América y la primera vuelta al mundo, dejarán de tener sentido imágenes como la del Cristo que aparece juzgando sobre el océano circundante en el mapamundi de Hereford, de 1300. No es extraño, pues, que en la Edad Media “existieran proscripciones contra las exploraciones geográficas” (Thrower, 2002: 52), ya que la ampliación, hasta su eliminación, de los límites externos geográficos –y, luego, cosmológicos– implicaba, a su vez, una amenaza directa de secularización del espacio.

En lo que respecta al impacto del descubrimiento de América en la disolución de los límites internos de la concepción geográfica del mundo, baste recordar que la aparición de una cuarta parte del mundo supuso la disolución de la *Ecumene* medieval, cuya estructura no sólo era cerrada y tripartita (finitud externa), sino también dividida y ordenada según criterios religiosos y ontológicos (finitud interna). Así, la infinitización interna de la *ecumene* supondrá el paso de un mundo cuya división tripartita simbolizaba la forma de la Cruz, el misterio de la Trinidad o el itinerario de los tres embajadores ecuménicos, y en cuyo centro se hallaba la ciudad de Jerusalén, rodeada de numerosos trazos que representaban peregrinaciones y cruzadas, por un mundo religiosa y ontológicamente mudo, en el

que el espacio estará constituido por meras coordenadas matemáticas sin un punto central.⁵

No se trata, pues, de que la vieja concepción geográfico-religiosa del mundo fuese sustituida por otra diferente en los detalles pero idéntica en su naturaleza ontoteológica, sino por una concepción ontoteológicamente neutra del espacio en la que ningún punto del planeta tenía prioridad de ningún tipo sobre los demás.

Ciertamente, ya en el siglo XIII, la aparición de las cartas portulanas supuso cierta secularización del espacio. Como su finalidad era guiar a los navegantes, este tipo de cartas apenas incluía información geográfica sobre la parte terrestre ni sobre las zonas desconocidas, lo que implicaba, a su vez, una reducción de las especulaciones religiosas y míticas sobre las tierras incógnitas. Podemos afirmar, pues, que ya en esta época se inició el proceso de secularización del espacio que llevó a que en el siglo XVII “muchísima información basada en conjeturas, especialmente del interior de los continentes, fue eliminada” (Thrower, 2002: 114). Por otra parte, las cartas portulanas incluían dibujos de brújulas o rosas de los vientos de los que partían líneas de rumbo que trazaban por toda la carta una plantilla que reducía a meras coordenadas lo que era antes un espacio cargado de significado religioso. Véase, por ejemplo, la *Carta pisana* (h. 1290), donde nos encontramos con un espacio infinito o indefinido, no cruzado por límites o fronteras que introduzcan una jerarquización ontoteológica.

Pero aunque podamos afirmar que este proceso de secularización del espacio tuvo un inicio anterior, no será hasta el descubrimiento de América que dicho proceso se radicalizará e impactará en el imaginario colectivo. Al parecer, la secularización del espacio llevada a cabo por las cartas portulanas no pudo tener un impacto decisivo en la sociedad, ya que durante la Edad Media “el conocimiento cartográfico que llegó hasta el pueblo llano fue muy escaso a excepción hecha de los mapas en forma de iconos que aquél pudiera contemplar en alguna iglesia” (Thrower, 2002: 65). Resulta, pues, que la reducción del coste de los mapas, posibilitada por la aplicación de la imprenta a la cartografía, debe ser considerado también un factor central en el proceso de infinitización geográfica del “mundo”.

Por otra parte, la infinitización de dicho ámbito sólo pudo darse con plenitud junto con la de los ámbitos cosmológico, religioso, social o metafísico. Prueba de ello es que aunque los vikingos ya estuvieron en América en el siglo X d.C., Aristarco de Samos defendió el heliocentrismo en el siglo III a.C. y Demócrito afirmó la infinitud del universo en el siglo V a.C., sólo cuando estas teorías coincidieron, durante el Renacimiento, pudo tener lugar la infinitización global del mundo que aquí nos ocupa.

⁵ No sólo los territorios, sino también las poblaciones que los habitaban, tenían un significado religioso, pues los descendientes de Cam y Jafet, los hijos malditos de Noé, habitaban en África y Asia, mientras que los descendientes de Seth, habitaban en Europa.

2. Erosión de los límites cosmológicos

Podemos afirmar que el descubrimiento del Nuevo Mundo influyó en la revolución copernicana al prefigurar en el ámbito geográfico el proceso de infinitización del espacio que habría de darse luego en el ámbito cosmológico. Ciertamente, el paso de una concepción geográfico–mística, en la que el espacio era finito y ontológicamente dividido, a otra meramente geográfica, en la que el espacio era infinito e indefinido, ofreció una pauta de pensamiento a Copérnico y, especialmente, a Bruno, a la hora de arremeter contra la concepción cosmológico–religiosa del espacio que ambos heredaron.

En lo que respecta a la disolución de los límites cosmológicos externos, cabe empezar señalando que, aunque Copérnico cuestionó, en su *De revolutionibus* (1543), dos de los rasgos centrales del antiguo cosmos aristotélico–ptolemaico, el geocentrismo y el geoestatismo, dejó intocados otros rasgos igualmente centrales como eran su condición finita, esférica, única y jerarquizada ontológicamente. Podríamos decir que, del mismo modo que Colón se negó a descubrir un Nuevo Continente, por no atreverse a romper la concepción geográfico–mística que le daba sentido a su mundo, Copérnico se negó a descubrir un nuevo cosmos, por no renunciar completamente a que los cielos, como dirán Kepler o Pascal más adelante, le hablasen al hombre, diciéndole dónde se hallaba, mientras vivía, y qué le cabía esperar, una vez muerto.

También en lo que respecta a la disolución de los límites internos se produjo una cierta resistencia inicial a sustituir “la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homogénea)” (Koyré, 1999: 2). Existe, ciertamente, un paralelismo entre la significación alegórica de la vieja Ecumene tripartita y la vieja cosmología aristotélico–ptolemaica, que todavía defenderá Kepler, en la que el sol representa a Dios Padre, la bóveda estelar al Hijo y el espacio intermedio al Espíritu Santo (61).

Podemos afirmar que el Américo Vespucio de la astronomía será Giordano Bruno⁶, quien, en *La cena de las cenizas* (1584), se atreverá a extraer todas las consecuencias del heliocentrismo copernicano, radicalizando no sólo el proceso de infinitización externa sino también interna del universo. Como señalamos más arriba, para Giordano Bruno, el hecho de que el universo sea infinito implica, entre muchas otras cosas, que es continuo y homogéneo, de modo que ya no está formado

⁶ También en el ámbito de la cosmología, existieron procesos de secularización del espacio previos a la revolución copernicana. Tal es el caso, por ejemplo, de Nicolás de Cusa, del siglo XV, que rechazó la estructura jerárquica del universo, llegando a negar, junto con su posición central, “la particularmente baja y despreciable posición asignada a la Tierra por la cosmología tradicional” (Koyré, 1999: 22).

por estratos ontológicamente diferentes y jerárquicos, sino que todo él es una y la misma naturaleza, regida por las mismas leyes físicas y ontológicas. Asimismo, el universo dejaría de tener un punto central para pasar a estar constituido por infinitos sistemas solares, o “synodus ex mundis”, posiblemente habitados.

Entre las muchas consecuencias filosóficas y antropológicas de la infinitización del viejo cosmos aristotélico-ptolemaico, se hallan el descentramiento de la tierra, que dejaría de ser objeto de la despreciativa preferencia divina por unos hombres hasta entonces concebidos como *faeces mundi* o antípodas de Dios; la inexistencia de cielo e infierno, pues ahora todo es un continuo homogéneo regido por las mismas leyes naturales; el panteísmo y la divinización de la materia, pues Dios ya no mantiene una vinculación preferente con una determinada región del universo, sino la misma relación de inmanencia o indiferencia respecto de todo el universo; y la dignificación de la vida, ya que el hombre no está más lejos de Dios estando en la tierra, esto es, estando vivo, que estando en el cielo, esto es, estando muerto.

Dirá Giordano Bruno, en *La cena de las cenizas*, que gracias a la toma de conciencia del infinito del universo, “sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos. De la misma manera los habitantes de los otros mundos no la deben buscar entre nosotros cuando la tienen a su lado y dentro de sí, dado que la Luna no es más cielo para nosotros que nosotros para la Luna” (Bruno, 1972: 77).

Del mismo modo que la disolución de los límites geográficos externos, obrada por el descubrimiento de América, expulsó a los seres míticos o religiosos que habitaban las tierras desconocidas, propiciando una secularización del espacio geográfico, también la disolución de los límites cosmológicos, obrada por la revolución copernicana, dejará a la divinidad sin un espacio exterior a la naturaleza que habitar, desterrándola, de este modo, a la trascendencia, al panteísmo o a la mera inexistencia.

Como decíamos, la crisis del geocentrismo geográfico que supuso el descubrimiento de América, avanzó e inspiró la crisis del geocentrismo astronómico que operaron Copérnico, primero, y Bruno, Kepler y Galileo, después. En el mismo movimiento, Europa quedaría desplazada del centro del mundo, y el mundo, del centro del universo. De este modo, las líneas divisorias que extraían su significado de su posición respecto del centro quedaron flotando en el vacío de la mera convención.

La infinitización del espacio fue vivida de forma ambivalente. Como acabamos de ver, Giordano Bruno la vivió como una liberación religiosa y ontológica. Pero si pudo hacerlo fue porque el humanismo llevaba dos siglos captando y haciendo suya la indefinición creciente que se estaba extendiendo simultáneamente en todos los ámbitos de la vida humana.

Recordemos, por ejemplo, cómo al fundar Pico della Mirandola, ya en 1486, la dignidad del hombre en su indeterminación, esto es, en la inexistencia de todo

dictado ontoteológico previo a su voluntad libre, está preparando esa vivencia liberadora de la disolución de los límites cosmológicos, internos y externos, que, durante milenios, habían convertido al hombre en el prisionero del *anus mundi*.

Pico della Mirandola supo captar la nueva condición ontológica del hombre, revelada en parte por la infinitización del mundo. Ésta lo convertía en un ser infinito o indefinido que debía autodeterminarse libremente, en la porosa frontera entre la bestia y el dios:

Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión. (Mirandola, 1984: 105)

Otros, en cambio, vivieron este descentramiento y reducción de la tierra como una dramática desvalorización de la condición humana, ya que, en virtud de las implicaciones religiosas del anterior esquema cosmológico, el hombre no sólo perdía su centralidad física, sino también ontoteológica. Si existían infinitos planetas en los que podían existir infinitos tipos de seres, ¿cómo podía afirmarse que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios? Si la tierra ya no era el centro degradado de un universo progresivamente ideal, ¿cómo podía pensarse que el hombre podía acceder al cielo renunciando o muriendo a la parte material que lo lastraba?

En el ensayo “La esfera de Pascal”, incluido en *Otras inquisiciones*, Jorge Luis Borges capta a la perfección el contraste entre los dos tipos de reacciones, entusiastas y nihilistas, que produjo este proceso de infinitización del espacio cosmológico. De un lado, Bruno, “en 1584, todavía en la luz del Renacimiento”, celebró “con exultación” que el universo infinito dejase de tener un centro, ya que, de este modo, “el universo es todo centro” o “el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna”. Del otro lado, “setenta años después”, cuando “no quedaba un reflejo de ese fervor” renacentista, Pascal “deploró que no hablara el firmamento” y, sintiendo “vértigo, miedo y soledad”, afirmó que el universo es “una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” (Borges, 1999: II, 15)⁷.

⁷ En el ensayo “Pascal”, también incluido en *Otras inquisiciones*, Borges volverá a incidir en el nihilismo de Pascal, si bien esta vez lo contrastará con la actitud de Lucrecio, al que, dice, “embriagó” la infinitud del universo (1999: II, 81). Ciertamente, el redescubrimiento del *De rerum natura*, de Lucrecio, en el siglo XV, debe ser considerado como un factor tan importante como el descubrimiento de América o la revolución copernicana en el proceso de infinitización del universo, ya que puso en circulación toda una serie de ideas que posibilitaron y potenciaron su desarrollo.

3. Erosión de los límites religiosos

Ya hemos avanzado en los dos apartados anteriores cómo, en virtud de la concepción ontoteológica del mundo que dominaba todavía a principios del siglo XVI, el descentramiento del Viejo Mundo y de la tierra, operados por el descubrimiento y la revolución copernicana, no sólo vaciaron de significado las divisiones físicas, sino también las religiosas o culturales.

A pesar de lo problemático que resulta separar, especialmente en la época que nos ocupa, religión y cultura, por una cuestión de orden trataré de forma separada el proceso de infinitización de los límites que separaban la religión cristiana de otras religiones o herejías y el de los límites que separaban Europa, entendida como centro civilizado, de las demás culturas.

En lo que respecta al proceso de infinitización o indefinición del ámbito religioso, cabe empezar señalando que no es posible afirmar la primacía causal de alguno de los ámbitos aquí estudiados. Ciertamente, la crisis del antiguo modelo cosmológico tuvo importantes consecuencias religiosas, pero también es cierto que el cisma reformista fue muy anterior en el tiempo. En definitiva, la relación entre todos estos ámbitos es tan compleja y multidireccional que lo más que podemos afirmar es que se dio una confluencia catalizadora a la que debemos resignarnos a llamar “espíritu de la época” o “crisis de la conciencia europea”.

En cualquier caso, entendemos por infinitización o indefinición religiosa el proceso de disolución o erosión de aquellas fronteras o límites que separaban la verdadera de la falsa religión. Estos límites pueden ser tanto externos, cuando lo que separan es la propia religión de las demás, como internos, cuando lo que separan es la ortodoxia de la herejía.

En lo que respecta a la infinitización exterior del ámbito religioso, no es arriesgado afirmar que el descubrimiento de América y el contacto con las religiones precolombinas supuso una fuerte erosión de la frontera que separaba, por aquel entonces, el cristianismo, entendido como única religión verdadera, de las demás religiones.

La legitimación en términos de cruzada y evangelización de la conquista y colonización no debe hacernos creer que el descubrimiento tuvo como único efecto el reforzamiento del etnocentrismo cristiano.⁸ La *Historia de los indios de la Nueva España*, escrita por el misionero franciscano fray Toribio Benavente “Motolinía”, muy poco sospechoso de relativismo, es un buen ejemplo de cómo el contacto con otras culturas no sólo supuso un fuerte repliegue dogmático, sino también una relativización de la propia vivencia religiosa.

⁸ En virtud de la indistinción entre ciencia, cultura y religión que todavía existía en el siglo XVI, muchos de los ejemplos aducidos, en los apartados 1, 2 y 4 sirven también para ilustrar la erosión de los límites religiosos.

Lo primero que nos sorprende al leer el texto de Motolinía es la incomodidad que el autor parece sentir ante la semejanza entre los ritos cristianos y los aztecas. Con la intención de dejar bien marcada la diferencia, Motolinía añade constantemente el genitivo “del demonio”, dando lugar a una letanía de “templos del demonio”, “sacerdotes del demonio”, “ministros del demonio” y “monjas del demonio”. Sin embargo, esta recurrencia acaba evidenciando el parecido entre la religión azteca y la cristiana, al producir en el lector la sensación de que la diferencia entre ambas religiones es más adjetiva que sustantiva.

Lo cierto es que el lector acaba olvidando ese elemento repetido para quedarse con que los aztecas celebran unos días festivos, que son “como nuestro domingo a nosotros”; que ayunan durante “sus cuaresmas”; que se disciplinan en “sus procesiones”; que barren los templos “andando para atrás, sin volver las espaldas a los ídolos”; y que tienen monjas que “hacen capítulo” (Motolinía, 1985: 164). Esta sensación de indistinción se acentúa cuando vemos que el demonio azteca exige a sus *adoradores* lo mismo que el dios cristiano a sus *fieles*, como cuando se nos dice, por ejemplo, que las monjas “del demonio” deben ser castas y los sacerdotes “del demonio”, caritativos (164).

Por otra parte, a nadie podía escapársele, tampoco a Motolinía, que las disciplinas de los aztecas, que fueron presentadas como actos de barbarie en el capítulo octavo de la Primera Parte, eran exactamente las mismas que cuatro capítulos más tarde serían ensalzadas como actos de fe cuando las realicen los cristianos. Así, cuando Motolinía describa cómo los cristianos “se disciplinan con disciplinas de sangre” o “de cordel, que no escuece menos”, no concluye, como hizo anteriormente, que es el demonio quien les lleva a realizar esos sacrificios bárbaros, sino que “su procesión y disciplina es de mucho ejemplo y edificación a los españoles que se hallan presentes” (1985: 185). Que los mismos hechos sean interpretados de un modo tan antitético, no en virtud de su contenido, sino en virtud de su adjetivación, es indicio de que la frontera que separaba la verdadera de la falsa religión empezaba a erosionarse.

Todos estos paralelismos se hacen todavía más evidentes cuando Motolinía usa, en su crítica a los sacerdotes aztecas, un tipo de sátira muy semejante a la que el erasmismo utilizaba contra los sacerdotes cristianos. Así, cuando Motolinía afirma que a los sacerdotes aztecas se les “aparecía muchas veces el demonio, o ellos lo fingían, y decían a el pueblo lo que el demonio les decía, o a ellos se les antojaba”, o cuando dice que al recibir comida caliente como ofrenda para los dioses “aquel calor o vaho decían que recibían los ídolos y lo otro los ministros” (1985: 164), nos parece estar leyendo a Erasmo o a los hermanos Valdés hablando de los sacerdotes cristianos.

Antes del descubrimiento de América, el cristianismo había mantenido contacto con otras religiones. Son frecuentes los diálogos medievales en los que se intenta dibujar una frontera entre el cristianismo, de un lado, y el judaísmo y el islamismo, del otro. Sin embargo, a pesar de las perplejidades que los parecidos entre las tres

religiones podían suscitar, en la época medieval, la frontera doctrinal estaba bien definida.

Será la progresiva reivindicación de una ley natural común a estas tres religiones la que dé lugar a un largo proceso de indefinición o infinitización religiosa. Dicho proceso culminará, también durante el siglo XVI, en la propuesta erasmista de reducir al mínimo el núcleo doctrinal del cristianismo, que ya se acercaba mucho a la transformación del cristianismo en una mera ética universal sin verdadero contenido dogmático. Dicha secularización religiosa responde, sin duda, a los intentos de compatibilizar el cristianismo y la cultura grecolatina, de un lado, y el catolicismo y el protestantismo, del otro, así como a la voluntad de reducir la presión que existía sobre los conversos judíos y musulmanes, que tanto se identificaron con el erasmismo.

Cabe señalar que los responsables de dicho proceso de secularización religiosa actuaron, en la mayor parte de los casos, de forma inconsciente. Tal es el caso de los primeros humanistas, que consideraron ingenuamente que la cultura grecolatina –el atomismo democritiano, el escepticismo pirrónico, la economía de los placeres epicúrea, la antropología cínica– era directamente integrable en la cristiana. Recuérdese, por ejemplo, el “San Sócrates, ora por nosotros” que Erasmo estampó en su *Convivium religiosum* o el nombre mismo de la propuesta doctrinal erasmista, “*philosophia Christi*”, en el que la palabra teología ha sido sustituida, sospechosamente, por la palabra filosofía.

Sin embargo, a partir de 1530, con la ruptura definitiva entre católicos y protestantes, el optimismo inicial empezará a declinar para empezar a dibujarse una disyuntiva trágica y radical que Lutero, al que Jakob Burckhardt llamaría “el terrible simplificador”, expresó en su *De servo arbitrio*, el furibundo panfleto con el que pretendía responder al escepticismo fideísta del *De libero arbitrio* de Erasmo: “Lo que le das a los hombres, se lo quitas a Dios.”

Los humanistas tomarán progresiva conciencia de las dificultades de armonizar la cultura grecolatina y la religión cristiana, así como de los peligros de reducir al mínimo el núcleo doctrinal del cristianismo, pero, para entonces, el proceso de indefinición de los límites externos de la religión ya parecía imparable.

Los límites externos del cristianismo se nos revelan totalmente desdibujados cuando Erasmo afirme, en su *Querella pacis* o *Queja de la paz* (1517), que “esos que llamamos turcos son en su mayoría semicristianos y quizás estén más cerca del verdadero cristianismo que la mayoría de nosotros” (Erasmo, 2000: 203); cuando Alfonso de Valdés afirme, en *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528–1529), que “en todo el mundo junto no hay tantas discordias ni tan cruel guerra como en aquel rincón que ellos [los cristianos] ocupan” (1993: 80); o cuando Montaigne afirme, en sus *Ensayos*: “Comparad nuestras costumbres a las de un mahometano, a las de un pagano; siempre estáis por debajo de ellos.” (Montaigne, 2001: II, xiii)

Pero no sólo los límites externos de la religión, sino también los internos, van a sufrir un proceso de disolución cuando se produzca, a principios del siglo XVI, la

traumática ruptura de la *unanimitas* cristiana, y no sólo el protestantismo, sino también el reformismo católico de corte erasmista, nieguen muchas de las señas de identidad que habían mantenido unido al cristianismo occidental durante más de un milenio.

La prohibición por parte de la Iglesia católica de libros escritos por defensores del catolicismo como fueron Erasmo o Montaigne; la indefinición religiosa de autores como Juan de Valdés, del que aún hoy no está claro si fue luterano o no; la ejecución de católicos por parte de católicos y de protestantes por parte de protestantes; y la fuerte autocensura que acabó dominando tanto en un bando como en otro; pueden ser vistos como prueba y causa de la erosión de las fronteras que distinguían entre la ortodoxia y la heterodoxia.

Nuevamente, el descubrimiento de América va a tener una función importante en este proceso, ya que los debates acerca de la conveniencia de los bautizos colectivos o del uso del sincretismo en la evangelización supusieron que algunos dogmas o sacramentos se viesan afectados por la indefinición doctrinal que supone y ahonda toda disensión religiosa.

4. Erosión de los límites culturales

En este apartado se estudia el proceso de disolución de la frontera que separaba Europa como espacio de civilización de sus otros espacios interiores y exteriores, en los que solía ubicarse la barbarie. No se trata de que el descubrimiento de que Europa no era más que una insignificante península del continente asiático pudiese afectar a su autoestima cultural, religiosa o militar; si esto pudo llegar a pasar, no debió durar mucho tiempo, ya que, en breve, este pequeño territorio se convertiría en el área más influyente del mundo.

Lo cierto es que, a pesar de esa centralidad política y militar, la cultura europea quedó tocada de muerte en sus pretensiones de ser el centro ontológico-cultural del mundo. En el modelo geográfico-religioso, dejar de sentirse el centro geográfico del mundo implicaba también dejar de sentirse el centro religioso y ontológico del mundo, esto es, dejar de ser el meridiano de Greenwich por el que pasaba la frontera que separaba la civilización y la barbarie.

Si en la concepción centralizada anterior, cuanto más alejado del centro civilizado se hallaba un territorio, más bárbaras eran las culturas que lo habitaban, hasta llegar a los monstruos que se dibujaban en los extremos de los mapas, en el nuevo esquema descentralizado, la civilización y la barbarie se hallaban repartidas sin un patrón conocido por todo el planeta. Este relativismo, al que contribuyó en buena medida el descubrimiento de nuevas culturas, en el espacio (América, Asia), en el tiempo (Grecia, Roma) y en la imaginación (las utopías, las novelas), se hace patente en un texto como “De los caníbales”, uno de los más famosos *Ensayos* (1580–1588) de Michel de Montaigne.

En efecto, cuando en este ensayo se afirma que los caníbales son menos salvajes que los europeos, porque comen personas que ya han muerto, mientras que estos torturan a gente que todavía está viva, el lector no puede evitar sentir que la frontera entre civilización y barbarie, que antes pasaba por ese centro geográfico–ontológico que era Europa, se ha desdibujado. (Montaigne, 2001: I, xxxi) Ya no hay culturas bárbaras o civilizadas en su conjunto, sino sólo hombres o, más aún, actos morales o inmorales.

Este mismo desdibujamiento entre civilización y barbarie se va a hacer patente en la *Histoire d'un voyage au Brésil* (1575), de Jean de Léry, donde se describe el horror que sienten los caníbales por las luchas fratricidas que los franceses católicos y protestantes exportaron a sus colonias brasileñas de la Francia Antártica. En dicha obra se incluye un poema en el que se oyen caer los ladrillos del muro que durante milenios había separado la civilización de la barbarie:

Esos bárbaros van desnudos
y nosotros vamos disfrazados
maquillados, enmascarados.
Ese pueblo extraño
no se conforma a la piedad.
Nosotros despreciamos la nuestra,
engañamos, traicionamos, disimulamos.
Esos bárbaros para comportarse
no tienen tanta racionalidad como nosotros.
¿Pero quién no ve que la gran cantidad que tenemos
no sirve más que para hacernos daño los unos a los otros?
(Léry, 1979: capt. xix)⁹

De este modo, amenazaban con quedar totalmente separados el criterio geográfico, que empezaba a ser considerado totalmente neutro desde el punto de vista moral, y el criterio moral, que empezaba a ser considerado totalmente neutro desde el punto de vista geográfico. Ciertamente, el ser humano no iba a renunciar pasivamente a esta comodidad mental y pronto la moralidad sería reintroducida en la geografía mediante esquemas histórico–culturales progresivos así como mediante el nacionalismo.

En lo que respecta al primer modo de *remoralización* de la geografía, recordemos, con el historiador Josep Fontana, que la gran masa de noticias acerca

⁹ La traducción es nuestra. Transcribimos a continuación el original: «Ces barbares marchent tous nuds, / et nous nous marchons incognus, / fardez masquez. Ce peuple estrange / à la pieté ne se range. / Nous la nostre nous mesprisons, / pipons, vendons et deguïsons. / Ces barbares pour se conduire / n'ont pas tant que nous de raison. / Mais qui ne voit que la foison / n'en sert que pour nous entreuire».

de otras culturas se reunió en esquemas ordenados que, en un principio, adoptaron dos formas diferentes (2000: 120). De un lado, se elaboraron esquemas estáticos, meras clasificaciones de las diversas culturas, que no implicaban que unas fuesen superiores a las otras. Dentro de este marco conceptual, las diferencias de opinión dependían de la costumbre. Tal sería el caso, por ejemplo, de los *Ensayos* de Montaigne o, más tarde, de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

Este primer esquema se relaciona, indudablemente, con el hecho de que los humanistas renacentistas vivieron la infinitización o indefinición de los límites culturales como una liberación. Capaces, gracias a su escepticismo, no sólo de tolerar, sino también de gozar, la irreductible variedad del mundo, los humanistas no sentían la necesidad de reducirla a un esquema jerárquico omniabarcador. Las culturas eran inconmensurables. Las unas estaban al lado de las otras y no era posible ni deseable jerarquizarlas, ya que todas participaban a partes iguales, aunque con diferente distribución, de la civilización y la barbarie. Como decíamos más arriba, sólo los actos eran susceptibles de juicio moral.

Sin embargo, el hombre del barroco no va a vivir como una liberación esa infinitud cultural. Recordemos a Pascal angustiándose al pensar en “¡Cuántos reinos nos ignoran!” o en “La infinita inmensidad de espacios que ignoro y que me ignoran.” Y el vértigo que aquellos hombres sintieron ante el infinito o indefinición cultural, más intenso si cabe que el que sintieron ante el infinito cosmológico o temporal, les llevó a tratar de reinsertar nuevas fronteras geográfico-culturales.

Del mismo modo que Pascal y Kepler trataron de alejarse del borde del abismo al que Bruno había saltado sin temor, autores como David Hume o Adam Smith elaboraron un esquema temporal evolutivo, dinámico, en el que las diferentes culturas, que a la luz de los esquemas estáticos, más relativistas, estaban en posición de igualdad, pasaron a organizarse en función de su mayor o menor nivel de “desarrollo”. De este modo, como explica Fontana, la afirmación relativista de Montesquieu, que afirmaba que las leyes y costumbres dependían de la forma de procurarse la subsistencia y que incidía sobre todo en la influencia del clima y las condiciones naturales, pasó a reinterpretarse de forma histórica, y cada etapa del desarrollo humano pasó a corresponder a un “modo de subsistencia” concreto. Así, las diferencias que mostraban entre sí los diversos pueblos en un momento dado reflejaban su posición en la escala del progreso humano (Fontana, 2000: 121), quedando el mundo nuevamente ordenado desde un punto de vista geográfico-cultural.

A esta resacralización del espacio se le sumará el nacionalismo, que redibujará fronteras ontológico-culturales, con fuertes implicaciones morales, en el interior de las diversas culturas, al distribuir la civilización y la barbarie a uno y otro lado de cada frontera particular. La articulación de la resacralización cultural exterior (esquemas históricos progresivos) e interior (nacionalismo) del espacio dará lugar al imperialismo (Castany Prado, 2007).

5. Erosión de los límites gnoseológicos

En virtud de la estrecha imbricación que todavía existía en los siglos XVI y XVII entre religión, ciencia y filosofía, es normal que la crisis de los límites religiosos desencadenase, a su vez, una crisis escéptica o pirrónica que acabaría afectando a todo el ámbito gnoseológico, al erosionar gravemente la frontera que separaba la verdad de la falsedad. No debemos caer en la tentación del causalismo lineal, pensando que la crisis escéptica que caracterizó el siglo XVI fue sólo el efecto de la crisis religiosa, ya que también el copernicanismo, el descubrimiento de otras culturas o la disolución de ciertas fronteras sociales pudieron causarla o, por lo menos, armonizar con ella.

Es cierto que, según estudia Popkins en su fundacional *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, la ruptura de la *unanimitas* cristiana no fue sólo una querrela religiosa sobre “la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó *la regla de fe*”, ya que “el problema de encontrar un criterio de verdad, planteado inicialmente en las disputas teológicas, surgió después con relación al conocimiento natural, conduciendo a la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII” (Popkins, 1983: 26). Así, la caja de Pandora que Lutero abrió en Leipzig había de tener consecuencias dramáticas no sólo en teología, sino en todo el ámbito intelectual del hombre, ya que cuestionar las normas de la Iglesia era cuestionar una certidumbre de milenios, “era como negar las reglas de la lógica” (24), era, en fin, abrir el debate imposible de cerrar acerca del verdadero criterio de verdad.

Por otra parte, el fideísmo cristiano de Erasmo dio lugar a una tradición de pensamiento escéptico que se fue radicalizando hasta mostrar un enorme potencial en la erosión de todo tipo de límite cognoscitivo. Autores como Rabelais (*Gargantúa*), Castellio (*De arte dubitandi*), Montaigne (“Apología de Raimundo Sabunde”, *Ensayos*), Francisco Sánchez (*Que nada se sabe*), Pierre Charron (*Sagesse*) o Pierre Bayle (*Diccionario histórico y crítico*) van a extender la indistinción entre verdadera y falsa religión a todos los ámbitos del conocimiento, llegando a transformarla en una indistinción entre verdad y falsedad. La expresión más radical de la erosión de los límites cognoscitivos se halla cifrada en el “Que sais-je?” de Montaigne, epicentro de la “Apología de Raimundo Sabunde”, epicentro, a su vez, de los *Ensayos*. Dicha pregunta no es inquisitiva ni retórica, sino expresión del convencimiento de que la verdad es inalcanzable y de la voluntad de hallar un modo de pensar y de hablar que no afirme absolutamente nada, esto es, que no haga distinciones entre lo verdadero y lo falso.

Mientras que Montaigne, como Bruno en el ámbito cosmológico, vivió este proceso de disolución de los límites cognoscitivos como una liberación o una

maduración¹⁰, Descartes pretendió acabar con lo que él mismo llamó “plaga pirrónica” respondiendo a esa radical suspensión de juicio que representaba el “*Que sais-je?*” con el “*Cogito, ergo sum*”, una afirmación que él consideraba incuestionable y sobre la que esperaba poder volver a establecer una frontera clara y distinta entre verdad y falsedad.¹¹

Descartes recogió la sensación de indistinción radical entre verdad y falsedad que se estaba extendiendo en la sociedad con el objetivo de hacernos sentir su insostenibilidad y obligarnos a aceptar esa verdad indudable sobre la que debía volver a ordenarse –a existir– el “mundo” del conocimiento. Descartes nos enfrenta al vértigo de la *infinitud* cognoscitiva con el objeto de obligarnos a aceptar las nuevas fronteras de la verdad: “Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.” (Descartes, 2005: II)

Pascal, por su parte, se verá tan oprimido por la *infinitud* o indefinición cognoscitiva que enunció y practicó Montaigne en sus *Ensayos* como por la infinitud espacial o temporal que celebró Bruno en sus obras. En ese sentido, Harold Bloom acierta cuando afirma, en *El canon occidental*, que las *Meditaciones* de Pascal son una indigestión de los *Ensayos* de Montaigne y, añadimos nosotros, de la infinitización geográfica, cosmológica, cultural, religiosa y cognoscitiva que dicha obra cifraba.

También en este ámbito el descubrimiento de América tuvo un gran impacto. Los nuevos territorios se convirtieron en una fuente constante de argumentos contrafácticos. Los hechos de la realidad refutaban por sí mismos opiniones y argumentos repetidos durante siglos. Según señala Paul Hazard, “a las pruebas que se necesitaban cuando se quería contradecir tal o cual dogma, tal o cual creencia cristiana, y que había que ir a buscar penosamente en las reservas de la antigüedad, vinieron a añadirse pruebas nuevas, frescas y brillantes” (1941: 21). Recordemos, por ejemplo, cómo Pierre Bayle, en sus célebres *Pensamientos sobre el cometa* (1683), apeló a las nuevas culturas descubiertas para refutar el milenarismo argumentando de que la existencia de Dios estaba probada por el consentimiento universal: “¿Qué me responderéis si os objeto los pueblos ateos de que habla Estrabón y los que los viajeros modernos han descubierto en África y en América?” (cit. en Hazard, 1941: 21).

Por otra parte, según indica Hazard, el tornarse evidente que aquellos que pretendían conocer el pasado y la geografía del mundo estaban equivocados supuso “como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el

¹⁰ La de pasar de concebir la verdad en términos de adecuación a concebirla en términos de desvelamiento o “*aletheia*”.

¹¹ Ver al respecto Stephen Toulmin, *Cosmopolis. El trasfondo de la modernidad*, Siruela, Madrid, 2001.

presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro” (1941: 36). Este “pirronismo histórico” (39), concreción disciplinar del pirronismo generalizado del que hablábamos más arriba, llevó a Jacob Perizonius a declarar, en 1702, la necesidad de una certeza histórica, para no caer en el escepticismo universal. Pero a su famoso “Valeat tandem Pyrrhonismus!” (Al diablo con el pirronismo) tuvo como respuesta, de un lado, el replegarse en una erudición tan segura como inocua de la historia y, del otro, un arrinconamiento de las disciplinas históricas, como fue el caso de Pascal o Malebranche, quienes afirmaron que la verdad no era histórica, sino metafísica (Hazard, 1941: 39).

Pero quizás fue el relativismo el efecto más importante y traumático del descubrimiento de América. De repente, “conceptos que parecían trascendentes no hicieron más que depender de la diversidad de los lugares; prácticas fundadas en razón no fueron ya más que consuetudinarias; y a la inversa, costumbres que se tenían por extravagantes parecieron lógicas, una vez explicadas por su origen y por su ambiente” (Hazard, 1941: 21). De este modo, los perfiles, antes evidentes, de las antiguas verdades absolutas se borraron hasta no ser más que meros hábitos, costumbres y convenciones.

Este relativismo llevó a darle una importancia cada vez mayor a los hechos particulares. Las nuevas realidades, siempre renuentes a ser subsumidas bajo las viejas generalidades, llevaron a los hombres a sentir que era imposible reducir los particulares a arquetipos universales, de modo que no quedaba más que aceptar la existencia irreductiblemente variada y plural de lo individual. Este cambio mental, que posibilitaría el nacimiento del empirismo moderno, supuso, en un primer momento, una erosión brutal de los límites cognoscitivos, ya que la imposibilidad de subsumir los hechos particulares en juicios universales hizo que las cuentas del collar de la verdad rodaran por el suelo de la particularidad.

Por si esto no fuese suficiente, el descubrimiento de América también contribuyó al nacimiento de una profunda crisis lingüística, que avanzará algunos de los temas fundamentales del “giro lingüístico”, que protagonizarán, siglos más tarde, autores como Nietzsche, Wittgenstein, Gadamer o Rorty.¹² Sin romperlo del todo, tanto el encuentro de nuevas realidades, como el hecho de que las nuevas culturas nombrasen de modos diferentes realidades semejantes, supuso una fuerte violentación del realismo lingüístico que había dominado durante la Edad Media y que consideraba que existía una correspondencia automática y exacta entre las palabras y las cosas. Para empezar, el proceso de apropiación lingüística de los nuevos territorios “por mediación del nomenclátor cartográfico, hecho que se convertiría en una práctica común” (Thrower, 2002: 76), supuso una constante violación de la idea de que las cosas tienen un nombre por designio divino o natural.

¹² Véase al respecto Adan Kovacsis, *Guerra y lenguaje*, El Acantilado, Barcelona, 2009.

De este modo, pasamos de un modelo bíblico en el que cada uno de los tres continentes que formaban la Ecumene tenía un nombre y un significado otorgado por Dios, a un modelo en el que el nombre de América no es puesto por Dios, sino por los hombres, en un proceso necesariamente contingente. Ciertamente, en el primer mapamundi, de 1507, obra de Martin Waldseemüller, el Nuevo Continente era nombrado América en honor a Amerigo Vespucci; sin embargo, cuando, en un mapa plano de 1513, el mismo Waldseemüller trató de rectificar dicho nombre, “ya era demasiado tarde, pues el nombre de América ya había arraigado” (Thrower, 2002: 80).

6. Erosión de los límites ontológicos

Hablamos de límites ontológicos, y no ónticos, porque nos referimos a un modo de concebir o sentir la realidad y no a la realidad de las cosas mismas. Los límites ontológicos no separan tanto lo que es de lo que no es, como lo que los hombres creen posible de lo que creen imposible. Bajo este punto de vista podemos distinguir entre un monismo ontológico, que considera que las cosas no pueden ser más que como son “en realidad”, y un pluralismo ontológico, que considera que las cosas podrían ser de muchos otros modos.

Durante la Edad Media dominó un monismo ontológico perfectamente acorde con el inmovilismo que caracterizaba dicha época. Nadie podía imaginar que la sociedad, la política, la religión, las leyes, el cosmos o el mundo pudiesen ser de otro modo. La idea de lo posible coincidía plenamente con la idea de lo real. No existía un afuera desde el que criticar la realidad o hacia el que tender.

Será durante el Renacimiento cuando estos límites ontológicos se vean fuertemente violentados para dar lugar a la sensación creciente de que las cosas no sólo pueden ser de otra manera, sino que deben y, aún más, que van a ser diferentes, en virtud del avance necesario de la historia. Aunque esta revolución espiritual fue esencial en el nacimiento del sentimiento de progreso moderno, el pluralismo ontológico puede dar lugar tanto a una concepción progresiva de la historia como a una concepción apocalíptica o errática, ya que lo esencial de dicho estado de espíritu es la mera sensación de que lo que se considera *lo real* puede adoptar una forma diferente.

Aunque las transformaciones científicas, religiosas y sociopolíticas fueron factores fundamentales en este proceso de disolución de los límites ontológicos, no debemos minusvalorar la influencia del descubrimiento de América. Ciertamente, la existencia de culturas radicalmente diferentes demostraba que no sólo era posible que la realidad fuese diferente al modo en que se la conocía, sino que, de hecho, existían muchas otras formas de concebirla, estructurarla y vivirla.

La influencia del descubrimiento de América en el paso del monismo ontológico medieval al pluralismo ontológico moderno se hace patente en la *Utopía* (1516), de

Tomás Moro. Para empezar, el título mismo juega con la idea de lo que es y lo que no es, de lo que es posible y lo que es imposible, lo que indica que se estaban viendo alterados los límites de lo que hasta aquel momento se consideraban que era lo real. Recuérdense, por ejemplo, cómo en la primera parte, al discutir los interlocutores acerca de la posibilidad o imposibilidad de cambiar la degradada realidad europea, el personaje de Hitlodeo afirma que si sus interlocutores hubiesen visto, como él, el reino de Utopía, ubicado en una isla que dice haber visitado en uno de los viajes que realizó junto a Américo Vespucio, comprenderían que la realidad puede ser diferente.

De modo que, si bien es cierto que en dicha obra se afirma que, ante la imposibilidad de la utopía, los seres humanos “debemos conformarnos con soñar, porque es inútil toda esperanza!”, también lo es que el famoso “si hubieras estado en Utopía, como yo he estado” (Moro, 1995: 107), de Rafael Hitlodeo, apunta a la idea de que la visión de culturas diferentes genera la sensación de que las cosas pueden ser de otro modo. Ciertamente, ese otro modo imaginado por Tomás Moro es imposible, pero lo importante no es tanto que sea imposible como que lo que es pueda imaginarse siendo diferente, ya que, desde ese momento, la existencia, aunque sea imaginaria, de un lugar exterior a la realidad hace posible la crítica de la realidad, haciendo que sus límites sean mucho más variables y porosos de lo que habían sido hasta entonces.

Valga como ejemplo del impacto ontológico de la noticia de culturas diferentes la carta que Menocchio, un molinero italiano del siglo XVI, procesado y, finalmente, quemado por la Inquisición a causa de su espíritu inquieto y discutiendo, escribió desde la cárcel para pedir clemencia. En ella afirma que la causa de todos sus errores fue “el haber leído aquel libro de Mandeville, de tanta suerte de generaciones y leyes diversas, que me ha trastornado todo” (cit. en Ginzburg. 2001: 97). A partir de este testimonio sobre el impacto de un falso libro de viajes escrito dos siglos antes del descubrimiento de América, podemos imaginar cuál fue el impacto sobre el imaginario europeo que tuvieron los mucho más veraces y abundantes relatos que hablaban de las culturas americanas.

La conquista, desaparición o domesticación de la mayor parte de las culturas no occidentales, así como la muerte de las utopías modernas, han supuesto, en nuestros días, la progresiva desaparición de una otredad radical que sirva como base del pluralismo ontológico (Cruz, 2005). Es posible que la “subsunción de la realidad por el capital” de Marx, la “crisis de la posibilidad” de los filósofos posmodernos o “el fin de la historia” de Fukuyama apunten al regreso de cierto monismo ontológico, muy acorde con el carácter neomedieval que el mundo contemporáneo está adquiriendo.

7. Erosión de los límites sociales

En lo que respecta a los límites sociales, recordemos que tanto el ascenso de la burguesía como la instauración de una economía monetaria y de mercado desencadenaron la crisis de una sociedad estamental en la que los límites entre los diferentes grupos sociales eran claros, fijos y estancos. El dinero, cuya naturaleza, como dice Marx, es romper todos los límites e igualarlo todo en cuanto mercancía, va a posibilitar la ascensión social y subvertir el sistema estamental que mantenía ordenada la sociedad, al permitir la compra de títulos nobiliarios a personas que no eran nobles de nacimiento. A esto se refiere, precisamente, Quevedo en su letrilla “Poderoso caballero es don dinero”, donde habla de la capacidad del incipiente sistema capitalista para violentar todo tipo de límites (comprar títulos, pactar matrimonios entre nobles empobrecidos y burgueses, sobornar a jueces, etc.), informándonos acerca de la sensación de indefinición, indistinción y, por lo tanto, desorden, que sentía la sociedad de aquel momento.

También el descubrimiento de América tuvo un importante papel en la disolución de los límites sociales. La llegada de fuertes flujos de oro y plata permitió el desarrollo de un incipiente sistema monetario que, a diferencia del sistema feudal, iba a permitir la acumulación de capital, sentando las bases de un sistema capitalista en el que las diferencias, si bien iban a seguir existiendo, no iban a ser tan rígidas como las estamentales, puesto que iban a fundarse, principalmente, en el dinero poseído.

Pero no sólo en Europa, sino también en América se produjo una fuerte economización de la sociedad. Diego Mexía de Fernangil, poeta de origen sevillano que escribió la mayor parte de su obra en el Perú, se queja, en la “Advertencia del traductor” de su versión de las *Heroidas* de Ovidio, que forman el grueso de su *Primera parte del Parnaso Antártico* (Sevilla, 1608), de que en América sólo se atiende a las cuestiones económicas. Llegará a afirmar, incluso, que “los sabios” americanos “sólo tratan de interés y ganancia, que es a lo que acá los trajo su voluntad; y es de tal modo, que el que más docto viene se vuelve más perulero” (Mexía Fernangil, 1985: xxxii).

Pero si bien es cierto que el enriquecimiento y ennoblecimiento de plebeyos que participaron en la conquista de América y la economización de la sociedad supusieron una fuerte violencia sobre las fronteras estamentales, por otro lado, la nobleza, que también en España estaba siendo desplazada económica y socialmente por la burguesía, se vio reforzada por el súbito enriquecimiento de muchos de sus miembros, así como por la adhesión de muchos plebeyos ennoblecidos que pasaron a defender los privilegios de su nueva posición.

En su *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinía apunta a este doble aspecto del impacto de América en el nacimiento del sistema capitalista cuando afirma que “acá cada uno procura de saber sangrar y herrar y otros muchos oficios que en España no se tendrían por honrados de los aprender, aunque por otra parte

tienen presunción y fantasía” (1985: 158). Dicha “presunción y fantasía” está relacionada, claro está, con el ennoblecimiento de los plebeyos: “No sé de quién tomaron acá nuestros españoles que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año más petacas y hato tienen que arrancar a una recua; pues las casas todas han de ser de caballeros” (185).

Quizás no sea casual que la palabra “ecumene”, de “*oikos*”, casa, y “*menē*”, habitar, comparta raíz con la palabra “economía”, de “*oikos*”, casa, y “*nomos*”, ley. La ecumene representaría el lugar trascendentalmente dividido y ordenado, mientras que la economía mundial, que empezaría a generarse a partir del descubrimiento, representaría, en última instancia, el espacio sin más división y orden que el generado por las inmanentes relaciones económicas. Ciertamente, como vimos que sucedía en el ámbito geográfico, se reintroducirán distinciones de tipo ideológico o pseudo-científico que traten de reordenar, interesadamente, esa supuesta igualdad generada por la supresión de todo tipo de límite trascendente; sin embargo, esas nuevas distinciones pueden considerarse, en buena medida, expresión de las relaciones económicas a las que hemos hecho referencia.

El Renacimiento, que es una época asociada estrechamente con la ascensión de la burguesía, sintió este proceso de disolución de los límites sociales como una oportunidad de emancipación. Ciertamente, Tomás Moro y otros utopistas renacentistas rechazarán el dinero, al no ser capaces de ver la fuerza socialmente igualadora que éste empezaba a mostrar; pero eso no impide que su rechazo de los méritos de nacimiento y su defensa y afirmación del individuo no estén relacionados estrechamente con los valores de la burguesía ascendente.

El Barroco, en cambio, vivió esta indefinición social con la angustia del que ve deshacerse todos los lazos sociales. Para empezar, tal y como indica José Antonio Maravall (1972), frente al incremento de movilidad social protagonizada por la burguesía, la monarquía, la nobleza y el clero buscaron una “restauración tradicional” que mantuviese o restaurase las barreras o límites que el “antiguo régimen” mantenía entre estamentos. Según Maravall, la cultura del barroco sería, en buena medida, la gran campaña de propaganda que buscaría restablecer la hegemonía social y cultural de un *Ancien Régime* que ya empezaba a ser cuestionado.

Pero no se trata sólo de una cuestión socioeconómica, sino también de un sentimiento de angustia o vértigo provocado por la indefinición social que la economización de la sociedad empezaba a causar. No sólo los aristócratas partidarios de un estamentalismo de corte medieval, sino incluso Jonathan Swift, criticarán al dinero al intuir que éste arrasa todos los límites y amenaza con dejar una sociedad deslavazada, entremezclada y caótica en la que la ley divina o natural que asignaba a cada uno su lugar sea sustituida por una ley humana o selvática en la que los hombres entrechquen como el polvo en el rayo de sol, movidos sólo por la ley de caídas del mero interés personal. Era el *Ancien Régime* o el todos contra

todos, era Dios o la nada. El Barroco ya no sueña con *la voie du milieu* de Montaigne.

Un buen ejemplo de esta angustia es la *Teoría del poder político y religioso* (1796), de Louis de Bonald, al que podríamos llamar “el Pascal de la infinitud social”, por la ansiedad que le produce la disolución de los viejos límites sociales. Ciertamente, el suyo es un vértigo muy pascaliano cuando considera que los dos últimos dos siglos han hecho “*picadillo* los Estados y las familias, donde no ha visto ni padres, ni madres, ni hijos, ni amos, ni criados, ni poderes, ni ministros, ni sujetos, sino solamente hombres, es decir, *individuos*, teniendo cada uno sus derechos, y no *personas* ligadas entre sí mediante relaciones.” (cit. en Todorov, 2008: 27) Y cuando se pregunta de dónde viene esa indefinición o *infinitud* social, apunta a “esa doctrina que sustituía la religión de todos por la razón de cada cual, y el amor al Ser supremo y el amor a sus semejantes por los cálculos del interés personal”. (27) Cualquier aristócrata del siglo XVII se adheriría al nihilismo social de De Bonald al observar cómo la burguesía y el incipiente capitalismo empezaban a roer el orden que habían llegado a creer “natural”.

Cabe añadir, por otra parte, que la disolución de las fronteras entre verdad y mentira no se produjo sólo en el ámbito del conocimiento, fuese científico o religioso, si es que en esta época dicha distinción era posible, sino que acabó afectando también a otros ámbitos como es el de las relaciones personales y sociales. Tal sería el caso, por ejemplo, de *El Quijote*, *Othello*, *Hamlet*, *La vida es sueño*, *El Criticón* o *El primero sueño*, verdaderas metáforas epistemológicas en las que se muestra cómo la erosión de los límites que distinguían la verdad y la mentira implican también la imposibilidad de saber quién está loco y quién está cuerdo, cuándo nos mienten y cuándo nos dicen la verdad, cuando estamos despiertos o dormidos o qué es posible saber y qué no.

8. Erosión de los límites políticos

En el ámbito político, el proceso de infinitización o disolución de los límites afectó especialmente a la demarcación de las zonas de la sociedad en las que se concentraba el poder. Como señala Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea*, los reyes de aquel momento no sospechaban que de los relatos de viajes que tanto disfrutaban “nacerían ideas capaces de quebrantar las nociones más caras a su creencia y más necesarias al mantenimiento de su autoridad” (1941: 19). Porque, continúa Hazard, “no son sólo su extensión, su territorio, su clima, sus producciones, los que provocan el interés, sino sus leyes, sus costumbres, la constitución de sus Estados”, de modo que es posible afirmar que con la contemplación “del mundo nuevo, comienza el examen de los principios que dirigían el mundo antiguo”, pues ideas vitales como las de “la propiedad, la de la

libertad, la de la justicia, se han vuelto a poner en discusión por el ejemplo de lo lejano” (20).

Antes de que los ingleses y los franceses le cortaran la cabeza a un rey, violentando el carácter intocable y sagrado de la monarquía, Cortés ahorcó a Moctezuma y Pizarro, a Atahualpa. Ciertamente, no eran reyes cristianos, pero el aura monárquica no se fundaba exclusivamente en términos religiosos, como prueba el trato exquisito que se había mantenido con los reyes y nobles no cristianos durante las cruzadas, las guerras de reconquista o guerras contra los otomanos.

Por otra parte, muchos conquistadores se resistieron o desobedecieron a la Corona llegando, en ocasiones, a alzarse contra ella. Aunque el caso de Lope de Aguirre fuese excepcional, siempre existió el miedo a que los primeros conquistadores trataran de independizarse de España. Este hecho, junto con la aparición de fronteras totalmente convencionales, como, por ejemplo, las surgidas del tratado de Tordesillas, violentó la idea de que las fronteras de los países habían sido trazadas por Dios, generando la sensación de que eran factores mucho más humanos y contingentes, como el interés, el poder o el azar histórico, los que decidían su establecimiento.

Conclusión

Ciertamente, este cambio espiritual no fue inmediato ni total, sino que dio lugar a fuertes reacciones *remundificadoras*, esto es, redefinidoras, reordenadoras, que, adoptando las más variadas formas, duran hasta nuestros días. Desde el primer momento, muchas personas, en ocasiones los mismos protagonistas de ese proceso, intuyeron o comprendieron el abismo al que se acercaban.

El proceso de disolución de los límites en los ámbitos geográfico, cosmológico, social, religioso y gnoseológico va a provocar, en un primer momento, un estado de entusiasmo que va a ser seguido por un estado de melancolía. Melancolía, de “melas” (negro) y “kholé” (bilis), significaba, en los siglos XVI y XVII, lo que en nuestros días significa depresión clínica. Podríamos decir, jugando con las etimologías, que el hombre que tiene límites está contento, de “*continere*”, que es contener o reprimir, mientras que el hombre que pierde sus límites de forma violenta o precipitada se deprime, de “*depressus*”, que es descomprimirse, perder la forma, por falta de fronteras que opriman su materia.

Desde este punto de vista, Colón no se equivocaba totalmente en su empeño por no descubrir un Nuevo Continente; ni Tycho Brae en su búsqueda de un sistema mixto entre el geocentrismo y el heliocentrismo; ni Kepler y Pascal en su resistencia a aceptar la infinitud del universo. Ninguno de ellos quiso ver lo que iluminó. Eran como el niño que enciende fuego y luego pretende apagarlo cerrando los ojos. ¿Cómo no considerarlos los primeros nihilistas? Desde este punto de vista, no fue

Nietzsche quien *mató a Dios*, sino, simplemente, la sirvienta que encontró su cadáver y se echó a gritar.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, Jorge Luis.
1999 *Obras completas*, 4 vols. Buenos Aires: Emecé.
- BRUNO, Giordano.
1972 *La cena de las cenizas*. México: UNAM.
- CASTANY PRADO, Bernat.
2007 *Literatura posnacional*. Murcia: EditUm.
- CRUZ, Manuel.
2005 *Las malas pasadas del pasado*. Barcelona: Anagrama.
- DESCARTES, René.
2005 *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- ERASMO.
2000 *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. Valencia: Pretextos.
- FONTANA, Josep.
2000 *Europa ante el espejo*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.
- GINZBURG, Carlo.
2001 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- HAZARD, Paul.
1941 *La crisis de la conciencia europea (1680–1715)*. Madrid: Pegaso.
- KOVACSIS, Adan.
2009 *Guerra y lenguaje*. Barcelona: El Acantilado.
- KOYRÉ, Alexandre.
1999 *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI
- LERY, Jean de.
1975 *Histoire d'un voyage en terre du Brésil*. Ginebra : Librairie Droz S.A.
- LOVEJOY, Arthur O.
1945 *La gran cadena del ser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MARAVALL, José Antonio.
1972 *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S.A.
- MEXÍA DE FERNANGIL, Diego.
1985 “Advertencia del traductor”. Ovidio, *Las heroidas*. Barcelona: Planeta. pp. xxvii–xxxv.

- MIRANDOLA, Pico della.
1984 *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- MONTAIGNE, Michel de.
2001 *Ensayos*. Madrid: Cátedra.
- MORO, Tomás; CAMPANELLA, Tommaso; BACON, Francis.
1995 *Utopías del renacimiento*. México: FCE.
- O'GORMAN, Edmundo.
1958 *La invención de América*. México: FCE.
- PASCAL, Blaise.
1954 *Oeuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- POPKINS, Richard H.
1983 *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE.
- SHAKESPEARE, William.
2001 *Hamlet*. Madrid: Cátedra.
- THROWER, N. J. W.
2002 *Mapas y civilización. Historia de la cartografía en su contexto cultural y social*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- TODOROV, Tzvetan.
2008 *El jardín imperfecto*. Barcelona: Paidós.
- TOULMIN, Stephen.
2001 *Cosmopolis. El trasfondo de la modernidad*. Madrid: Siruela.
- VALDÉS, Alfonso de.
1993 *Diálogo de Mercurio y Carón*. Madrid: Castalia.
1994 *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Madrid, Cátedra.
- VV.AA.
1991 *El Descubrimiento de América y su impacto en la historia*. México: FCE.