

KARL LÖWTH

EL SENTIDO DE LA HISTORIA



CULTURA E HISTORIA

AGUILAR

KARL LÖWITH

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

IMPLICACIONES TEOLÓGICAS
DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Traducción del inglés por
JUSTO FERNANDEZ BUJAN



TOLLE, LEE

AGUILAR

NOTA PRELIMINAR

Karl Löwith pertenece actualmente al Seminario Teológico de Hartford y es profesor de Filosofía en la Graduate Faculty of the New School for Social Research.

Como tantos otros ilustres profesores europeos, Karl Löwith, al llegar a la madurez de su pensamiento y de su vida, pasó a los Estados Unidos. Nacido en 1897, enseñó filosofía, primeramente, en la Universidad de Marburgo (1928), en Alemania, y después en la Universidad japonesa de Sendai. Ha escrito, además del libro que ahora publicamos, las siguientes obras: "Max Weber und Karl Marx", en Archiv für Sozialwissenschaft und Soziapolitik (1932); Kierkegaard und Nietzsche (1933); Nietzsche (1935); Jacob Burckhardt (1936); Von Hegel bis Nietzsche (Zurich, 1941), etc.

El objeto de Karl Löwith en El sentido de la Historia consiste en presentar las implicaciones teológicas de los filósofos de la Historia mediante un análisis crítico del pensamiento histórico.

El resultado de las investigaciones de Löwith ha obligado a Niebuhr a decir que hacía muchos años no había leído una interpretación tan renovadora y profunda del concepto de la Historia desde el punto de vista cristiano.

Löwith parte de que, más inteligente que la visión de los filósofos y de los teólogos para interpretar el desarrollo de la Historia, es el sentido común del hombre creyente en Cristo, que le permite soportar con completa resignación o confiada esperanza, por medio de la fe, el curso del acontecer histórico. Esa resignación, como declara Löwith, no es una resignación escéptica.

Según Löwith, todo el pensamiento de Occidente sobre la Historia está moldeado, o bien en la concepción clásica del mundo, o bien en la fe cristiana en el reino de Dios; aunque mezcladas algunas veces—como sucede en la obra de Toynbee—, ambas son en principio irreconciliables.

En El sentido de la Historia, Löwith analiza las más notables

obras de filosofía de la Historia, representadas en el siglo XVIII y XIX por Burckhardt, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire, remontándose después a las teologías de la Historia que expresaran Vico, Bossuet, Joaquín de Fiore y San Agustín, para llegar finalmente a la concepción que hallamos en la Biblia, fuente de todo el pensamiento histórico occidental.

La interpretación moderna de la historia de Occidente es cristiana por derivación, puesto que arranca del substrato bíblico, y anticristiana por consecuencia, ya que su eje está constituido por la laica noción de progreso. Pero, en realidad, lo que tal interpretación hace es secularizar un patrón teológico: transformar la fe original en la salvación por una creencia en el progreso, en un progreso siempre creciente, mediante el cual se supone que la Historia se redime a sí misma.

Una particularidad de este excepcional libro de Löwith estriba en que la presentación de los diversos filósofos de la Historia se hace regresivamente. Es decir, Löwith presenta la sucesión de las interpretaciones históricas comenzando en los tiempos modernos y remontándose hacia el pasado. Este procedimiento tiene para Löwith una triple justificación: didáctica, metodológica y sustancial.

Mas no adelantaremos los acontecimientos. Nuestra misión aquí es solamente incitar al lector a que penetre en las páginas de este libro, en el que hallará, junto a una sugestiva presentación de las más importantes interpretaciones de la Historia, un intento de reajustar el sentido de la Historia en el marco del pensamiento occidental y en el de la sabiduría cristiana.

INDICE

INDICE

NOTA PRELIMINAR	Pág.	xi
PREFACIO		3
Reconocimiento		6
INTRODUCCIÓN		7
I.—BURCKHARDT		29
Concepción histórica de Burckhardt		29
Concepción del Cristianismo de Burckhardt		35
II.—MARX		41
Interpretación materialista de la Historia de Marx		41
Crítica marxista de la religión		54
III.—HEGEL		61
IV.—PROGRESO CONTRA PROVIDENCIA		69
1. Proudhon		71
2. Comte		77
Su concepción histórica		77
Su valoración del Catolicismo y Protestantismo		85
Consideración final		93
3. Condorcet y Turgot		103
V.—VOLTARE		117
VI.—VICO		131
Principios y métodos de "La Ciencia Nueva"		133
La dialéctica de la Historia		142
Religión verdadera y falsas religiones		145
El acontecer histórico y su repetición		149
Conclusión		152
VII.—BOSSUET		155
VIII.—JOAQUÍN DE FIORE		163
El progreso providencial hacia un "eschaton" histórico		165
Conclusión		174
IX.—SAN AGUSTÍN		181
Su refutación de la concepción clásica del mundo		181
La teología de la Historia de San Agustín		188

X.— OROSIO	197
XI.—EL CONCEPTO DE LA HISTORIA EN LA BIBLIA	205
CONCLUSIÓN	217
EPÍLOGO	231
APÉNDICE I.—Modernas transfiguraciones del joaquinismo	237
APÉNDICE II.—Revisión nietzschiana de la doctrina del eterno retorno.	245

EL SENTIDO
DE LA HISTORIA

...Pues el mundo se halla como en una almazara: bajo presión. Si sois el orujo, seréis expulsados por el sumidero; si sois aceite genuino, permaneceréis en el recipiente. Pero el estar sometido a presión es inevitable. Y esa presión se ejerce incessantemente en el mundo por medio del hambre, de la guerra, de la pobreza, de la inflación, de la indigencia, de la muerte, de las violaciones, de la avaricia. Tales son las presiones sobre el pobre, y las preocupaciones de los estados: de ello sobran testimonios. Pero hemos encontrado hombres que, descontentos de estas presiones, no cesan de murmurar; y hay quien dice: "¡Qué malos son estos tiempos cristianos...!" Así se expresa el orujo cuando se escapa por el sumidero; su color es negro a causa de sus blasfemias; le falta esplendor. El aceite tiene esplendor. Porque aquí es otra especie de hombre la sometida a esa presión y a esa fricción que le pule, porque ¿no es la misma fricción la que lo refina?

(SAN AGUSTÍN, *Sermones*. Ed. Denis, XXIV, 11.)

PREFACIO

Después de haber finalizado este pequeño estudio sobre tema tan extenso como la *Weltgeschichte* y la *Heilsgeschichte*¹, comencé a preguntarme si el lector no se considerará insatisfecho por la carencia de resultados *constructivos*. Esta falta aparente es, sin embargo, una ventaja real, si es cierto que la verdad es más deseable que la ilusión. Suponiendo que un solo grano de verdad deba preferirse a toda una cosecha de ilusiones, he tratado de ser honesto conmigo mismo, y, por consiguiente, con el lector, acerca de la posibilidad, o, mejor, la imposibilidad, de imponer a la Historia un orden razonable, o de inferir la obra de Dios. La Historia, como archivo parcial de la experiencia humana, es al propio tiempo demasiado profunda y demasiado superficial para dar relieve apropiado a la humilde grandeza del alma humana, la cual puede comunicar significado—si existe algo que pueda hacerlo—a lo que de otra forma constituiría una pesada carga para el hombre. La Historia no es más decisiva en probar o desaprobar el valor inestimable de la virtud y heroísmo de un solo hombre frente a las potencias terrenales, que lo es respecto a la existencia o inexistencia de Dios. Naturalmente, los individuos, al igual que las naciones, pueden hipnotizarse con la creencia de que Dios—o ciertos procesos universales—requieren de ellos el cum-

¹ El término inglés *salvation* no tiene tantos significados como la palabra alemana *Heil*, que abarca términos asociados, como “cura” y “salud”, “sano” y “saludo”, “sagrado” y “plenitud”; en contraste con “enfermo”, “profano” e “imperfecto”. *Heilsgeschichte* significa, en consecuencia, algo más amplio que “Historia de Salvación”. Al propio tiempo, une el concepto de la historia más íntimamente con la idea de *Heil*, o *salvación*. *Weltgeschichte* y *Heilsgeschichte* caracterizan ambos los acontecimientos como profanos y sagrados, respectivamente. En los nombres alemanes compuestos, la historia no es concebida siempre como una entidad idéntica, relacionada solo exteriormente con el mundo y la salvación, sino que se determina ya por los medios del mundo o bien por los de la salvación. Son dos principios opuestos de dos diferentes modelos de acontecimientos. Esta diferencia no excluye—antes bien, la implica—la cuestión de su relación (véase G. van der Leuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londres, 1938, pág. 101).

plimiento o la realización de esto o de aquello, y de que ellos sigan viviendo mientras otros perecen; pero siempre hay algo de patético, por no decir de ridículo, en creencias de esta naturaleza ². La mente crítica no discierne, en la eterna tragicomedia humana, ni un designio providencial, ni una ley natural de desarrollo progresivo. Nietzsche tuvo razón al afirmar ³ que, el considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la dedicación divinas, e interpretar la Historia como un testimonio ininterrumpido hacia un orden y fin morales, debe tenerse como idea de tiempos pasados, porque existen testimonios en contra de ello. Pero no la tuvo al suponer que la interpretación seudorreligiosa de la Naturaleza y de la Historia es de importancia real para la genuina fe cristiana en Dios, conforme fue revelada por Jesucristo y se halla oculta en la Naturaleza y en la Historia.

Más inteligente que la superior visión de los filósofos y teólogos, es el sentido común del hombre natural, y el menos común del creyente en Cristo, que no pretende ver en el cañamazo de la historia humana el designio de Dios o del mismo proceso histórico. Más bien trata de liberar al hombre de la historia opresiva del mundo, sugiriendo una actitud, ya de escepticismo o de fe, que tiene ciertamente sus raíces en una experiencia histórica, aunque se halle separada de ella y la sobrepase en alcance, permitiendo de esta forma al hombre soportarla con una resignación completa y una confiada esperanza. La fe religiosa se diferencia tan poco del escepticismo, que ambos se hallan más bien unidos por su común oposición a un conocimiento preestablecido. Incluso, como ha sugerido Hume ⁴, se podría erigir "la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico"; aunque la historia del escepticismo, religioso o no, esté todavía sin escribir. Un hombre cuya vida guíe el pensamiento ha de estar dominado por el escepticismo—literalmente, pasión por la investigación—, que puede resolverse, bien dejando la pregunta sin contestar o trascender su duda a través de su fe al responderla. El eséptico y el creyente hacen causa común contra la lectura fácil de la Historia y contra la fácil consideración de su significado. Su sabiduría, como todas las sabidurías, consiste en resignación y desilusión, en una liberación de ilusiones y presunciones.

² Véase F. M. Powicke, *History, Freedom and Religion*, Londres, 1940, página 34.

³ El *gay saber*, § 357.

⁴ *Dialogues concerning Natural Religion*, I y XIII.

No es preciso decir que el hombre está obligado a veces a adoptar decisiones que sobrepasan su sabiduría potencial, y, consecuentemente, resultan incompletas; pero sus planes, sus conjeturas, sus proyectos y decisiones, por mucho alcance que tengan, ejercen solamente una influencia parcial en el pródigo decurso de la Historia, que los atrae, se burla de ellos y termina por engullirlos.

Conocen y no conocen que la acción es sufrimiento
y el sufrimiento es acción. Ni el actor sufre
ni el paciente actúa, sino que ambos están fijados
en una eterna acción, en una paciencia eterna,
obligados todos a considerarla como deseada,
y que todos que así la deseen deben sufrir
y esta norma debe subsistir...

(T. S. ELIOT, *Asesinato en la catedral*.)

RECONOCIMIENTO

El autor expresa su agradecimiento a los autores y editores que se indican a continuación, por haberle permitido hacer uso del material procedente de sus publicaciones:

- A Harcourt Brace and Company, por la cita de *Murder in the Cathedral*, de T. S. Eliot.
- A monseñor Ronald A. Knox y a Sheed y Ward, editores, por la cita de *God and the Atom*.
- A The Macmillan Company, por la cita de *The Idea of Progress*, de J. B. Bury, y por la de *The Eternal Gospel*, de R. Jones.
- A Charles Scribner's Sons, por la cita de *The Will to Freedom*, de J. N. Figgis.
- A Westminster Press, por la cita de *Eyes of Faith*, de Paul S. Minear.
- A los editores de las revistas *Journal of the History of Ideas* y *Social Research*, por el empleo de los artículos "Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence" (junio de 1945) y "The Theological Background of the Philosophy of History" (marzo de 1946), aparecidos, respectivamente, en ellas en las fechas indicadas.

Por último, el autor agradece sinceramente la valiosa ayuda que le han prestado sus colegas Matthew Spinka y Paul Schubert, así como E. W. Wilcock, en la preparación del manuscrito.

INTRODUCCION

La expresión *filosofía de la Historia* fue inventada por Voltaire, quien la utilizó por primera vez en su sentido moderno, como algo distinto de la interpretación teológica de la Historia. En sus *Essaies sur les mœurs et l'esprit des nations*, el principio relevante no lo constituyen ya la bondad y la providencia divinas, sino la voluntad y la razón humanas. Con la gradual disolución de la creencia del siglo XVIII en la razón y en el progreso, la filosofía de la Historia quedó, más o menos, sin hogar ni significado. Todavía se usa la expresión—y aún más que antes—, pero su contenido ha sido diluido de tal forma que cualquier pensamiento sobre la Historia puede ser considerado como filosofía de la Historia. La etiqueta *filosofía*, tan alegremente usada hoy—*filosofía* de la vida, de los negocios y aun del *camping*—, no indica una filosofía específica, sino meramente un conjunto de opiniones públicas o privadas. En lo que sigue, la expresión *filosofía de la Historia* quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental.

Aun tomada de este sentido, la filosofía de la Historia depende enteramente de la teología de la Historia, en particular del concepto teológico de la Historia como una historia de perfección y de salvación. Resulta así que la filosofía de la Historia no puede ser considerada como una *ciencia*, porque ¿cómo podría uno comprobar la creencia en la salvación basándose en datos científicos? La ausencia de tal base científica, y al propio tiempo la búsqueda de la misma, impulsó a los filósofos modernos y aun a teólogos como Troeltsch, a rechazar en absoluto el tratamiento precientífico de la Historia, aun aceptando en principio el método empírico de Voltaire. Argumentando que la filosofía de la Historia, desde San Agustín a Bossuet, no representa una teoría de la Historia *real* en su limitación, riqueza y movilidad, sino solamente una doctrina de la Historia

basada en la revelación y en la fe, concluyeron que la interpretación teológica de la Historia—o sea, mil cuatrocientos años de pensamiento occidental—no es más que una cuestión intrascendente¹. Contra esta opinión tan extendida, que sostiene que el propio pensamiento histórico no comienza hasta los tiempos modernos, con el siglo XVIII, el siguiente bosquejo trata de demostrar que la filosofía de la Historia se origina con la fe cristiana y judía en la perfección, y termina con la secularización de su entramado escatológico. De ahí el orden inverso de nuestra presentación histórica.

Este procedimiento, un tanto inusitado, de presentar la sucesión de las interpretaciones históricas de una forma regresiva comenzando en los tiempos modernos y retrocediendo hacia su comienzo, puede justificarse en virtud de tres consideraciones: didáctica, metodológica y sustancial.

1.^a Mientras la abstención de cualquier marco de referencia metafísico o teológico es, en sí misma, persuasiva para el lector moderno, conforme ha abogado Burckhardt, el entendimiento teológico de las edades pasadas resulta, en principio, extraño a una generación que está ahora despertando del sueño secular del progreso que reemplazó a la fe en la providencia, sin haber alcanzado, no obstante, la resuelta renunciación de Burckhardt. De aquí el expediente didáctico de comenzar con lo que es más familiar a la mente moderna, antes de aproximarnos al pensamiento menos familiar de las generaciones pasadas. Es más fácil entender la pasada creencia en la providencia a través de un análisis crítico de las implicaciones teológicas de la creencia aún existente en el progreso secular, que lo sería el entender la creencia en el progreso por un análisis de la providencia.

2.^a Una apreciación estimativa adecuada de la Historia y de sus interpretaciones ha de ser necesariamente regresiva, por la sencilla razón de que la Historia se mueve hacia adelante, dejando atrás los fundamentos históricos de las elaboraciones más recientes y de las contemporáneas. La conciencia histórica no puede comenzar más que consigo misma aunque su objeto consista en conocer el pensamiento de otros tiempos y de otros hombres, unos y otros diferentes de los nuestros y de nosotros mismos. La Historia tiene

¹ Cuando Troeltsch y Dilthey trataron de *superar* las presuposiciones dogmáticas de la teología y de la metafísica de la Historia, su juicio se basó precisamente en su creencia dogmática en el valor absoluto de la Historia como tal.

que ser creada y descubierta una y otra vez por las generaciones vivas. Nosotros entendemos—y no siempre bien—a los autores antiguos; pero, en todo caso, a la luz del pensamiento contemporáneo, leyendo el libro de la Historia hacia atrás, desde la última página a la primera. Esta inversión de la forma habitual de presentar la Historia es, en realidad, la practicada aun por aquellos que en su estudio proceden desde los tiempos pasados a los actuales, sin tener clara conciencia de sus motivaciones contemporáneas.

3.^a El procedimiento metodológico regresivo, que va desde la interpretación secular moderna de la Historia a su antiguo carácter religioso, está esencialmente justificado—y esto no es lo menos importante—si tenemos en cuenta que nos encontramos más o menos al final de la *moderna cuerda*. Esta se ha vuelto demasiado débil para suministrarnos un soporte adecuadamente esperanzador. Hemos aprendido a esperar *sin esperanza*, ya que lo contrario consistiría en fundamentarla en algo completamente ilusorio. De aquí la conveniencia de recordar en estos tiempos de indecisión aquello que ha sido olvidado, recobrando así las fuentes genuinas de nuestros resultados sofisticos. Realizar esto es posible solamente, no por un salto imaginario, ya a la cristiandad más remota (Kierkegaard), ya al paganismo clásico (Nietzsche), sino por la reducción analítica de la moderna elaboración a sus elementos originarios. Sin embargo, el elemento más notable del cual puede originarse una interpretación de la Historia es la experiencia básica del mal y del sufrimiento, así como la persecución de la felicidad por el hombre. La interpretación de la Historia es, en última instancia, un intento de comprender el significado de la Historia como el del sufrimiento originado por el acontecer histórico. En particular, el significado cristiano de la Historia consiste en el hecho tremendamente paradójico de que la Cruz, el signo de la ignominia más profunda, pudo haber conquistado el mundo de los conquistadores, oponiéndose a él. Millones de personas han soportado, en nuestros días, su cruz en silencio; y si existe algo que abone el pensamiento de que el significado de la Historia ha de ser entendido en sentido cristiano, es un tal ilimitado sufrimiento. El Occidente ha abordado el problema del sufrimiento de dos maneras diferentes: con el mito de Prometeo y con la fe en Cristo; el primero, un rebelde; el segundo, un servidor. Ni la antigüedad ni el cristianismo han pretendido ilusionarse con la idea de que la Historia pueda concebirse como una evolución progresiva que elimine el problema del mal.

La filosofía y la teología ocupan una posición privilegiada con respecto a las otras ciencias, en cuanto abordan cuestiones que no pueden ser resueltas con la simple base de los conocimientos empíricos. Todas las cuestiones trascendentales, referidas a las cosas primeras y últimas, son de este carácter; permanecen siempre plenas de significado, porque ninguna respuesta puede silenciarlas. Representan una búsqueda fundamental, a la que no habría que recurrir si el significado de la Historia resultara suficientemente claro en sus acontecimientos. La misma ausencia de significado de estos acontecimientos históricos es la que origina dicha búsqueda. Por el contrario, solamente en razón a un horizonte preestablecido del significado definitivo—no obstante todo lo oculto que pueda estar—parece sin significado la historia real. Este horizonte ha sido establecido por la Historia; el pensamiento hebreo y el cristiano dieron lugar a esta colosal cuestión. El preguntarse con interés el significado último de la Historia acobarda el ánimo y nos conduce a un vacío que solamente pueden llenar la esperanza y la fe.

Los antiguos fueron más moderados en sus especulaciones. No pretendieron dar un sentido al mundo, ni tampoco descubrir su fin último. Se impresionaron con el orden y la belleza evidentes del mundo, y la ley cósmica de crecimiento y decadencia fue también norma para su comprensión de la Historia. De acuerdo con la interpretación griega del mundo y de la vida, todo se mueve en repeticiones, como las eternas de la salida y puesta del sol, de verano e invierno, de generación y muerte. Consideraron los griegos esta concepción satisfactoria por constituir una explicación natural y razonable del universo, reconociendo que los cambios temporales se producen regularmente, con una constancia de inmutabilidad periódica. Lo inmutable, visible en el orden fijo de los cuerpos celestes, tuvo un mayor interés y valor para ellos que cualquier cambio, por radical y progresivo que fuere.

En este mundo intelectual, dominado por la racionalidad del cosmos, no había lugar para la significación universal de un único e incompatible acontecimiento histórico. En cuanto al destino del hombre en la Historia, los griegos creyeron que este dispone de sobrados recursos para afrontar con elevación de ánimo y serenidad de juicio cualquier situación, pero de ahí no pasaron. Les interesaba primordialmente el *logos* del cosmos, no el *Dios* supremo, ni tampoco el significado de la *Historia*. Incluso el preceptor de Alejandro el Magno despreciaba la Historia en beneficio de la poesía; y Platón

pudo haber dicho que la esfera del cambio y de la contingencia es campo propio de la historiografía, no de la filosofía. Para los pensadores griegos, una *filosofía* de la Historia resultaría un contrasentido. La Historia fue, para ellos, una historia política, y, como tal, materia de estudio para estadistas e historiadores.

Para los judíos y cristianos, por el contrario, la Historia fue primordialmente una historia de salvación, y en cuanto a tal, de interés propio para profetas, predicadores y maestros. La existencia misma de la filosofía de la Historia, y la búsqueda de su significado, es debida a la historia de la salvación; se originó de una fe en un fin último. En la era cristiana, la historia política estuvo, además, bajo la influencia y el predicamento de este fondo teológico. En algún sentido, el destino de las naciones se relacionó con una vocación divina oseudodivina².

No es meramente por capricho por lo que utilizamos indistintamente las palabras *significado* y *objeto*, porque el principal objeto es lo que constituye para nosotros su significado. El significado de todas las cosas, que son lo que son, no por su naturaleza, sino porque han sido creadas por Dios o por el hombre, depende de su objeto. Una silla tiene un significado de ser una *silla* en el hecho de que indica algo de mayor alcance que su simple naturaleza material: el objeto de ser utilizada como asiento. Este, sin embargo, existe solamente para nosotros, que construimos y utilizamos tales cosas. Y ya que una silla, una casa, una ciudad o un bombardero B-29 son medios para el fin del hombre, su objeto no va inherente en ellos, sino que trasciende de la cosa. Si abstraemos de la silla su objeto trascendente, nos quedamos con una combinación sin sentido de piezas de madera.

La misma cosa es cierta respecto a la estructura formal del sig-

² Véase H. Khon, "The Genesis of English Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, vol. I (enero 1940), y el artículo de H. D. Wendland sobre "The Kingdom of God and History", en *The Official Oxford Conference Books*, III (Chicago y Nueva York, 1938, págs. 167 y sgs.). El mesianismo secular de las naciones occidentales está, en cada caso, asociado con la conciencia de una vocación—nacional, social o racial—, que se enraiza con la creencia religiosa de haber sido llamados por Dios para realizar una determinada tarea de significación universal. Esto es cierto, lo mismo para Inglaterra y Estados Unidos que para Francia, Italia, Alemania o Rusia. Cualquiera que sea la forma que pueda asumir la perversión de una vocación religiosa o una pretensión secular, la significación permanente de dichas secularizaciones es la convicción religiosa de que el mundo está en peligro y que necesita ser salvado y regenerado.

nificado de la Historia. Además, esta requiere únicamente sentido cuando implica algún fin trascendente, más allá de los hechos reales. Ahora bien: como la Historia es un movimiento en el tiempo, su objeto es una meta. Los hechos aislados no son en sí mismos significativos; tampoco lo es una mera sucesión de ellos. Osar pronunciarse acerca del significado de los acontecimientos históricos es posible solamente cuando su *telos* se nos hace presente. Cuando un movimiento histórico deja ver sus consecuencias, nosotros consideramos su primera apariencia, al objeto de determinar el significado de un total—aunque particular—acontecimiento; *total* porque tiene un determinado punto de partida y un punto final de llegada. Si reflexionamos acerca del curso de la Historia, imaginando su principio y conjeturando su final, pensamos en su significación en términos de finalidad. La pretensión de que la Historia tiene un fin último implica un objeto final que trasciende de los acontecimientos en sí. Esta identificación de significado y objetivo no excluye la posibilidad de otros sistemas de significado. Para los griegos, por ejemplo, los acontecimientos y destinos históricos no carecieron ciertamente de significado; dotados de importancia e intención plenas, aunque no en el sentido de estar dirigidos hacia un fin último, un objetivo trascendente que comprende el entero curso de los acontecimientos.

El horizonte temporal para un objetivo final es, sin embargo, un futuro escatológico, y el futuro existe para nosotros solamente por expectación y esperanza³. El significado fundamental de un objetivo trascendente se enfoca en un futuro que se espera. Una expectación tal está considerablemente alerta entre los profetas del pueblo hebreo, pero no se da entre los filósofos griegos. Cuando recordamos que Isaías y Herodoto fueron casi contemporáneos, comprendemos el abismo insondable que separa la sabiduría griega de la fe judaica. La visión cristiana, y la poscristiana, de la Historia se refiere a acontecimientos por venir, desnaturalizando así el significado clásico de la *historia*, que se ocupa de los acontecimientos presentes y pasados. Las mitologías y genealogías griegas y romanas vuelven a presentar el pasado como un fundamento y principio eternos. Las interpretaciones judía y cristiana de la Historia consideran el pasado como una promesa para el futuro; consecuentemente, la interpretación del pasado viene a ser una profecía al revés,

³ Véase *Confesiones*, de San Agustín, XI.

mostrando el pasado como una *preparación* llena de significado para el futuro. Los filósofos e historiadores griegos estaban convencidos de que, sucediera lo que sucediera, ello tendría las mismas características que los acontecimientos contemporáneos y que los ya pasados; nunca pensaron en las posibilidades que el futuro encerraba.

Esta tesis general puede sostenerse con referencia a Herodoto, a Tucídides y a Polibio⁴. La principal preocupación de Herodoto consistió en dejarnos una relación de las cosas que habían sucedido, "con el fin de que la memoria del pasado no se borre de entre los hombres con el paso del tiempo", y de que "los grandes hechos no carezcan de nombradía". El *significado* de los acontecimientos registrados no es explícito y no trasciende de los acontecimientos aislados, sino que está implícito en las historias mismas, significando simplemente que señalan hacia algo verdaderamente importante. Más allá de los significados diáfanos hay otros medio ocultos, revelados ocasionalmente en palabras, gestos, signos y oráculos importantes. Y cuando en ciertas épocas o momentos los hechos humanos reales y los acontecimientos coinciden con insinuaciones sobrehumanas, se completa un círculo de significado, en el cual el comienzo y el fin de cada historia se explican mutuamente. El esquema temporal de la narración de Herodoto no es un curso significativo de la Historia Universal dirigiéndose a un objetivo futuro, sino que, como todas las concepciones griegas del tiempo, es periódico, desarrollándose en ciclos. En opinión de Herodoto, la Historia nos muestra una norma que se repite, regulada por una ley cósmica de compensación, principalmente por medio de *némesis*, que de tiempo en tiempo restaura el equilibrio de las fuerzas historiconaturales.

Tucídides reemplaza definitivamente el fondo religioso y las características épicas de la historiografía de Herodoto—que nunca había marcado claramente la frontera entre lo humano y lo divino—por una investigación estricta de las concatenaciones pragmatías. La Historia fue para él una historia de luchas políticas basada en

⁴ Herodoto, I, 1; Tucídides, I, 22, y II, 64; Polibio, I, 35, y VI, 3, 9, 51 y 57. Cfr. Karl Reinhardt, "Herodots Persergeschichten", *Geistige Ueberlieferung*, ed. E. Grassi (Berlín, 1940), págs. 138 y sgs.; C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Nueva York, 1940, cap. XII, y R. C. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, págs. 17 y sgs. (Existe traducción española, publicada en el Fondo de Cultura, México.)

la naturaleza humana. Y como esta no cambia, los acontecimientos que han ocurrido en el pasado "se producirán de nuevo en el futuro en la misma o semejante forma". Nada realmente nuevo puede ocurrir en el futuro cuando "la naturaleza de las cosas consiste en crecer y también en declinar". Puede ser que las generaciones futuras, y también los individuos, obren más inteligentemente en ciertas circunstancias; pero la Historia, como tal, no cambiará en su esencia. No existe en Tucídides la menor tendencia a juzgar el curso de los acontecimientos históricos desde un punto de vista de un futuro distinto del pasado por disponer de un horizonte abierto y de un fin último.

Solamente Polibio parece aproximarse a nuestro concepto de la Historia, en cuanto presenta todos los acontecimientos dirigidos a un fin determinado: la dominación del mundo por Roma. Pero aun Polibio no tuvo interés primordial en el futuro como tal. La Historia, para él, gira en torno a un ciclo de evoluciones políticas, en el cual las constituciones cambian, desaparecen y se implantan de nuevo, todo según un curso señalado por la Naturaleza. Como resultado de esta fatalidad, el historiador está en condiciones de predicar el futuro de un estado determinado. Puede, claro está, equivocarse al juzgar lo que el proceso durará: pero si no se halla influido por consideraciones emocionales, lo hará raras veces con referencia al grado de crecimiento o decadencia alcanzado por el Estado, o respecto a la forma en la cual se modificará.

Es más: la ley general de la fortuna es la mutabilidad: el cambio de un extremo al opuesto. Habiendo sido testigo de la desaparición de la monarquía macedónica, Polibio consideró, en consecuencia, este hecho como apropiado para recordar las palabras proféticas de Demetrio, que, en su trato *De fortuna*, había predicho cuanto había de suceder ciento cincuenta años después de la conquista del Imperio persa por Alejandro:

Porque si consideramos no innumerables años o muchas generaciones, simplemente estos últimos cincuenta años, nos harán partícipes de la crueldad de la Fortuna. Yo te pregunto: ¿Crees tú que hace cincuenta años los persas y su rey, o los macedonios y el suyo, si algo de bueno el futuro les tenía reservado, podrían siquiera imaginarse que en este tiempo en que nosotros vivimos aun el nombre mismo de los persas habría perecido por completo—¡los persas, que fueron los amos de casi todo el mundo!—, y que los macedonios—cuyo nombre era casi desconocido por completo anteriormente—serían los señores de todo ello?

Y, sin embargo, esta Fortuna, que nunca está de acuerdo con la vida, que siempre se burla de nuestros cálculos con algún acontecimiento imprevisto, que demuestra incesantemente su poder al defraudar una y otra vez nuestras esperanzas, ahora también, según a mí me parece, al conceder a los macedonios la riqueza toda de los persas, hace ver claro a todos los hombres que únicamente les hace préstamo de semejante prosperidad hasta que decida obrar de manera diferente.

(POLIBIO, *Historias*, XXIX, 21.)

Esta mutabilidad de la fortuna no causaba tristeza al hombre antiguo; muy al contrario, era aceptada virilmente. Reflexionando sobre lo ineluctable de todas las cosas humanas, Polibio concluía que todas las naciones, ciudades y autoridades tenían, como los mismos hombres, que perecer. Refiriéndose al famoso dicho de Escipión después de la caída de Cartago, de que la misma suerte le tocaría al fin a la Roma vencedora (fragmentos de XXXVIII, 21 y sgs.), comenta que sería difícil mencionar una manifestación "de más profunda visión política", porque tener presente, en el momento de mayores triunfos, el posible cambio de fortuna, es digno de un perfecto gran hombre, merecedor de recordación. Y, no obstante, Polibio y su amigo Escipión no hacen más que enunciar de nuevo la estimativa clásica expresada ya por Homero (*Ilíada*, VI, 448 y sgs.) al tratar de la suerte de Troya y Príamo. Y dondequiera que se conserve vivo un sentimiento clásico, la sabiduría última del historiador es todavía la misma ⁵.

La lección moral que nos suministra la experiencia histórica de las glorias y desastres sucediéndose unos a otros es, siguiendo a Polibio, "no infatuarse indebidamente con nuestros triunfos", volviéndose exigentes e inmisericordes, sino más bien reflexionar sobre la veleidad de la fortuna. De aquí que él quisiera instruir a su lector cómo inducir del estudio de la Historia lo "mejor en cada tiempo y en cada circunstancia", esto es: a ser moderado en los tiempos de prosperidad y aprender de las desgracias de los otros, máxima tan razonable como apartada de la concepción cristiana del pecado y de la esperanza en la redención.

El hecho de que Polibio no hallara dificultad alguna en la previsión del futuro nos da la clave de la diferencia fundamental entre las concepciones clásica y cristiana, así como de su respectiva ac-

⁵ Véase W. von Humboldt, *Politischer Briefwechsel*, Berlín, 1935, carta 77, de abril de 1807.

titud ante el futuro. Para Polibio, constituía una *materia fácil* prever el futuro *deduciéndolo del pasado*. Para los escritores del Antiguo Testamento, únicamente Dios podría revelar, por medio de los profetas, un futuro que es independiente de todo pretérito acontecer, y que no puede ser deducido del mismo modo su natural consecuencia. De aquí que el cumplimiento de las profecías, tal como fueron entendidas por los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento, es enteramente diferente de la comprobación de las predicciones concernientes a los acontecimientos historiconaturales. Aunque el futuro pueda ser definido por la voluntad divina, se determina por una voluntad personal y no por fatalidad, y el hombre nunca puede preverlo, a menos que le sea revelado por Dios. Y ya que la final perfección del destino hebreo y cristiano consiste en un futuro escatológico, el resultado del cual depende de la fe del hombre y no de una ley natural de la historia pragmática, el sentimiento lógico frente al futuro viene a ser de indecisión ante la imposibilidad de calcularlo teóricamente.

Hasta aquí la teoría de Burckhardt de que lo que más profundamente nos separa de los antiguos es que estos creían, en contraposición a nosotros, en la posibilidad de predecir el futuro, ya por inferencia racional o por los medios más populares de consultar a los oráculos y de las prácticas adivinatorias, resulta completamente cierta. No creemos, por otra parte, que ello sea deseable.

Si pudiéramos representarnos a un individuo que supiera el día y las circunstancias de su muerte, o a un pueblo que conociera de antemano el siglo de su desaparición, ambos cuadros producirían inevitablemente la confusión de todo deseo y de toda ambición, pues estos solo se desarrollan completamente cuando obran a ciegas, es decir, siguiendo sus propios impulsos. Esta es la condición misma del porvenir, y si no fuera así, el futuro y el fin de un hombre o de una nación presentarían un aspecto bien diferente. Un porvenir conocido anticipadamente sería un absurdo. No solamente no es deseable el preverlo, sino también de realización improbable. Por de pronto, nuestros deseos, nuestras esperanzas y nuestros temores provocarían errores en tal conocimiento del porvenir. Ignoramos, además, lo que se llaman fuerzas latentes materiales o morales, del mundo, así como el factor incalculable de los contagios espirituales que súbitamente pueden transformarlos⁶.

⁶ J. Burckhardt, *Force and Freedom. Reflection on History*, Nueva York, 1943, págs. 90 y sgs.; *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, Basilea, a partir de 1929, IX, págs. 247 y sgs. Solamente en este moderno sentido de que la historia es una relación de "libertad", resulta absurda la

No obstante, la razón fundamental de por qué *para nosotros* el futuro permanece oscuro, no es tanto la limitación de nuestro conocimiento teórico, sino la ausencia de aquellos supuestos religiosos que hacían el futuro transparente para los antiguos. La antigüedad, como la mayoría de las culturas paganas, creía que los acontecimientos futuros podrían conocerse mediante métodos adivinatorios especiales. El futuro puede ser predicho porque está predeterminado. Con la excepción de algunos filósofos, nadie, en la antigüedad, puso en duda la verdad de los oráculos, ni de los presagios o portentos que preveían el futuro. Y es que los antiguos creían en un acontecer fatalmente preordenado, y los hechos y destinos futuros estaban ocultos para ellos solamente por un velo que una mente inspirada podría penetrar. En consecuencia, una de las características comunes a las vidas griega y romana consistió en la adopción de decisiones después de consultar al destino. Esta confianza antigua de la adivinación no perdió su predicamento hasta que fue desarraigada por la Iglesia. Pero esta también creía en la predestinación, si bien independientemente de la fatalidad. Y el hombre moderno no cree en guía alguna, ni por fatalidad ni por providencia. Se imagina que puede crear y prever el futuro por sí mismo.

Las propias predicciones de Burckhardt acerca del futuro de Europa no contradicen su tesis. El nunca pretendió conocer las posibilidades del futuro de la misma forma que uno conoce los actos ocurridos en el pasado. Pero ¿qué diremos acerca de Tocqueville, de Spengler y de Toynbee, que pronostican teóricamente los acontecimientos futuros? ¿Es para ellos también *materia fácil* prever lo que sucederá en el porvenir? Ciertamente que no. Su creencia en un

creencia antigua en un futuro preordenado y previsible. Así, Collingwood (*op. cit.*, págs. 54, 120 y 220) afirma que la filosofía de la historia *debe* terminarse con el presente, haciendo abstracción de la escatología como un elemento *intruso*, porque ninguna otra cosa que pueda acreditarse ha ocurrido, y que "siempre que los historiadores pretenden poder determinar con anticipación el futuro, podemos asegurar que algo no va bien con su concepción fundamental de la Historia". Pero ¿qué diremos si la Historia no es tan sencilla relación de actos libres en una situación determinada, sino la de aconteceres y sufrimientos humanos con arreglo a una pauta, natural y fatal, o sobrenatural y providencial? ¿Cuánto más profundamente ha penetrado Léon Bloy en el problema de la Historia cuando dijo que la posibilidad de probar que la Historia obedece a un significado y tiene una arquitectura requeriría "l'holocauste préalable du Libre Arbitre, tel, du moins, que la raison moderne peut le concevoir", es decir, ensamblado con la arbitrariedad y divorciado de la necesidad, e incapaz, por consiguiente, de entender cómo un hombre no libre puede cumplir un acto de necesidad (*Textes choisis*, ed. A. Beguin, Friburgo, 1943, págs. 71 y sgs.).

destino histórico no es el resultado de una aceptación indiscriminada de la fatalidad; es ambigua por completo, a causa de su creencia contraria de que el hombre es responsable de la Historia mediante su decisión y su voluntad, que se dirige siempre a un futuro de posibilidades no determinadas.

Para Tocqueville, la marcha de la democracia tiene tanto de irresistible fatalidad como de irresistible providencia, ya que todos los que promueven acontecimientos—y también los que a ellos se oponen—son instrumentos ciegos en las manos de un poder que dirige la Historia. "El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es consecuencia de un hecho con todas las características de un designio providencial—universal, duradero—, eludiendo constantemente toda interferencia humana, y con los acontecimientos y hombres de consuno contribuyendo a su desarrollo." Intentar detener la democracia parecería entonces "luchar contra Dios mismo"⁷ y contra la Providencia. El reverso de esta imposibilidad de detener la marcha de la democracia y su providencial fatalidad es que su futuro puede ser previsto. La contemplación de tan irresistible evolución produjo en la mente de Tocqueville una "especie de religioso temor reverencial". Y, sin embargo, en el párrafo siguiente, y también en el último capítulo de su libro, Tocqueville expresa su deseo de que este proceso providencial sea dirigido y limitado por las propias previsión y voluntad humanas, porque la suerte de las naciones cristianas "está todavía en sus manos", aunque no sea por mucho tiempo más. Esta solución de la dificultad por una libertad parcial dentro de una fatalidad parcial vuelve a plantear, aunque en términos menos contundentes, el viejo problema teológico de la compatibilidad de la providencia con el libre albedrío.

Spengler, en la primera frase de su *Decadencia de Occidente*, anuncia audazmente que intenta por primera vez la predeterminación de la Historia. Parte del supuesto de que el curso de la Historia es en sí mismo, determinado por la necesidad. La significación de las culturas históricas reside en el cumplimiento fatal de los ciclos de vida, desde su crecimiento y floración hasta su decadencia. La Historia carece de objetivo y de propósito si no está dirigida por la voluntad de Dios o por la del hombre. Su *sublimidad* consiste en su misma falta de propósito. Sin embargo, cuando Spengler procede a definir su concepto supremo del *destino*, introduce la noción de un

⁷ De la democracia en América, Introducción.

tiempo histórico no cíclico, dirigido hacia el futuro. El sentido histórico es, en su opinión, un "sentido del futuro" ⁸, peculiar del alma fáustica y de la *Weltanschauung*, que son dinámicos e infinitos, en contraste con la limitación estática de la cultura clásica apolínea. Spengler, que pertenece a la cultura fáustica, originada en la Edad Media, aunque independiente de la religión cristiana—que no tiene lugar propio dentro de su sistema—, está lejos de aceptar con objetividad clásica la inescapable fatalidad del declinar. El incita a todos los que acarician ilusiones, predicándoles, como hiciera Nietzsche, que deben amar y desear la fatalidad, e incluso promoverla y ejecutarla ⁹. A ningún antiguo se le ocurrió pensar que la fatalidad del declinar debe ser querida y escogida, ya que la fatalidad, o bien es realmente fatalidad, siendo entonces fútil decidir sobre ella, o bien es un destino libremente escogido, y entonces deja de ser fatalidad. Spengler no resuelve este problema de la fatalidad y del destino histórico. Su *pathos* va desde la confusión del deseo de un futuro abierto aún a posibilidades, a la aceptación de una consecuencia determinada. La conclusión de *La decadencia de Occidente* es, por tanto, una llamada a los "años de decisión" futuros ¹⁰ en esta última crisis histórica. Quiere que los alemanes construyan un "socialismo prusiano" para estar preparados para ello.

Lejos de ver en la historia un proceso natural histórico, concluye su obra con la frase (tomada de Schiller y ya utilizada por Hegel, pero originada en la visión profética del Antiguo Testamento): "La historia del mundo es un Tribunal de Justicia" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)—un Tribunal sin un Juez moral—. De aquí la expresión característica de su primera frase, de acuerdo con la cual la predicción de la Historia no es el procedimiento fácil de seguir simplemente el curso preestablecido de la Naturaleza, sino un *intento*, una ventura, esto es, la ventura de profetizar la decisión de la Historia. Lo que para Polibio es un pronunciamiento teórico sobre hechos, viene a ser para Spengler un imperativo ético; porque el alma fáustica no puede aceptar la interpretación de la fatalidad como un *eschaton*.

⁸ *The Decline of the West*, Nueva York, 1937, cap. IV, págs. 17 y sgs. Cfr. cap. XI. (Existe traducción española: Madrid-Buenos Aires, Espasa-Calpe.)

⁹ *Id.*, I, pág. 38; II, págs. 292 y sgs. Cfr. más abajo el apéndice II.

¹⁰ *Jahre der Entscheidung*, Munich, 1933. Traducción inglesa: *The hour of decision*, Nueva York, 1934. (Existe traducción española publicada por Espasa-Calpe, Madrid, con el título *Años decisivos*.)

Dividida de una forma semejante entre la tradición clásica y la cristiana, se halla la concepción histórica de Toynbee. Este, además, trata de establecer un ritmo periódico de ciclos de vida ¹¹, repitiendo el mismo modelo permanente de la génesis y del crecimiento cultural, de la decadencia y de la desintegración. Al propio tiempo, intenta extraer de este proceso histórico natural un definitivo objeto y significado. La universalidad material del estudio comparativo de veintiuna civilizaciones, o, mejor dicho, *sociedades*, es enfocada sobre la historia de nuestra sociedad occidental. *La decadencia del Occidente* constituye también para Toynbee el problema más importante. Es, sin embargo, menos explícito que Spengler en cuanto a la previsión de la Historia, porque la desintegración puede parecer crecimiento, y viceversa ¹². Es más: lo que origina que una civilización se precipite en su curso fatal no es una ley clásica de ciclos periódicos, sino una destrucción originada por nosotros mismos, ya que la Historia es una transacción perpetua del hombre con su contorno, de *reto* y *respuesta*. No obstante la libertad y responsabilidad implicadas en la respuesta del hombre, Toynbee sugiere un determinismo aún más estricto que el de Polibio: el curso normal del ritmo de desintegración es exactamente *tres latidos y medio* y se supone que el Occidente ha sobrepasado ya *latido y medio*.

La Historia es más que una historia de las civilizaciones. Es también, y aun de una forma primordial, una historia de la religión, y las religiones no son para Toynbee expresiones homogéneas de culturas, como lo son para Spengler, sino que las trascienden. De aquí la primordial preocupación de Toynbee hacia la religión cristiana y también hacia las precristianas redentoras. Ellas constituyen los únicos medios creadores de escape de una sociedad en desintegración ¹³. Crean un nuevo clima y dimensión y, en consecuencia, una nueva clase de sociedad; esto es, una Iglesia universal, afrentada a la minoría dominante de los estados universales.

La desintegración de una sociedad secular—pagana o nominalmente cristiana—provee la oportunidad para que se desarrolle una religión universal, y para una historia de salvación; pero indirectamente transforma también la sociedad. Los hombres aprenden me-

¹¹ A. J. Toynbee, *A Study of History*, Londres, 1934/39, IV, págs. 23 y sgs.

¹² *Id.*, V, págs. 16 y 188 y sgs.; VI, pág. 174, núm. 4. (Existe traducción española, publicada por la Editorial Sudamericana, de Buenos Aires.)

¹³ *Id.*, VI, págs. 169 y sgs.

dante el sufrimiento, y aquellos a quienes el Señor ama son por El castigados. Así, el Cristianismo nació de las angustias producidas por el derrumbamiento de la sociedad griega, convertida en servidora de la religión de Cristo.

Si, lejos de ser la función histórica de las más altas religiones suministrar, cual crisálidas, el proceso cíclico de la reproducción de las civilizaciones, fuera la de estas el servir, por su desaparición, como hitos de un proceso progresivo de desarrollo de la revelación de la siempre más profunda intuición religiosa, y el don de aun mayores gracias para actuar sobre esta intuición, entonces las sociedades de las especies llamadas civilizaciones habrían cumplido su función una vez hubieran originado el nacimiento de una religión madura más elevada; y en este entendimiento, nuestra propia civilización occidental secular poscristiana sería, cuando mejor, una repetición superflua de la civilización grecorromana precristiana, y en el peor de los casos, un retroceso perjudicial en el camino del progreso espiritual¹⁴.

Siguiendo el esquema de Toynbee del hundimiento de las civilizaciones y de la aparición de las religiones, cualquiera imaginaría que en el horizonte de nuestro futuro se presenta una nueva religión. Nada semejante está previsto, sin embargo. La neutralidad científica de la investigación universal de Toynbee produce aquí un giro inesperado para efectuar una confesión y adoptar un compromiso que solo podríamos calificar de *campanario* si lo juzgáramos de acuerdo con las propias normas de Toynbee de objetividad científica, comprensión, neutralidad y apartamiento. Como cristiano, no puedo imaginar la sustitución de la Iglesia católica romana *con su lanza de la Misa, su escudo de la Jerarquía y su casco del Papado*¹⁵. En lugar de dejar abierta la posibilidad de una nueva religión y de una nueva Iglesia, Toynbee trata de demostrar que el Cristianismo es todavía el acontecimiento *nuevo* más importante de la historia del hombre, al par que la erupción de la democracia y de la ciencia—los más recientes acontecimientos de la civilización secular occidental—constituye “una repetición casi carente de sentido de algo que antes de nosotros han hecho—y supremamente bien—griegos y romanos”¹⁶.

¹⁴ A. J. Toynbee, *Civilization on Trial*. OUP, 1948, pág. 236. (Existe traducción española, publicada por la Editorial Sudamericana, con el título *La civilización puesta a prueba*.)

¹⁵ *Id.*, pág. 242.

¹⁶ *Id.*, pág. 237.

Pero Toynbee no es un historiador empírico ni un buen teólogo. En lugar de argüir, siguiendo a San Agustín y a todos los Padres de la Iglesia, que el Cristianismo es la noticia más nueva por ser la única verdadera y porque Dios se ha revelado en la Historia de una vez para siempre, argumenta sobre una base de concepción astronómica. En lugar de demostrar, por el conocimiento de la fe, que el Cristianismo es verdad, o, por los datos históricos, que fue en un tiempo joven y, consecuentemente, es hoy viejo, se refiere a los descubrimientos científicos modernos de los geólogos y de los astrónomos, que han modificado considerablemente nuestra concepción del tiempo, en la cual el nacimiento del Cristianismo es una fecha extremadamente reciente.

En una medida del tiempo, en la cual mil novecientos años no representan más que un parpadeo, el comienzo de la era cristiana fue todavía ayer. Solamente es en la vieja escala del tiempo, ya pasada de moda, en la cual se ha calculado que la creación del mundo y el comienzo de la vida sobre la tierra han tenido lugar no más que seis mil años ha, donde el espacio de mil novecientos años parece un período dilatado, y, en consecuencia, el comienzo de la era cristiana un acontecimiento muy lejano. De hecho es muy reciente, quizá el más reciente de los acontecimientos históricos significativos ¹⁷.

Pero ¿cómo puede inferirse de un *hecho* astronómico una *significación* histórica y aun religiosa? Es una mera creencia, totalmente desprovista de fundamento astronómico, y apartada así mismo de un estudio empírico de la Historia, lo que induce a Toynbee a afirmar que el Cristianismo es todavía moderno, y que sobrevivirá no solamente a nuestra civilización, sino que, incluso, vendrá a ser *la religión* de todo el mundo. Toynbee piensa que la unificación técnica del mundo moderno puede servir su objetivo histórico "proveyendo al Cristianismo con una repetición completa, extendida a todo el mundo, del Imperio romano" ¹⁸. Lo que puede suceder es que "el Cristianismo se convierta en heredero espiritual de todas las otras altas religiones... y de todas las filosofías, de Ikhnaton a Hegel; mientras que la Iglesia cristiana, como institución, puede ser la heredera social de todas las otras iglesias y civilizaciones" ¹⁹.

De este modo, la historia universal de las veintiuna civilizaciones

¹⁷ A. J. Toynbee, *Civilization on Trial*..., pág. 238.

¹⁸ *Id.*, pág. 239.

¹⁹ *Id.*, pág. 240.

de Toynbee se origina en el proceso ecuménico de una realización progresiva de una iglesia bien privativa, a despecho de su otra preocupación en pro de la demostración empírica de los ciclos periódicos de la suerte secular de la Humanidad. Uno se pregunta cómo pueden integrarse tales ciclos en aquella progresión, y cómo los pobres resultados del estudio histórico de Toynbee pueden armonizarse con los esperanzadores supuestos del mismo como creyente.

La creencia de Toynbee no tiene efecto sobre su conciencia histórica, porque se encuentra bajo el hechizo del pensamiento secular y naturalista más de lo que él mismo piensa. Principalmente en este sentido, Toynbee no puede aceptar un marco cristiano como referencia para sus investigaciones históricas. Al reemplazar la idea cristiana de la continuidad de la Historia Universal²⁰ por un proceso de unificación parcial, descarta el concepto tradicional de un Occidente *cristiano*. De esta forma, tiene que renunciar a la división cristiana de todo tiempo histórico en una dispensación, o ley divina, antigua y moderna, antes y después de Cristo, y, en consecuencia, también a la periodicidad tradicional de la historia occidental, derivada del punto de vista cristiano²¹. El ideal científico le exige testimonios empíricos y un absoluto apartamiento de los *prejuicios*, morales o no, incidentalmente peculiares de su formación como occidental, británico y cristiano. Y, sin embargo, no puede dejar de inspirarse en el pensamiento occidental y cristiano. Su sentido escatológico viene indicado claramente por los tres lemas que ha escogido para iniciar su libro, y más allá de esta pretendida neutralidad de su intento científico para hallar categoría de aplicación universal (crecimiento y desintegración, incitación y respuesta, marcha y retorno, neutralidad y transfiguración) se encuentra su preocupación personal acerca de las *perspectivas*²² futuras de nuestra sociedad contemporánea. Lo que a primera vista parece una confusa multitud de sociedades, queda, realmente, visto y concentrado desde el inquietante problema de nuestra propia historia, mientras la suprema ley de la Historia, el *ritmo alterno*, se refiere con una curiosa falta de discriminación a autores tan diferentes como J. C. Smuts, Saint-Simon, Empédocles, Chu Hsi y Goethe²³.

²⁰ *A Study of History*, I, págs. 339 y sgs.

²¹ *Id.*, I, págs. 34 y 169 y sgs. Cfr. Spengler, *op. cit.*, págs. 15 y sgs.

²² Véase el Plan (parte XII) de todo el trabajo.

²³ *A Study of History*, I, págs. 169 y sgs.

Pero ¿cómo pueden el *ritmo elemental* del *yin* y del *yang*, y el ciclo de crecimiento y decadencia, ajustarse a la creencia en un fin significativo y en una progresiva revelación de la divina verdad de la Historia? ¿Cómo puede la "economía de la verdad"²⁴, como Toynbee, con frase del católico Newman, llama a la magistral dispensación, reconciliarse con las especulaciones griegas y chinas? La respuesta de Toynbee es que el perfecto rodar de una rueda no es una mera repetición si con cada una de sus revoluciones lleva al vehículo mucho más cerca de su destino²⁵. Este símil, que parece unir el ciclo clásico con el *eschaton* cristiano, presume de que la rueda conduce a un vehículo (religión) con un conductor (Dios) que sabe cómo dirigir la fuerza natural de rotación hacia un objetivo sobrenatural. "Si la religión es un carruaje, parece como si las ruedas sobre las que se dirige hacia el cielo pudieran representar las periódicas decadencias de la civilización sobre la tierra. Parece como si el movimiento de la civilización pudiera ser periódico y desarrollarse en ciclos, mientras el movimiento de la religión se representaría por una línea continua ascendente. Este continuo movimiento hacia arriba de la religión puede ser servido y ayudado por el movimiento cíclico de las civilizaciones (nacimiento-muerte-nacimiento)"²⁶. O, para expresarlo de otra forma: ¿cómo puede el espíritu fáustico de la tierra (conforme lo ha concebido Goethe y cita Toynbee), que se mueve en un *ritmo elemental* de confusión de vida y de tempestad de acción, tejer el vestido viviente de la divinidad, si esta es más que la divinidad pagana, es decir, un Dios encarnado en un Salvador humano? Toynbee admite que esta pregunta carece de contestación conveniente; al mismo tiempo, está claro para él que no puede permitirse ignorarla, ya que ella guarda la clave del significado del tejer y destejer del Hacedor. Así, Toynbee concluye el sexto volumen de su *Estudio de la Historia* con una pregunta incontestada y con la esperanza de que el secreto de la Historia pueda hacerse claro en el futuro, dando una respuesta al problema de la futilidad aparente y de la falta absoluta de significado de tanto trabajo y sufrimiento.

Polibio se ocupó de la historia romana, esto es, trató de los acontecimientos pasados progresando hacia el presente poder de

²⁴ *A Study of History*, VI, págs. 554 y sgs.

²⁵ *Id.*, págs. 324 y sgs.

²⁶ *Civilization on Trial*, págs. 235 y sgs.

Roma. Los historiadores modernos que siguen sus huellas piensan en el futuro de Europa cuando investigan hacia atrás en el tiempo, rebuscando en su historia. El historiador clásico se pregunta: "¿Cómo ha sucedido?" El historiador moderno: "¿Cómo iremos adelante?"²⁷. La razón que justifica esta moderna preocupación hacia el futuro es que la fe cristiana y hebrea ha desnaturalizado el significado clásico de la *historein*, y, al propio tiempo, ha invalidado la concepción clásica del futuro como algo que puede ser investigado y conocido como un hecho.

En palabras de Hermann Cohen, traducidas libremente:

El concepto de la Historia es producto de la profecía. Lo que el intelectualismo griego no pudo alcanzar, lo ha conseguido la profecía. En la conciencia griega, la *historein* es equivalente a investigación, a narración, a conocimiento. Para los griegos, la Historia es algo que nosotros podemos conocer, porque constituye materia de hecho (*factum*), esto es, perteneciente al pasado. Por el contrario, el profeta es un vidente, no un erudito. Su visión profética ha originado que nuestro concepto de la Historia pertenezca en esencia al futuro. El tiempo se considera primeramente como futuro, y este es el contenido primario de nuestro pensamiento histórico. Para este nuevo futuro, el "Creador de Cielos y Tierras" no es suficiente. El tiene que crear un "nuevo cielo y una nueva tierra". En esta transformación va implícita la idea del progreso. En lugar de la edad dorada del pasado mitológico, la verdadera existencia histórica sobre la tierra está constituida por un futuro escatológico"²⁸.

El futuro es el *verdadero* foco de la Historia, siempre que la verdad more en el cimiento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está ciertamente determinada por una situa-

²⁷ Que esta es la búsqueda fundamental de la conciencia histórica moderna de hombres como A. Comte, Tocqueville, Renan, Nietzsche, ha sido afirmado paladinamente por Tocqueville, cuando en la introducción a *La Démocratie en Amérique* se pregunta: "Où allons-nous donc?" Con referencia a la crítica incisiva de Nietzsche a la historiografía antigua, E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, págs. 495 y 772 (existe traducción española, publicada por el Fondo de Cultura, México), señala como tarea de la filosofía de la historia "Überwindung der Gegenwart um Begründung der Zukunft". ¡Cuán remota tal definición del tema y problema de la historia para los historiadores clásicos (*historein*), y cuán familiar a la idea cristiana de la historia, como una de juicio y consumación!

²⁸ Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919, págs. 307 y sgs. Cfr. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, 1902, págs. 131 y sgs. Dentro de la Iglesia cristiana, la tesis de que el pensamiento histórico es producto de la profecía ha encontrado su aplicación completa en el profetismo histórico de Joaquín de Fiore.

ción escatológica, de Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel y de Joachim a Schelling. La significación de esta visión de un fin último, como *finis y telos*, es que suministra un esquema de orden y significación progresivas, un esquema que ha sido capaz de superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y a la fortuna. No solamente delimita este *eschaton* el proceso de la Historia como un fin; también lo articula y lo provee de un objetivo final. La significación del pensamiento escatológico en la conciencia histórica de Occidente es que conquista el curso del tiempo histórico que se gasta y devora sus propias creaciones, a menos que se encuentre delimitado por un objetivo final. De igual modo que la brújula nos orienta en el espacio, permitiéndonos así conquistarlo, la brújula escatológica nos orienta en el tiempo, señalando el reino de Dios como nuestro último fin y objetivo ²⁰. También solamente dentro de este esquema teológico, o mejor, escatológico, del proceso histórico, la Historia se vuelve *universal*, ya que su universalidad no depende simplemente de la creencia en un Dios universal, sino en que da unidad a la historia del mundo, dirigiéndola a su fin último. Cuando el II Isaías describe la gloria futura de la Nueva Jerusalén, su futurismo y nacionalismo religioso consisten realmente en universalismo teológico. La *Humanidad*, sin embargo, no ha existido en el pasado histórico ni puede existir en ningún presente. Es una idea y un ideal del futuro, el horizonte necesario para el concepto escatológico de la Historia y de su universalidad.

Nosotros, los hombres del presente, interesados en la unidad de la Historia Universal, de su progreso hacia un fin último, o, por lo menos, hacia un *mundo mejor*, nos encontramos todavía en la línea del monoteísmo profético y mesiánico; somos todavía judíos y cristianos, no obstante lo poco que podamos pensar de nosotros mismos en tales términos; pero al lado de esta tradición predominante somos también los herederos de la sabiduría clásica. Estamos en la línea del politeísmo clásico cuando nos interesamos en la pluralidad de las diversas culturas y exploramos con curiosidad ilimitada la totalidad del mundo natural e histórico, guiados solamente por un conocimiento desinteresado, sin preocupación alguna en la redención.

No pertenecemos ni a la antigüedad clásica ni al cristianismo

²⁰ Cfr. E. Benz, "Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen". *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII (1933), págs. 118 y sgs.

antiguo, sino que somos modernos, esto es, un compuesto más o menos inconsistente de ambas tradiciones. Los historiadores griegos escribieron historia pragmática centrada en un gran acontecimiento político; los Padres de la Iglesia desarrollaron, basándose en la profecía hebrea y en la escatología cristiana, una teología de la Historia, centrada en los acontecimientos suprahistóricos de la Creación, Encarnación y Consumación; los modernos elaboran una filosofía de la Historia secularizando los principios teológicos y aplicándolos a un número siempre creciente de hechos empíricos. Parece como si los dos grandes concepciones de la Antigüedad y del Cristianismo, movimiento cíclico y dirección escatológica, hubieran agotado las consideraciones básicas para un entendimiento de la Historia. Aun los intentos más recientes de una interpretación de la Historia no son más que variaciones de estos dos principios, cuando no una mezcla de ambos. Las reflexiones que siguen pueden comenzar con provecho por un análisis de la obra de Burckhardt *Fuerza y Libertad: Reflexiones sobre la Historia*, y después proceder hacia atrás en el tiempo, hasta el entendimiento hebreocristiano de la Historia a través de la fe.

I

BURCKHARDT

CONCEPCIÓN HISTÓRICA DE BURCKHARDT

El propio objeto del estudio y enseñanza de la Historia llevado a cabo por Burckhardt a lo largo de toda su vida no fue la construcción filosófica de la historia del mundo, ni promover una erudición técnica, sino el desarrollo del sentido histórico. Su curso sobre la Historia se proyectó como una introducción al estudio de lo histórico, al objeto de estimular el genuino encaje de los períodos de nuestra Historia que pueden tener una apelación individual. Porque para él la Historia no fue una ciencia objetiva, referente a hechos neutrales, sino el “registro de los hechos que una edad encuentra notables en otra”. Como registro que es, depende de recuerdos, y, cada generación, por un nuevo esfuerzo de interpretación y encaje, tiene que recordar una y otra vez su propio pasado; a no ser que desee olvidarlo, y perder así el sentido de lo histórico y la sustancia de su propio existir. Tal interpretación implica selección, énfasis y evaluación. No consiste en concepciones subjetivas, lamentables o eludibles de hechos neutrales, sino que es creativa, con referencia a la inteligencia de la historia y también a los hechos históricos; porque solamente mediante una interpretación selectiva y estimativa podemos determinar lo que, al fin y al cabo, son los hechos relevantes, notables, significativos e importantes. “Es posible que exista en Tucídides un hecho de primera importancia que no será reconocido hasta cien años después de nosotros.” Muy lejos de ser neutral, y consecuentemente incapaz de juicio, Burckhardt fue el historiador más conscientemente selectivo y crítico del siglo XIX. Pero nunca pretendió ser filósofo.

Ya desde el comienzo, Burckhardt declara que sus *Reflexiones*

sobre la Historia no pueden ni pretenden rivalizar con una filosofía de la Historia. Su labor es más modesta, se limita a poner en relación un número de observaciones e investigaciones con una serie de pensamientos un poco al azar. Rehúsa todo intento de formar un sistema, y toda pretensión a ideas históricas.

La filosofía de la Historia es, para él, una contradicción de términos, en cuanto la Historia coordina observaciones, mientras que la filosofía las subordina a un principio. Del mismo modo, desecha también una teología de la Historia. "El mejoramiento ofrecido por la religión se halla más allá de nuestro alcance." La solución religiosa de la inteligencia de la Historia pertenece, dice él, a una *facultad especial* del hombre: la fe, que Burckhardt no pretende poseer.

Se refiere a Hegel y a San Agustín como los dos que han efectuado los intentos más notables en pro de una explicación sistemática de la Historia a través de un principio: por Dios o por el Espíritu absoluto, cada uno de ellos llevando a cabo su objeto en la Historia. Contra la Teodicea de Hegel, Burckhardt insiste en que la racionalidad de la Historia se halla más allá de nuestra percepción, ya que nosotros no somos copartícipes del objeto de la eterna sabiduría. Y contra la interpretación religiosa de San Agustín afirma: "para nosotros es indiferente". Ambas trascienden nuestra posible sabiduría, puramente humana. La filosofía y la teología de la Historia tienen que referirse a primeros principios y a fines últimos, y el historiador profano no debe tratar de ninguno de ellos. El único punto accesible para él es el centro permanente de la Historia: "el hombre, como es, fue y será siempre", luchando, actuando, sufriendo. El resultado inevitable de la negativa de Burckhardt a ocuparse de los fines últimos es su resignación complementaria referente al significado último. Se pregunta: "¿hasta qué punto resulta esto en escepticismo?" Su respuesta es que el verdadero escepticismo tiene ciertamente su lugar en un mundo en el cual comienzo y fin son desconocidos, hallándose el medio en constante movimiento.

Y, sin embargo, existe alguna especie de permanencia en el mismo curso de la Historia, a saber, su continuidad. Este es el único principio discernible en las *Reflexiones sobre la Historia*, de Burckhardt, la única fibra sutil que agrupa sus observaciones; desde el momento en que ha descartado las interpretaciones sistemáticas de la filosofía y de la teología. La entera significación de la Historia depende, para Burckhardt, de la continuidad, como común medida de todas las evaluaciones históricas particulares. Si una crisis radical

quebrantara la continuidad de la Historia, ello produciría el fin de una época histórica, pero no sería una crisis *histórica* ¹.

La continuidad, conforme él la concibe, es algo más que un mero moverse adelante, y es menos que desarrollo progresivo. Es menos que desarrollo progresivo porque no implica la suposición complaciente de que el entero progreso de la Historia tiene por objeto conducir a nuestra mediocridad contemporánea como si fuera su meta y perfección. Según Burckhardt, la mente y el alma humanas se completaron hace tiempo. Y la continuidad es más que mero moverse hacia adelante, porque implica un esfuerzo consciente de recordar y renovar nuestra herencia, en lugar de la simple aceptación de la costumbre. La continuidad histórica consciente constituye la tradición, y nos libera con relación a ella. Los únicos pueblos que renuncian a este privilegio de la conciencia histórica son los primitivos y los bárbaros civilizados. La continuidad espiritual, constituida por la conciencia histórica, es "una preocupación primaria de la existencia del hombre", ya que constituye la única prueba de "la importancia de la duración de nuestra existencia". De aquí que debamos desear urgentemente que la conciencia de esta continuidad se mantenga viva en nuestras mentes. Si tal continuidad existe fuera de nuestra conciencia histórica, en un espíritu divino, interesado en la historia humana, no podemos decirlo ni imaginarlo.

Esta continuidad no señala únicamente la importancia de la duración formal, sino también la necesidad de la conservación. Su valor consiste en la continuidad consciente de la Historia como una tradición; y la tradición histórica tiene que ser continuada y defendida contra el deseo revolucionario de una permanente revisión. La experiencia básica de Burckhardt consistió en que, desde la Revolución francesa, Europa había vivido en un estado de tradición que se desintegraba rápidamente; y el temor de una amenazante ruptura con todo aquello que es precioso y de más valor en la tradición europea fue el telón de fondo de su comprensión de la misión histórica. El motivo personal de su estudio de la Historia y de su

¹ Véase Vladimir G. Simkrovitch, "Approaches to History", *Political Science Quarterly*, vols. XLIV y XLV (1929 y 1930), que contiene una consideración crítica del método historicogenético, por el que nuevos comienzos, interrupciones y modificaciones se consideran dentro de un esquema apriorístico de mera continuidad, como si el objeto real de un nuevo esfuerzo histórico pudiera ser comprendido retrocediendo a sus antecedentes. Véase también R. E. Fitch, "Crisis and Continuity in History", *Review of Religion*, vol. VIII (marzo 1944).

tenaz adhesión, casi desesperada, a la continuidad fue una reacción apasionada contra la tendencia revolucionaria de su tiempo. Se dio cuenta de que la restauración, de 1815 a 1848, no fue más que un *entreacto* en una "era de revoluciones", comenzada con la Revolución francesa y todavía no finalizada, pues continúa en nuestros días con las bolchevique, fascista y nacionalsocialista. Al defender la misión de la conciencia histórica, trataba, por lo menos, de retardar la inminente disolución, manteniendo su grado histórico contra el movimiento radical, en el cual algunos de sus más íntimos amigos habían tomado una parte activa. Pensó que una radical democracia igualitaria no conducirá a la libertad y responsabilidad individuales, sino a una mediocridad presuntuosa y a un nuevo tipo de despotismo. Temía que el socialismo económico promoviera el desarrollo exagerado de la máquina estatal, de la que podría apoderarse fácilmente cualquier osado demagogo, explotándola y combinando, así, democracia social y dictadura militar. Este proceso se le antojó prefigurado en el curso paradigmático de la Revolución francesa, ya que el cesarismo napoleónico fue una consecuencia lógica de la revolución social iniciada por Rousseau y llevada a cabo por los jacobinos. "Las dos pinzas de la tenaza" entre las cuales será entonces aprisionada la llamada *cultura* son las clases trabajadoras emancipadas, por abajo, y la jerarquía militar, por arriba; porque la emancipación de las masas modernas de la jerarquía social antigua y de la autoridad religiosa fue lo que originó en el continente europeo un nacionalismo y su correspondiente militarismo, de una eficacia hasta entonces desconocida, como la única garantía permanente del orden social.

Disgustado por la historia contemporánea, Burckhardt escapó a Italia para escribir su *Cicerone* y para recoger materiales para *La edad de Constantino*, lo que le proporcionó un bagaje histórico para la inteligencia y estimación de los acontecimientos contemporáneos; ya que lo sucedido en los siglos III y IV, cuando el mundo antiguo se desintegró, puede ocurrir de nuevo: un cambio radical en el corazón y en el pensamiento de los hombres; de un optimismo progresivo a un escepticismo pesimista. Estimando que las reformas poco radicales no solucionarían nada cuando todo el cuerpo social se halla en estado anárquico, resolvió retirarse a una especie de soledad estoico-epicúrea. "Sí, escaparé de todos ellos: de los radicales, de los comunistas, de los industrialistas, de los falsos y presuntuosos..., de los filósofos y de los sofistas, de los fanáticos del Estado y de los idealistas... Usted no puede imaginarse qué clase de

tiranía se impondrá sobre la vida espiritual bajo el pretexto de que la alta educación es un aliado secreto del capital que debe ser eliminado”². Treinta años después de estas advertencias, Burckhardt hizo pronósticos aún más penetrantes y precisos. Es posible, pensó, que aún puedan sernos garantizadas unas cuantas décadas medio soportables, hasta que Europa, después de una serie de guerras y cataclismos terribles, se consolide en una especie de *Imperium Romanum*, centralizado por un despotismo economicomilitar, al cual tendrá que someterse por igual demócratas liberales y proletarios; “porque este admirable siglo [el xx] está ideado para cualquier cosa menos para una democracia verdadera”. La vulgarización de la vida y su uniformidad le parecieron inevitables. En lugar de una democracia liberal, previó el Estado totalitario, gobernado por *terribles simplificateurs*, que infestarán Europa, rigiéndola con brutalidad absoluta, con mofa de la ley, y sin interés alguno hacia la libertad y soberanía del pueblo. En 1871 escribe a un amigo alemán:

Tengo un presentimiento que a primera vista parece una extrema locura, y que, sin embargo, ya no me abandonará jamás: el estado militar se convertirá en una gran fábrica. Las masas humanas de los grandes centros industriales no serán abandonadas indefinidamente a su codicia y apetitos. Lo que tiene lógicamente que venir es una miseria fija, perfectamente vigilada, y glorificada por ascensos y uniformes: comenzada y terminada diariamente al redoble del tambor... En el horizonte aparecen grandes sometimientos voluntarios a *Führers* y usurpadores individuales. El pueblo no cree ya en principios, pero creará periódicamente con probabilidad en redentores... Por esta razón, la autoridad alzará de nuevo su cabeza en el placentero siglo xx, y ¡qué terrible cabeza! ³.

Pero esta nueva autoridad, en la cual encontrará un fin inesperado el liberalismo decimonónico, ya no será una autoridad tradicional, sino el resultado de la reacción revolucionaria contra las disposiciones provisionales de aquel siglo xix. Visto contra este telón de fondo histórico, el énfasis de Burckhardt en la continuidad es ciertamente comprensible, y, sin embargo, asombra porque es el único desiderátum (*Wünschbarkeit*) que exceptúa de sus críticas como normas de juicios históricos.

² Cartas de 28-2 y 5-3 de 1846, a H. Schauenburg (*J. Burckhardt's Briefe*, ed. F. Kaphahn, Leipzig, 1935).

³ Véanse cartas de 26-4-1872, 13-4-1882 y 24-7-1889 a F. von Preen.

Para él, la continuidad de la conciencia histórica tiene un carácter casi sagrado: constituye su *última religión*. Solamente por lo que toca a dichos acontecimientos, que han establecido una continuidad de la tradición occidental, retiene Burckhardt un elemento de interpretación teológica, ya que no providencial ⁴.

No obstante todo lo creativas que las grandes conmociones y destrucciones puedan resultar, el mal persiste siendo mal, mantiene Burckhardt. Nosotros no podemos abarcar la economía de la historia del mundo. Si hay algo que pueda aprenderse del estudio de la Historia es una serena percepción interior de nuestra situación real: luchas y padecimientos, limitadas glorias y miserias duraderas, guerras e intermitentes períodos de paz. Todos ellos tienen igual importancia, pero ninguno, en particular, revela una significación definitiva hacia un objeto final. "La madurez es todo." La existencia de la mayoría es tal en todo tiempo que "compensa justamente la molestia". Las decisiones y esfuerzos más grandiosos pueden también resultar en un destino ordinario. La única conclusión sólida que la contemplación de este espectáculo nos hace formular no consiste en consolarnos con un plan más perfecto del mundo, sino una *tasación* más moderada de nuestra existencia sobre la tierra. La grandeza histórica de una nación no compensa la aniquilación de un solo individuo; ni las naciones, en cuanto tales, tienen derecho a una existencia permanente. El equilibrio entre la fortuna y la desventura en la Historia es mantenido, no por un providencial designio, sino por la fragilidad de las ganancias y también de las pérdidas; de ahí nuestra perplejidad al tratar de fijar unas y otras.

Al comienzo de su lección sobre *Fortuna y Desventura en la Historia*, Burckhardt ilustra nuestros juicios críticos como sigue: Resultó feliz que los griegos conquistaran Persia, y desventurado que Atenas fuera derrotada por Esparta, al igual que César hubiera sido muerto antes de haber tenido tiempo de consolidar el Imperio romano. Afortunado, que Europa consiguiera detener al Islam; desventurado, que los emperadores germanos resultaran derrotados en sus luchas con el Papado, etc. Pero en últimos análisis, añade Burckhardt, tales juicios se anulan mutuamente; y cuanto más nos aproximamos a los tiempos actuales, más diferentes resultan las opiniones.

⁴ Véase Introducción de J. H. Nichols a la traducción de la obra de Burckhardt *Forme and Freedom: Reflections on History*, Nueva York, 1943, página 75.

Si Burckhardt viviera hoy, y se le preguntara por su juicio acerca de los acontecimientos contemporáneos, diría, probablemente, como europeo, que la derrota de la Alemania nazi fue un acontecimiento feliz y deseable; que la ascensión de Rusia resulta aterradora e indeseable, aunque lo primero dependa de lo segundo. Como historiador rehusaría, no obstante, vaticinar si la alianza y la victoria de los aliados significa, en fin de cuentas, una *fortuna* o una *desventura* en este incalculable proceso de la historia del mundo.

Obvio es que, basándose en tales perspectivas, no resulta posible construir ni una filosofía ni una teología de la Historia. La fiebre sutil de la simple continuidad, sin principio, curso ni fin, no soporta tal sistema. Y, sin embargo, las reflexiones históricas de Burckhardt son las más sólidas entre todas las modernas. Son *modernas* en cuanto Burckhardt comprende ambas posiciones, la clásica y la cristiana, sin adscribirse a ninguna de ellas. Frente a la moderna lucha por la seguridad social, elogia la antigua grandeza de la pasión y del sacrificio en aras de la ciudad-estado; frente a la moderna lucha en pro de un más alto nivel de vida, expresa una profunda estimación hacia la conquista cristiana de todas las cosas terrenas. Al propio tiempo, conoce perfectamente que “el espíritu del mundo antiguo no es ya el nuestro” y que “nos separan mil ochocientos años del Cristianismo”. La fe y esperanza cristianas en un objeto y fin morales están reducidas en las reflexiones de Burckhardt a desiderátum ciegos, “los enemigos mortales de la verdadera percepción histórica”. ¡Cuán diferente esta moderna sabiduría de Burckhardt de todas las filosofías de la Historia, de Hegel a San Agustín, que ciertamente conocieron—o manifestaron conocer—lo que es verdaderamente deseable en los acontecimientos y sucesiones históricos! Lo conocieron, no como historiadores científicos ni aun como filósofos, sino como teólogos, que creían en la Historia como una historia de perfección.

CONCEPCIÓN DEL CRISTIANISMO DE BURCKHARDT

En un tiempo que nos parece que gozaba aún de estabilidad, de seguridad y de libertad, Burckhardt se consideró ya como un refugiado desarraigado. “Pon tu casa en orden—avisa a un amigo, en la próspera Alemania de 1870—; esta es la cosa más prudente que podemos hacer en toda Europa Central”, porque todo cambiará

radicalmente. De aquí su profunda inteligencia de aquel período clásico de desintegración, en el cual los seguidores de Cristo se opusieron a las pasiones y a los vicios de una sociedad decadente, y conquistaron las almas de los hombres. Al par que el mundo y los poderes terrenales estaban corruptos, la Iglesia cristiana propagaba caridad, disciplina y ascetismo, y los mismos hombres y mujeres de la nobleza romana renunciaban, en beneficio de los pobres, a todo lo que poseían, resolviendo vivir en el mundo, pero sin ser ya de él. Otros, aún más radicales, abandonaban las ciudades, dirigiéndose a los desiertos o ingresando en los monasterios. Para Burckhardt, estos hombres no fueron inútiles oportunistas, sino *héroes del desierto*, que, después de una terrible lucha, han realizado una necesidad que se dejaba sentir profundamente en una época de barbarismo civilizado. Sin el ejemplo extremo de estos primeros monjes y eremitas, la Iglesia no hubiera mantenido su integridad ni se hubiera convertido en la única institución espiritual fomentadora y protectora de la alta educación. Nosotros, sin embargo—dice Burckhardt—, que todavía damos por supuesto la persecución de la sabiduría y la libertad del trabajo intelectual, nos complacemos en olvidar cuán deudores somos de la Iglesia en aquellas *oscuras* edades de la superstición y de la ignorancia, por su cultivo de una ciencia no mundana sin fin práctico alguno.

Del mismo modo, Burckhardt depositó la única esperanza acerca del futuro de Europa en los *hombres ascéticos*, es decir, en los caracteres austeros, con valor para la abstención y el renunciamiento, sin interés alguno en su medro o proyecto propios. Frente a la industrialización y vulgarización progresivas de Europa, la convicción fundamental de Burckhardt fue que “lo nuevo, grande y liberador” puede únicamente medrar *en contraste* al poder, a la riqueza y a los negocios. “Ello necesitará sus mártires. Consistirá en algo que, por su naturaleza, pueda mantener su cabeza fuera del agua de todas las catástrofes políticas, económicas o de cualquier otra clase que sean. Pero ¿qué clase de algo? Aquí me pregunta usted demasiado. Puede suceder que tampoco nosotros lo reconozcamos cuando haga su aparición en el mundo. Mientras tanto, permítasenos escuchar y estudiar asiduamente...”⁵, ya que todo interés intelectual puede encontrarse, bien en breve, ante un pavoroso dilema debido a un cambio gene-

⁵ Carta de 21-4-1872 a A. von Salis.

ral en las condiciones de la vida y a una serie de guerras futuras. Y, no obstante, esta misma inminencia del desastre fue lo que originó la esperanza de Burckhardt de que apareciera en escena en el siglo xx una nueva pléyade de grandes mentes, "cuando épocas de empobrecimiento y de simplificación" acabarán con todo el lujo material y con todo derroche⁶. En último análisis, Burckhardt pensó que ninguna educación liberal será capaz de salvarnos de la gran violación del alma humana que tiene lugar en nuestros días, si no es la religión; "porque sin un estímulo trascendente que pese más que todo el clamor por el poder y por el dinero, nada será de utilidad alguna".

Para Burckhardt, la pauta para esta visión profética fue el desarrollo del Cristianismo. En su opinión, el genuino Cristianismo es esencialmente *ascético*, porque pertenece al otro mundo, en el que están basadas sus esperanzas y expectativas todas. Con referencia a las tendencias de este mundo, el Cristianismo es una religión de sufrimiento y renunciación. A través de estos criterios de ascetismo es como alcanzó su libertad espiritual y la conquista de la vida. De aquí que Burckhardt no se impresionara con el cristianismo moderno, que al objeto de hacerse aceptable vive, por transacción, con el mundo. Aunque hijo de un pastor, Burckhardt no sintió inclinación alguna por aquella profesión, sino que abandonó los estudios teológicos. Algunas de sus primeras cartas a un amigo teólogo⁷ aclaran los motivos de sus convicciones, en las cuales se mantuvo firme a lo largo de toda su vida. "Cuán intensamente religiosos—observó en cierta ocasión—fueron los antiguos heréticos si se los compara con los modernos cristianos." En la restauración religiosa producida de 1840 a 1850 vio una reacción impotente contra el *curso gigantesco* y las consecuencias inevitables del tratamiento histórico-crítico de la Biblia. "La teología dogmática es ahora ofensiva en el más alto grado, porque el entero orden de los puntos de vista teológicos ha sido ya probado... Si la teología comprendiera sus propias ventajas, debería preferir permanecer silenciosa durante los treinta años próximos." Por otra parte, mantuvo que el Cristianismo, reducido a moralidad y desprovisto de sus cimientos sobrenaturales y doctrinarios, deja ya de ser una religión. El hombre moderno no puede

⁶ Carta de 26-12-1892 a F. von Preen.

⁷ Cartas de 14 y 30-1-1884 a W. Beyschlag.

evitar su perplejidad mediante un simple deseo de creer, porque la fe genuina no es solo un compromiso, sino también un poder abrumador, que tiene que ser experimentado. Tampoco puede evitarlo, reduciendo el ideal cristiano del santo al de un caballero cristiano⁸. Agudamente, sintió que un cristianismo reducido a humanitarismo, en el cual el sacerdote es *antes que nada* un "Gebilderter", un hombre de clase educada; después, un teólogo filosofador, y, finalmente, un insignificante hombre tímido, no puede mantener ninguna pretensión a que el mundo profano lo considere como una religión inspiradora. Verdad, dice, que la Iglesia tiene aún una misión, "pero que el Cristianismo ha sobrevivido sus grandes épocas es tan evidente para mí como que dos y dos son cuatro". Y no veía probabilidades para una renovación genuina, a causa de que el moderno espíritu, de mundanidad desenfrenada, de trabajo, negocios y propensión al lucro, se despreocupa de la salvación personal en un mundo futuro, y es decididamente hostil a cualquier forma de práctica espiritual y a la pura contemplación. La moralidad está en la actualidad emancipada de su fundamento religioso en una fe sobrenatural. "El espíritu moderno busca una solución al enigma supremo de la vida por caminos independientes del Cristianismo." Un ejemplo notable de esta separación entre moralidad profana y religión es la moderna filantropía, movida por premisas optimistas y activistas. Mientras el Cristianismo enseñó la caridad sin reservas, mediante la renuncia a los propios bienes, la filantropía moderna es "un acompañante del moderno espíritu del lucro", haciendo lo posible para alentar la actividad y para ayudar al hombre a un mejor desarrollo de su carrera terrena. La vida mundana y sus intereses pesan hoy más que cualquier otra consideración.

El Cristianismo primitivo y genuino se mantiene en contraste completo con las leyes del mundo. Es más extremo y exigente que lo que aun "el más estricto Cristianismo de nuestros días" está pronto a admitir. "La humilde renunciación de sí mismo y la parábola de la mejilla derecha y de la mejilla izquierda ya no son populares." Las gentes desean mantener su esfera social y su respetabilidad; han de trabajar y hacer dinero; de aquí que no puedan menos de consentir, de diversas maneras, la interferencia del mundo en su religión tradicional. "En pocas palabras, a pesar

⁸ Véase mi artículo "Can There Be a Christian Gentleman?", en *Theology Today*, abril 1948.

de su religiosidad, la gente no está dispuesta a hacer renuncia de las ventajas y beneficios de la cultura moderna." Así, los países calvinistas dieron nacimiento al compromiso angloamericano entre el puritanismo religioso y el continuo espíritu de lucro; mientras que en los países luteranos, "la posición del pastor es la más falsa que ha existido nunca bajo el sol". En consecuencia, es muy posible que el protestantismo moderno trabaje inconscientemente en beneficio de la Iglesia Católica Romana. Estos hombres modernos que creen, por encima de todo, en el valor de la civilización progresiva, experimentan gran dificultad para creer, e incluso para concebir, cuán apasionadamente pueblos distantes y épocas remotas han tenido fe en cosas invisibles. En la actualidad, los hombres cumplen con su deber, más por un sentimiento de honor y decadencia que movidos por motivos religiosos. Para el hombre moderno, el Cristianismo no es un obstáculo ni una locura, sino—en el caso de que no le sea hostil—solamente un elemento saludable de la civilización temporal.

La Cristiandad moderna intenta olvidar que el Cristianismo ha sido mejor, y ha ejercido mayor influencia, cuando se mantuvo en divergencia con la cultura mundana. En contraste con los cultos politeístas del paganismo clásico, la religión cristiana fue, y es, no un culto que consagra una cultura nacional, sino una fe trascendente en una redención futura. Fue hostil a los dioses paganos de la Naturaleza y de la cultura, y de igual forma hoy debe ser hostil a los ídolos de la civilización moderna. La fuerza moral de los primitivos cristianos consistió principalmente en su despreocupación de la Naturaleza y de la cultura; dominados por una fe escatológica, los cristianos de la edad apostólica no podían tener interés verdadero alguno en ellas. "El fin del mundo era inminente. La eternidad se tocaba con las manos, y la renuncia del mundo y de sus placeres se convertía así en algo fácil." Pero aun el hecho de que el Cristianismo se incorporó pronto a la historia mundana al aceptar la cultura griega y la política romana, no extinguió su conflicto, original y permanente, con el *saeculum*. Si olvidara que existe una fe en la gloria de la Cruz, una religión vencedora del sufrimiento, una fe por aquellos que sufren, quedaría desvirtuada. Y, de una manera u otra, Burckhardt estaba convencido de ello, volvería a su inspiración fundamental, dejando de acomodarse al Estado, a la sociedad y a la civilización. "Cómo, en definitiva, el deseo de vivir y moverse en el mundo puede hacerse compatible con tal idea, no podemos

preverlo”: pudiendo uno hacerse la pregunta “si la prueba real de la vitalidad de una religión no está, después de todo, en arriesgarse en una asociación con la cultura”⁹. Tal asociación fue, ni más ni menos, realizada de la forma más espléndida de la Edad Media, cuando arquitectura, música, erudición, arte y literatura dieron expresión, en toda la diversidad de formas de la cultura visible, al Cristianismo. Esta realización de una cultura cristiana fue, sin embargo, posible no porque la Iglesia enseñara al mundo lo que ya conocía este claramente de antemano, sino porque la Iglesia supo inculcar en el mundo las características espirituales de una fe trascendente.

En un tiempo en que el protestantismo liberal optimista estaba en la mayor boga en el Continente, Burckhardt calificó de *atroz* al optimismo decimonónico, prediciendo su desaparición, al par que insistía en la fuerza invencible de una fe genuina frente a los poderes mundanos. “En el siglo xx no perseverarán esas asombrosas caricaturas de los llamados pastores reformados, porque toda esta agitación se dispersará como polvo tan pronto como el pueblo experimente una zozobra real.” Por otra parte, los gobiernos perseguidores “pueden encontrarse con una extraña resistencia de las minorías cristianas, que no temerían siquiera al martirio”.

Característico de la honestidad de Burckhardt es no haber ofrecido una solución propia, habiéndose limitado a enunciar el problema. El se hallaba libre, en absoluto, de los prejuicios modernos, en particular del de Hegel, que vio en la Historia un proceso acumulativo de desarrollo progresivo, realizando más y más la idea del Cristianismo en el modelo secular de la historia del mundo. En lugar de tal desarrollo progresivo, Burckhardt percibió en el Cristianismo *moderno* una contradicción en términos, a causa de que el genio del mal de la vida moderna, su *Erwerbssinn* y *Machtsinn*, la lucha por el poder y el lucro, es opuesta por completo al sufrimiento voluntario y a la propia renunciación. Esta visión, simple pero básica, de Burckhardt es tanto más notable porque es la visión de un historiador profano del siglo xix, y no la de un neoteólogo del siglo xx.

⁹ *Reflections on History*, págs. 233, 234, 248 y sgs.

II

M A R X

INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA DE MARX

Mientras que Burckhardt expresaba, en su curso de conferencias sobre la Historia, la madura sabiduría de un viejo europeo, Marx se preparaba para editar *El Capital*, en el cual toda la Historia se resuelve en un proceso económico progresando hacia el fin de una revolución mundial y hacia una renovación del mundo. Representando el movimiento revolucionario de 1840 a 1850 de la forma más radical, Marx quiso no retardar, sino acelerar, la desintegración de la sociedad burguesa-capitalista, en razón a una consumación final del entero proceso histórico. El hecho de que el autor de *Contribución a la crítica de la Economía Política* y de *El Capital* había "saludado sus cuentas" con su "anterior conciencia filosófica", habiéndose consagrado definitivamente al análisis económico de la Historia, como la *anatomía* de la sociedad capitalista, no invalida la tesis de que Marx fue, antes que nada, un filósofo de enorme sentido histórico. Pero es un filósofo de la Historia mucho menos en sus estudios históricos (*Las luchas civiles en Francia de 1848 a 1850*, *La guerra civil francesa* y *El dieciocho brumario de Napoleón Bonaparte*) que en el *Manifiesto comunista* y en *El Capital*. En efecto, la característica más notable de los dos últimos libros citados no es su acento dogmático en la lucha de clases o en las relaciones entre trabajo y capital, sino la absorción de todas estas categorías en un diseño histórico comprensivo. Como Hegel en la filosofía, Darwin en la biología y Fernando Christian Baur en la teología, Marx resolvió también los problemas de su ciencia especial en un problema histórico.

La significación central de la perspectiva histórica de Marx apa-

rece por primera vez en 1841, en su tesis doctoral filosófica sobre la filosofía de la Naturaleza de Epicuro y Demócrito¹. El *leitmotiv* de este brillante análisis del materialismo clásico es la cuestión general de la importancia histórica de las filosofías epigónicas. Compara las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, que siguen a Platón y a Aristóteles, con las escuelas modernas de Feuerbach, Stirner y B. Bauer, que siguen a Hegel, interpretando la importancia histórica de estas sectas subjetivas y moralizadoras como una consecuencia necesaria de la consumación precedente de una filosofía objetiva de pura contemplación; ya que si el principio abstracto de una filosofía clásica ha sido desarrollado por completo, no existe posibilidad de proceso en las líneas tradicionales. En tales crisis históricas tiene que realizarse un nuevo intento mediante una definitiva ruptura con la tradición filosófica. Esta tormenta en que todo se bambolea se produce como una necesidad histórica en tal unión. Aquellos que no entienden la necesidad de un nuevo principio tendrán que rendirse, o bien habrán de copiar en escayola—como los discípulos conservadores de Hegel—lo que ha sido creado en mármol costoso por el maestro. Solamente aceptando la necesidad por un cambio revolucionario puede comprenderse cómo un Zenón, un Epicuro y los estoicos pudieron aparecer después de Aristóteles; cómo los intentos de una insondable pobreza de los nuevos filósofos pudieron originarse después de Hegel.

Las mentes pusilánimes mantienen en tales tiempos críticos la opinión opuesta a la de los generales animosos, creyendo que puede amonarse el daño por la disminución de sus fuerzas... mediante compromisos y mediante apaciguamientos, en tanto que Temístocles—es decir, Marx—, cuando Atenas esto es, la pura filosofía—fue amenazada de desastre, avisó audazmente a los atenienses para que abandonasen su ciudad completamente, y que buscasen una nueva Atenas (es decir, una nueva clase de filosofía), en el ancho mar, en otro elemento; esto es, en el de la praxis de la economía política.

El tiempo que sigue a tales catástrofes es una edad de hierro, definida por luchas titánicas, o imitativa de épocas de grandeza histórica, ya pasadas. Esta edad de hierro no es feliz, porque los viejos dioses han muerto y el nuevo dios es aún invisible y ambiguo como el crepúsculo, que puede resolverse lo mismo en oscuridad completa que en claro día. El meollo de la infelicidad, en tales

¹ *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Francfort, 1927. I, Abt., I, 1, págs. 5 y sgs.

períodos de crisis, es que el espíritu de la edad no puede sinceramente aceptar ninguna realidad determinada; mientras que su relativa felicidad consiste en las formas subjetivas de la conciencia filosófica representada, respectivamente, por las filosofías privadas de la antigüedad y de la Cristiandad. El *sol universal* se ha puesto, y lo que ilumina la oscuridad es solamente la luz artificial de las *lámparas privadas*. Una vez que Marx mismo ha *saldado sus cuentas* con la *ideología germana* de la filosofía poshegeliana, se mostró confiado al anticipar la filosofía futura que realiza la unidad de razón y de realidad, de esencia y de existencia, conforme Hegel había postulado. Pero si la razón se realiza realmente en el entero reino de la realidad material, la filosofía, en cuanto tal, es aniquilada al venir a ser una teoría de la práctica. Mientras que con Hegel el mundo había venido a ser filosófico, un reino del espíritu, ahora, con Marx, la filosofía tendrá que convertirse en algo mundano, en economía política, en marxismo.

Este *ahora* es el *instante* decisivo para usar un término de Kierkegaard, que divide toda la historia de importancia, no en un antes de Jesucristo pagano y en un cristiano después de Cristo, sino, no menos radicalmente, en una *prehistoria* y una historia futura que conduce, a través de la dictadura del proletariado, desde el reino de la necesidad al de la libertad de todos los antagonismos prehistóricos; porque la presente sociedad capitalista es la *última* forma antagonista del proceso social de la producción que desarrolla en su propio seno las condiciones para la solución final del antagonismo entre el trabajo y el capital, entre opresores y oprimidos. La sociedad burguesacapitalista constituye "el capítulo final del estudio prehistórico de la sociedad humana"².

En un esbozo anterior de la futura sociedad, Marx describe este Reino de Dios sobre la tierra de la siguiente manera: "A través de toda la Historia, hasta el presente, es ciertamente un hecho demostrado que los individuos, mediante la expansión de su actividad a una escala historicomundana, han sido esclavizados más y más por un poder extraño", esto es, al capital, o, más estrictamente, al modo de producción capitalista que representa en el mundo moderno, la antigua fatalidad. Este poder fatal ha venido a ser, de una manera uniforme, más y más masivo, y más y más aparentemente inescapable.

² A *Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago, 1904, página 13.

Pero tiene justamente la misma base empírica que a través de la desaparición del orden social existente, a través de la revolución comunista, es decir, de la abolición de la propiedad privada, que este poder... será disuelto, y, por consiguiente, será realizada la emancipación de todos los individuos, en la misma medida que la Historia se transforma a sí misma en historia del mundo... Esta dependencia completa... de la cooperación en la historia del mundo de los individuos (que caracteriza la sociedad capitalista) será transformada por la revolución comunista en una dominación, consciente y controlada, de los poderes nacidos de las reacciones mutuas de los hombres, impuestos antaño sobre ellos como poderes completamente ajenos ³

En un ensayo posterior, en 1856, Marx describe más concretamente esta enajenación del hombre de sí mismo:

Un gran hecho, que no puede ser negado por ningún partido, caracteriza al siglo XIX: por un lado, las potencias científicas e industriales se han desarrollado de una forma que ningún período anterior de la Historia pudo haber imaginado; por el otro, existen síntomas de desintegración que sobrepasan incluso los terrores bien conocidos de las postrimerías del Imperio romano. Todo parece estar en nuestro tiempo envuelto en este contraste. La máquina posee el poder maravilloso de acortar el trabajo, y hacerle más provechoso, y, sin embargo, vemos cómo produce hambre y desempleo. Debido a un extraño juego del destino, los poderes de la riqueza, recientemente emancipados, se convierten en fuentes de privaciones... La Humanidad domina la Naturaleza, pero el hombre pasa a ser esclavo del hombre... El resultado de todas nuestras invenciones y de todo nuestro progreso parece ser que los poderes materiales se revisten de vida espiritual, mientras que la vida humana se rebaja a una fuerza material. Este antagonismo entre ciencia e industria modernas de un lado, moderna miseria y corrupción por otro: este antagonismo entre las fuerzas de la producción y las condiciones sociales de nuestra época, es un hecho tangible, dominante e innegable. Algunos partidos desearían prescindir de las capacidades modernas, al objeto de poder prescindir así mismo de los conflictos modernos. O bien se imaginan que tal evidente progreso en el campo de la producción no puede ser alcanzado sino mediante un correspondiente retroceso en la vida político-social. Pero nosotros reconocemos en este antagonismo el espíritu más sabio ("el ardid de la razón" de Hegel) que procede con agudeza a acoplar todas las contradicciones. Nosotros sabemos que para alcanzar la nueva vida, la nueva forma de producción social necesita solamente (1) de *hombres nuevos* ⁴.

³ De "The German Ideology" en la traducción inglesa de *Capital, The Communist Manifesto, and Other Writings*, Nueva York, Modern Library, 1932, págs. 1 y sgs.

⁴ "Die Revolution von 1848 und das Proletariat", en *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*. Berlín, 1928, pág. 41.

Podemos preguntarnos con extrañeza si Marx se ha percatado siquiera de las implicaciones humanas, morales y religiosas de su postulado: el crear un mundo nuevo mediante la creación de hombres nuevos. Parece como si Marx estuviera completamente ciego acerca del requisito previo de una regeneración posible, habiéndose satisfecho, de una forma dogmática, con la fórmula abstracta de que el hombre nuevo es el Comunista, el productor para la comunidad, el *zoon politicon* o "ser colectivo" de la cosmópolis moderna.

El molde de este nuevo hombre es, según Marx, la criatura más desgraciada de la sociedad capitalista, el proletariado, completamente enajenado de sí mismo, el verse obligado a venderse, por el salario, al capitalista dueño de los medios de producción. Lejos de experimentar una humana compasión por el destino individual del proletariado, Marx ve en el proletariado el instrumento de la Historia del mundo para alcanzar el fin escatológico de toda historia mediante la revolución mundial. El proletariado es el pueblo escogido del materialismo histórico por la simple razón de que se halla excluido de todo privilegio en la sociedad actual. Así como Sieyès, antes del estallido de la Revolución francesa, había mantenido que el burgués no era nada y, consecuentemente, poseía títulos para convertirse en todo, Marx, cincuenta años después de la victoria de la sociedad burguesa, postuló la misión universal del proletariado, que se había desarrollado de aquella. El proletariado tiene una justa reivindicación, porque está también totalmente enajenado de la existencia humana. Constituyendo una excepción dentro de la sociedad actual, viviendo en la frontera de la misma, resulta ser la única clase de la potencialidad de convertirse en normativa; ya que, aunque la desintegración de la sociedad existente está igualmente representada por la burguesía que por el proletariado, solamente este último tiene una misión universal y una misión redentora, porque su singularidad reside en la total negación de los privilegios de la burguesía. El proletariado es una clase que no forma parte de la sociedad actual, hallándose, en consecuencia, fuera de ella, y constituyendo potencialmente una sociedad absoluta, sin clases. Concentrando y resumiendo en sí todos los antagonismos de las diferentes esferas sociales, en sus cimas humanas, el proletariado constituye la clave del problema de la total sociedad de los hombres, ya que no podrá emanciparse de la servidumbre del capitalismo sin emancipar al propio tiempo a la sociedad toda.

En *La ideología alemana*, Marx define de esta forma la impor-

tancia universal del proletariado: "Solamente los proletarios, completamente excluidos de todo ejercicio espontáneo de sus facultades humanas, son capaces de alcanzar una emancipación total, no parcial, haciéndose dueños de todos los medios de producción." Hallándose completamente enajenado de sí mismo por la "cuestión terrena en tamaño natural", es decir, por la preocupación de tener que obtener dinero para poder vivir, el asalariado, este productor impersonal de mercancías, que no es él mismo sino otro artículo de comercio, es la única fuerza revolucionaria que puede en fin de cuentas redimir a la sociedad. El proletariado personifica la economía moderna como fatalidad humana, en forma tal que su interés particular no puede menos de coincidir con el interés común frente al interés privado del capital. Solamente en esta perspectiva universal y escatológica pudo afirmar Marx que el proletariado es el *corazón* de la historia futura, mientras la filosofía de Marx es su *cerebro*.

La filosofía del proletariado en cuanto pueblo escogido, se expone en un documento, *El Manifiesto Comunista*, que es de importancia científica en su contenido, escatológico en su marco y profético en su actitud. Se inicia con esta incisiva frase: "La historia de toda la sociedad existente hasta la actualidad es la historia de la lucha de clases", es decir, del antagonismo social entre el hombre libre y el esclavo, el patricio y el plebeyo, el señor y el siervo, el maestro gremial y el oficial agremiado, o, como Marx lo resume, entre "opresores y oprimidos"⁵. Esta lucha se produjo siempre, ya franca, ya ocultamente, a través de toda la historia conocida, habiendo terminado, bien por la constitución revolucionaria de la entera sociedad, o bien por la ruina común de ambas partes contendientes. La sociedad moderna burguesa, a la que han dado origen los restos de la sociedad feudal, no ha sabido liberarse de este antagonismo de clases, habiéndose limitado a establecer nuevas clases, y, en consecuencia, nuevas condiciones de explotación y opresión; y, sin embargo, si seguimos a Marx, esta época de la sociedad burguesa-capitalista no es como las otras. La distingue una característica: la simplificación del antagonismo de las clases, por su reducción a *dos campos hostiles*, que se enfrentan uno a otro, en espera de la prueba final entre burguesía y proletariado.

⁵ Las citas que siguen son del *Manifiesto Comunista*, en la traducción inglesa de la Modern Library, págs. 321 y sgs.

Esta época, última y decisiva, se caracteriza por el desarrollo de la moderna industria y de los ejércitos industriales de la burguesía, la cual, durante su gobierno de escasamente cien años, ha dado nacimiento a fuerzas productivas más grandes que todas las generaciones anteriores en conjunto:

Ante la subyugación de las fuerzas naturales por el hombre, las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo, la roturación de continentes enteros, la canalización de los ríos, las poblaciones surgiendo de la tierra como por ensalmo, ¿qué siglo anterior habría presentado siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?... Este ha creado maravillas superiores en mucho a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas; y ha dirigido expediciones que han dejado en la sombra a todos los éxodos de las naciones y también a las Cruzadas.

El reverso de este avance estupendo de la civilización occidental es el de haber puesto un definitivo fin a todas las relaciones patriarcales humanas:

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalismo burgués. Masas de obreros, amontonados en las fábricas, han sido organizados como simples soldados de la industria y, como tales, colocados bajo el mando de una perfecta jerarquía de oficiales y sargentos. No son solamente esclavos de la clase y del Estado burgués; son esclavizados todos los días y a todas las horas por la máquina, por el capataz, y, sobre todo, por el mismo burgués dueño de la fábrica. Cuanto más abiertamente proclama este despotismo que la ganancia es su fin último, más mezquino, más odioso y más exasperante resulta.

La burguesía industrial moderna ha destrozado los lazos *naturales* que unían al hombre a su *superior natural*. No ha dejado otro nexo entre hombre y hombre que el desnudo egoísmo, el insensible pago al contado.

Ha ahogado los más celestiales éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco, el sentimentalismo mercenario, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha reducido la valía personal a un simple valor de cambio, y en lugar del gran número de libertades irrevocables estatuidas, ha establecido una sola sin conciencia: la del comercio libre. En una palabra, ha sustituido la explotación velada por las ilusiones religiosas y políticas, por la explotación abierta, directa, brutal y descarada. La burguesía ha despojado de su aureola a todas las pro-

fesiones hasta entonces consideradas con temor reverencial. Ha hecho trabajadores asalariados del médico, del abogado, del sacerdote, del hombre de ciencia.

En este estado de su evolución, la sociedad humana no puede subsistir sin el cambio constante de las relaciones e instrumentos de la producción:

La conservación de los viejos moldes de producción en forma inalterada fue, por el contrario, la primera condición de la subsistencia de toda la clase industrial anterior. El constante proceso de cambio de la producción, el ininterrumpido desorden de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y agitación eternas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones fijadas, inmutables, con su cortejo de opiniones y prejuicios antiguos y venerados, son eliminadas radicalmente, todos los formados nuevamente se vuelven anticuados antes que puedan consolidarse. Todo lo que es sólido se disuelve en el aire; todo lo que es sagrado es profanado, y el hombre se ve obligado a enfrentarse desapasionadamente con las verdaderas condiciones de la vida y con las relaciones con sus semejantes.

Y al tiempo que la necesidad de ampliar el mercado mundial para sus productos impulsa a la burguesía a extenderse por todo el globo, incorporando a su civilización aun a las naciones más distantes y bárbaras, obligándolas a adoptar el modo capitalista de producción, la civilización occidental ha evocado tan gigantescos medios de cambio y producción que ha venido a ser "como el mago que no es capaz de someter a los poderes infernales conjurados con sus hechizos". La historia de la industria y del comercio se convierte cada vez más en la de la revolución de las modernas fuerzas productivas contra las condiciones económicas y sociales. Da origen a "una epidemia de superproducción", a causa de que las condiciones de la sociedad burguesa son demasiado limitadas para contener y dirigir la riqueza por ellas creada. Las armas con las que la burguesía ha conquistado el mundo se han vuelto ahora en su contra. Entre esas armas mortales creadas a sí mismas, que preparan la derrota de la burguesía, hay que contar, primeramente, a la clase trabajadora.

En proporción con el desarrollo de la burguesía, es decir, del capital, tiene lugar el del proletariado, la moderna clase trabajadora, formada por obreros solamente, mientras son capaces de encontrar

trabajo, y que lo encuentran solamente si su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse diariamente, son una mercadería, como cualquiera otro artículo de comercio; y constantemente están expuestos a todas las vicisitudes de la competencia y a todas las fluctuaciones del mercado.

Si esta clase adquiriera conciencia de clase, y fuera organizada y dirigida políticamente, se modificaría el entero curso de la Historia "cuando la lucha de clases se acerque a su hora decisiva".

Un primer síntoma de la inminencia de este último juicio de la Historia sobre la sociedad establecida es que "una pequeña sección de la clase dirigente—como el mismo Marx, y más de un intelectual de nuestros días—se echa al garete, y se alía a la clase revolucionaria", como la única que tiene el futuro en sus manos. "Así como, consecuentemente, en un período anterior, una sección de la nobleza se pasó a la burguesía, ahora una sección de la burguesía se adhiere al proletariado; especialmente, una parte de los burgueses ideólogos, que se han elevado a la altura de comprender teóricamente los movimientos históricos en su conjunto." Han comprendido que enfrente de la industria moderna las otras clases tienen que declinar y que el proletariado es la única clase progresiva con una misión universal, porque

los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas de la sociedad, excepto aboliendo su propio medio de apropiación que les atañe particularmente, y, por consecuencia, todo otro medio de apropiación anterior. Ellos no disponen de nada propio que asegurar y fortalecer; su misión es destruir toda seguridad y toda garantía privadas existentes. Todos los movimientos históricos ya pasados fueron movimiento de minoría y en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento consciente e independiente de la inmensa mayoría. El proletariado, la casta inferior de nuestra actual sociedad, no puede levantarse a sí mismo sin hacer saltar por los aires todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial.

El proletariado salva toda la sociedad humana trayendo a primer plano los intereses de todo el proletariado, es decir, el carácter comunista de las clases trabajadoras en los diferentes países. Al final de este proceso, el proletariado organizado no se convertirá en una clase dirigente como la burguesía, sino que abolirá su propia supremacía como clase, y, en lugar de la vieja sociedad burguesa con su antagonismo de clases, tendremos una *asociación*, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de

todos. Finalmente, el campo entero de las necesidades humanas será reemplazado por un *reino de libertad*, en una comunidad suprema de carácter comunista, un reino de Dios sin Dios alguno y sobre la tierra, meta e ideal definitivos del mesianismo histórico de Marx.

En la conciencia de los mismos Marx y Engels, no obstante, el descubrimiento revolucionario del *Manifiesto Comunista* consistió, no tanto en su patrón histórico antes esbozado, sino más bien en la tesis materialista de que en toda época histórica el modo predominante de la producción económica y del cambio, y la organización social, consecuencia necesaria del mismo, forman la *base* sobre la que se construye y sobre la cual puede ser únicamente explicada la historia política e intelectual de tal época. Este hecho *básico* es expresado en la primera frase del *Manifiesto Comunista*, que reduce toda la Historia a los antagonismos económicos. Todo lo demás que de aquella resulta ha de ser entendido, consecuentemente, como que no es la *conciencia* de los hombres la que determina siempre el carácter general de los procesos social y político, legal y espiritual de la vida, es el modo de la producción material⁶. Esta interpretación materialista resume en la proposición bien conocida de que no es la *conciencia* de los hombres la que determina su *ser*, sino que, por el contrario, es su existencia economicosocial la que determina su conciencia; proposición que a Engels pareció tan meridiana "que debe resultar evidente--dijo--a cualquiera que no se halle absorto en ilusiones idealistas". Y, cuando en épocas revolucionarias, el fundamento económico experimenta un cambio radical, también se transforma con mayor o menor rapidez toda la superestructura de las formas de conciencia legal y política, religiosa y filosófica. Juzgar, dice Marx, tal transformación por su propia conciencia sería tan superficial como juzgar a un individuo por las opiniones que de sí mismo tiene⁷.

Si aplicamos esta distinción entre el pensamiento consciente y la fuerza real motora al *Manifiesto Comunista*, conforme ha sido entendido por el mismo Marx, obtenemos un resultado más bien curioso, porque suponiendo que la historia legal, política y espiritual tiene en sus condiciones económicas su *historia secreta* que difiere de sus reflejos ideológicos, lo mismo puede decirse, invirtiendo los términos, con referencia al materialismo de Marx. Porque la historia

⁶ *A Contribution...*, pág. 11.

⁷ *Id.*, pág. 12.

secreta del *Manifiesto Comunista* no es su materialismo consciente, ni la opinión que el mismo Marx tiene de él, sino el espíritu religioso del profetismo. El *Manifiesto Comunista* es, antes de nada, un documento profético, un juicio y una llamada a la acción; de forma alguna, una manifestación puramente científica basada en la evidencia empírica de hechos tangibles⁸. El hecho de que "la historia de toda la sociedad existente hasta el presente" nos muestre varias formas de antagonismos entre una minoría dominante y una mayoría dominada, no abona el que se interprete y valore este hecho como una *explotación*, y aún menos la esperanza de que lo que ha sido hasta ahora un hecho tenga necesariamente que dejar de serlo en el futuro. Puede Marx explicar *científicamente* el hecho de la explotación mediante su teoría de la superválía, y la explotación, sin embargo, sigue siendo un juicio ético, algo que es lo que es por su condición de injusto. En el esbozo hecho por Marx de la Historia universal, la explotación consiste no menos que en el mal radical de la *prehistoria*, o, en términos bíblicos, el pecado original. Y afecta, al igual que el pecado original, no sólo a las facultades morales del hombre, sino también a las intelectuales. La clase explotadora no puede comprender su propio sistema de vida más que a través de una conciencia ilusoria; pero el proletariado, libre del pecado de explotación, comprende, al par que su propia verdad, la ilusión capitalista. En cuanto supremo mal que todo lo penetra, la explotación es mucho más que un hecho económico.

Aun suponiendo que toda la Historia es una historia de lucha de clases, nunca análisis científico alguno puede deducir que esta lucha de clases es el factor esencial que *determina* todo el resto. Para Aristóteles y para San Agustín, la institución de la esclavitud fue un hecho entre muchos. Lejos de ser repulsivo, fue para Aristóteles de los más naturales; para San Agustín constituía un hecho social que la caridad debía mitigar; no obstante, esto no era decisivo en forma alguna para la salvación o condenación eternas. Solamente con el desarrollo de una sociedad burguesa emancipada vino a considerarse la relación entre gobernantes y gobernados como una explotación, siendo el deseo de emancipación la causa de ello. Es una extraña mala interpretación de Marx respecto a sí mismo el insistir en que

⁸ Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubinga, 1924, págs. 505 y sgs.; A. J. Toynbee, *A Study of History*, Londres, 1934-39, V, págs. 178 y sgs., 581 y sgs.; N. Berdiaeff, "The Russian Revolution", *Vital Realities*, Nueva York, 1932, págs. 105 y sgs.

se halla libre de prejuicios en cuanto a valoraciones morales; y resumir, no obstante, su enumeración de las formas de antagonismo social con las desafiantes palabras *opresores* y *oprimidos*. La premisa fundamental del *Manifiesto Comunista* no es el antagonismo entre la burguesía y el proletariado como dos hechos opuestos, sino que lo que los hace antagónicos es que una clase es la hija de la oscuridad, y la otra, de la luz. De igual manera, la crisis final del mundo burgués capitalista, que Marx profetiza en términos científicos, es un juicio final, si bien acentuado por la inexorable ley del proceso histórico. Ni los conceptos de burguesía y proletariado, ni la concepción general de la Historia como una lucha intensificada cada vez más entre dos campos hostiles, ni, menos que nada, la previsión o anticipación de su desenlace dramático, pueden comprobarse de "una manera puramente empírica". Es solamente en la conciencia *ideológica* de Marx donde toda historia se resuelve en una historia de lucha de clases, mientras que la fuerza real motora que sostiene esta concepción es un mecanismo que tiene sus raíces inconscientes en el propio ser de Marx, y aun en su misma raza; a pesar de ser un judío emancipado del siglo XIX, Marx era un judío con una estatura de Viejo Testamento. Sus sentimientos eran fuertemente anti-religiosos, e incluso antisemitas. Lo que explica la base idealista del materialismo de Marx es el viejo mesianismo y profetismo judíos, inalterados a través de dos mil años de historia económica, de artesanado a gran industria. Aunque tergiversando en pronosticación profana, el *Manifiesto Comunista* conserva aún los caracteres básicos de la fe mesiánica: "la certidumbre de cosas en que esperar".

En consecuencia, no resulta un azar que el antagonismo *último* entre los dos campos hostiles de la burguesía y del proletariado corresponda a la creencia cristiana y judía en una lucha final, en la última época de la Historia, entre Cristo y Anticristo; que la misión del proletariado corresponda a la misión historicomundial del pueblo escogido; que la función redentora y universal de la clase más degradada se conciba en el patrón religioso de Cruz y Resurrección; que la transformación última del reinado de la necesidad en uno de libertad corresponda a la transformación de la *civitas Terrana* en una *civitas Dei*; y que el entero proceso de la Historia, según se esboza en el *Manifiesto Comunista*, corresponda al esquema general de la interpretación judeocristiana de la Historia como un providencial avance hacia una meta final llena de significado. El materialismo histórico es esencialmente, aunque de una forma secreta,

una historia de perfección y de salvación en términos de economía social. Lo que semeja ser un descubrimiento científico, del cual pudiera deducirse, siguiendo la moda de los revisionistas marxistas, el aspecto filosófico y el vestigio de una actitud religiosa, está, por el contrario—de la primera a la última de sus frases—, inspirado por una fe escatológica, que, a su vez, *determina* el alcance y el contenido totales de todas sus afirmaciones particulares. En verdad hubiera sido casi imposible elaborar la visión de la vocación mesiánica del proletariado sobre una base puramente científica, e inspirar a millones de seguidores, mediante un mero relato de hechos.

La posibilidad de hacer remontar la inspiración del *Manifiesto Comunista* al mesianismo y profetismo judíos nos hace pensar en la dificultad fundamental de la interpretación materialista como tal, dificultad que el mismo Marx ha reconocido, aunque no resuelto. Refiriéndose a ella en relación con la religión y el arte griegos, se pregunta: “¿Adónde va Vulcano en competencia con “Roberts & Co.”; Júpiter en contra del pararrayos; y Hermes al lado del “Credit Mobilier”?... ¿Puede Aquiles existir en convivencia con el plomo y con la pólvora? ¿Es la *Iliada* compatible siquiera con la imprenta y con la prensa de vapor? ¿No se desvanecen, al aparecer la barra del impresor, cantores, rapsodas y musas, y no han desaparecido, en consecuencia, los requisitos de la poesía épica?”⁹ Pero continúa diciendo: “La dificultad real no consiste en comprender la idea de que arte y epopeya griegos están ligados a ciertas formas de desarrollo social. Más bien está en comprender por qué constituyen todavía una fuente de gozos para nosotros, y, en determinados aspectos, prevalecen como normas y modelo sin posible equiparación”. Aplicada a nuestro propio intento de esclarecer el *Manifiesto Comunista* por su fondo religioso, la correspondiente pregunta podría ser formulada así: “¿Cómo puede el antiguo mesianismo no solo inspirar aprobación, sino aun prevalecer como el modelo espiritual del materialismo histórico, si los modelos de producción material—modificados fundamentalmente desde los tiempos de Isaías—son los factores determinantes de cualquier forma de conciencia?” La solución que Marx da a esta dificultad está lejos de ser convincente. Simplemente manifiesta que la cultura griega, a despecho del carácter primitivo de sus condiciones materiales, ejerce un *encanto eterno*, porque nos agrada retornar imaginativamente a la belleza de la *niñez*.

⁹ A *Contribution...*, págs. 310 y sgs.

Podríamos preguntarnos si tragedia griega y profetismo judío deben a su infantilidad su perdurable encanto. La respuesta correcta a la inadecuada pregunta de Marx, bien podría consistir en que un factor aislado como las consecuencias económicas no pueden nunca *determinar* la Historia en su conjunto, y que la interpretación del entero proceso histórico exige un marco de referencia imposible de hallar en hechos neutrales.

CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN

Aunque pseudomorfosis del mesianismo judeocristiano, el credo comunista carece de sus características fundamentales: libre aceptación de humillación y sufrimientos redentores como condición del triunfo. El comunismo proletario desea la corona sin la cruz; quiere triunfar mediante la felicidad terrena. En contraste con el carácter religioso del nihilismo ruso y del socialismo decimonónico, Marx carecía por completo de todo interés genuino en los problemas de una conciencia religiosa, que no entendía. Ni siquiera se rebeló contra Dios para alcanzar su reino sobre la tierra mediante la dictadura. Fue un ateo científico, para el cual la crítica de la religión y fin histórico del mismo Cristianismo eran hechos consumados. De acuerdo por entero con Feuerbach, pero también con Kierkegaard¹⁰, Marx señala la falta completa de correlación entre las normas de la práctica mundana y todas las enseñanzas del Evangelio y de los Padres de la Iglesia.

¿No contradice cada momento de tu vida práctica la teoría religiosa? ¿Piensas que sea injusto acudir a los tribunales si alguien intenta engañarte? Pero el Apóstol dice que ello no es justo. ¿Ofreces tu mejilla derecha si alguien te abofetea en la izquierda, o preferirás iniciar un pleito contra él? Pero los Evangelios lo prohíben. ¿No deseas una ley racional para este mundo y no protestas cuando se produce el más moderado incremento de los impuestos? ¿No te irritas ante la más pequeña violación de la libertad personal? Pero se te dice que los sufrimientos de este *saeculum* carecen de importancia si se les compara con la gloria futura, y que incesante sufrimiento y esperanza constante

¹⁰ Véase L. Feuerbach, prefacio a la primera edición de *La esencia del cristianismo* (traducción inglesa: Nueva York, 1855); *Briefwechsel und Nachlass*, ed. K. Grün, Leipzig, 1874, I, págs. 406 y sgs.; cfr. también F. Engels, *L. Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, Nueva York, 1941, pág. 56; S. Kierkegaard, *Attack upon Christendom*, Princeton, 1944.

son virtudes cardinales. ¿No se refieren, lo mismo la mayor parte de tus demandas que las leyes civiles, a la propiedad? Pero se te dice que tus teorías no son de este mundo ¹¹.

El Cristianismo existente es, para Marx, "la religión peculiar del capitalismo", una superestructura ideológica cuya misma existencia indica que los problemas reales de la vida aún no han recibido solución en la tierra mediante el cambio de condiciones económicas.

La motivación atea del materialismo de Marx aparece más claramente en su tesis doctoral, en la cual considera a Epicuro como el más grande *Aufklärer* antiguo, porque imitó a Prometeo, "mártir el más noble de todos los de la historia de la filosofía", recusando a los dioses de cielo y tierra. Es preciso reanudar ahora un desafío semejante ante el mito cristiano, y frente a los ídolos del moderno mercado mundial, ya que la liquidación final de toda creencia religiosa es el requisito previo para el dominio del hombre sobre este mundo. Basándose en este ateísmo inherente de propia seguridad mundana, Marx empleó una crítica radical encaminada a cambiar el orden existente. Todo anhelo de cambiar el mundo mediante una revolución general descansa en un previo supuesto negativo: el hombre no depende de un orden de creación existente.

El trabajo preparatorio de la destrucción de la ciencia religiosa había sido llevado a cabo por los hegelianos de izquierda, como D. F. Strauss, L. Feuerbach, R. Bauer y M. Stirner. La crítica de Marx de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel ¹², comienza con esta manifestación: "En cuanto a Alemania, la crítica de la religión está en esencia completa. La crítica de la religión es un requisito previo de cualquier otra clase de crítica", es decir, del mundo real, no religioso, que no está sino indirectamente reflejado en las ilusiones de las religiones sobrenaturales. Después del *descubrimiento de Feuerbach*, de que Dios es solo una proyección infinita del hombre finito, y de que la antropología es la esencia de la teología, la tarea consiste ahora en establecer "la verdad de este mundo". Refiriéndose a la idea cristiana del reino de Dios y a su relación con la Historia, Marx afirma que él cree también en la revelación por medio de la Historia, y que, a su juicio, la Historia es, en verdad, *una y total*, de importancia aún mayor que en Hegel. Rechaza, sin embargo, la idea de una Historia peculiar del reino de Dios, a cau-

¹¹ Marx-Engels *Gesamtausgabe*. I. Abt., I, 1, págs. 242 y sgs.

¹² *Id.*, págs. 607 y sgs.

sa de que invalida toda revelación histórica real. Si existe un reino de Dios, los dieciocho siglos transcurridos desde Cristo constituirían una absurda extensión. "Nosotros reclamamos todo el contenido de la Historia, pero no vemos en ella una revelación de Dios, sino solo del hombre"¹³. Cuando "la aureola religiosa de la autorrenunciación del hombre" haya desaparecido, preciso será poner al descubierto su forma profana, es decir, la autorrenuncia, no por el pecado espiritual, sino por medio de la explotación material. Así, la anterior "crítica del cielo" se transforma en "crítica de la tierra" y la crítica de la teología en la de la ciencia política y económica.

No obstante, Marx no abandona, al avanzar hacia la crítica de las condiciones materiales del hombre, la crítica de la religión, sino que la reanuda en otro nivel, porque, si en base al mundo sociopolítico, la religión no es más que una falsa conciencia, es necesario dar contestación cumplida a esta pregunta: "¿Por qué en definitiva se originó en este mundo real una conciencia inadecuada? Si suponemos, con Feuerbach, que el mundo religioso no es más que una autoproyección del mundo humano, debemos preguntarnos: ¿Por qué este último pone de relieve el primero, y crea una superestructura religiosa?" Al realizar esta pregunta, Marx lleva su crítica más allá que la de Feuerbach, cuyo humanismo era todavía un piadoso ateísmo. "Es en realidad mucho más fácil—dice Marx—descubrir por análisis el núcleo terrenal de las nieblas religiosas que, a la inversa, averiguar, partiendo de las condiciones reales de la vida, sus transformaciones religiosas." El último método es, no obstante, el único científico, materialista y crítico. La tarea del materialismo histórico es, en consecuencia, analizar las contradicciones y necesidades particulares que hacen posible la religión en el mundo real. De aquí la siguiente crítica de Feuerbach:

Feuerbach parte del hecho de la autorrenuncia religiosa, la duplicidad del mundo en uno religioso e imaginario y otro real. Su cometido consiste en la disolución del mundo religioso en su base secular. No presta la suficiente atención al hecho de que después de completar este trabajo está todavía sin hacer la principal cosa. Porque el hecho de que el fundamento profano se levanta sobre sí mismo, estableciéndose en las nubes como un reino independiente, se puede explicar solamente por la autoseparación y la propia contradicción de su base profana. La última, sin embargo, debe ella misma primero ser entendida en su contradicción, y después, una vez libre de esta, revolucio-

¹³ Marx-Engels Gesamtausgabe, I. Abt., II, págs. 426 y sgs.

nada en la práctica. Así, por ejemplo, una vez descubierto que la familia profana es el secreto de la familia sagrada, debe ser teóricamente criticada la primera y cambiada radicalmente en la práctica¹⁴.

No es bastante manifestar, como lo hace Feuerbach, que la religión es una creación del hombre; tal manifestación debe ser calificada por un discernimiento ulterior de que la religión es la conciencia de *aquel* hombre que aún no ha prescindido de su autorre-nuncia para encontrarse a sus anchas con sus condiciones mundanas. La religión es, en definitiva, un *mundo desnaturalizado*, y esta desnaturalización debe durar necesariamente en tanto y en cuanto la esencia del hombre no haya encontrado un adecuado acomodo dentro del orden y de la libertad comunistas, no más allá. La religión es "el sol ilusorio girando alrededor del hombre, mientras tanto este no gire alrededor de sí mismo". El aniquilamiento de esta bienaventuranza de la religión, mediante la crítica materialista, es solamente el lado negativo de la pretensión positiva a la "felicidad terrena". Marx está seguro de que la desaparición final de la religión se originará de este deseo de una felicidad terrena, forma profana de la búsqueda de la salvación. Una estricta crítica materialista de la religión no consiste en una pura y simple repudiación (Bauer) ni en una mera humanización (Feuerbach), sino en el postulado positivo de la creación de condiciones que priven a la religión de todo supuesto y motivación. Solamente el criticismo práctico de la sociedad existente puede sustituir al criticismo religioso.

También el ateísmo modifica su significación como consecuencia de esta transformación del criticismo tradicional de la religión en un criticismo estrictamente materialista. Para Marx, no consiste ya en un problema teológico, es decir, una lucha contra dioses, paganos y cristianos, sino contra ídolos terrenos. El ídolo más preeminente de la sociedad capitalista es, sin embargo, el carácter de fetiche de nuestros artículos de comercio, originado por la tergiversación de los medios corrientes de producción en cosas objetivadas, de concretos valores de uso en valores abstractos de cambio. Esta tergiversación motiva que el hombre, productor de los bienes, se convierta en un producto más de su propia producción. "Así como en la religión el hombre es dominado por la creación de su propia mente, en la producción capitalista lo es por la creación de sus pro-

¹⁴ "Cuatro tesis sobre Feuerbach", en F. Engels, *L. Feuerbach...*, pág. 83.

pías manos." La consideración de todos nuestros productos como artículos de comercio es el nuevo ídolo que tenemos que someter a nuestra crítica y cuya modificación se debe perseguir. Es más, el mundo moderno es solo en apariencia enteramente mundano. Una vez más en razón a sus propias invenciones ha venido a convertirse en supersticioso. "Hasta ahora se pensaba que la creación del mito cristiano bajo el Imperio romano fue posible solamente a causa de no haberse inventado todavía la imprenta. La verdad es justamente lo contrario: la prensa diaria y el telégrafo, que en pocos segundos esparcen las invenciones de aquella por el mundo entero, fabrican más mitos en un solo día que los que antes podían producirse en un siglo" ¹⁵. De aquí que no sea suficiente reducir, con Feuerbach, teología y religión a la llamada "esencia del hombre", sino que debemos observar la aparición de nuevos ídolos y supersticiones para hacerlos imposibles mediante un criticismo incesante de las condiciones reales historicomateriales.

Marx y Engels creyeron que podría darse realización a la filosofía de Hegel revolucionando las condiciones materiales de la vida social. Por paradójico que pueda parecer, ello no carece completamente de sentido, ya que la filosofía materialista, conforme Marx mismo lo concibió, es en principio no solo una negación del idealismo de Hegel, sino su material *realización*. El principio abstracto de Marx es todavía el mismo de Hegel: la unidad de la razón (*Verunft*) y realidad (*Wirklichkeit*), de esencia general y existencia particular. En una comunidad comunista perfecta, cada hombre ha realizado una esencia humana como una existencia políticsocial. En consecuencia de la aceptación de este principio, Marx pudo decir que había que culpar a Hegel, no por haber afirmado la realidad de la razón, sino por haber descuidado su realización profana. En lugar de criticar teóricamente y de cambiar prácticamente, en beneficio de la razón, la entera realidad existente, Hegel acepta la historia religiosa y política como razonables en sí mismas. Desde el punto de vista crítico y revolucionario de Marx, tal aceptación "es la forma más crasa del materialismo". ¡Como si el marxismo fuese un idealismo puro! ¹⁶.

Del mismo modo, el marxismo acepta y rechaza la filosofía de la Historia de Hegel, que fue el requisito previo directo de la nueva

¹⁵ Carta de 27-7-1871 a Kugelmann.

¹⁶ *Marx-Engels Gesamtausgabe*. I. Abt., I, pág. 304.

forma de pensar. Aunque abstracto e idealista en la forma, el desarrollo de su pensamiento procedió siempre, sin embargo, de acuerdo con el de la historia del mundo...; el contenido real (histórico) se halla por todas partes en la filosofía... En su fenomenología, estética, historia de la filosofía, penetra esta magnífica concepción de la Historia, y este material es tratado en todas sus partes históricamente, en una conexión definitiva, aunque falseada abstractamente con la Historia ¹⁷. Aquí de nuevo, como en la crítica de Marx de la *Fenomenología* y de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, la diferencia entre las posiciones idealista y marxista no es de principio, sino de aplicación. No obstante, el origen histórico del *idealismo de Hegel* es la tradición cristiana. Como todo el idealismo alemán, la *Filosofía del Espíritu*, de Hegel, descansa en el sobrenaturalismo cristiano. Es la fe en Cristo, como Señor y Logos de la Historia, lo que él transmutó en un Espíritu metafísico que se revela a sí mismo en el proceso de la Historia. Sin embargo, al identificar historia del mundo e historia del espíritu, la inteligencia hegeliana de la Historia retiene una parte menor de su derivación religiosa que el materialismo ateo de Marx. Este último, a despecho de la insistencia en las condiciones materiales, mantiene la atención original de una fe trascendente frente al mundo existente, mientras que Hegel, para el cual la fe era solamente un modo de *Vernunft* o *Vernehmen*, decidió, en una época decisiva de su historia intelectual, reconciliarse con el mundo tal y como este es: existente, real y razonable ¹⁸. Comparado con Marx, Hegel es el más realista.

¹⁷ F. Engels, *L. Feuerbach...*, pág. 77.

¹⁸ Para un análisis más detallado de Marx y Hegel, véase mi libro *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, 1941; cfr. también S. Hook, *From Hegel to Marx*, Nueva York, 1935, y H. Marcuse, *Reason and Revolution*. OUP, 1941.

III

HEGEL

En la Introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (1830), Hegel describe la historia del mundo, conforme aparece a primera vista, así:

...vemos un gran cuadro de cambios y transacciones; ...muchas formas de pueblos, estados e individuos en incesante sucesión... Por todas partes se conciben y persiguen fines... En todos estos sucesos y cambios vemos que se destacan el acontecer y los padecimientos humanos; en todas partes contemplamos algo con nosotros relacionado, y, por tanto, algo que excita nuestro interés, ya en pro ya en contra... Unas veces vemos cómo se mueve con lentitud relativa la más comprensible masa de un interés general, y después se sacrifica a una infinita complicación de circunstancias insignificantes, disipándose así en átomos. Después, un empleo considerable de energía o poder origina una consecuencia sin importancia, mientras que de lo que aparece insignificante se origina un resultado formidable..., y cuando desaparece una combinación, otra al momento ocupa su puesto. El pensamiento general—la categoría que se presenta primero en esta incesante mutación de individuos y pueblos que existen por un tiempo y luego se desvanecen—es, en fin de cuentas, la del cambio. La contemplación de las ruinas de cualquier civilización antigua nos lleva directamente a considerar este pensamiento del cambio en su aspecto negativo... Pero otra consideración, relacionada con aquel, se nos ocurre seguidamente: que el cambio, aunque signifique disolución, comporta así mismo el nacimiento de una nueva vida, porque si la muerte es el resultado de la vida, esta es, del mismo modo, resultado de la muerte¹.

El más eficaz de los móviles del hacer y padecer históricos parece estar constituido por las pasiones e intereses humanos, así como la

¹ *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie*), traducción de J. Sibree, Londres, 1900, págs. 75 y sgs.

satisfacción de los deseos egoístas, sin miramiento alguno para la ley, la justicia y la moralidad.

Si consideramos esta exhibición de las pasiones y las consecuencias de su violencia; la sinrazón asociada no solo con ellas, sino también (más bien deberíamos decir especialmente) a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideramos el mal, el vicio y la ruina que han sobrevenido a los más florecientes imperios que ha creado la mente humana, podemos apenas evitar que nos embargue la pena ante esta corrupción tan universal; y, como esta decadencia no es obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad humana, una sublevación del buen espíritu puede ser muy bien el resultado de nuestra reflexión... La contemplación objetiva de las desgracias que han experimentado las más nobles naciones y comunidades, así como también las virtudes privadas más excelsas, resulta, sin exageración retórica, un cuadro de lo más pavoroso, que suscita emociones de la más profunda y desesperanzada tristeza, no compensadas por resultado confortador alguno. Viéndolo, nos torturamos mentalmente, sin más defensa ni escape que la consideración de que lo sucedido no podría haber ocurrido en otra forma; que constituye una fatalidad que ninguna intervención podría haber alterado... Pero aun cuando consideramos la Historia como el ara sobre el cual ha sido sacrificada la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, necesariamente surge la pregunta: ¿Para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?"².

Todos nosotros conocemos este *panorama* de pecado y *sufrimiento* que la Historia revela. Es el camino considerado por Burckhardt y descrito por Goethe. La Historia, dice este, es "la más absurda de las cosas", un "tejido de insensatez para el pensador"³. "Lo

² *Lectures on the Philosophy of History...*, págs. 21 y sgs.

³ En una conversación con el historiador Luden, dijo Goethe: "Aun en el caso de que pudiera usted interpretar e investigar todas las fuentes, ¿qué es lo que usted encontraría? Nada, sino una gran verdad que ha sido descubierta hace tiempo, y para cuya confirmación no es necesario ir muy lejos: que en todos los tiempos y lugares las cosas han sido miserables. Los hombres han estado siempre dominados por el miedo y por la zozobra, y se han producido dolor y torturas mutuamente; la corta vida de que dispusieron se la hicieron amarga al vecino. No gozaron ni estimaron la belleza del mundo y la dulzura de la existencia que aquella belleza les ofrecía. La vida fue cómoda y alegre solo para unos pocos de entre ellos. Después de haber vivido, la mayoría preferiría abandonarla, antes que comenzar de nuevo. Lo que quizá les proporcionó o les proporcionan cierto grado de apego a la vida fue y es el temor a la muerte. Así es la vida: así ha sido siempre, y así siempre será. Esto es al menos el sino del hombre. ¿Qué otro testimonio se necesita?" (*Goethes Gespräche, Gesamtausgabe*, ed. F. von Vierdermann [2.^a ed., Leipzig, 1909], págs. 434 y sgs.)

que es dado observar a uno en conjunto—escribe en una carta sobre Napoleón dirigida a Schiller en 9 de marzo de 1802—es una vista tremenda de ríos y arroyos que, con natural necesidad, se precipitan juntamente en alturas y valles, originan, en definitiva, el desbordamiento de un gran río y una inundación en que perecen igualmente aquellos que la habían previsto que aquellos que no tenían ni la más remota idea de ello. En este tremendo proceso empírico no se contempla sino a la Naturaleza; nada en verdad de lo que con tanto placer nosotros, los filósofos, llamaríamos libertad.” La misma visión la encontramos en la gran narración dramática de Thomas Hardy sobre las guerras napoleónicas, al ser estas comentadas por los coros de los años, de las piedades, de los espíritus heroicos y siniestros, y también por el rumor. Los ángeles no hacen más que registrar cuanto sucede. Lo que Burckhardt, Goethe y Hardy describen de esta manera, ¿no es historia tal y como ha sucedido? ¿Y por qué detenerse aquí, en lugar de preguntarse como Hegel: “¿A qué fin último son ofrecidos una y otra vez estos sacrificios?” Hegel afirma que esta pregunta surge *necesariamente* en nuestro pensamiento. Pero más bien se infiere que en donde surge es en nuestro pensamiento occidental, no satisfecho con la aceptación pagana de la fatalidad.

Después de describir la Historia como un permanente cambio, en el cual la muerte es la consecuencia de la vida, y esta la consecuencia de aquella, Hegel prosigue diciendo que esta es una concepción oriental, representando la vida de la Naturaleza, que, como el Fénix mítico, eternamente prepara su propia pira funeraria, sobre la cual se consume, para resucitar luego de sus cenizas a una nueva vida. Esta imagen, dice, no es occidental. Para nosotros, la Historia es la historia del Espíritu; y aunque este también se consume a sí mismo, no vuelve meramente a la misma forma, sino que en cada una de sus fases sucesivas aparece *exaltado, glorificado*, convirtiéndose a su vez en un material sobre el cual la vida espiritual del hombre avanza hacia un nuevo ideal de perfección. Así, la concepción del mero cambio deja lugar a uno de perfección espiritual, aunque relacionada con las condiciones de la Naturaleza.

Esta concepción occidental de la Historia, que implica una dirección irrevocable hacia una meta futura, no es meramente occidental. El que la Historia se dirige hacia un fin último, y que se gobierna providentemente por una suprema percepción y por una suprema voluntad—en expresión de Hegel, por espíritu o razón—

como la "esencia, absolutamente poderosa", es esencialmente un 'supuesto hebreo y cristiano.

Hegel dice que el único pensamiento que la filosofía ofrece a la contemplación de la Historia es "el simple concepto de la razón", como "soberano del mundo"; y este aserto (tan irritante para Burckhardt) es en verdad simple si, como en Hegel, ese proceso histórico se entiende como la realización del Reino de Dios, y la Filosofía como el culto intelectual de un Dios filósofo ⁴.

Habiendo pasado revista a los defectos del concepto clásico de la razón, se enfrenta Hegel con la idea cristiana de la Providencia. Para él, la Providencia es una verdad que se entronca con su propia tesis de que la razón gobierna al mundo. La común creencia de la Providencia tiene, sin embargo, la debilidad filosófica que es al propio tiempo demasiado indefinida y demasiado estrecha para ser de aplicación al entero curso de la historia humana. Se da por supuesto que el plan de la Providencia está más allá de nuestra comprensión. Sólo en casos aislados o circunstancias particulares parece el mismo manifestársenos; por ejemplo, cuando un individuo en gran perplejidad recibe una ayuda inesperada. Pero en la historia del mundo, los individuos son los pueblos y los estados, y, consecuentemente, no nos puede satisfacer tal concepción de *buhonero* de la Providencia *al por menor*.

El concepto de la Providencia tiene que ser considerado en relación con los detalles del gran proceso histórico. "El propósito último del mundo tiene que ser percibido." Y si la teología es incapaz de explicar este proceso, entonces tendrá la filosofía que reivindicar la religión cristiana, por la demostración de la realización del designio de Dios en la Historia.

Nuestra lucha intelectual tiene por objeto la realización de la convicción de que lo que la eterna sabiduría se propuso es realmente efectuado en el dominio del espíritu activo, existente no menos que en el de la Naturaleza. Nuestro modo de tratar el tema es, en este aspecto, una teodicea, una injustificación de los caminos de Dios... para que el mal sobre la tierra pueda ser penetrado y el espíritu pensante se avenga con el hecho de la existencia de aquél. De hecho, en nin-

⁴ *Briefe von und an Hegel*, ed. Karl Hegel, Leipzig, 1887, I, 13; *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), pág. 340; Introducción a *Lectures on the Philosophy of Religion* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), traducción de E. B. Speirs y J. B. Sanderson, Londres, 1895.

guna parte es requerida más apremiantemente tal perspectiva armonizadora que en la historia universal ⁵.

Para armonizar la concepción de la Historia, tal y como aparece a primera vista, con el fin último del mundo, o designio de Dios, Hegel introduce la idea del "ardid de la razón" ⁶, insinuándose e influyendo en las pasiones humanas a manera de agente de las mismas. No por azar, sino por constituir la misma esencia de la Historia, el resultado último de todas las acciones históricas es siempre algo no deseado por los hombres. César y Napoleón no sabían, ni podían saber, lo que llevaban a cabo cuando consolidaron sus respectivas posiciones. Y sin saberlo, obtuvieron un objeto general en la historia de Occidente. La libertad aparente de sus actos es la ambigua libertad de las pasiones, buscando, con una fe animal, un fin particular, pero en tal forma que la persecución de sus intereses particulares es estimulada y dirigida por un impulso anónimo necesitado de su voluntad y decisiones. Fin universal e intención particular se mezclan así en esta dialéctica de apasionada acción, porque a lo que los humanos se dirigen inconscientemente no es lo que conscientemente intentan, sino lo que están obligados a querer, que tiene un estímulo al parecer ciego, y con más amplias perspectivas, sin embargo, que los intereses personales. De aquí que estos hombres entiendan instintivamente cuanto con ellos se proyecta. Obran históricamente porque sobre ellos actúa el poder y el ardid de la razón que, para Hegel, es una expresión racional para designar a la divina Providencia; así, los motivos, pasiones e intereses de la Historia son en verdad los que han aparecido en una primera contemplación, es decir, la parte humana de los mismos, si bien dentro de un marco de un propósito trascendental, fomentando un fin que no fue parte de las intenciones conscientes.

Tanto pueblos como individuos desconocen realmente adónde se dirigen y, lo mismo cuando obedecen que cuando resisten a la voluntad y designio divinos, no son más que instrumentos en manos de Dios. De esta forma, el resultado último de las acciones histó-

⁵ *Lectures on the Philosophy of History* (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte), pág. 16; véase también pág. 477.

⁶ *Id.*, pág. 34; *Enciklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Bolland, núm. 209, *Zusat.* La descripción más impresionante de la función de la "List der Vernunft" se contiene en una carta de 5-7-1816 sobre Napoleón (*Briefe von und an Hegel*, págs. 401 y sgs.).

ricas consiste siempre en algo más y también en algo menos que lo deseado por sus agentes; aquel último designio sobrepasa y modifica los planes del hombre ⁷. Después de estas manifestaciones preliminares, Hegel lanza una segunda mirada al mundo, que, al ser ahora contemplado con los "ojos de la razón", presenta, a su vez, un aspecto razonable. En esbozo, reducido a sus rasgos esenciales, es algo así este significativo aspecto: La historia del mundo comenzó en el Este y termina en el Oeste. Comenzó con los grandes imperios orientales de China, India y Persia. Con la decisiva victoria de Grecia sobre Persia, la historia que importa pasó al mundo mediterráneo, y termina con los imperios germano-cristianos del Oeste. Resulta *claro* que Europa es la meta de la Historia. En este movimiento de Este a Oeste, el espíritu ha sido educado en la realidad y conciencia de la libertad, esto es, en volver a sí propio, después del íntimo descarrío de sí mismo. En Oriente, solamente uno—el déspota—era libre, en el sentido de capricho ilimitado; en Grecia y Roma fueron libres algunos—ciudadanos frente a los esclavos—; el mundo germánico ha llegado a la conclusión, bajo la influencia del Cristianismo, de que el hombre es libre en cuanto tal. Los orientales constituyen la infancia del mundo; los griegos y romanos, su juventud y virilidad; los pueblos cristianos constituyen su madurez.

La limitación connatural al mundo clásico consistió en que los antiguos dependían todavía de la fatalidad exterior que conformaba sus supremas decisiones por medio de los oráculos y de las adivinaciones. El Cristianismo liberó al hombre de toda autoridad externa, estableciendo la propia personalidad en relación al absoluto. "Con el establecimiento del principio cristiano, la tierra es rodeada y, por así decirlo, resulta completa para los europeos." Con Cristo se cumple el tiempo, y el mundo histórico se convierte, en principio, en perfecto, porque solamente el Dios cristiano es Espíritu verdadero y, al propio tiempo, hombre. Este principio constituye el eje sobre el cual gira la historia del mundo. Toda la Historia se dirige a dicho punto, y después de alcanzarlo, de allí en adelante.

⁷ Trasplantado a la concepción materialista, el "ardid de la razón" de Hegel viene a ser fuerza motora última de la lucha de clases, actuando dentro y más allá del interés consciente y de "los caprichos individuales de toda especie". Da origen a los duraderos resultados, que son extraordinariamente extraños a las intenciones temporales (véase F. Engels, *L. Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* [Nueva York, 1941], págs. 48 y sgs.).

En otras palabras, la historia del mundo es, para Hegel, una historia antes y después de Jesucristo, no incidental o convencionalmente, sino en esencia. Solamente en base a esta tesis, de que la religión cristiana es la verdad absoluta, pudo Hegel construir sistemáticamente la Historia universal, de China a la Revolución francesa. Él es el último filósofo de la Historia, porque él es el último filósofo cuyo inmenso sentido histórico estuvo limitado y disciplinado por la tradición cristiana. En nuestras modernas concepciones de la Historia universal, el computo cristiano del tiempo se ha convertido en un mero marco de referencia, convencionalmente aceptado como otros cómputos, y aplicado a una multitud material de culturas y religiones que no presentan un núcleo de significado desde el cual puedan ser organizadas, como lo habían sido desde San Agustín a Hegel.

Lo que en principio distingue a Hegel de San Agustín es que Hegel interpreta la religión cristiana en términos de razón especulativa, y la providencia como el "ardid de la razón". "El proceso que muestra la Historia, dice, es únicamente la manifestación de la religión como razón humana, la producción del principio religioso bajo la forma de libertad secular." Su capítulo sobre la expansión del Cristianismo concluye con estas palabras: "El desacuerdo entre la vida íntima del corazón y el mundo real es eliminado. Los sacrificios ofrecidos incesantemente en el altar de la tierra están iustificados por la realización del espíritu del Cristianismo, una verdadera teodicea, la justificación de Dios en la Historia."

Con esta secularidad de la fe cristiana o, como Hegel diría, con esta realización del Espíritu, Hegel se creyó leal al genio del Cristianismo, y al transmutar la esperanza cristiana de una consumación final en el proceso histórico como tal, contempló la historia del mundo como una consumación en sí misma. "La historia del mundo es la Corte de Justicia del mundo" (*Die Welgeschichte ist das Weltgericht*) es una frase tan religiosa en su motivación original, por significar que toda la historia del mundo tendrá su consumación en un juicio final, como irreligiosa en su aplicación secular, al significar que el juicio es contenido en el proceso histórico como tal.

Hegel mismo no percibió la profunda ambigüedad de su gran intento de transmutar la teología en filosofía, y de realizar el reino de Dios en términos de historia del mundo. No experimentó dificultad alguna en identificar la *idea de libertad*, la realización de la cual es el fin último de la Historia, con la *voluntad de Dios*; ya que como

sacerdote de lo Absoluto, condenado por Dios a ser filósofo, conocía esta voluntad y el designio de la Historia. No lo conocían como un profeta que predica catástrofes futuras, sino como algo al revés, al investigar y justificar las realizaciones del Espíritu por sus éxitos sucesivos. Sería fácil señalar, cien años después de Hegel, las limitaciones de su visión histórica, y la singularidad de algunas de sus aplicaciones—por ejemplo, a la monarquía prusiana y el protestantismo liberal⁸—. Su mundo era todavía el Occidente cristiano, la vieja Europa: América y Rusia, a las que dedicó solamente unas pocas —aunque notablemente proféticas—páginas, se encontraban en la peripecia de su interés⁹. Es más: no previó los efectos de las ciencias técnicas sobre la unidad del mundo histórico, unido ahora por toda suerte de rápidas comunicaciones y, no obstante, de espíritu mucho menos universal que durante el Imperio romano o la Edad Media.

Más decisiva que las limitaciones materiales de la visión hegeliana es la debilidad, inherente a su principio, de que la religión cristiana se realiza por medio de la razón en la historia del mundo secular. ¡Como si la fe cristiana pudiera alguna vez ser *realizada* y continuar siendo, al propio tiempo, una fe en cosas no vistas! Mucho más verdadera y mucho más cristiana es la concepción de Burckhardt acerca de la relación entre Cristianismo y cultura secular. Se necesitaron mil quinientos años de pensamiento occidental antes que Hegel pudiese atreverse a transmutar los ojos de la fe en los de la razón, y la teología de la Historia, conforme fuera establecida por San Agustín, en una filosofía de la Historia, que no es ni sagrada ni profana, sino una curiosa mezcla de ambas, pues degrada la historia sagrada hasta el nivel de la secular y exalta esta al nivel de aquella: Cristianismo en términos de un Logos autosuficiente que absorbe la voluntad divina en el espíritu del mundo y en los de las naciones, la *Weltgeist* y la *Volksgeist*.

⁸ Véase J. Plange, *Hegel und die Weltgeschichte*, Münster, 1931.

⁹ Véase, además de *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) (editorial Lasson), págs. 220 y 779, la carta de Hegel a un barón báltico que cita K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, págs. 34 y sgs. El pronóstico más elaborado de la ascensión de Rusia y de su lucha final con Alemania es la del discípulo de Hegel, Bruno Bauer, en su obra *Russland und das Germanentum*, Charlotemburgo, 1853. Véase también el *Memorial de Santa Elena*, de Napoleón, anotación de noviembre de 1816, y la famosa comparación de Tocqueville de las potencialidades rusas y americanas, al final de la primera parte de su *Democracia en América*.

IV

PROGRESO CONTRA PROVIDENCIA

La fórmula hegeliana de producción del principio religioso "bajo la forma de razón humana y libertad profana" no es privativa del filósofo alemán, sino que es principio común a todos los filósofos de la Ilustración. Lo que distingue a Hegel de sus predecesores y de sus radicales seguidores es que ha restringido la concepción optimista de la Ilustración, reinterpretando una vez más la tradición teológica, de acuerdo con la cual el tiempo ha sido ya consumado. Su utilización del principio racional del progreso no es revolucionaria, sino conservadora. Para él, el progreso se dirige hacia una consumación y elaboración finales del principio establecido del entero curso de la Historia. Para los racionalistas típicos de los siglos XVII y XVIII, el progreso es un avance indefinido hacia más y más racionalidad, más y más libertad, más y más felicidad, porque el tiempo no ha sido aún consumado.

J. B. Bury ha hecho ver—en su estudio *La idea del progreso*—cómo esta idea se ha originado en el siglo XVIII, y cómo se convirtió en común opinión. La creencia en un progreso inmanente e indefinido reemplaza más y más a la creencia en una trascendente providencia divina. "Hasta que los hombres se consideraron independientes de la providencia, no fueron capaces de organizar una teoría del progreso"¹. Al final, sin embargo, de la misma doctrina del progreso, tuvo que asumir las funciones de la providencia, esto es, prever el porvenir y prepararse para él².

¹ J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Nueva York, 1932, págs. 22 y 73. Cfr. W. R. Inge, *The Idea of Progress*, Oxford, 1920, y *The Fall of the Idols*, Londres, 1940; A. Salomon, "The Religion of Progress", *Social Research*, diciembre 1946.

² El hombre moderno conserva aún la esperanza en el progreso, pero

La afirmación del progreso, en particular la del progreso intelectual, tuvo su origen en la famosa *querelle des anciens et des modernes*, que fue discutida apasionadamente durante más de un siglo por hombres como Fontenelle, Swift y Lessing. La distinción entre *antiguos* y *modernos* ignora aparentemente la cuestión de si los modernos han progresado también con abstracción del Cristianismo. Sin embargo, una lectura cuidadosa de esas discusiones, nada inocuas, nos muestra que su crucial problema consistió en el antagonismo básico entre antigüedad y Cristianismo, razón y revelación. Y con el desarrollo completo de la moderna idea del progreso en una especie de religión, la afirmación de la superioridad de los modernos fue aplicada abiertamente al Cristianismo. Los tiempos modernos vinieron a distinguirse de la antigüedad clásica y también del Cristianismo. La cuestión de si los modernos han avanzado fuera de la antigüedad ya no es seria para Condorcet, Comte y Proudhon: el problema consiste ahora en la manera de reemplazar las doctrinas centrales y el sistema social de los antiguos cristianos. Al mismo tiempo, supieron ver, aunque no con claridad, que el progreso de la edad moderna revolucionaria no es simple consecuencia de sus nuevos conocimientos en ciencia natural e historia, sino que está todavía condicionada por el avance que el Cristianismo ha conseguido sobre el paganismo clásico. De aquí la ambigüedad que presenta la estructura de su idea dominante del progreso—tan cristiana por derivación, como anticristiana por implicación—, extraña por completo al pensamiento de los antiguos. Mientras el punto de partida de las religiones modernas del progreso es una anticipación escatológica de una salvación futura y, consecuentemente, una visión del estado presente de la Humanidad como una visión de depravación, espe-

ha perdido la fe en su peregrinación. Como dice R. A. Knox: "Aquellos que han perdido el sentimiento de la certidumbre religiosa se han enrolado en las banderas del optimismo: el futuro del mundo ocupó sus mentes en lugar del mundo futuro, y, por una especie de Confucianismo invertido, comenzaron a adorar a sus nietos. Con esta optimista agitación... los dirigentes de las religiones... se han asociado alegremente." (*God and the Atom* [ed. norteamericana, Nueva York, 1945], pág. 59.) Cfr. la frase de Reinhold Niebuhr: "El cristianismo moderno estuvo patéticamente dispuesto a negar... las más distintivas percepciones de la fe bíblica, al objeto de compartir la fe de la cultura secular en la idea del progreso. El cristianismo liberal se ve envuelto en esta disolución. Habiendo pretendido hacer una historia de éxito de la historia bíblica de un redentor crucificado..., se halla a sí mismo incapaz de responder a la trágica experiencia de nuestros días." ("The Impact of Protestantism Today", *Atlantic Monthly*, febrero 1948.)

ranza y desesperanza semejantes no puedan encontrarse en escritor clásico alguno, al describir la decadencia de Atenas o la de Roma. La interpretación escatológica de la historia profana en términos de juicio y de salvación nunca se les ocurrió a los historiadores antiguos. Ello es resultado remoto, pero intenso, de la esperanza cristiana y de la expectación judía.

1. PROUDHON

La percepción más penetrante en las implicaciones anticristianas de la moderna religión del progreso es la de Proudhon³, que se puede considerar como el teólogo del progreso y, en cuanto tal, el más radical entre los críticos de la providencia. Proudhon entendía que el reconocimiento y la sumisión a la fatalidad pagana o a la providencia cristiana son en principio incompatibles con la fe en el progreso, revolucionaria y profana en esencia. El Cristianismo, "gran revolución contra la fatalidad pagana", reemplazó la fatalidad impersonal por la providencia personal; según Proudhon, la labor de la revolución moderna consiste en la *défatalisation* de la providencia, asignando a la dirección de los negocios humanos a los hombres y a su justicia. El hombre debe sustituir a Dios, y la fe en la providencia debe ser suplantada por la creencia en el progreso humano.

Al principio, no obstante, parece imposible reducir el trabajo de Dios al de los humanos, ya que toda la inteligencia tradicional de la Historia descansa en la distinción entre voluntad de Dios y albedrío humano, entre ocultos designios y agentes visibles, entre necesidades inmediatas y libertad personal de elección⁴. En la teología de la Historia, los designios ocultos que se desarrollan con necesidad providencial en las decisiones y pasiones de los hombres dependían de Dios; en la filosofía de la Historia de Kant, de un oculto designio

³ Sobre Proudhon ha sido recientemente publicado un completo y penetrante estudio de H. de Lubac *Proudhon et le christianisme*. París, 1945. Véase especialmente los capítulos II y IV. Cfr. también el ensayo sobre Proudhon en la obra de Guerard *French Prophets of Yesterday*. Londres, 1913, págs. 172 y sgs.

⁴ Véase el ensayo de Kant de 1784 *Idee su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, así como su comentario sobre Herder, *Ideen sur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Cfr. también R. C. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, págs. 93 y sgs. (Existe traducción española publicada por el Fondo de Cultura, México.)

de la Naturaleza. Proudhon trató de resolver este antagonismo por una transposición sociológica, distinguiendo el hombre considerado como ser social o colectivo y como persona individual. Mientras que esta actúa conscientemente con racional deliberación, la sociedad parece hallarse influida por impulsos espontáneos que la dirigen por un designio superior, aparentemente sobrehumano, que con fuerza irresistible conduce a los hombres hacia un fin desconocido. De aquí las costumbres de consultar a los oráculos, de las oraciones y sacrificios públicos al objeto de salvaguardar las decisiones históricas; de aquí también la explicación filosófica de la Historia (Proudhon se refiere en particular a Bossuet, Vico, Herder y Hegel) por un destino providencial que preside los movimientos humanos. Contra estas interpretaciones religiosas o semirreligiosas de la Historia, Proudhon afirma que constituye un privilegio del hombre la aprehensión a la aparente fatalidad como un instinto social, el penetrar sus sugerencias e incitaciones, y también el influirlas. La providencia divina no es más que el *instinto colectivo* o la *razón universal* del hombre en cuanto ser social. El dios de la Historia no es más que una creación del hombre, y el *ateísmo*—es decir, el humanismo—, fundamento de toda teodicea. Este *ateísmo humanitario* es la última etapa de la liberación moral e intelectual del hombre, ayudando al propio tiempo a “la reconstrucción y comprobación científica” de todos los dogmas que han sido destruidos por un análisis racional, infatigable Satán que sin cesar pregunta y contradice ⁵.

Lejos de ser dirigida por un destino providencial, la Historia avanza mediante crisis revolucionarias que originan nuevas concepciones de la justicia. La primera de ellas fue provocada por Jesucristo cuando proclamó la igualdad de los hombres ante Dios. La segunda fue inaugurada por la Reforma y por Descartes al lograr la igualdad ante la conciencia y la razón. La tercera comenzó con la Revolución francesa, que estableció la igualdad ante la ley. La revolución que se espera, económica y social, señalará el fin de la época aristocrática, religiosa y burguesa. Traerá consigo la igualdad definitiva mediante la “ecuación del hombre con la Humanidad”. Para efectuar este último avance, la Humanidad tiene que reanudar la lucha eterna entre el hombre y Dios, y decidirla, porque Dios, o el Absoluto, es el único obstáculo considerable al progreso humano y

⁵ *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, 1846, Prólogo.

la gran fuente de todo absolutismo: económico, político y religioso.

En tanto que Voltaire y Condorcet fueron anticlericales y antirreligiosos por temperamento y por política, Proudhon se enorgullece de ser radicalmente *antiteísta*. La verdadera virtud, que nos hace merecer la vida eterna es la lucha contra la religión y contra Dios mismo, porque Dios es el mal. Como Dios supremo, el Dios cristiano priva al hombre de su fuerza creativa y de su previsión. En lugar de decir, con Voltaire, "si Dios no existiese, sería necesario inventarlo", Proudhon dice que "el primer deber de un hombre libre e inteligente es expulsar incesantemente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios". Porque si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza. Ciencia, bienestar y sociedad, llegamos nosotros a alcanzar a despecho de Dios; todo progreso es una victoria en la cual aniquilamos a la deidad⁶.

En vez de ser creado el hombre a imagen de un Dios providencial, Dios es creado a imagen del poder del hombre de predecir y prever. "Prescindir de esta providencia, y Dios deja de ser humano." El Dios eterno y el hombre finito son rivales en una irreconciliable competencia, cuyo precio es el progreso en el gobierno del universo, mediante la previsión racional. En esta lucha incesante de la Humanidad contra la deidad, para hacerse dueña de su destino, Dios no ha intervenido para abreviar las agonías del hombre, sino que más bien le ha atormentado, como ha hecho con Job. Dios es "el fantasma de nuestra conciencia", y todos los atributos de la divina Providencia, tales como padre, rey y juez, no son más que una caricatura de la humanidad, incompatible con la civilización autónoma y refutada por las catástrofes de la historia. Dios es esencialmente "anti-civilisateur, anti-libéral, anti-humain".

"Nadie nos dirá que "los caminos de Dios son inescrutables", porque nosotros en realidad los hemos escudriñado, habiendo leído en caracteres de sangre la prueba de su impotencia, por no decir de su malevolencia. Padre eterno, Júpiter o Jehová, te conocemos; tienes, tuviste y tendrás siempre envidia de Adán; eres, fuiste y serás siempre el tirano de Prometeo"⁷. Dios es el antagonista del hombre, así como Jehová es el de Israel. En consecuencia, resulta falso reducir, con Feuerbach, teología y antropología, definiendo así a la

⁶ *Système des contradictions...*, cap. VIII, sobre la solución de Proudhon al problema de la Providencia.

⁷ *Système des contradictions...*

Humanidad; porque lo que tiene que ser demostrado es que la Humanidad es esencialmente divina, y que Dios—si existe—es enemigo del hombre. Constituye un privilegio del hombre el ser capaz de razón providencial y finita, y practicar la “profecía del futuro”, mientras que una perfecta santidad contradice la perfección progresiva.

Mil ochocientos años ha un hombre intentó, al igual que nosotros hacemos ahora, regenerar a la Humanidad. El genio de la revolución (Lucifer), el adversario del “Eterno”, pensó que podría reconocer en aquel a su propio hijo, por su vida santa, su prodigiosa inteligencia y su imaginación. Señalando a los reinos de la tierra, le dijo: “Si tú estás dispuesto nada más que a reconocermme y a rendirme culto, yo te concederé todo sobre la tierra.” “No, respondió el nazareno; yo adoro a Dios solamente...” El inconsecuente reformador fue crucificado. Después de él, fariseos, publicanos, sacerdotes y reyes reaparecieron, más opresores, rapaces e infames que nunca; y la revolución fue reanudada veinte veces, y veinte veces fue abandonada, y sigue constituyendo un problema ⁸.

Para resolver este problema, Proudhon se declaró dispuesto a llevar a cabo el trabajo de Lucifer, sin pedir por ello precio alguno. Un símbolo contemporáneo de la resolución radical de Proudhon de adoptar el padrinazgo del ángel caído es el famoso verso de Baudelaire:

Pace du Cain, au ciel monte et sur la terre jette Dieu.

Y, sin embargo, Proudhon, al igual que Baudelaire, se halla en sus blasfemias profundamente influido por el Cristianismo. Hay ciertamente mucha retórica, *pose* y exageración en su *antiteísmo*, pero hay también mucha pasión y la buena fe de un alma religiosa que necesita de un violento esfuerzo para afirmar su libertad e independencia. Proudhon fue uno de los pocos grandes hombres de letras del siglo XIX que estudió hebreo para leer la biblia y que ha anotado las Escrituras ⁹. Su lenguaje, su imaginación y la inclinación de su espíritu eran decididamente teológicos. En verdad necesitaba, como él mismo afirma en el prólogo del *Sistema de las contradicciones*

⁸ *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, citado por De Lubac, obra citada, pág. 185.

⁹ Este libro fue publicado después de la muerte del autor, bajo el título de *La Bible anotée* (2 vols.).

económicas, de la “hipótesis de Dios”, “más inexorable que nunca”, para justificar su *estilo* y su inusitado tratamiento de los problemas económicos¹⁰. No está falto por completo de justificación cuando dice: “Ahora nos corresponde a nosotros instruir a los teólogos, porque solo nosotros continuamos la tradición de la Iglesia; nosotros solamente poseemos el sentido de las Escrituras, el de los Concilios y el de los Padres”¹¹. Así un creyente tan rígido como Donoso Cortés pudo ver en Proudhon el archienemigo cuya tesis revolucionaria tendría que ser refutada con argumentos teológicos. Concediendo que, en verdad, es característico de la situación moderna el que llama de la escatología fuera mantenida viva en el siglo XIX, no por teólogos liberales, sino por *ateos* como Proudhon, Marx y Nietzsche¹², mucho se puede decir en defensa de la paradójica comparación de Proudhon con los primitivos cristianos, acusados de ateos por los paganos¹³, porque también Proudhon, en su pasión por la destrucción, quiso preparar *la foi nouvelle*, demandando una “señal de salvación”, al buscar en el espectáculo de las modernas revoluciones, “como en las entrañas de una víctima”, el secreto de su destino¹⁴. Más profundamente que Marx, se creía que la Humanidad no se plantea ninguna cuestión si se considera incapaz

¹⁰ “Dans l'ignorance où je suis de tout ce qui regarde Dieu, le monde, l'âme, la destinée: forcé de procéder comme le matérialiste, c'est à dire, par l'observation et l'expérience, et de conclure dans le langage du croyant, parce qu'il n'en existe pas d'autre; ne sachant pas si mes formules, malgré, moi théologiques, doivent être prises au propre où au figuré...: la rigueur de la dialectique exigeait que je supposasse, rien de plus, rien de moins, cette inconnue qu'on appelle Dieu. Nous sommes pleins de la Divinité, *Javis omnia plena*; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langue et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas” (*Système...*, Prólogo, cap. III).

¹¹ *Id.*, cap. VIII. Cfr. C. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París, 1921, pág. 241, núm. 1: “Las definiciones de Proudhon están fuertemente cargadas de reminiscencias teológicas. Se puede, con razón, afirmar que si Rousseau debe mucho a la sentimentalidad cristiana, Proudhon es un heredero de la teología francesa. No es imposible que el renacimiento del estudio de Proudhon que se nota hoy contribuya a volver a la teología el espíritu del hombre medio.”

¹² Véase E. Rosenstock-Huessi, *The Christian Future or the Modern Mind* Outrun, Nueva York, 1946, pág. 70.

¹³ Véase A. Harnack, “Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten”, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt christlichen Literatur*, N. F., 1905, XIII, 4.

¹⁴ *Système...*, prólogo.

de resolverla, Proudhon termina por confesar que la antinomia entre Dios y el hombre carece de solución final porque *on n'a jamais fini de ser débattre contre Dieu* ¹⁵. De aquí su profunda percepción y su sincera tristeza al considerar la desintegración del Occidente cristiano.

En 1843, al describir la decadencia de la vieja Europa, Proudhon recuerda, agradecido, en "esta última hora del Cristianismo", la inspiración y los beneficios de este, que ha establecido los fundamentos de nuestra sociedad, ha sancionado sus leyes, ha unificado a las naciones y ha inspirado a las mentes generosas la pasión por la justicia. Y, veinte años después, al analizar la disolución social, comprende también que la crisis del siglo XIX se halla relacionada con la decadencia de los fundamentos cristianos de nuestra civilización occidental.

En verdad, la civilización se encuentra hoy en una fase crítica y decisiva, que tiene solamente una analogía histórica: la crisis causada por la aparición del Cristianismo. Toda tradición se halla desacreditada; toda creencia, abolida. Por otra parte, el nuevo programa aún no está dispuesto, esto es, aún no ha penetrado la conciencia de las masas. Esto es lo que yo llamo "disolución". Este es el momento más atroz en la existencia de las sociedades. Todo contribuye a entristecer a la gente de buena fe; prostitución de conciencia, triunfo de la mediocridad, confusión de la verdad y mentira; traición a los principios, bajeza de las pasiones, cobardía de la moral... No tengo ilusiones y no espero ver... renacida mañana en nuestro país la libertad, el respeto a la ley, la decencia pública..., la razón entre la burguesía y el sentido común entre los plebeyos. No, yo no puedo ver el fin de la decadencia; no decrecerá en el curso de una o dos generaciones. Tal es nuestro sino... Veré solamente el mal y moriré en oscuridad completa, marcado por el pasado con el sello de la repudiación... Se producirán muertes en masa, y será honrosa la postración que seguirá a la carnicería. No veremos el trabajo de una nueva época. Lucharemos en la noche, y deberemos hacer lo que podamos para soportar esta vida sin entristecernos demasiado. Permanezcamos unidos, llamémonos unos a otros en la oscuridad, y hagamos justicia tan frecuentemente como se nos presente oportunidad de ello ¹⁶.

Suena aquí una nota de desesperanza, tal como solamente puede experimentar un creyente en el progreso, no un cristiano. Y, sin

¹⁵ Véase De Lubac, obra citada, cap. IV, sec. 3.

¹⁶ *Correspondance*, París, 1875, X. págs. 187 y sgs.; 205 y sgs. (cartas de 27 y 29 de octubre de 1860). Cfr. *De la création de l'ordre dans l'humanité*, cap. I, sec. 3, y cap. II, sec. 4.

embargo, la fe en un futuro reino de Dios es lo que inspiró la lucha de Proudhon contra Dios y contra la providencia, en busca del progreso humano.

2. COMTE

Su concepción histórica

La única gran contrapartida de la filosofía de la Historia de Hegel¹⁷ en extensión, aunque no en profundidad, es el *Cours de Philosophie positive*, de Comte (1798-1857)¹⁸. Ambos trabajos son, primordialmente, no solamente filosofías de la Historia, sino filosofías históricas, impregnadas en un sentido histórico en sus mismos métodos, sea el que sea el particular tema de sus estudios. Como Hegel, Comte está convencido de que ningún fenómeno puede entenderse filosóficamente, a menos que lo sea históricamente, mediante una demostración de su destino y derivación temporales, de su función y de su significado, así como de su razón relativa en el entero curso de la Historia. El predominio de tal punto de vista histórico no se produjo hasta el siglo XIX, pero sus raíces se remontan a la idea cristiana del universo como una creación, es decir, de un universo creado *una vez*, con un objeto y fin últimos. Solamente dentro de tal esquema suprahistórico y, sin embargo, temporal, pueden y deben los acontecimientos todos ser referidos a sus comienzos y fines, aparte de los cuales la continuidad histórica carece de sentido.

¹⁷ En el "Prefacio personal" de 1842 al último volumen de su *Curso de filosofía positiva*, Comte admite que evitó la lectura de Vico, Kant, Herder y Hegel para no perjudicar la consistencia y pureza de su propia concepción. Habiéndose impuesto durante veinte años esta "higiene cerebral", la halló a "veces inconveniente, pero, con más frecuencia, saludable".

¹⁸ Este trabajo está basado en un curso de conferencias pronunciadas entre 1826 y 1829. Con posterioridad, Comte quiso modificar su título por el más apropiado de *Sistema de filosofía positiva*. Las citas son de la traducción inglesa—condensada—de H. Martineau, *The Positive Philosophy of A. Comte* (2 vols., 2.^a ed., Londres, 1875), corrigiéndola, no obstante, allí donde es innecesariamente libre, y completándola, ocasionalmente, de acuerdo con la edición francesa completa, en seis volúmenes, de E. Littré, París, 1864. Entre otros muchos libros sobre Comte, véase especialmente el estudio teológico de H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, París, 1945, págs. 135 y sgs. (existe traducción española, publicada por Epesa, Madrid, con el título *El drama del humanismo ateo*), y *A. Comte and the United States* (Cambridge, 1936), de R. L. Hawkins.

Como consecuencia de este histórico molde, ambos trabajos constituyen así mismo una teodicea, y explican y justifican cada época como fases necesarias y saludables del acontecer histórico. La máxima común a Comte y Hegel es *Tout concilier sans concession*; reconciliar al mundo con Dios en y mediante la Historia. Ambos convierten el espectáculo perturbador de los sistemas de pensamiento y acción aparentemente contradictorios en "origen de la más firme y privativa concordia", de acuerdo con el punto de vista general de continua *evolución* dirigida a un fin. Esta evolución está tan lejos de constituir una categoría meramente biológica que indica más bien la clase de teología inherente al concepto cristiano de un proceso resuelto y significativo de historia unificada.

La evolución histórica de la Humanidad no es, ni en Comte ni en Hegel, indeterminadamente universal. Por el contrario, se origina y se halla concentrada en la raza blanca y en el Occidente cristiano. Solamente la civilización occidental es específicamente dinámica, progresiva y universal en su celo misionario. Pero mientras Hegel entiende aún la prerrogativa del Occidente como un resultado de su calidad, Comte trata de explicarla "de manera verdaderamente positiva", por las condiciones físicas, químicas y biológicas de la raza blanca ¹⁰.

¹⁰ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 154. Aparte de este intento de explicación naturalista, Comte acepta la concepción de Bossuet de restringir la historia universal a la del Occidente cristiano, y ello, no obstante su criticismo de los fundamentos teológicos de Bossuet. "Si Bossuet se guió por principios literarios al restringir su estimación histórica a una serie continua y homogénea, me parece que no ha dejado de cumplir, con éxito, las condiciones filosóficas de la investigación. Aquellos que desplegarían toda su erudición, mezclando en la exposición poblaciones como las de la India, China y otras que no han ayudado al proceso de desarrollo, pueden reprochar a Bossuet su limitación; pero no por eso la exposición de este es, desde el punto de vista filosófico, menos verdaderamente universal. A menos que procedamos de esta manera, perdemos de vista todas las relaciones políticas a que da nacimiento la acción de las naciones más avanzadas en el progreso sobre las inferiores... Cuando hayamos aprendido a buscar de entre la *élite* de la Humanidad, vendremos en conocimiento de cómo la porción superior debe intervenir en ventaja de la inferior, y no podremos comprender el hecho o la consiguiente función de ninguna otra forma, porque la vista de estados de desigualdad coexistentes no podrá ayudarnos. Nuestro primer límite, pues, es que tenemos que concentrar nuestro análisis sociológico en la estimación histórica del desarrollo social más avanzado." (II, págs. 151 y sgs.) Esta notable percepción de la prioridad metódica de la civilización en principio "progresiva" (por ser cristiana) implica un ataque contra la crítica que a Bossuet hiciera Voltaire. (Véase más abajo cap. V.)

Ambos son posrevolucionarios, es decir, se hallan inspirados por el impacto revolucionario de la Revolución francesa, y al propio tiempo quieren introducir de nuevo un elemento de estabilidad en la dinámica revolucionaria de la moderna tendencia progresiva: Hegel, por medio del carácter absoluto del *espíritu*, reflejando la finalidad del Logos cristiano; Comte, por medio del poder relativo del orden, reflejando la jerarquía católica. Con Comte la Historia ya no constituye la revelación de una verdad absoluta y el cumplimiento providencial de un designio eterno, sino una historia profana de la civilización, cuya verdad es relativa, por referirse a condiciones y situaciones cambiantes.

La filosofía positiva se distingue en esencia de la filosofía teológico-metafísica, porque convierte en relativas todas las nociones que al principio fueron absolutas²⁰. Mientras la teología o la metafísica de la Historia es "absoluta en su concepción y arbitraria en su aplicación", la filosofía positiva de la Historia es relativa en su concepción y necesaria en su aplicación, al igual que la ley natural de la evolución y del desarrollo progresivos. No obstante, su repudiación fundamental de toda pretensión absoluta, el cómputo sistemático de Comte de nuestra historia intelectual y moral, social y política depende aún de lo que él mismo revela; porque al objeto de sustituir el absolutismo por el relativismo, tuvo que concebir la misma realidad como un principio absoluto, relacionando todos los fenómenos mediante la única y suprema ley de la evolución progresiva. La idea directriz de una progresión temporal hacia una meta final en el futuro revela que la filosofía positiva deriva de la interpretación teológica de la Historia como una historia de perfección y de salvación.

El designio general del *Cours de Philosophie positive* (1830-42) es presentar "la marche fondamentale de développement humain", y dilucidar el progresivo curso del espíritu humano en su integridad, a través de su continuidad histórica total, dirigiéndose a la final madurez de la etapa científica de nuestra civilización occidental. De intento, Comte reemplaza el término *perfectionnement* por los de *desarrollo* y *perfección*, como más científico y exentos de estimación moral, pero no niega que de este continuo desarrollo se siguen necesariamente perfeccionamientos y progresos²¹. No obstante,

²⁰ *The Positive Philosophy*..., I, pág. 13; II, págs. 58 y sgs., y 430 y sgs.

²¹ *Id.*, II, págs. 72 y sgs.; edición francesa, IV, págs. 264 y sgs.; 272 y siguientes, 278.

rehúsa intervenir en la estéril controversia acerca del incremento de la felicidad absoluta en las épocas sucesivas, porque cada una de estas establece un equilibrio relativo entre las facultades, las aspiraciones y las circunstancias del hombre.

Del estudio del desarrollo general, Comte deduce "la gran ley fundamental" (anticipada por Saint-Simon Turgot) de que cada rama de nuestra civilización y de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por tres diferentes etapas: la teológica o ficticia (niñez), la metafísica o abstracta (juventud), y la científica o positiva (madurez). Así como la época cristiana fue concebida como la última de ellas, la era científica es también una última consecuencia, concluyendo la historia de la progresión histórica del hombre. Dio comienzo con Bacon, Galileo y Descartes²², cuyo *Discurso del Método* tiene que ser ahora extendido y complementado por la elaboración del método historicosociológico, que convierte en científica a la filosofía de la Historia²³. La jerarquía de las ciencias, de las matemáticas o la sociología, se determinan, en la representación de Comte, mediante un método homogéneo, culminando en una *física social* que completa el sistema de las ciencias naturales²⁴.

En esta evolución progresiva, el sistema teológico de las concepciones es el punto de partida, el metafísico es un estado de transición, y el científico es el término final. En el primer estado, la mente humana intenta averiguar la naturaleza misma de todas las cosas, sus causas primeras y últimas, su origen y su objeto; en pocas palabras: el conocimiento absoluto. Se representa a los fenómenos como si fueran producidos por la acción directa y continua de muchos agentes sobrenaturales (politeísmo), o de uno solo de ellos (monoteísmo). En la etapa metafísica, tales agentes sobrenaturales son sustituidos por entidades abstractas. Las preguntas que se hace la metafísica son aún las mismas teológicas; solamente la forma de responderlas es un tanto diferente. En la etapa positiva, la mente ha comprendido, al fin, la imposibilidad de poder abarcar las nociones absolutas; renuncia a la vana búsqueda del origen y objeto del universo; limita su investigación, por el apoyo mutuo de la observación empírica y del razonamiento lógico, a las relaciones inmutables de las sucesiones y semejanzas de los fenómenos, constitutivas de las leyes

²² *The Positive Philosophy*...

²³ *Id.*, II, págs. 442, 386.

²⁴ *Id.*, I, pág. 22.

naturales. La nueva filosofía de Comte es relativismo en su acepción literal, estando exclusivamente interesada por las relaciones. Mientras toda investigación de la naturaleza de las cosas debe ser absoluta, el estudio de las leyes de los fenómenos tiene que ser relativo. "Supone ello un progreso continuo de especulación, sujeto al mejoramiento gradual de la observación, sin que la realidad precisa sea nunca descubierta en su totalidad: así, el carácter relativo de las concepciones científicas, es inseparable de la misma idea de las leyes naturales, justamente como la inclinación quimérica al conocimiento absoluto acompaña toda utilización de las ficciones teológicas y de las entidades metafísicas" ²⁵. No existe conocimiento, a excepción del originado por la revelación, que no se halle condicionado por el medio que actúe sobre nosotros, y por el organismo que reacciona sobre el primero. Solamente dentro de esta reacción mutua o reciprocidad, nos es dado conocer algo. Las estrellas apagadas no pueden ser percibidas, y los ciegos no pueden ver. De este modo, todas nuestras especulaciones están profundamente afectadas por la constitución externa, que regula el modo de acción, y por la constitución interna, que determina su resultado personal, sin que en ningún caso seamos capaces de asignar su influencia respectiva a la clase de condiciones, origen de nuestras ideas e impresiones ²⁶. Este relativismo, más evidente en la biología y en la sociología, es, sin embargo, fundamental en todas las ciencias positivas. *Explicar* un fenómeno significa, para la mente positiva, ni más ni menos que establecer una conexión entre fenómenos aislados y algunos hechos generales, el número de los cuales disminuye sin cesar como contrapartida del progreso científico ²⁷. El ideal inalcanzable lo constituiría explicar todos los hechos por una única ley, como la de la gravitación. La filosofía positiva, que es el estudio especial de las generalidades científicas, solo está interesada por las cuestiones cuya solución está a nuestro alcance; mientras que el interés exclusivo del hombre primitivo se centraba en aquellas cuestiones que le eran inasequibles, como la absoluta búsqueda del origen, del objeto y de la naturaleza de las cosas.

Y, no obstante, Comte insiste en la necesidad histórica del método teológico de pensar. Su argumento es más bien ingenuo: la

²⁵ *The Positive Philosophy...*, II. págs. 58 y 407.

²⁶ *Id.*, pág. 430.

²⁷ Ed. francesa, IV, pág. 293.

mente madura observa serenamente los hechos al objeto de forjar una teoría, y, por otra parte, una teoría se hace necesaria para retener y aun para percibir los hechos²⁸. El moverse libremente dentro de este círculo de teoría y hechos, de razonamiento y de observación, sería demasiado para una mente no educada científicamente, la cual tendría que comenzar sus investigaciones sirviéndose del método más simple, presumiendo que los agentes naturales son causa última y directa de los efectos perceptibles. Si el hombre no hubiera partido de tal estimación exagerada de su posible conocimiento y de su propia importancia en el universo, nunca habría conocido ni realizado todo lo que realmente es capaz de conocer y de hacer. De este modo, la filosofía teológica "suministró, exactamente, el estímulo necesario para incitar a la mente humana a la enfadosa tarea, sin la cual no hubiera podido realizar progreso alguno"²⁹. Ahora que nuestra razón ha madurado lo suficientemente para iniciar, sin tales estímulos, laboriosas investigaciones, y consideramos suficiente motivo para ello averiguar las leyes que obedecen a los fenómenos que se producen, apenas podemos concebir tal primitivo estado de cosas. Para avanzar, no obstante, de la filosofía sobrenatural a la positiva, era necesario un sistema intermedio. De ahí la utilidad y la necesidad de la concepción metafísica. Por la sustitución de la dirección sobrenatural de la Naturaleza y de la historia social por una entidad correspondiente, la atención se hizo más libre para ocuparse de los hechos mismos, hasta que, a la larga, los agentes metafísicos dejaron de ser algo más que clasificaciones abstractas. Ahora (en el siglo XIX), las mejores mentes de Europa están conformes con que la educación teológica, metafísica y literaria tiene que ser sustituida por una preparación *positiva*, que avanza en razón directa a la inevitable decadencia de las viejas formas de educación superior³⁰.

De esta manera la perspectiva de la Historia universal de Comte se determina por el futuro abierto de progresión lineal, desde las etapas primitivas a las avanzadas. Este progreso es más de notar en el campo intelectual que en el moral, y está más firmemente

²⁸ *The Positive Philosophy...*, I, pág. 3.

²⁹ *Id.*, págs. 13 y sgs.

³⁰ La creencia de Comte en el positivismo progresivo no es, naturalmente, compartida en la actualidad por "las mejores mentes" del Viejo Mundo, pero está en boga todavía en el Nuevo, cuya constitución es el producto de las creencias del siglo XVIII.

establecido en las ciencias naturales que en las sociales.* Pero tarea y fin últimos consisten en la aplicación de los avances de las ciencias naturales a la física social o sociológica³¹, en consideración a la reorganización social.

La gran crisis política y moral que están experimentando las naciones más civilizadas³² se origina en una anarquía primordialmente intelectual; porque el mundo historicosociológico descansa en las ideas y opiniones por las cuales los hombres dirigen sus asuntos. La falta de estabilidad de las máximas fundamentales y del orden social se explica por la desorientadora coexistencia de tres filosofías divergentes: la teológica, la metafísica y la positiva. Sola, cualquiera de ellas podría proveer alguna especie de orden social, pero su coexistencia las neutraliza, tornando imposible aquel. La tarea a realizar consiste, en consecuencia, en promover el triunfo de la filosofía positiva en su influencia sobre la vida social, y consolidar el todo en un cuerpo de doctrina homogénea. "Es tiempo de completar la gran operación comenzada por Bacon, Descartes y Galileo, reconstruyendo el sistema de las ideas generales que deben prevalecer de ahora en adelante sobre la raza humana. Esta es la manera de poner fin a la crisis revolucionaria que está atormentando a las naciones civilizadas de la tierra"³³.

Para compensar la tendencia anárquica de la mera progresión hacia los derechos individuales (en lugar de hacia los deberes comunes), hacia la libertad abstracta (en lugar de la subordinación voluntaria), y hacia la igualdad (en lugar de hacia la jerarquía)³⁴, y para poner término al período revolucionario de los últimos siglos, tiene que ser restablecida y reorganizada la fuerza estabilizadora del orden, porque solamente un sistema que armonice orden y progreso puede encauzar el estado revolucionario que ha sido característico

³¹ El término *sociología* fue utilizado por Comte por primera vez, refiriéndose a la obra del Condorcet, al objeto de designar la "física social" como aquella creencia relativa a las leyes fundamentales de los fenómenos sociales. "Filosofía positiva" es así sinónimo de "Filosofía sociológica" (*The Positive Philosophy...*, II, pág. 442. Cfr. la ed. francesa, IV, pág. 185, nota).

³² Son, según Comte, Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y España. Con el tiempo, no obstante, la salvación por el positivismo se extenderá a toda la raza blanca y, finalmente, a la Humanidad toda (*The Positive Philosophy...*, II, págs. 409 y sgs., 464, 467).

³³ *The Positive Philosophy...*, pág. 13. Cfr. la ed. francesa, IV, pág. 16.

³⁴ *Id.*, II, págs. 11 y sgs. Cfr. la ed. francesa, IV, pág. 51, sobre los límites de la tolerancia.

de la historia europea desde la disolución del orden medieval, hacia una meta final y positiva. Orden y progreso, que los antiguos consideraron mutuamente excluyentes, constituyen en la civilización moderna dos condiciones que deben producirse simultáneamente. "Su combinación es, al principio, la dificultad fundamental y el origen primordial de todo genuino sistema político. En nuestra época, no puede ser establecido orden alguno, y menos todavía puede durar, si no es enteramente compatible con el progreso, y ningún progreso puede ser realizado si no tiende a la consolidación del orden... En consecuencia, la principal característica de la filosofía positiva social debe ser la unión de dichas dos condiciones, que se constituirán en dos aspectos, constantes e inseparables, del mismo principio"³⁵. Solamente por una doctrina tan progresiva como jerárquica podemos escapar del círculo vicioso de las revoluciones anárquicas y de las restauraciones reaccionarias; las unas, reivindicando para sí el progreso; las otras, el orden. Mientras, históricamente, la Iglesia Católica ha sido la principal protagonista de la tradición, de la jerarquía y del orden, y el crítico y negativo espíritu del Protestantismo, el protagonista principal del progreso, el nuevo orden progresivo no será ni católico ni protestante, sino simplemente *positivo y natural*, como las leyes naturales de la historia social.

Comte explica la relativa escasez del progreso social antes del advenimiento del positivismo por el poco desarrollo de las ciencias positivas y la escasa disponibilidad de hechos lo suficientemente comprensivos, reveladores de las leyes naturales de los fenómenos sociales. Solamente con las modernas revoluciones políticas, pudo la idea del progreso adquirir suficientemente firmeza, claridad y generalidad para servir un objeto científico. Para la antigüedad clásica, el curso de la Historia no aparecía en absoluto como tal *curso*, sino como una sucesión cíclica de fases idénticas, sin experimentar nunca una nueva transformación dirigida a una meta definitiva en el futuro. Toda idea del progreso fue inaccesible a los filósofos de la antigüedad. Aun el más sagaz entre ellos compartió, en cierto modo, la creencia popular de que el estado contemporáneo de las cosas era muy inferior al de los tiempos pasados. La *Política*, de Aristóteles, que se aproxima más que otros trabajos a una concepción positiva, no revela sentido alguno de una tendencia progresiva, ni tam-

³⁵ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 3. Cfr. la ed. francesa, IV, pág. 17.

poco el más ligero vislumbre de las leyes naturales de la evolución³⁶, es decir, de la ley de la evolución.

La primera sensación de la alborada del progreso humano fue inspirada por el Cristianismo, que al proclamar la superioridad de la ley de Jesús sobre la de Moisés, dio origen a la idea de la progresión histórica fundamental hacia una consumación, de un estado menos perfecto a otro más perfecto. El Cristianismo, sin embargo, no podía sugerir ninguna concepción científica de progreso social, excluida desde el principio, por su pretensión de constituir la etapa final, aquella en que la mente debía detenerse.

La primera concepción satisfactoria del progreso general fue propuesta por un gran creyente cristiano, que fue al mismo tiempo un gran científico: Pascal, quien consideró la total humana sucesión por el entero curso de las edades como "*un hombre que permanece siempre y siempre aprende*"³⁷. Pero aun así, la idea del progreso continuo no adquirió suficiente estabilidad hasta la memorable controversia entre *antiguos y modernos*, a principios del siglo XVIII. Los mayores avances hacia una inteligencia apropiada de la historia social fueron hechos por Montesquieu y Condorcet. Especialmente la introducción de la obra de este último *El progreso de la mente humana* anticipó claramente la progresión continua de la raza. "Realmente estas pocas inmortales páginas—afirma Comte—no dejan nada que desear con referencia a la general posición de la cuestión sociológica, que, en mi opinión, descansará en el porvenir, sobre esta admirable exposición"³⁸. A pesar de ello, el proyecto de Condorcet fue imperfecto y prematuro, al excluir del tratamiento positivo a los fenómenos morales, perdiéndose en anticipaciones y divagaciones quiméricas en persecución de una perfectabilidad indefinida.

Su valoración del Catolicismo y Protestantismo

En una reveladora nota³⁹, Comte manifiesta que su *preferencia sistemática* por el sistema católico como organización social no obedece al hecho accidental de haber sido educado como católico.

³⁶ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 44.

³⁷ Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. Léon Brunschvigg, París, 1909, pág. 80.

³⁸ *The Positive Philosophy...*, II, págs. 47 y sgs.

³⁹ Ed. francesa, IV, pág. 231.

La finalidad de los sistemas católico y positivo consiste más bien en su objeto común y en su capacidad para crear un organismo social verdadero, aunque sobre base diferente. También están unidos por su oposición común a la esterilidad social de la filosofía protestante, que es "radicalmente contraria a cualquier firme concepción política". So color de ser capaz de reformar el Cristianismo, el Protestantismo destruyó, en realidad, las más indispensables condiciones para su existencia política. Así encontramos a lo largo del trabajo de Comte, no solamente muchas observaciones apreciativas de la sabiduría política de hombres como Bossuet y De Maistre ⁴⁰, sino también una veneración general hacia el *Sistema Católico Romano*—expresión que prefiere a la de Cristianismo—a causa de haber disciplinado la *anarquía evangélica*. El es más distinto socialmente que el mensaje de Jesús, ya que no implica ninguna referencia especial a un fundador histórico, y abarca el principio monoteísta sin limitaciones sectarias. No Jesús, sino San Pablo, es el *gran hombre*, ocupando un puesto al lado de César y Carlomagno en el culto positivo de la Humanidad de Comte. La solución alcanzada en la Edad Media pareció tan satisfactoria a Comte, "que no tenemos más que seguir el camino que nos ha señalado para reconstruir el mismo sistema sobre mejores principios". La filosofía positiva es la primera que rendirá justicia al sistema católico, como el logro más grande de la sabiduría humana ⁴¹. La filosofía positiva tiene que completar lo que el Catolicismo ha organizado tan afortunadamente durante diez siglos, pero que ha permanecido a la cabeza del sistema europeo solamente por dos siglos, desde Gregorio VII a Bonifacio VIII. Bajo este último comenzó su decadencia, y los cinco siglos siguientes solamente nos muestran una especie de agonía crónica. Una solución a este problema del poder y degradación del Catolicismo reside, para Comte, en la discriminación entre la doctrina católica y la organización católica. La primera, destinada a morir; la segunda, a crecer. Reconstruida sobre una base más amplia y sólida, la misma constitución debe vigilar y dirigir la reorganización espiritual de la socie-

⁴⁰ Véase, sobre Bossuet, *íd.*, IV, pág. 204; V, págs. 8, 187, 418; VI, página 251. Sobre De Maistre, *íd.*, IV, págs. 64, 135, 138. En cuanto a la identificación de la filosofía católica de Comte con la de De Maistre y Bossuet, cfr. las observaciones críticas de H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, 2.^a parte. (Existe traducción española, publicada por Epesa, Madrid, con el título *El drama del humanismo ateo*.)

⁴¹ *The Positive Philosophy...*, II, págs. 21 y sgs.; 242, 352; ed. francesa, V, pág. 241.

dad moderna. "Debemos asentir a esto, o bien—lo que parece contradecir las leyes de nuestra naturaleza—que los considerables esfuerzos de hombres tan eminentes, secundados por el ahínco perseverante de las naciones civilizadas, en el establecimiento secular de esta obra maestra de la sabiduría humana, se pierda irrevocablemente para la porción más avanzada de la Humanidad" ⁴².

Lo que, antes que otra cosa, distingue Comte en el sistema católico es la división consecuente de los poderes espiritual y temporal, por la cual la moralidad universal del Cristianismo se instituyó aparte y por encima de las normas seculares y de la esfera de la acción política. Esta división, desconocida en el paganismo clásico, en el que religión y moralidad estaban inmersas en la vida de la polis ⁴³, estableció una autoridad espiritual, respetada igualmente por señor y siervo, autorizando al más humilde de los cristianos a invocar, aun en contra del más poderoso de los nobles, las inflexibles prescripciones de la Iglesia. En medio de un orden feudal basado en el nacimiento, los bienes de fortuna y el valor militar, la Iglesia constituyó una inmensa y poderosa clase eclesiástica, en la cual, superioridad intelectual y moral daban lugar al encumbramiento, exaltando frecuentemente a las posiciones más eminentes de la jerarquía de la Iglesia, que dirigía la educación toda. Permitiendo el acceso a los cargos de su organización jerárquica a todas las clases, y haciendo que el oficio más alto, el de Papa, se sometiera a la elección de los inferiores, el sistema católico fue más democrático y progresivo que jamás hubiera podido ser el principio hereditario. Siendo independiente del poder temporal, la organización espiritual de la Iglesia podía extenderse casi indefinidamente a través de las fronteras nacionales, constituyendo así el principio de la unión entre las naciones europeas. Si en alguna parte prevaleció un punto de vista verdaderamente universal, en relación con los asuntos humanos, fue entre los dirigentes de la Iglesia medieval y de sus instituciones monásticas. Esta independencia social y esta libertad de espíritu fue estimulada por la disciplina sacerdotal, particularmente por el celibato eclesiástico, cuya favorable influencia podemos apreciar al considerar su incompatibilidad con el principio hereditario, predo-

⁴² *The Positive Philosophy...*, II, pág. 252. En sus últimos años, Comte trató, en verdad, de poner por obra una alianza provisional con el Catolicismo, por medio de propuestas definidas al general de los jesuitas.

⁴³ Cfr. los estudios clásicos de Fustel de Coulanges, *La cité antique* (existen traducciones españolas), y de Sir H. J. Maine, *Ancient Law*.

minante todavía en aquel entonces por todas partes, menos en la organización eclesiástica. También es innegable el proceso de la educación originado por el sistema católico, mientras en el régimen pagano se negó toda instrucción, no sólo a los esclavos, sino a la mayoría de los hombres libres, a menos que queramos llamar *instrucción* al interés popular en la observación de los festivales religiosos, de las escenas deportivas y del entrenamiento militar. "Grande fue, pues, el progreso elemental cuando el Catolicismo impuso estrictamente, a todos los seguidores, el deber de recibir, y, en cuanto ello fuera posible, de gestionar la instrucción religiosa, que tomaba posesión de los individuos desde los primeros días, manteniéndose en sus principios mediante una combinación de exhortaciones, ejercicios y signos materiales, conducentes todos a una unidad de impresión" ⁴⁴. La moralidad militar y nacional de la antigüedad, subordinada al cuerpo político, había cedido el puesto a una moralidad más pacífica y universal, predominante sobre la política, conforme el sistema de conquista iba transformándose por el progresivo espíritu del Catolicismo, que elevó al hombre del estrecho círculo de sus empresas mundanas, purificando sus habituales emociones. Al objeto de demostrar que el sistema católico no fue hostil al progreso intelectual y moral, sino que, por el contrario, los favoreció, preparando así, bajo el régimen teológico, los elementos del régimen positivo, Comte esboza los ejemplos más importantes de los avances logrados por el Catolicismo bajo los tres epígrafes de moralidad personal, doméstica y social ⁴⁵.

Las virtudes personales, que en los tiempos antiguos fueron concebidas principalmente como materia de magnanimidad y de prudencia, se entendieron ahora, por primera vez, como un principio de humildad, contrapuesto a orgullo y vanidad. El suicidio, honorable entre los antiguos, fue ahora condenado, aunque no por su carácter *antisocial*—como dice Comte—, sino a causa de su incompatibilidad con la creencia de que el hombre es una criatura de Dios. Se liberó a la moralidad doméstica de la dependencia a la comunidad política en que los antiguos la habían colocado. La vida familiar mejoró grandemente al penetrar la influencia católica toda clase de relaciones humanas, desarrollando el sentido del deber recíproco, sin tiranía, sancionando la autoridad paternal y aboliendo

⁴⁴ *The Positive Philosophy*..., II, pág. 226.

⁴⁵ *Id.*, págs. 241 y sgs.; 249.

al propio tiempo el antiguo despotismo patriarcal. La condición social de la mujer mejoró así mismo grandemente al considerar el Catolicismo, la vida de la mujer esencialmente doméstica y al santificar la indisolubilidad del matrimonio. Con referencia a la moralidad social, el Catolicismo modificó el salvaje patriotismo de los antiguos, mediante el establecimiento de un más alto sentimiento de caridad y de hermandad universales. Gracias a la subordinación uniforme y a una autoridad espiritual, los católicos de posición diferente y de nacionalidades diversas se convirtieron en conciudadanos dentro de la Cristiandad. El avance del derecho internacional y las condiciones más humanas impuestas a las luchas guerreras se deben así mismo a la influencia del Catolicismo. La imperfecta distribución de la riqueza se contrarrestó con el gran número de admirables fundaciones dedicadas al alivio de los sufrimientos, instituciones desconocidas en los tiempos antiguos, y desarrolladas por la munificencia privada. Al extender el sentimiento universal de unión social, el Catolicismo puso en contacto a todas épocas, lugares y clases de sociedad, creando así, en medio del poder temporal del Estado, un sistema perdurable, superpuesto a aquel. Todo lo que ha ocurrido en nuestra Historia desde el período de la aparición del Cristianismo es un encadenamiento ininterrumpido que une a la sociedad moderna con los tiempos primitivos de la civilización occidental. No debe, pues, sorprendernos que las especulaciones sobre la Historia universal, conforme fueron inauguradas por San Agustín, sean debidas también al genio del Cristianismo, preservando la herencia de Atenas, la de Roma y la de Jerusalén, cuando hizo de la historia de la Iglesia la historia fundamental de la Humanidad ⁴⁶. "Veremos que todo el movimiento espiritual de los tiempos modernos debe asignarse a aquella época memorable que el Protestantismo se complace en calificar de *Dark Ages* (Edades Oscuras)." Es, consecuentemente, con un profundo pesar, como Comte manifiesta la esterilidad actual de esta grande y noble organización, que ha llegado a convertirse en retrógrada y estática, y que ha perdido su base intelectual, dejándonos solamente la mejoría de los grandes servicios de toda índole que la emparentan con el progreso humano ⁴⁷.

Aunque desde sus mismos comienzos estuvo el Cristianismo en

⁴⁶ *The Positive Philosophy...*, págs. 151 y sgs. (cfr. la edición francesa, V, págs. 8 y 247 y sgs.).

⁴⁷ *Id.*, II, págs. 244, 374.

armonía con la idea del progreso, al proclamar la superioridad de la ley de Jesús sobre la de Moisés, esta gran idea de la progresión fundamental del Viejo al Nuevo Testamento pertenece menos al Protestantismo que al Catolicismo, ya que la Reforma, en su *vulgar e irracional* apelación al período de la Iglesia primitiva, ofreció como guía a los pueblos modernos, no el maduro sistema social de la Cristiandad católica, sino "la parte más atrasada y peligrosa de las Escrituras" ⁴⁸, aquella que se refiere a la antigüedad hebrea. Del mismo modo que Bossuet y tantos otros críticos del Protestantismo, incluyendo a protestantes como Burckhardt, Lagarde y Nietzsche, Comte vio en la Reforma un movimiento esencialmente negativo, que disolvía críticamente el sistema católico sin preocuparse de asegurar sus logros sociales y educativos sobre una base positiva. Según Comte, la Reforma se limitó a fijar el estado de la sociedad moderna tal y como era después de los cambios sufridos durante los dos anteriores siglos. Tal cambio fue universal, pues las condiciones revolucionarias de la edad moderna estaban tan marcadas entre las naciones que siguieron siendo católicas como entre aquellas que abrazaron el Protestantismo. El cambio revolucionario consistió principalmente en la emancipación del poder temporal y en la sujeción nacional del poder espiritual. Afectó a toda Europa occidental, y a todos los órdenes personales: sacerdotes, papas, reyes, nobles, y también al común de las gentes. Carlos V y Francisco I estaban tan emancipados como Enrique VIII, al separarse este de Roma. Y el éxito de Lutero, *con toda su tempestuosa grandeza*, constituyó de hecho la simple realización de la primera etapa del declinar del Catolicismo. Al atacar la disciplina católica, la Reforma no favoreció solamente las pasiones humanas, sino que confirmó la destrucción de la independencia sacerdotal, con la abolición del celibato de los clérigos y la confesión general. Cuando el movimiento luterano alcanzó la fase calvinista, el clero fue colocado en una subordinación política, que hasta aquel entonces le había parecido repugnante, pero en la cual veía ahora la seguridad de su existencia social. Fue entonces cuando, como una reacción al Protestantismo, se produjo la desafortunada coalición entre el Catolicismo y el Poder real. En sus mejores tiempos, el Catolicismo había alcanzado gloria por su antagonismo a todo poder temporal. El órgano central de la resis-

⁴⁸ *The Positive Philosophy*..., II, págs. 45, nota, y 285; cf. la ed. francesa, V, págs. 243 y sgs.

tencia católica al poder disolvente del Protestantismo fue la Compañía de Jesús, que, no obstante, compartió también todos los vicios del sistema decadente, no menos que hizo el Protestantismo, una vez salido de la mera oposición. La única promesa real de reforma cristiana—representada por franciscanos y dominicos—había fracasado tres siglos antes. “Contra su naturaleza, el Catolicismo se convirtió en retrógrado, como consecuencia de su sujeción al poder temporal: y el Protestantismo, al erigir en principio tal sujeción, no podía menos de serlo también, al menos en el mismo grado”⁴⁹.

El Protestantismo sirvió como órgano de la emancipación espiritual universal, creando una situación intermedia, que maduró finalmente en Descartes, Hobbes, Voltaire y Rousseau, si se considera la doctrina crítica, en su conjunto, reducible al dogma absoluto de libre encuesta individual. Este dogma de libertad ilimitada de conciencia y de expresión se convirtió en el punto principal del contacto de todo el movimiento revolucionario. Si bien necesario en su función negativa, no pudo llegar a convertirse en el principio positivo de un nuevo orden, porque el orden social es incompatible con la discusión perpetua por una mayoría de mentes, incompetentes para adoptar las más delicadas decisiones. La libertad ilimitada, al igual que la ilimitada igualdad, condena al superior a la subordinación a la inmensa mayoría de inferiores. El Protestantismo estableció los cimientos de la nueva filosofía revolucionaria al proclamar el derecho de todo individuo a la libre investigación de cualquier asunto. No obstante, para salvaguardar su propio sistema, no dejó de imponer restricciones ilógicas. Después de discutir audazmente los poderes más sagrados, no era previsible que la razón humana retrocediese ante institución alguna, aun las más sagradas. Por otra parte, el Protestantismo no hizo más que extender al público cristiano en general el espíritu crítico, utilizado en gran manera con anterioridad por los reyes y los estudiosos durante los siglos XIV y XV, en sus debates acerca del poder papal y de la independencia de las iglesias nacionales. El éxito de Lutero, después del fracaso de varios reformadores prematuros, se debió principalmente a que los tiempos habían alcanzado su sazón. Dentro del sistema católico, el jansenismo fue una herejía casi tan perniciosa para el espíritu y constitución antiguos como Lutero. Ambos constituyeron etapas necesarias, aunque provisionales, del desarrollo progresivo de la civi-

⁴⁹ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 270.

lización occidental. Virtualmente, el Catolicismo había abdicado de la dirección de la vida social, extendiéndose luego su dominio solamente sobre los débiles, sujetos a su obediencia, mientras eran exaltados los derechos de los gobernantes. La doctrina crítica insistió en los derechos de aquellos a quienes el Catolicismo predicaba solo deberes, heredando de esta forma las prerrogativas morales de que había abdicado el Catolicismo. La tendencia revolucionaria del Protestantismo fue necesaria para evitar la bajeza moral y la degradación política a las que estaba expuesta la sociedad moderna, mientras se hallaba pendiente la reorganización de un orden social en armonía con el progreso (lo que ni la doctrina teológica ni la revolucionaria pudieron llevar a cabo).

La disolución iniciada por la Reforma tuvo tres etapas: Lutero destruyó la disciplina eclesiástica; Calvino introdujo en el dogma modificaciones más extensas, añadiendo a la destrucción de Lutero la de la jerarquía; y la herejía sociniana completó la destrucción atacando los principales artículos de la fe, que distinguen al Cristianismo de toda otra forma de monoteísmo. Solo esta última etapa condenó irrevocablemente al Cristianismo, conduciéndolo al propio tiempo, a través del ateísmo—que por una monstruosa corrupción de términos ha sido considerado por los metafísicos como la *religión natural*, como si toda religión no fuera necesariamente sobrenatural⁵⁰—, al deísmo⁵¹. Después de esto, nada queda realmente—en cuanto a progreso social se refiere—que distinga a la multiplicación de sectas, a no ser el testimonio general de los cuáqueros contra el espíritu militar⁵².

Más importantes son las consecuencias indirectas del Protestantismo sobre las revoluciones políticas importantes de los siglos XVII y XVIII—Holanda, Inglaterra y América—. Todas ellas son *revoluciones protestantes*. La americana no fue, según Comte, más que una extensión de las otras dos, aunque su desarrollo fue más floreciente

⁵⁰ *The Positive Philosophy*..., págs. 17 y 283.

⁵¹ Louis de Bonald definió en una ocasión al deísta como el hombre que, en su corta existencia, no había tenido tiempo de convertirse en ateo. En una nota (ed. francesa, V, página 379). Comte caracteriza su propia posición al decir que el ateísmo, aun representando la aproximación mayor al positivismo, se encuentra, no obstante, a causa de su completo negativismo, más alejado del sistema positivista que el mismo Catolicismo. Sería, por ello, equivocado confundir el ateísmo, es decir, "la fase más negativa y transitoria del protestantismo", con el positivismo, que no condena las creencias religiosas, sino que les proporciona una justificación racional y positiva.

⁵² *The Positive Philosophy*..., II, pág. 283.

porque las circunstancias le fueron más propicias. No obstante, Comte consideró este *nuevo mundo* más alejado, en todos los aspectos importantes, de una verdadera reorganización social que las naciones del viejo mundo, "sean cualesquiera las ilusiones existentes acerca de la superioridad política de una sociedad en la cual los elementos de la civilización moderna, con excepción de la actividad industrial, están de lo más imperfectamente desarrollados" ⁵³.

La gran causa de la completa degeneración del sistema europeo es, en principio, la degradación del poder espiritual. Pero considerando que con la aparición de la filosofía negativa del Protestantismo se confió la decisión de los más importantes temas a toda clase de mentes no preparadas, el milagro es que la disolución no haya sido más completa. Un error muy general y pernicioso de la doctrina revolucionaria fue anular la existencia política de todo poder espiritual distinto e independiente del poder temporal. Aunque históricamente inevitable, la revolución protestante no pudo destruir el valor permanente del principio de separación de los dos poderes, cuya teoría es, para Comte, el más importante legado que nos ha hecho el Catolicismo, y "el único sobre el cual, si se alía con la verdadera doctrina positivista, puede basarse la reorganización de la sociedad" ⁵⁴. Desgraciadamente, Europa ha perdido de vista lo saludable de este principio; y a este gran error debe atribuirse el irracional desdén del hombre moderno hacia la Edad Media; la predilección exclusiva del Protestantismo por la Iglesia primitiva, y su pernicioso entusiasmo por la teocracia hebrea. "El gran concepto del progreso social ha sido de esta manera oscurecido y casi perdido." El reverso del abandono del principio de los poderes es que, en los tiempos modernos, tanto la ambición política como la filosofía han tendido hacia una unión absoluta de las dos clases de poderes. Los gobernantes soñaron con un poder imperial absoluto, mientras que los filósofos renovaron el sueño griego de una teocracia metafísica que bautizaron con el nombre de reino del Espíritu. En el primer caso, debemos pensar en Napoleón; en el segundo, en Hegel.

Consideración final

En defensa de su método histórico y positivo, Comte observó en

⁵³ *The Positive Philosophy...*, II, página 284.

⁵⁴ *Id.*, pág. 285.

cierta ocasión ⁵⁵ que aun un pensador tan eminente de la escuela católica como De Maistre presentó un testimonio involuntario de la necesidad de la nueva era, cuando—en su obra sobre el Papa—propuso restablecer la supremacía papal “basándose en simples razonamientos históricos y políticos”, en vez de ordenarla teóricamente por derecho divino, ya que este era el único campo apropiado para la supremacía papal, y De Maistre, además, la habría propuesto en cualquier otra época antes de la aparición del positivismo histórico. La lectura de los espléndidos capítulos de la obra de Comte, dedicados a señalar los muchos y duraderos méritos del sistema católico, nos impulsa a preguntar si, por el contrario, Comte no presenta un testimonio de la opuesta necesidad: conservar o revisar los fundamentos teológicos del Cristianismo, al objeto de establecer el orden católico sobre una base contemporánea. Este problema no se le presentó a la moderna mente unidimensional de Comte ⁵⁶. Sinceramente creyó—y la mayoría de las creencias son sinceras, aunque no de forma necesaria verdaderas e inteligentes—que se podía mejorar el *sistema* católico, esto es, su organización social, mediante la eliminación de la fe cristiana, de la cual se deriva aquel, y de la doctrina cristiana, sobre la cual descansa. Creía en el sistema católico sin fe en Cristo y en la hermandad de los humanos sin un padre común. Criticó el carácter vago y arbitrario de las creencias teológicas, sin hacerse cargo de la arbitrariedad y vaguedad mucho mayores de su propia creencia en la evolución y en la Humanidad. Culpa al Cristianismo de haber limitado su propia tendencia progresiva, por su pretensión de constituir la etapa final en la progresión humana, y, sin embargo, atribuye la misma característica a la etapa científica, “la cual, sola, indica el término final de la historia humana”, a la que la humana naturaleza “irá siempre aproximándose, aunque nunca la alcanzará”, de acuerdo con el carácter indefinido del progreso secular hacia una última meta. No obstante su análisis, inteligente y pleno de simpatía, de la contribución del Cristianismo a la sociedad moderna, Comte—al igual que todos sus predecesores y seguidores—, no se dio perfecta cuenta de hasta qué punto su idea dominante del progreso es aún teológica. Ni tampoco comprendió que solamente es positiva si se exceptúa la tercera etapa del proceso

⁵⁵ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 7.

⁵⁶ Para apreciar el completo cambio del punto de vista de Comte, véase J. N. Figgis, *Civilization at the Cross Roads*, Londres, 1912.

general de secularización, que determina el estudio positivo no menos que lo hace con el metafísico ⁵⁷.

La ley de la evolución progresiva reemplaza la función del gobierno providencial, tornando en científica la previsión secreta de la providencia, por medio de *prévision rationnelle* ⁵⁸. Esta, dice Comte, es la prueba científica final, no solo en las ciencias naturales, sino en cualquier otro campo, ya que el cumplimiento de las profecías constituyó la última prueba de la interpretación bíblica tradicional del progreso histórico del Viejo al Nuevo Testamento. Resuelto a *organizar* la providencia, Comte tuvo solamente en cuenta el obvio antagonismo entre progreso y providencia ⁵⁹, pero no la culta subordinación de la fe secular del progreso, a su esperanza y expectativa de un progreso hacia la consumación final de la Historia por juicio y salvación. Fascinado por la crisis política y social que había agitado a Europa desde la Revolución francesa, Comte no consideró que su *esperanza* de modificar fundamentalmente la existencia humana ⁶⁰, como consecuencia del total establecimiento de la filosofía positivista, no es más que una pálida sombra de la expectación escatológica que constituyó la sustancia del Cristianismo primitivo. Y, no obstante, su confianza de que "el futuro está lleno de promesas", es apenas comprensible si se refiere a la fe cristiana, que constituyó el futuro en el horizonte decisivo de nuestra existencia poscristiana. "El futuro del Cristianismo" no es, como recientemente ha señalado Rosenstock-Huessy ⁶¹, una combinación fortuita de dos palabras, como lo es el futuro del automovilismo. El vivir hacia un futuro, *eschaton* y volver de él hacia un nuevo comienzo, es característico exclusivamente de aquellos que viven de manera especial por esperanzas y expectación: judíos y cristianos. Así considerados, futuro y Cristianismo son en verdad sinónimos. Constituye, sin embargo, una diferencia básica entre Cristianismo y futurismo profano el que

⁵⁷ "No existe una sola ciencia que habiendo alcanzado la etapa positiva no muestre señales de haber pasado a través de las otras. Algún tiempo ha..., fue compuesta la Ciencia, como ahora podemos ver, de abstracciones metafísicas. Más atrás en el tiempo, se formó en las concepciones teológicas. Tendremos, ciertamente, demasiada ocasión de ver... que nuestras ciencias más avanzadas aún conservan señales bien evidentes de los dos períodos anteriores por los que han pasado." (*The Positive Philosophy...*, I, página 3.)

⁵⁸ *Id.*, I, pág. 51; II, pág. 55. Cfr. la ed. francesa, IV, págs. 227 y sgs.

⁵⁹ Ed. francesa, IV, pág. 279.

⁶⁰ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 457.

⁶¹ *Op. cit.*, págs. 61 y sgs.

“el progreso del peregrino” no es un avance indefinido hacia un ideal inalcanzable, sino una clara elección frente a una realidad eterna, y que la esperanza cristiana del Reino de Dios se mezcla con el temor del Señor; mientras que la esperanza secular de un *mundo mejor* mira hacia adelante sin temor y sin temblor. De común tiene el punto de vista escatológico en el futuro como tal. La idea del progreso pudo constituir el principio dominante para el entendimiento de la Historia solamente dentro de este horizonte primario del futuro que han establecido la fe cristiana y la judía, en contra de la concepción mundana, *desesperanzada* por cíclica, del paganismo clásico. Toda moderna lucha por mejoras y progresos—en plural—está firmemente enraizada en aquel progreso—singular—cristiano, del cual la conciencia moderna se ha emancipado porque no puede demostrarse y conocerse por la razón, como una ley natural, sino solamente por la esperanza y la fe en cuanto regalo de la Gracia.

La subordinación de Comte a la tradición cristiana resulta más clara de su insistencia sobre un orden espiritual independiente del temporal que en relación con una idea dominante del progreso. Sin desconocer, naturalmente, la derivación teológica de su distinción básica—indicada por los términos *espiritual* y *temporal* empleados—, cree que lo que ha sido establecido sobre la base de una posición mística entre los poderes mundanos y los celestiales podría ser restablecido científicamente en base “de una estimación verdaderamente inteligente y social” y valiéndose de “los testimonios que suministra la evolución humana”⁶². La filosofía positivista siente el anhelo creciente de “un poder espiritual independiente por completo del poder temporal” y, en consecuencia, de una “autoridad espiritual” sobre la que se basa el sistema definitivo de la sociedad humana. El modelo de esta autoridad debe constituirlo el gobierno y la educación espiritual que la Iglesia cristiana ha establecido en la Edad Media, pero como autoridad positiva tiene que ser—como todos los conceptos de esta clase—relativa y arreligiosa. El Catolicismo estableció una educación espiritual imperfecta y variable, pero esencialmente homogénea, común al más humilde y al más poderoso de los cristianos; y sería extraño pretender una institución menos general para una civiliza-

⁶² Ed. francesa, IV, pág. 504, nota. *The Positive Philosophy...*, II, página 463.

ción más avanzada⁶³. Podría parecer, no obstante, que Comte hubiera considerado la extraña inconsistencia implícita en una autoridad suprema de base relativa y positiva; y, consecuentemente, confiesa con franqueza: "En cuanto a las personas que deberán ser investidas con la nueva autoridad espiritual, es fácil decir quiénes no serán, e imposible manifestar quiénes serán"⁶⁴. Ni serán sacerdotes ni *savants*, ni clase alguna existente en la actualidad, sino una, enteramente nueva, que constituirá un *sacerdocio filosófico*, y se compondrá de miembros procedentes de todos los órganos de la sociedad actual, sin predominio del orden científico sobre el resto. Podríamos preguntarnos qué diría Comte, en presencia de los modernos poderes, órganos y autoridades del siglo xx, intentando reorganizar radicalmente la sociedad humana sobre una base exclusivamente positiva con la ayuda de la religión secular⁶⁵.

Comte y sus discípulos y seguidores creyeron firmemente haber encontrado la única base sólida e inmutable en que asentar el futuro de la Europa occidental. Pero si suponemos con él que la previsión racional es la prueba final de la filosofía positivista, como lo es en verdad la de la ciencia, tendremos que concluir que Comte se ha refutado a sí mismo de una forma tan completa y definitiva como ninguna crítica podría haber hecho. Mientras Burckhardt, liberado de la ilusión moderna del progreso, predijo agudamente la coincidencia del poder industrial con la preponderancia militar y el régimen de autoridad, Comte previó que la industria moderna conduciría *necesariamente* a la abolición de las guerras. En la conferencia 51⁶⁶ resume así su concepción: "Como toda otra cosa, la idea militar de la vida fue una etapa necesaria y saludable, aunque primitiva, del curso general del progreso social hacia la etapa industrial de la vida moderna, que es científica, y, por tanto, amante de la paz. Así la dirección general del progreso se caracteriza por una gradual decadencia del espíritu militar y el influjo creciente del espíritu industrial. La empresa militar de Napoleón fue una excepción exigida por circunstancias *anormales*, y será la última de ellas." Pero,

⁶³ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 393. Cfr. también la pág. 464, sobre la superioridad de la educación cristiana sobre la clásica.

⁶⁴ *Id.*, pág. 388.

⁶⁵ H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, págs. 247 y sgs. (Existe trad. española publicada por Epesa, Madrid.)

⁶⁶ Ed. francesa, IV, págs. 504 y sgs. Cfr. *The Positive Philosophy...*, II, página 375.

aun *el héroe de la regresión*, para Comte, sentó plaza de protector de la industria, del arte y de la ciencia, lo que parece a nuestro autor una extraña inconsecuencia⁶⁷, de lo cual está muy lejos. En el futuro, los conflictos entre los modernos estados nacionales requerirían aún la intervención de un poder espiritual moderador, pero "las grandes guerras se acabarán sin duda alguna", ya que el espíritu militar está condenado a una "extinción inevitable"⁶⁸, y la era científica destruirá *inevitablemente* (palabra que Comte repite una y otra vez para dar énfasis a la *ley* de la evolución) el espíritu y sistema militares, juntamente con el teológico. Los dos se compenetran bien, ya que es análoga su acción al disciplinar la raza humana, en sus primeras etapas, al paso que en la Edad Moderna son la ciencia y la industria las que se soportan mutuamente. La rivalidad ocasional entre el poder teológico y el militar no deben engañarnos acerca de su afinidad fundamental, expresada de la más clara forma en la consagración religiosa del poder militar del sistema feudal. "Sin su correlación íntima... es evidente que el espíritu militar no habría cumplido su alto destino social en el conjunto de la evolución humana"⁶⁹. Dicha correlación fue más completa en la antigüedad, en que ambos poderes se hallaban concentrados en el mismo dirigente. Es verdad que la ciencia también rinde grandes servicios al arte militar, pero al depender de la investigación racional, es en principio incompatible con la disciplina y autoridad militares. La moderna industria científica es básicamente hostil al espíritu teológico lo mismo que la militar. Ni siquiera la adopción del reclutamiento, encaminado al apoyo de un vasto aparato militar de ejercicios permanentes, puede impedir la decadencia del espíritu militar, porque el reclutamiento moderno destruye el carácter y el honor particulares de la profesión militar, haciendo del ejército una multitud de ciudadanos antimilitares, que miran como una carga temporal el cumplimiento de su deber, reduciendo el sistema militar a un oficio subalterno en el mecanismo de la sociedad moderna. "De este modo, ha llegado el tiempo en que debemos felicitarnos de la desaparición definitiva de guerras importantes y duraderas entre naciones avanzadas"⁷⁰. Cegado por su optimismo evolucionista, Comte no previó

⁶⁷ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 7.

⁶⁸ *Id.*, II, págs. 276 y 396.

⁶⁹ Ed. francesa, IV, pág. 514.

⁷⁰ *The Positive Philosophy...*, II, págs. 274 y sgs., y 375. Ejemplos seme-

ni el desarrollo de los ejércitos industriales (Marx), ni el de la industria militar (Burckhardt). Es más, creyó que "el respeto escrupuloso de la vida humana" se incrementaría necesariamente con nuestro progreso social en razón directa al desvanecimiento de la esperanza quimérica de la inmortalidad, esperanza esta que no puede sino rebajar el valor de la vida presente ⁷¹. La finalidad de la muerte individual, lejos de obstruir el curso general de la evolución, o de disminuir la marcha del progreso, es requisito de este. Al referirse a la *dinámica social* ⁷², dice Comte que la más importante de las influencias permanentes que afectan a la marcha del progreso es la duración limitada de la vida humana. "No puede dudarse de que todo el progreso social descansa esencialmente sobre la muerte"; el progreso necesita de la sucesión de generaciones para la renovación uniforme de sus agentes. Una duración indefinida de la vida humana detendría pronto todo el progreso. Aun cuando la duración de la vida humana se multiplicara solamente por diez, ello resultaría en una limitación del progreso, porque en la estimulante pugna entre el instinto conservador de la edad y el innovador de la juventud saldría mucho más favorecida la edad conservadora. Si, por otra parte, la vida se redujera a la cuarta parte de su duración normal, el resultado sería tan perjudicial como en el caso anterior, ya que ello comportaría la concesión de un poder excesivo al espíritu innovador.

Otra causa complementaria que afecta a la marcha del progreso es el incremento de la población, origen de la concentración creciente de la misma en un espacio determinado. Pues carece de importancia real el que la más frecuente renovación de los individuos deba su origen a la vida más corta de los unos o la multiplicación más rápida de los otros ⁷³.

Ambas consideraciones demuestran que Comte, como todos los filósofos de la Historia, discurre en términos generales, sin preocuparse de individuos o personas particularmente. Y ya que Comte tiene presente constantemente la *eterna evolución humana*, en la cual

jantes de optimismo progresivo pueden obtenerse de H. Spencer, quien no ha dudado que el mal "debe" desaparecer, y de que el hombre "debe" perfeccionarse por el desarrollo progresivo.

⁷¹ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 462.

⁷² *Id.*, II, págs. 124 y sgs.

⁷³ *Id.*, II, págs. 128 y sgs.

“debe ser referido todo, no al hombre, sino a la Humanidad”⁷⁴, concede una excesiva importancia a la universalidad y continuidad de la Historia, en perjuicio del carácter finito y personal de la vida humana. Las leyes morales, además, son para Comte mucho más apreciables en el aspecto colectivo que en el individual, y aun cuando la naturaleza de los individuos tipifica a la general, todo avance humano se caracteriza mucho más completamente en el aspecto general que en el particular. “De este modo la moralidad estará siempre relacionada con la *polity*.”

Este punto de vista politicosocial es en verdad inevitable para el historiador, ya que los temas primarios de la historia secular no son individuos aislados, sino comunidades, grupos y estados. De aquí el primado de la política de la Historia. La historia política no puede adoptar jamás el esquema cristiano de la historia de la salvación, por referirse ~~esta al alma individual~~—de cada uno de nosotros—, no a la Humanidad⁷⁵. La Humanidad no puede ser salvada, por no existir esta sino en los individuos, hombres y mujeres. Constituye una común característica de todas las filosofías de la Historia de tenor secular y positivista adoptar el elemento universal del entendimiento cristiano de la Historia, si bien eliminando la preocupación cristiana por las personas, porque el reconocimiento de la importancia universal de una personalidad única como Jesucristo significaría algo contradictorio con la corriente lineal de un desarrollo progresivo continuado. El esquema completo de la filosofía de la Historia de Comte es así tan teológico como positivista: lo primero, por su pretensión universal y su indefinida escatología; lo segundo, por prescindir del individuo—no obstante todo lo *social* que pueda ser—, que constituye la preocupación final del Evangelio. Como consecuencia de su falta de interés por el destino universal, la muerte es para Comte un fenómeno meramente estadístico, al igual que el incremento de la población. Aparte de este punto de vista positivista, pero altamente inadecuado, la muerte es, sin embargo, no un estimulante de un progreso social continuo, sino el verdadero término

⁷⁴ *The Positive Philosophy...*, II, pág. 463.

⁷⁵ No es por falta de “ética social”, sino debido a una percepción cristiana genuina, por lo que Kierkegaard insistió a través de toda su obra en la irrelevancia final de la “historia del mundo”, en comparación con la relevancia absoluta de la historia religiosa de cada persona. Aun los pensadores católicos están conformes con él a este respecto. Véase T. Haecker, *Der Christ und die Geschichte* [Leipzig], 1935, págs. 98 y 101 y sgs.; Knox, obra citada, pág. 123.

que interrumpe toda progresión personal humana. Es origen de toda esperanza última o de consuelo, considerando la desastrosa evolución humana, hasta tal grado de "respeto escrupuloso de la vida humana", como hemos tenido ocasión de haber observado no hace mucho, lo mismo en las naciones agresivas que en las amantes de la paz. Constituye una de las contradicciones dialécticas más extrañas, aunque también más obvias de nuestra época positivista, el que persegamos por todos los medios científicos la conservación de la vida individual, y al propio tiempo la destruyamos en masa, valiéndonos de los mismos inventos progresivos. Preocupado por la doctrina moderna de la natural bondad del hombre, Comte nunca se dio cuenta de que cada avance en el dominio del hombre sobre el mundo origina nuevas formas y planos de degradación, y de que todos nuestros medios de progreso son otros tantos medios de regresión, en tanto en cuanto el hombre mortal está relacionado con el proceso histórico.

La creencia dogmática de Comte en la continuidad y progreso histórico, sin creación ni fin, le volvió ciego a la posibilidad perpetua y a la realidad de las pérdidas históricas, reversiones y catástrofes, que no son, ni mucho menos, contradictorias a las leyes de la humana naturaleza, y menos aún a la fe cristiana. Mientras las concepciones históricas griega y cristiana admitían los severos hechos de *hybris* y *némesis*, orgullo y predestinación, la perspectiva positivista de la Historia no puede menos de falsificar la realidad histórica en aras de una solución secular inalcanzable. La manera simplista de pensar de Comte rebaja la sustancia de la Historia a la superficialidad de una evolución natural lineal, contrapartida, como él decía, de la creación sobrenatural⁷⁶. Pero la realidad inmensa de la Historia, que es tan humana como inhumana, tiene más de una dimensión. Es, al menos, tan rica en contradicciones como la *Natur* de Goethe, o el *Mundo dionisiaco* de Nietzsche; y la poderosa corriente de la Historia, que rompe los diques e inunda un país, es, en esencia, el mismo pacífico arroyo, que parece recrearse en sus cuidadas orillas. Si nuestra sensibilidad no se hallara embotada por nuestro deseo de seguridad, podríamos discernir las profundidades y las alturas de la Historia, en lugar de extrañarnos por sus erupciones. Comte no observó la profundidad de la Historia, sino solamente su superficie cultural, y, en consecuencia, su última palabra acer-

⁷⁶ A. Comte, *A General View of Positivism*, Londres, 1865, pág. 112.

La de la *polity positiva* del futuro tiene tan poca profundidad como su fórmula de una *religión de la Humanidad*, el lema de la cual es “Réorganiser, sans Dieu ni Roi, par le culte systématique de l’humanité”. Este pobre artificio, o, para usar una expresión de Lutero, *Gemütche*—de la propia adoración del hombre—, está destinado a reemplazar el amor cristiano de Dios, y proveer una síntesis positiva “más real, comprensiva, estable y permanente” que el sistema medieval. El amor, entendido como un *sentimiento social*, completará el orden y el progreso, definido ahora como “el desarrollo del orden bajo la influencia del amor”⁷⁷; y todo aspecto del progreso convergirá hacia el Ser Supremo, la *Humanidad*, que sustituirá enteramente la concepción provisional de Dios. Para favorecer el establecimiento de este reino relativo de Dios sobre la tierra, Comte transpuso la teología en sociología, la teocracia en sociocracia, consagrando así religiosamente la ciencia política. El nuevo poder espiritual tiene que ir a manos de los cultos, mientras que el temporal se administrará por los capitanes de las finanzas y de la industria, como nuevos superintendentes en el Occidente de toda clase de asuntos. Incluso se tomó el trabajo de elaborar todos los detalles para la futura administración de la nueva sociedad occidental, con inclusión de una nueva bandera, nuevo calendario, festivales, culto a los nuevos santos positivistas y nuevas iglesias. Por un tiempo, sin embargo, la religión de la Humanidad utilizaría las iglesias cristianas, cuando estas fueran quedando vacantes, de la misma manera que el culto cristiano se celebró al principio en los templos paganos abandonados. En una carta de 1851, Comte va tan lejos como para afirmar y predecir que antes de 1860 predicaría él mismo el Evangelio del positivismo—“la sola religión completa y real”—, ¡en Notre Dame! Aun habiendo lamentado en su juventud la tendencia de Saint-Simon hacia un nuevo cristianismo, Comte vino también a construir el positivismo en una *religión definida*, repudiando el ateísmo como un negativismo demasiado simple y provisional—conforme explica en una carta de 1845 a Stuart Mill—. Como Feuerbach, cuya *Esencia del Cristianismo* (es decir, la Humanidad reducida al humanismo) apareció el mismo año que el *Sistema* de Comte; fue un *ateo piadoso*, rechazando el sujeto divino, pero reteniendo sus tradicionales predicados humanos, tales como amor y justicia⁷⁸. Consecuencia de

⁷⁷ A. Comte, *A. General View of Positivism*, pág. 350.

⁷⁸ Véase L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Nueva York, 1855, Introducción, cap. II.

esto es la doctrina positivista de una fe en la Humanidad que no pone en duda la humanidad del hombre. Comte tenía, como Feuerbach, una honestidad a toda prueba, y un genio para la simplificación, pero no era ni profundo ni sutil ⁷⁹. Constituye una experiencia patética leer, en 1948, la "concepción general del positivismo", que Comte escribiera cien años antes, la cual contiene un resumen popular de sus ideas acerca de la reconstrucción de Europa, con base en la ciencia positiva, concentrada ahora sobre el *estudio de la Humanidad en la gran república occidental*, dirigente, formada por las cinco naciones más avanzadas: Francia, Italia, España, Inglaterra y Alemania, "que, desde Carlomagno, han constituido siempre un todo político". Y tal lectura resulta patética, no solo porque demuestra la futilidad de la pretensión de Comte de prever la evolución inevitable de la sociedad occidental, sino también porque hoy la palabra *reconstrucción* está asociada con los conceptos de ruina y destrucción.

Si Comte hubiera razonado realmente sobre una base puramente positiva, esto es, con la neutralidad del científico, descartando "la estimación exagerada de la importancia del hombre en el universo", no habría descubierto nunca la ley ideal del progreso, ni se hubiera preocupado por la reorganización final de la sociedad humana, la abolición de las guerras y la religión de la Humanidad. Por otra parte, si hubiera penetrado la esencia del sistema teológico, que, después de todo, no es un sistema sino una *llamada* y un mensaje, no se habría detenido en el método científico, considerándolo como solución y salvación finales.

3. CONDORCET Y TURGOT

Comte fue discípulo de Condorcet, que, entre otras cosas, escribió una biografía de Voltaire, el maestro y amigo de Turgot. Existe poco de las ideas de Comte cuya huella no se pueda encontrar en Saint-Simon, Condorcet o Turgot, porque no es por su originalidad, sino por lo amplio y perseverante de su elaboración, por lo que Comte es superior a sus antecesores. El principio de orden y progreso había sido ya formulado por Condorcet, y la ley de los tres estados por Saint-Simon y Turgot. Los tres se ocuparon de la decisiva trans-

⁷⁹ Cfr. la tesis de De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, pág. 277.

formación, establecida por Voltaire, de la teología de la Historia en filosofía de la Historia.

Las circunstancias en las que Concorcet compuso, en 1973, su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la mente humana*⁸⁰ son extraordinarias; escribió su entusiástico esbozo sin la ayuda de un solo libro, cuando era un proscrito y un fugitivo de la Revolución francesa, poco antes de ser víctima de la misma, a la que había servido tan noblemente. Con su muerte dio, para citar a Comte, "uno de los ejemplos más decisivos de sublime y emotiva abnegación, mezclada con una sencilla e inmovible firmeza de carácter que las creencias religiosas pretenden que solo ellas pueden alimentar y mantener".

La idea del progreso de Condorcet es distinta del concepto positivista de su desarrollo en Comte, por lo cual este mismo calificó las esperanzas de Condorcet, referentes a la perfectibilidad humana, de *quiméricas y absurdas*; pero lo extremoso de la fe secular de Condorcet en el progreso y en la perfectibilidad es lo que le une, más estrechamente que a Comte, con la esperanza cristiana de alcanzar la perfección; porque también la fe cristiana es extrema y absoluta por su misma naturaleza. La pasión por la razón y por la justicia de hombres del siglo XVIII, como Concorcet, Turgot, Saint-Simon y Proudhon, dio origen a una clase de fervor que puede en verdad ser llamado *religioso*, aunque no tuviera nada de ello.

El tema del estudio de Condorcet es el progreso de las facultades humanas en las sociedades que se suceden "al objeto de exhibir el orden en el cual los cambios han tenido lugar". La meta natural de este progreso ordenado es la perfección del conocimiento y, en consecuencia, de la felicidad. Nuestra contribución al curso natural del progreso consiste en protegerlo y acelerarlo. De consuno, hechos y raciocinio demuestran que la Naturaleza no ha fijado límites a nuestro perfeccionamiento. "La perfectibilidad humana es absolutamente indefinida" y "nunca puede retroceder"⁸¹. Su único límite es la duración de nuestro planeta y la consecuencia de las leyes del universo. Suponiendo que la tierra no cambie y que pueda seguir mante-

⁸⁰ Citamos de la traducción inglesa: *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, Londres, 1795.

⁸¹ *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, página 4. Comparada con las concepciones milenarias de los primeros socialistas (especialmente Fourier), los saintsimonianos Condorcet y Comte aparecen como prudentes racionalistas.

niéndose en ella la raza humana, y esta siga ejercitando sus facultades, podemos abrigar la precisa esperanza acerca de nuestro progreso futuro en conocimiento, virtud y libertad. Podemos predecir que estos bienes "se mezclarán necesariamente y se convertirán en inseparables en el momento en que el conocimiento alcance, a un tiempo, un cierto nivel en el mayor número de naciones de la tierra; en aquel en que venga a ser patrimonio de la totalidad de un gran pueblo, el lenguaje del cual pasará a ser universal ⁸², y su comercio se extienda por todo el globo. Habiendo tenido una vez lugar esta unión en la entera clase de los hombres ilustrados, estos se convertirán en los amigos de la Humanidad, que se concentrarán en un esfuerzo común para conseguir la mejora y la felicidad de la especie" ⁸³.

Deduciéndolo del progreso alcanzado en el pasado, se puede prever con seguridad el panorama futuro y predecir el perfeccionamiento de la raza humana.

Si el hombre puede predecir casi con absoluta certeza las perspectivas de las que conoce las leyes; si aun siéndole estas desconocidas, la experiencia del pasado facilita la predicción de aquellas con considerable probabilidad, ¿por qué debemos suponer que es una empresa quimérica el esbozar con algún grado de verosimilitud el cuadro del futuro destino de la Humanidad basándose en los resultados de su historia? El único fundamento de la fe en las ciencias naturales es el principio de que las leyes generales, conocidas o no, que regulan los fenómenos del Universo, son regulares y constantes; y ¿por qué este principio, de aplicación a todas las otras actividades naturales, ha de ser menos verdadero cuando se aplica al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre? En una palabra, si las opiniones formadas por la experiencia, relativas a la misma clase de objetos, son la única regla por la cual gobierna su conducta los hombres de más profunda inteligencia, ¿cómo puede negársele al filósofo que apoye sus conjeturas en una base semejante, siempre que no les atribuya mayor certeza que la que el número, la consistencia y la exactitud de la observación autoricen? ⁸⁴.

Ciencia pura, experimento y cálculo, "sin mezcla alguna de superstición, prejuicio o autoridad", transforman la profecía arbitraria en un pronóstico racional que nos permite reemplazar la providencia

⁸² Una lengua científica universal completaría el progreso iniciado por la escritura alfabética; de este modo, el error sería casi imposible. (*Outlines...*, páginas 10, 351, 363 y sgs.; 366.)

⁸³ *Id.*, págs. 14 y sgs.

⁸⁴ *Id.*, págs. 356 y sgs.

divina por la previsión humana. En particular, la aplicación de la aritmética de combinaciones y probabilidades nos permitirá determinar, con precisión casi matemática, "la cantidad de bien y de mal" ⁸⁵. El perfeccionamiento que podemos esperar afectará también a nuestras facultades físicas y morales, y entonces "llegará el momento en el cual el sol no observará en su curso más que naciones libres, que no reconozcan más subordinación que a su razón, en las cuales no existirán ni esclavos ni tiranos, ni sacerdotes ni sus instrumentos, fuera de la literatura o de la Historia" ⁸⁶.

Habiéndose producido definitivamente la abolición de la superstición religiosa y de la tiranía política, las necesidades y facultades humanas tendrán un mejor ajuste, al par que la industria, la felicidad individual y la prosperidad general serán mejoradas.

Se hará entonces producir más provisiones, y de mayor valor y utilidad, a una porción más pequeña de terreno; se adquirirán con menor gasto y esfuerzo mayor cantidad de gozos; el mismo artículo de comercio manufacturado podrá producirse con menor gasto de materias primas, o será más resistente y duradero; los terrenos se destinarán a las producciones que, en menor cantidad, satisfagan mayor número de necesidades, con un mínimo de trabajo. De esta forma serán incrementados los medios de salud y de frugalidad, juntamente con los instrumentos de las artes de producción, de la adquisición de artículos y de la elaboración de sus productos, sin exigir el sacrificio de un solo gozo al consumidor ⁸⁷.

Al final la perfectibilidad de la raza humana puede afectar igualmente a la constitución natural del hombre, y posponer, ya que no eliminar, la misma muerte; porque Condorcet no duda de que el progreso del arte sanitario, el uso de alimentos más saludables y de habitaciones más confortables prolongará necesariamente la duración normal de la existencia humana. Así, no será absurdo

suponer que se llegará un día en que la muerte no será más que el efecto de accidentes extraordinarios o de la lenta decadencia gradual de la vitalidad, y en que la duración del espacio medio, o intervalo entre el nacimiento del hombre y su decadencia, no tendrá un límite fijo. Ciertamente el hombre no se convertirá en inmortal, pero la distancia entre el momento en el cual alienta por primera vez y su tér-

⁸⁵ *Outlines...*, pág. 349.

⁸⁶ *Id.*, págs. 349 y sgs.; véase también págs. 326 y sgs.

⁸⁷ *Id.*, págs. 344 y sgs.

mino natural, sin enfermedad ni accidente, será necesariamente prolongado ⁸⁸.

La prolongación indefinida de la vida humana es para Condorcet el progreso *par excellence*. Es indefinido en dos sentidos, por ser ilimitado en sí mismo, o de acuerdo con nuestra experiencia. Conociendo únicamente que este progreso no puede determinarse nunca, ignoramos en cuál de los dos sentidos es de aplicación el término *indefinido*, y este es, precisamente, el estado de nuestro conocimiento relativo a la perfectibilidad de la especie.

Finalmente, la constitución moral e intelectual del hombre puede también progresar de forma natural mediante la herencia acumulativa. ¿Por qué no han de poder nuestros padres, que nos transmiten sus buenas y malas cualidades e inclinaciones, transmitirnos también la parte de la organización humana de la cual depende el entendimiento, la fuerza de ánimo y la sensibilidad moral? Es consecuentemente probable que la educación, "al mejorar tales cualidades, modificará al propio tiempo, mejorándola, esta misma organización". Y "en un día feliz", todas las naciones, aun las orientales (que, cree Condorcet, viven todavía en un estado primitivo), alcanzarán el estado de civilización que hoy poseen las naciones más adelantadas: los franceses y los angloamericanos, que devolverán la libertad a Africa y Asia ⁸⁹. Es verdad que aún estas naciones más adelantadas no han llegado a una perfección total, y que "la solución recta de los primeros principios de la metafísica, de la moral y de la política" es todavía reciente, teniendo que ser, en consecuencia, resueltas muchas cuestiones antes que podamos fijar "el catálogo exacto de los derechos individuales del hombre"; pero las grandes guerras de conquista y las revoluciones son ya *casi imposibles*, y la utilización de las armas de fuego han convertido las guerras en mucho menos crueles y sanguinarias ⁹⁰.

Condorcet admite francamente el hecho desconcertante de que el período de más importantes avances científicos (v. gr., la brújula y las armas de fuego) fue también un período de grandes matanzas. Pero de ello no deduce conclusión alguna capaz de alterar su optimismo racional en relación con la bondad natural del hombre, "con-

⁸⁸ *Outlines...*, págs. 367 y sgs.

⁸⁹ *Id.*, págs. 325 y sgs.

⁹⁰ *Id.*, págs. 347 y sgs.; véase también págs. 172 y sgs.

secuencia necesaria de la organización”⁹¹. Solamente manifiesta que el descubrimiento del Nuevo Mundo viose corrompido por un *prejuicio* deshonoroso contra los nativos no cristianos, que condujo al exterminio de millones de seres humanos por las naciones cristianas, y a la esclavitud de otros varios millones, utilizando la traición y el pillaje; primero, transportándolos, en penosas condiciones, de uno a otro hemisferio; después, comprándolos y vendiéndolos como si fueran artículos de comercio. La única deducción que extrae de esta coincidencia de progreso y crimen es que el último cometido por cristianos, invalida la doctrina popular de la utilidad política de las religiones⁹².

La confianza de Condorcet en la perfección futura de los hombres no resulta de una deducción o de testimonios científicos, sino que constituye una conjetura, la raíz de la cual hay que buscarla en fe y esperanza. Aun un estudio tan benévolo para Condorcet, como el de John Morley⁹³, no puede menos de admitir que no hay nada de científico, preciso o dosificado, en las especulaciones de Condorcet acerca del futuro progreso del hombre. No obstante, solo debieron transcurrir unas cuantas generaciones para que las naciones más adelantadas realizaran la desesperanza de todo progreso científico hacia una barbarie civilizada⁹⁴. En medio del frenético progreso científico del siglo XIX, una especie de desesperanza y falta de justificación arrojó una primera sombra sobre las mentes más avanzadas de Europa, ya que el mismo progreso parecía dirigirse a la nada. En Francia este nihilismo encontró su expresión más sofisticada en los escritos de Flaubert y de Baudelaire. Habiendo expuesto el primero, en *Las tentaciones de San Antonio*, toda suerte de creencias y supersticiones en boga, se aplicó a desentrañar y analizar el caos de nuestra cultura científica moderna. Trazó una lista de todas las locuras humanas, al objeto de glorificar irónicamente todo lo que en el pasado se había tenido por verdadero. Resultado de estos estudios absurdos fue la novela *Bouvard et Pécuchet*, historia de dos *filisteos* que luchan sinceramente por adquirir más instrucción;

⁹¹ *Outlines...*, pág. 355.

⁹² *Id.*, págs. 186 y sgs.; véase también págs. 206 y sgs.

⁹³ *Critical Miscellanies, First Series*, Nueva York, 1897,

⁹⁴ Ya Condorcet había reflexionado ocasionalmente sobre la posibilidad de un nuevo barbarismo civilizado, originado por el progresivo aumento de la población; como remedio de ello propuso la limitación de los nacimientos (*Outlines...*, pág. 344).

hombres de bondad y de sentido común, anteriormente empleados de oficina. En su retiro campestre, adquirido por fortuna, divagan acerca del laberinto del conocimiento existente; de la horticultura, de la química y de la medicina, a la historia, a la arqueología, política, pedagogía y filosofía, para, al final, volver a su labor de copia, haciendo extractos de los libros que habían leído en vano. La conclusión del trabajo es que toda nuestra educación científica es insustancial. Doctrinas acreditadas mucho tiempo ha, se exponen y desarrollan en dos líneas y después se prescinde de ellas por otras doctrinas, que, a su vez, son destrozadas con precisión y pasión iguales. Página tras página, línea tras línea, aparece alguna nueva especie de conocimiento, pero inmediatamente aparece otro que lo derriba; y después este también se viene abajo, alcanzado por el impacto de un tercero. Al final del inacabado esbozo, la deducción que Pécuchet hace respecto a la humanidad europea es sombría; la de Bouvard, en cambio, es lisonjera. Según el primero, se aproxima el fin de la degenerada raza humana, hundida en una depravación general. Hay tres alternativas: primera, el radicalismo destruye todo lazo con el pasado, dando lugar a un despotismo inhumano; segunda, si vence el absolutismo teísta, perecerá el liberalismo, patrimonio de la Revolución francesa, lo que dará lugar a un cambio revolucionario; y tercera, si continúan las convulsiones de 1789, sus embates nos conducirán lejos, y quedaremos sin ideales, sin religión y sin moralidad. "América conquistará el mundo." De acuerdo con el segundo, Europa, ayudada por Asia, se rejuvenecerá, y se desarrollarán técnicas inimaginables de comunicaciones, submarinos y globos; nacerán nuevas ciencias que permitirán al hombre la subyugación de las fuerzas naturales en beneficio de la civilización, y, cuando la tierra se agote, emigrar a otras estrellas. Cesarán todo mal y toda necesidad, y la filosofía se convertirá en religión.

De la misma fecha es la intención de Baudelaire de escribir *El fin del mundo*. En 1851 aparecieron algunos fragmentos titulados *Fusées*:

El mundo se aproxima a su extinción. Su duración puede ser prolongada únicamente por una razón: justamente porque existe. Pero, cuán débil razón es esta, comparada con todo lo que presagia lo contrario, particularmente con la pregunta ¿qué tiene el futuro reservado para el hombre? Suponiendo que el mundo natural prolongara su existencia, ¿será ésta digna del hombre y del diccionario histórico? Yo no digo que el mundo retrocederá a una condición espectral semejante al

impar desorden de las repúblicas sudamericanas, ni tampoco que volvámos al salvajismo primitivo, y vaguemos con un rifle en la mano en busca de alimentos por las ruinas cubiertas de hierba de nuestra civilización. No, aventuras tales requerirían una cierta energía vital, un eco de tiempos primitivos. Nosotros suministraremos un nuevo ejemplo de la inexorabilidad de las leyes espirituales y morales, y nos convertiremos en sus nuevas víctimas. *Pereceremos por lo mismo que creemos nos hace vivir.* La tecnocracia nos americanizará, el progreso nos agotará espiritualmente, hasta el punto de que nada de los sueños sangrientos, frívolos o artificiales del utopista serán comparables a tales hechos positivos. Yo invito a cualquier ser pensante que me demuestre qué es lo que queda de la vida. ¡Religión! Es inútil hablar de ella o tratar de encontrar sus restos; es incluso un escándalo que nos tomemos la molestia de negar a Dios. ¡La propiedad privada! Rigurosamente hablando, fue abolida con la supresión del derecho de primogenitura; sin embargo, vendrá un tiempo en que la Humanidad, cual canibal vengativo, arrebatará el último bocado a aquellos que creyerón considerarse con razón herederos de la revolución. Y aun eso no será lo peor...; la ruina universal no se manifestará exclusivamente en las instituciones políticas o en el progreso general—o como quiera que sea adecuado llamarle—; antes de nada será observado en la bajeza de los corazones. ¿Debo añadir que lo poco que se conserve de la socialidad apenas resistirá la brutalidad arrambladora, y que los gobernantes, al objeto de mantenerse en el Poder y mostrar un orden ficticio, no tendrán reparo en acudir a crueles medidas, que nos estremecerán a pesar de nuestra dureza de corazón?

De nuevo, unas pocas décadas más tarde, Burckhardt en Suiza, Nietzsche en Alemania, Dostoyevski y Tolstoi en Rusia, profetizaron, en vez de un futuro progreso, la decadencia de la civilización occidental. Arguyendo, en su *Diario de un escritor*, contra los que en Rusia demostraban entusiasmo ante los avances occidentales, Dostoyevski dice que es absurdo aconsejar a los rusos que intenten alcanzar igual progreso, en vista del terrible e inminente colapso de la civilización occidental. “El mundo europeo reconstituido sin una Iglesia y sin Cristianismo—porque en toda Europa la Iglesia ha perdido su ideal—sobre unos cimientos putrefactos, exentos de verdadero carácter universal y absoluto, se halla completamente minado”⁹⁵. ¿De qué serviría adoptar las instituciones europeas que se desintegrarán allí mañana, instituciones en las cuales ya no creen ni los mismos europeos más inteligentes? ¿De qué el que sean copiadas alegremente por los rusos, como si la comedia del orden burgués fuera la forma normal de la sociedad humana?

⁹⁵ *Diario de un escritor*, agosto 1880. (Véase *Obras completas de Dostoyevski*, trad. de R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar.)

En lugar de sostener que las naciones occidentales redimirán a los pueblos no europeos, Tolstoi juzgó que Europa, no solamente va a destruirse a sí misma, sino que también corromperá a India, Africa, China y Japón, difundiendo e imponiendo su civilización progresiva.

La teología medieval, o corrupción romana de la moral, envenenó solamente a su propio pueblo, es decir, a una pequeña parte de la Humanidad; hoy, la electricidad, el ferrocarril y el teléfono echan a perder el mundo entero. Todo el mundo considera propias estas cosas. No puede ser de otro modo. Cada uno sufre de la misma forma, y es obligado en el mismo grado a cambiar su forma de vida; todos se encuentran bajo la necesidad de traicionar lo que es más importante para sus vidas; la comprensión de la vida misma, la religión. Máquinas, ¿para producir qué? El telégrafo, ¿para expedir qué? Libros, periódicos, ¿para difundir qué clases de noticias? Ferrocarriles, ¿para dirigirse a quién y a qué lugar? Millones de gentes reunidas y sometidas a un poder supremo, ¿para conseguir qué? Hospitales, médicos, dispensarios, en orden a prolongar la vida, ¿para qué? ¡Cuán fácilmente individuos y naciones consideran su civilización como la verdadera! Termine sus estudios, conserve las uñas limpias, utilice los servicios del barbero y del sastre, vaya al extranjero, y el hombre más civilizado completa su educación. Y con referencia a las naciones, tantos ferrocarriles como sea posible, academias, plantas industriales, acorazados, fuertes, periódicos, libros, partidos, parlamentos. De esta forma queda perfecta la nación más civilizada. En consecuencia, bastantes individuos y naciones pueden interesarse en la civilización sin interesarse en la ilustración verdadera. La primera es fácil, y con facilidad es aprobada; la última requiere grandes esfuerzos, y por ello no encuentra más que el desprecio y el odio de la mayoría, porque expone la mentira de la civilización⁹⁶.

En lugar de la irreligión del progreso, Tolstoi resolvió restaurar la religión de Cristo que, en sus tiempos primitivos, tuvo también que enfrentarse con la desintegración espiritual y el progreso material, no menos que ahora.

El abismo que nos separa del optimismo o, al menos, mejorismo de Comte y Condorcet, apenas puede ser más hondo. Pero el cambio radical que ocurrió durante los últimos cien años no consiste en la detención de los inventos progresivos, sino en el hecho de que nuestro progreso material cumple, sobrepasándolas, todas las expectativas anteriores, pero no nos asegura ya las esperanzas que originalmente se basaron en ellas. Para Comte, aun la muerte constituía

⁹⁶ De *Flucht und Tod*, ed. R. Fülöp-Miller y F. Erkstein, Berlín, 1925, página 103.

un elemento del progreso; y ahora nos atemoriza la perspectiva de que nuestro último progreso al dominar la Naturaleza pudiera convertirse en algo útil.

Para volver al siglo XVII, después de esta incursión en el XIX, de acuerdo con nuestro esquema regresivo, tenemos ahora que ocuparnos de un hombre que, a la edad de veintitrés años, compuso una perspectiva fragmentaria de la Historia, de la que dice Toynbee⁹⁷ que ha hecho una contribución permanente, mayor, a la comprensión de la Historia, que la realizada por Acton, después de haber dedicado al estudio de esta materia toda una larga y laboriosa vida.

La concepción general de la Historia, de Turgot, se basa en lo que no es más que un brillante esbozo de dos discursos pronunciados en 1750 sobre la Historia universal. El tema principal de ambos es el avance de la raza y espíritu humanos, con referencia particular a la contribución que el Cristianismo ha hecho al progreso⁹⁸. El curso de la Historia está dirigido por un principio simple y único de una progresión uniforme, aunque interrumpida por períodos de decadencia temporal. Al principio el hombre vivió en un estado natural hasta que el Cristianismo y la Filosofía le instruyeron acerca de la fraternidad universal. Contemplado desde este amplio punto de vista, el progreso de la Historia hacia la perfección es el "más glorioso de los espectáculos", revelando una sabiduría que lo dirige.

Vemos el establecimiento de las sociedades y la formación de las naciones que, unas antes y otras después, dominan y son dominadas por otras. Los imperios se levantan y caen. Las leyes y formas de gobierno se suceden unas a otras. Las artes y las ciencias son descubiertas y perfeccionadas. Algunas veces detenidas, otras con un curso acelerado, pasan por diferentes estados y situaciones. El interés, la ambición y la vanagloria cambian incesantemente la escena del mundo e inundan la tierra de sangre. Pero en medio de estas ruinas, las costumbres del hombre se dulcifican, la mente humana adquiere una ma-

⁹⁷ *A Study of History*, Londres, 1934-39, I, pág. 46.

⁹⁸ *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain; discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*. Además de estos dos ensayos, el volumen II de las obras de Turgot (*Oeuvres*, París, 1844) contiene también un *Plan de deux discours sur l'histoire universelle y Pensées et fragments*. Al igual que Comte y Condorcet, Turgot reconoció su gran deuda con el *Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet, que intentó "volver a escribir" (véase *Oeuvres*, II, 626 n.). Cfr. la interesante comparación de las concepciones de Turgot y Bossuet, debida a G. Sorel, *Les Illusions du progrès*, París, 1927, cap V, sec. I.

yor ilustración, y las naciones, antes distanciadas, se aproximan unas a otras. El comercio y la política reúnen, finalmente, todas las partes del globo, y toda la Humanidad, con alternativas de calma y agitación, de bueno y de malo, marcha, aunque lenta, constantemente, hacia una mayor perfección⁹⁹.

Por iniciar este proceso hacia la perfección, el Cristianismo ha realizado una importante función. Para probar su superioridad, Turgot lo compara con la irreligión pagana o idolatría, que deificaba a los animales, a las pasiones humanas, e incluso a los vicios, al par que el Cristianismo es *religión natural*, difundiendo caridad y mansedumbre. Que estos principios han sido de una eficacia siempre creciente en medio de las pasiones tumultosas del hombre; que han mitigado violencias, templado sus acciones y moderado también la caída de los estados, por haber hecho al hombre mejor y más feliz; que en el Cristianismo ha logrado todos estos *avances* la cultura secular, parece a Turgot un hecho indiscutible y firmemente establecido. Es claro, sin embargo, que estos *hechos* son interpretaciones, más o menos falsas, determinadas por una idea-~~término~~. "a la cual tenemos que llegar"¹⁰⁰. Este término secular o *eschaton* es un respeto religioso para la libertad y el trabajo personales, igual justicia para todos, multiplicación de los medios de subsistencia, incremento de la riqueza y aumento de los placeres, de la educación y de otros medios de felicidad. ¿Quién no reconoce en estas ideas, tan modernas en un tiempo, de Turgot, Condorcet y Comte, los valores tradicionales del ciudadano americano, al menos hasta la depresión de la década del treinta al cuarenta? Tuvieron que transcurrir doscientos años para que la fe en la ganancia, incremento y multiplicación, se considerara tan dudosa como la identificación popular de lo mayor con lo mejor.

Contrariamente a la laconica manifestación de Burckhardt, de que la Historia se refiere al hombre "como es, fue y será siempre", Turgot, proyectando sus esperanzas en los hechos, y sus deseos en sus pensamientos, ve por doquier cambios favorables.

En las repúblicas antiguas, dice, la libertad se basaba menos en el sentimiento de la nobleza natural del hombre que en un equilibrio entre ambición y poder entre particulares. El amor del propio país era menos el amor a nuestros conciudadanos que el odio común a los extranjeros.

⁹⁹ Turgot, *Oeuvres*, II, pág. 598.

¹⁰⁰ *Id.*, *id.*, II, pág. 675.

Resultado de ello fueron las barbaridades que los antiguos cometían en las personas de sus esclavos, aquellas horribles crueldades de las guerras de griegos y romanos, aquella desigualdad bárbara de los sexos... En conclusión: en todas partes las leyes eran dictadas por los más fuertes, que nunca dejaron de oprimir a los débiles ¹⁰¹.

Para establecer de forma genuina los derechos naturales del hombre se hacía necesario un principio que pudiera elevar al hombre a un punto de vista desde donde todas las naciones aparecieran iguales, como si se contemplaran con los ojos de Dios; y esto es lo que la religión cristiana ha logrado, por medio de una revolución general en el pensamiento. Incluso ha mitigado y disminuido los errores de las guerras. "Gracias a ella, las consecuencias terribles de la victoria han cesado. Las ciudades reducidas a cenizas, las naciones enteras entregadas a los apetitos del vencedor; los prisioneros y heridos eliminados a sangre fría, o conservados para la vergüenza de su derrota, sin consideración siquiera para la realeza; todas estas barbaridades del derecho público de los antiguos son desconocidas entre nosotros; vencedores y vencidos reciben hoy la misma ayuda en los mismos hospitales" ¹⁰². Solo el Cristianismo, al sustituir a la antigüedad pagana, ha salvado y protegido las aportaciones de la educación clásica.

Aunque Turgot no se haya preguntado nunca si la religión cristiana, o mejor, la fe en Cristo, puede ser defendida trayendo a colación sus *avances* mundanos en pro de la felicidad secular, tuvo un mejor entendimiento de la misma que Condorcet, para el cual toda religión (menos el Mehometismo) era una superstición irracional. Turgot comprendió que los movimientos históricos no constituyen simplemente un progreso de un solo sentido, sino un complicado sistema de apasionadas intenciones y de resultados inesperados. Verdad es que no los explicó por un oculto designio de la Providencia. Por otra parte, cuando utiliza esta palabra, no le da el mismo significado de Bossuet, sino el de "cuerdas con las que la Naturaleza y su Autor guían a la raza humana" ¹⁰³. Pero aun habiendo reemplazado la voluntad sobrenatural de la Providencia con la ley natural del progreso, vio los caminos de la Historia mejor que sus sucesores. En vez de sujetar los actos de los hombres y su imprevisible resul-

¹⁰¹ Turgot, *Oeuvres*, II, pág. 594.

¹⁰² *Id.*, *id.*, II, pág. 595.

¹⁰³ *Id.*, *id.*, II, pág. 633.

tado a una ley natural de desarrollo constante y gradual, la concepción general de la Historia de Turgot se basa en la ambición humana, que, al crear y dar forma a los movimientos históricos, contribuye, quiéralo o no, a "los designios de la Providencia y al progreso de la cultura".

Las pasiones, e incluso las furias de los hombres, han dirigido sus movimientos sin saber hacia dónde. Pienso que veo un ejército inmenso cuyos movimientos están dirigidos por un genio poderoso. A la vista de las señales militares, al ruido tumultuoso de trompetas y tambores, los escuadrones adoptan un orden de batalla; aun los caballos se llenan de un fuego que no tiene objeto; sin conocer el motivo de ello cada grupo marcha a través de los obstáculos; solo el jefe percibe el efecto de tantos movimientos combinados; de la misma manera la pasión ciega ha multiplicado las ideas, incrementando los conocimientos y perfeccionando las mentes, debido a la falta de una razón cuyo día aún no había llegado, y que habría sido menos poderosa si hubiera gobernado antes ¹⁰⁴.

Esta distinción entre agentes visibles y designios ocultos del progreso histórico se remonta a la diferenciación teológica entre la voluntad de Dios y el albedrío humano, base de la doble estructura de una historia sagrada y otra profana, de la cual depende todo el entendimiento teológico de la Historia. Lejos de haber ampliado la concepción teológica, la filosofía de la historia de la Ilustración la ha limitado, al secularizar la providencia divina en un progreso y previsión humanos. Pero, como Turgot demuestra, aun cuando la Historia fuera entendida simplemente en su nivel humano—como lo hizo Voltaire—por medio del análisis general de las causas generales y particulares que demuestran "el origen y el mecanismo de las causas morales y de sus efectos" ¹⁰⁵, el esquema teológico aún puede percibirse, en tanto en cuanto la Historia no se simplifica completamente a una progresión sencilla e inteligente de etapas y acontecimientos sucesivos.

¹⁰⁴ Turgot, *Oeuvres*, II, pág. 632. Cfr. (págs. 55 y sgs.; 62, 125 y sgs.; 142) las descripciones correspondientes de Bossuet, Vico y Hegel. Este sentido de la ceguera humana en la acción es común al Cristianismo y a la Antigüedad. Pero en la experiencia cristiana no se origina en la ciega fortuna, sino que va inherente a la naturaleza humana. Si la voluntad del hombre no se diferenciara de la de su Creador, no se produciría en absoluto historia alguna. Por otra parte, lo que sucede realmente en la Historia es que la sabiduría, misericordia y juicio providenciales de Dios dirigen las pasiones humanas hacia un fin último, con o sin su consentimiento. (Cfr. Collingwood, *op. cit.*, págs. 46 y sgs.)

¹⁰⁵ *Id.*, *id.*, II, pág. 628.

V

VOLTAIRE

La crisis producida en la historia de la conciencia europea¹, al ser la Providencia reemplazada por el progreso, se produjo a finales del siglo xvii y comienzos del xviii. Se señala por la transición del *Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet (1681), que es la única teología de la Historia de modelo agustiniano, al *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire (1756), que es la primera *Filosofía de la Historia*. A Voltaire se debe la invención de este término. El comienzo de la Filosofía de la Historia significó una emancipación de la interpretación teológica y fue, en principio, antirreligiosa.

Inmediatamente después de la muerte de Carlos VI de Austria, en 1740, Federico el Grande escribió a Voltaire: "El Emperador ha muerto. Esto altera todas las ideas pacíficas, y pienso que en junio tendremos que preocuparnos de pólvora de cañón, de soldados y de trincheras, más bien que de actrices, de bailes y de escenarios... Ahora es el momento para un cambio completo del viejo sistema político: esto es como aquella roca que al caer alcanzó al ídolo de cuatro metales, visto por Nabucodonosor, que los destruyó a todos"². En el sueño de Nabucodonosor, según la interpretación de Daniel, aquella roca que al caer destruyó los cuatro imperios es el Reino de Dios, y crece hasta convertirse en una montaña que cubre la tierra entera. Para Federico, que calificaba a la doctrina cristiana como constituida por *simples fábulas* canonizadas por el transcurso del

¹ Véase el gran libro de Paul Hazard *La crise de la conscience européenne*, París, 1935. (Existe traducción española.)

² Carta de Federico a Voltaire, de 26-10-1740 (*Letters of Voltaire and Frederick the Great*, seleccionadas y traducidas por R. Aldington, Nueva York, 1927).

tiempo y la credulidad del pueblo absurdo" ³, dicha roca era é mismo, destruyendo el Sacro Imperio Romano, esto es, la monarquía de los Habsburgos de su tiempo. En el plano intelectual fue ayudado por su amigo Voltaire, que intentó destruir el viejo sistema religioso y en particular la interpretación cristiana de la Historia. Ambos tuvieron conciencia de favorecer una gran revolución, al mirar en sus mismos cimientos el edificio político y "el antiguo palacio de la impostura" ("fundado mil setecientos setenta y cinco años ha") ⁴. "El hacha se ha situado en la raíz del árbol... y las naciones escribirán en sus anales que Voltaire fue el promotor de aquella revolución de la mente humana que tuvo lugar en el siglo XIX" ⁵. Ya "el libro de los coniueros del Mago es tomado a broma; el autor de la secta es difamado; se predica la tolerancia; todo está perdido. Tendría que producirse un milagro para restaurar la Iglesia... El inglés Woolstone calculó que *the infamous* duraría doscientos años; pero no pudo adivinar lo que tan recientemente ha sucedido; la cuestión es destruir el prejuicio que sirve de cimiento a este edificio. Por sí mismo se desmorona, y así su decadencia será más rápida" ⁶.

Al escribir su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, y sobre los principales hechos de la Historia desde Carlomagno a Luis XIII*, Voltaire tuvo presente constantemente el *Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet, que constituye una manifestación, puesta al día, de la teología de la Historia de San Agustín. El trabajo de Bossuet comienza con la creación del mundo y termina con Carlomagno. Voltaire parte de aquí, y continúa hasta Luis XIII. Anteriormente había publicado un libro sobre la época de Luis XIV. Aunque en principio proyectado como una continuación del trabajo de Bossuet, realmente consistió en una refutación de la concepción tradicional de la Historia, lo mismo en principio que en método y en contenido.

Voltaire comenzó su ensayo con China. Hegel le sigue en esto. Los misioneros franceses, profundamente impresionados por la antigüedad y la excelencia de la cultura china y de la moral de Confucio, habían colocado a China en el horizonte del Occidente cristiano. Se suscitó entonces la cuestión de si el Cristianismo debía

³ Carta de Federico a Voltaire (1738, junio).

⁴ Carta de Voltaire a Federico (3-8-1775).

⁵ Carta de Federico a Voltaire (5-5-1767).

⁶ *Id.*, (10-2-1767).

acomodarse a la religión china. Muchos de los estudiosos jesuitas que habían estado en China favorecían esta idea, pero la Iglesia decidió en contra. Voltaire, desde el punto de vista profano, apoyó la convicción de sus amigos jesuitas en contra de la jerarquía eclesiástica. Con el descubrimiento de China, el viejo *orbis terrarum* de la antigüedad clásica y del Cristianismo vino a ser objeto de una comparación incisiva. Por primera vez las normas europeas fueron comparadas con las realizaciones de una civilización no cristiana, y Europa tuvo que aprender a contemplarse a sí misma desde el exterior. Esto dio origen al problema de cómo reconciliar la unidad tradicional y el entronque de la historia cristiana en la del pueblo escogido, con el reciente conocimiento del Este lejano. Una dificultad particular consistió en armonizar la cronología de la Biblia con la astronomía, no bíblica, elaborada por los chinos. Esto recuerda la dificultad que los primitivos autores cristianos experimentaron para armonizar las cronologías judía y romana. Pero ahora lo que originó la duda fue justamente la precisión matemática de los jesuitas cartesianos, incluso para Bossuet, que no pudo menos de estropear su edificio cronológico, al suplir cada fecha con otra entre paréntesis, que se apartaba de la primera en no menos que 959 años⁷.

El primer capítulo de Voltaire sobre China era de importancia fundamental, ya que él deseaba dejar malparada la tradición bíblica derivada del Antiguo Testamento. Justifica este inusitado comienzo por su preocupación por la *civilización*, en contra de la *barbarie*. La historia china es, a su modo de ver, no solo más vieja, sino también más civilizada que las historias narradas en el Antiguo Testamento. Subraya la superioridad de la historia china sobre la de los judíos, mucho menos importante, pero inmensamente presuntuosa y *abominable*.

Si seguimos el desarrollo histórico de la despreciable nación judía, vemos que no podía alcanzar otro fin. Se enorgullecía de haber salido de Egipto como una horda de ladrones, llevándose con ellos todo cuanto habían pedido prestado a los egipcios; se glorificaban de no haber respetado jamás edad ni sexo en las ciudades que habían capturado. Se atrevían a manifestar un odio irreconciliable por cualquier otra nación. Se revolvieron contra sus amos; siempre supersticiosos; siempre bárbaros; abyectos en la desgracia e insolentes en la prosperidad. Tales fueron los judíos para los griegos y romanos que pu-

⁷ Véase el ensayo de W. Kaegi "Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes", en *Corona*, vol. VIII (1937-38).

dieron leer sus libros; pero para los cristianos, iluminados por la fe, se convirtieron en nuestros precursores, en los que nos han preparado el camino, y en los que han actuado como heraldos de la Providencia⁹.

"Con los judíos—resume Voltaire—casi todos los acontecimientos de un carácter puramente humano resultan en extremo horribles; todo lo que es divino en su historia excede de nuestra pobre comprensión. Lo uno y lo otro nos torna silenciosos"¹⁰. Por otra parte, la historia de los chinos está libre de fábulas absurdas, de milagros y de profecías. Confucio, cuya imagen Voltaire tenía en su habitación ("Sancti Confuci, ora pro nobis"), era para él muy superior a un profeta; era un verdadero sabio.

Después de haberse referido a la humanidad civilizada de los chinos, Voltaire continúa con India, Persia y Arabia, y, a su debido tiempo, con Roma y la aparición del Cristianismo. En todas estas descripciones, interesantes y divertidas, si bien documentadas, habla expresamente como *filósofo e historiador*¹⁰; es decir, no como un creyente en las cosas divinas, sino como hombre que conoce lo que es humano. En consecuencia, distingue continuamente entre historia sagrada e historia profana¹¹, que para Bossuet estaban relacionadas por la unidad de un designio divino. Y su criticismo histórico, no solo distingue aquello que podemos conocer mediante la razón de la creencia en la revelación, sino que ataca también a las narraciones bíblicas¹².

Su método es más bien simple; reúne la mayor cantidad de hechos culturales importantes que le es posible, interpretándolos con arreglo a las normas de la común razón humana. La civilización significa para él el desarrollo progresivo de las ciencias y de los oficios, de la moral y de las leyes, del comercio y de la industria. Los dos mayores obstáculos con que tiene que enfrentarse este progreso son las religiones dogmáticas y las guerras, principales temas de la teología de la historia de Bossuet. El éxito enorme del ensayo de Vol-

⁹ *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (Oeuvres complètes, 1972, XXII, págs. 194 y sgs.)*. Traducciones del autor de todas las citas del *Essai*.

¹⁰ *Essai...* (*Id., id., 166*). Cfr. en el *Dictionnaire philosophique de Voltaire* el artículo *juifs*.

¹¹ *Essai...* (*Id., id., págs. 49, 76 y sgs.; 120, 167, 175, 189; XXIII, página 104.*)

¹² *Dictionnaire philosophique*, artículo *Histoire*.

¹³ *Essai...* (*Id., id., págs. 75 y sgs.; 179 y sgs.*) Con posterioridad a Voltaire, sólo Gibson tuvo una influencia de tan gran alcance en liberar a la Historia de interpretaciones religiosas.

taire se debe principalmente al hecho de que proveyó a la naciente burguesía con una justificación histórica de sus propios ideales, al sugerir que toda la Historia apuntaba al siglo XVIII. Dios se ha retirado de la dominación sobre la Historia; todavía puede reinar, pero ya no gobierna por intervención ¹³. El objeto y el significado de la Historia es la perfección de la condición humana, valiéndose de nuestra propia razón, convirtiendo así al hombre en menos ignorante, "mejor y más feliz" ¹⁴.

La concepción volteriana está condicionada, en no menor medida que por el descubrimiento de China, por la evolución de las ciencias físicas, en las cuales se interesó grandemente ¹⁵. En el aspecto moral, el efecto de esta revolución fue como si un hombre que soñara vivir en el París civilizado despertara y descubriera que París era una isla pequeña y oscura en medio del océano Pacífico. La tierra se hizo pequeña y al propio tiempo se convirtió en el único lugar apropiado para morada de la raza humana. Diose en creer que la importancia primordial de la raza humana no era más que una ilusión. El esquema cristiano de la creación vino, por tanto, a considerarse menos plausible. Como dice A. J. Bury, el hombre tuvo que inventar una teoría más modesta en cuanto a su significación—limitado a esta pequeña tierra—y el siglo XVIII solucionó esta cuestión mediante la teoría de un progreso difícil, pero gradual.

La obra clásica de este cambio radical de perspectiva es *Le Micro-megas*, de Voltaire. Literalmente significa *El pequeño gran hombre*, y es la narración filosófica de un viaje a Saturno de un habitante de otra estrella. Allí encuentra, accidentalmente, pequeños animales extraños, que se llaman a sí mismos hombres, capaces de hablar y dotados de curiosa inteligencia. Insisten en que poseen un alma. Incluso uno de ellos—un tomista—mantiene que todo lo creado lo ha sido solamente en beneficio del hombre. A su discurso, el viajero celestial rompe en sonoras e inextingibles carcajadas.

En la narración filosófica *Cándido*, Voltaire hace objeto particu-

¹³ Cfr. la notable crítica del deísmo de Voltaire hecha por Federico en su carta a aquel, de 25 de diciembre de 1737.

¹⁴ Cfr. el artículo "Homme" en el *Dictionnaire philosophique*, que demuestra que la creencia de Voltaire en el progreso estaba, después de todo, atemperada serenamente por un escepticismo bíblico.

¹⁵ Cuán alejada estaba la concepción de Newton de la mecánica celeste, del entendimiento antirreligioso de Voltaire, se echa de ver por el hecho de que Newton escribió también un libro sobre las profecías de Daniel.

lar de su sátira la concepción cristiana de un destino providencial, así como la interpretación teológica de la historia de Leibniz (representado en la narración por Pangloss). Este ha demostrado que todo en el mundo se realiza con arreglo a un designio humano y en definitiva para lo más adecuado. "Obsérvese cómo las narices se hicieron para llevar lentes, y, consecuentemente, nosotros los llevamos; nuestras piernas están claramente proyectadas para calzar zapatos y medias, por eso nos la ponemos. La piedra ha sido creada para ser cortada y labrada y construir castillos con ella; por ello mi señor tiene uno muy bonito... Los cerdos fueron creados para ser comidos, y así comemos cerdo todo el año." A la pregunta de si cree en el pecado original, Pangloss responde que la caída del hombre y su maldición consiguiente son una parte necesaria del esquema del mejor de los mundos posibles. "Entonces, señor, ¿no cree usted en el libre albedrío?" "Perdóneme—responde Pangloss (y pudo haberse referido a San Agustín)—; el libre albedrío es compatible con la necesidad absoluta, porque se hizo necesario que deberíamos ser libres..." Para otro viajero, que viera tantas cosas extraordinarias que ya nada le parecía extraordinario, el mundo fue creado con el objeto de exasperarnos y de hacernos perder la razón. Hacia el final de sus aventuras, Pangloss se reúne con seis extranjeros, durante una cena en Venecia, con ocasión de una mascarada de carnaval. Todos son reyes bien conocidos, ahora destronados, que al relatar sus destinos personales demuestran la falta de sentido y la perversidad de la historia humana. Después de haber experimentado muchos desastres, Cándido y sus filosóficos amigos van a parar a una pequeña granja cerca de Constantinopla, pero de cuando en cuando continúan sus discusiones sobre filosofía moral y metafísica. En una ocasión consultan a un famoso derviche, el mejor filósofo de Turquía: "Maestro, venimos aquí a rogarte que nos digas el porqué de haber sido creado un animal tan extraño como es el hombre." "Y ¿por qué os entremetéis en ello?—preguntó el derviche—. ¿Qué os interesa?" "Pero, padre reverendo—dice Cándido—, el mal extendido por el mundo es grande y terrible." "¿Qué importa que haya bien o mal?—replicó el derviche—. Cuando Su Alteza envía un barco a Egipto, ¿se preocupa de la comodidad de los ratones a bordo?" No obstante, al final, Cándido descubre el objeto de su existencia. Es la civilización o la cultura, en el sentido más primitivo o literal; cultivar simplemente nuestro jardín, como Adán y Eva hicieron en el Paraíso. "Esta es la única forma de hacer la vida tole-

nable." Toda la pequeña compañía adopta esta resolución, tan digna de encomio, y todos se esfuerzan en ejercer sus peculiares talentos en sus pequeñas casas y huertos. En su última conversación con Cándido, Pangloss se aferra todavía a su teodicea: "Porque, piensa: si no has sido expulsado de un magnífico castillo mediante vigorosos golpes en tus partes traseras, por sospecharse que hacías el amor a miss Cuunegund; si no has sido entregado a la Inquisición; si no has recorrido a pie América, de un lado a otro; si nunca has atravesado de parte a parte con tu espada al Barón, o perdido tus ovejas procedentes del bello país de Eldorado, no estarías aquí ahora comiendo acitrones y pistachos." "¡Bien dicho!—respondió Cándido—, pero tenemos que cuidar de nuestro jardín."

En el fondo de esta brillante narración que con tanta fuerza se opone a la justificación de Dios en la historia de este mundo¹⁶ se hallaba la experiencia del gran terremoto de Lisboa, que produjo una profunda impresión en toda Europa¹⁷ y estimuló la revisión de la contemporánea interpretación racionalista de la Providencia. Ahora nos hemos acostumbrado a destrucciones mucho más amplias, debidas, no a la Naturaleza, sino a nuestra propia voluntad. Podríamos preguntarnos si la destrucción intencionada de cientos de grandes ciudades ha producido cualquier clase de impulso semejante de volver a considerar la tradicional frase expresiva de que Dios realiza su designio en la Historia con la cooperación del hombre. Parece que hoy, aún, los teólogos profesionales se las arreglan sin Teodicea alguna¹⁸, a menos que osen afirmar que la Providencia se las ha compuesto para dar la bomba atómica, así como la más poderosa industria, a las naciones amantes de la paz.

Al escribir su *Ensayo* contra Bossuet, tenía Voltaire presente dos puntos: uno, que la Historia universal de Bossuet no es univer-

¹⁶ Cfr. *Dictionnaire philosophique*, artículo *Bien, tout est bien*. El argumento de Cándido se repite en los *Dialogues concerning Natural Religion*, de Hume (Parte X).

¹⁷ Véase el tratado físico de Kant *Sobre las causas de los terremotos*, 1756, que fue sugerido por el terremoto de Lisboa.

¹⁸ Cfr. el ensayo de Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. Lo que esta refutación clásica prueba realmente es, sin embargo, solamente la posibilidad de un intento filosófico de construir una teodicea. El problema de una teodicea puede ser, quizá también, insoluble en el terreno religioso, pero no puede ser tomado a la ligera (cfr. T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* [Leipzig, 1934], cap. I)

sal¹⁹; otro, que la Providencia no resulta evidente en el curso empírico de la Historia.

Señaló que la Historia de Bossuet trata solamente de cuatro imperios de la antigüedad, refiriéndose primordialmente a ellos en su relación con los judíos, como si el destino de estos fuera lo de más importancia e interés.

Lo que yo admiro más en la obra de nuestros modernos compiladores es la abundancia de buena fe con la que prueban que todo lo sucedido en cualquier tiempo en los grandes imperios del mundo ha ocurrido solamente para la enseñanza de los habitantes de Palestina. Si, en sus conquistas, los reyes de Babilonia caen por acaso sobre los hebreos, es únicamente para castigarlos por sus pecados. Si un rey llamado Ciro se apodera de Babilonia, es con objeto de permitir a un puñado de judíos volver a su patria. Si Alejandro vence a Darío, lo hace con el solo objeto de establecer algunos buhoneros judíos en Alejandría. Si los romanos anexionan Siria y el pequeño distrito de Judea a su vasto imperio, lo hacen también única y exclusivamente para la mejor instrucción de los judíos. Turcos y árabes aparecen nada más que para corregir a este atractivo pueblo. Debemos admitir que han tenido una educación excelente; nadie ha tenido nunca tantos maestros. Esto demuestra cuán intencionada es la Historia²⁰.

“Nosotros—dice Voltaire—hablamos de los judíos, como podría hacerlo de los escitas o de los griegos.”

Por persuasiva que pudiera parecer esta reducción de la Historia Sagrada a su aspecto profano, no resulta de una mayor universalidad, porque la Historia no se convierte en universal—sino solo en más general—por la investigación de veinte o veintiuna civilizaciones, en lugar de las cuatro de Bossuet. Una rápida mirada al índice del *Ensayo* volteriano nos demuestra que su aspecto universal no descansa más que en su amplitud material, careciendo de un centro de significado y organización. Lo que une sus interesantes observaciones es, exclusivamente, la sucesión cronológica y la idea del progreso como un principio hipotético. Una Historia universal, dirigida hacia un simple fin, y unificando, al menos potencialmente, el entero curso de los acontecimientos, no fue originada por Voltaire, sino por el mesianismo judío y la escatología cristiana.

¹⁹ Artículo *Histoire*.

²⁰ Véase *Essai... (Oeuvres, 4 [Avant-propos] y Remarques pour servir de supplément, Oeuvres, XXIX, pág. 155)*; cfr. el artículo *Histoire* en el *Dictionnaire philosophique*.

sobre la base de un monoteísmo excluyente. Una vez que esta creencia fue adoptada y hubo gozado de predicamento durante siglos y siglos, podría el hombre descartar la idea de la Providencia, juntamente con la de la Creación, Juicio y Salvación, pero no podría volver a adoptar las que han satisfecho a los antiguos. El hombre tratará de sustituir a la Providencia, pero dentro del horizonte establecido, secularizando la esperanza cristiana de la salvación en una esperanza indefinida de progreso, así como la fe en la Providencia divina en la creencia en la capacidad humana para subvenir a su propia felicidad terrena.

Voltaire era demasiado inteligente para elaborar con excesiva amplitud la idea del progreso. Creía en un progreso moderado, interrumpido por períodos de retroceso, y sujeto al azar, en cuanto la razón no prevaleciera. Esta sobriedad de juicio le distingue de Condorcet, separándole también de la esperanza cristiana en una perfección final. De todas formas, no es por mero azar por lo que la religión del progreso no se ha originado ni ha adquirido desarrollo en la antigüedad, con su veneración por el pasado y el eterno presente²¹. Es el futurismo judeocristiano el que inauguró el futuro como horizonte dinámico de todo esfuerzo y de todo pensamiento modernos. Dentro de una *Weltanschauung* y orden cíclicos del Universo, en el cual todo momento de avance es, al propio tiempo, un movimiento de retorno, no hay lugar para el progreso. Pero aun el no creyente moderno, vive, como el cristiano en *Pilgrim's Progress*²², por esperanza y expectación. Aun los que atacan la idea del progreso, por considerarla una ilusión burguesa, mantienen que ellos son más progresivos que sus antagonistas. Ambos creen en la perfección de un mundo futuro. La verdadera significación del progreso es "esperar algo del futuro". Si algún astrónomo nos fuera a convencer de la inhabitabilidad de nuestro planeta para el año 2048, todo nuestro afán de progreso perdería su sentido. ¿Por qué, en efecto, ocuparse de producir mejores coches y mejores hogares y mejores alimentos?; ¿por qué buscar una salud más perfecta, si el tiempo se está acabando, y todo progreso se resolvería en lo peor? Pero aun suponiendo que la idea del progreso se deriva en definitiva de la esperanza y expectación cristianas, habría aún que preguntarse:

²¹ Artículo *Histoire*.

²² Véase el instructivo artículo de H. Weis "The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research*, diciembre de 1941.

¿Cómo pudo el Cristianismo producir consecuencias tan anticristianas? ¿Es el Cristianismo progresivo en sí mismo y, por tanto, capaz de producir, como su consecuencia, un progreso secular?

La cuestión de si el Cristianismo es o no *progresivo* puede ser resuelta solamente si distinguimos entre la moderna *religión del progreso*, el *progreso de la religión* y el *progreso religioso*²³. Para comenzar con este último, no puede haber duda de que los Evangelios viven por la confianza en el avance religioso de la persona hacia el juicio y la salvación; no por una creencia en el progreso secular, por notable que este haya sido en tiempos de Augusto y

²³ Ejemplo típico de la confusión del progreso religioso con la religión del progreso es el capítulo sobre el progreso de E. F. Scott en su libro *Man- und Society in the New Testament*, Nueva York, 1946. Intenta hacer justicia a ambos: como hombre moderno, al espíritu moderno, y como un estudioso del Nuevo Testamento, a las enseñanzas de Jesús; a la creencia en el progreso y a la fe de Cristo. Mantiene que la concepción moderna del progreso ha "enriquecido" la del Nuevo Testamento por "el hincapié que hace en la propia actividad humana". Pero, a despecho de este énfasis en la actividad del hombre, "dirigiéndose hacia adelante" y mejorando sus condiciones terrenales, Scott no puede menos de entender la pregunta de Jesús "¿Qué puede aprovechar a un hombre el que gane todo el mundo y que pierda su alma?", en su recto sentido: que el progreso religioso se refiere a la íntima condición de cada alma individual y que no puede ser medido por las diversas clases de progreso del mundo, en conocimiento y comodidad, en salud y en riqueza (págs. 261, 279 y sgs.). Y, no obstante, se atreve a decir que el Nuevo Testamento enseña "en todas partes" que el hombre debe aceptar la vida terrena "en todas sus avanzadas condiciones", las cuales supone ingenuamente que nos ayudarán "a una fe más clara y más genuina" (pág. 270), puesto que intereses materiales y espirituales "deben ir juntos". Todas las mejoras en el aspecto material de la vida, como mejor alojamiento y mejor comida, tienen una "naturaleza religiosa" (págs. 271 y 276). En consecuencia de esta armonía preestablecida entre el progreso y la religión, comenta Scott en la anterior referencia a la distinción de Jesús entre el mundo y el alma humana, que sería "necio negar que se gana mucho con la riqueza, la seguridad y el dominio de las fuerzas naturales". Ellas nos proporcionan "tremendas ventajas" aun en la persecución de la más alta vida; y la búsqueda de ellas puede a veces constituir "un deber primordial", aunque no debamos olvidar que los cristianos primitivos estaban "muy adelantados con respecto a nosotros en cuanto a cristianos", aunque sin contar, naturalmente, con nuestras mejoras modernas. Confirmando su propia observación de que ninguna frase ha originado tanta confusión como la del "progreso religioso", Scott confunde a todo lo largo de su capítulo la moderna religión del progreso con el progreso religioso, para llegar a la conclusión de que "mientras la religión es necesaria al progreso, no es menos cierto que el progreso es necesario a la religión" (pág. 269), fórmula que parece tan inocua como es falsa; porque todo el moderno progreso ha sido alcanzado independientemente por completo, cuando no en contra, de la fe en la salvación por intermedio de Cristo, y la fe en Cristo fue, durante mil ochocientos años, independiente en absoluto de todas nuestras recientes mejoras.

de sus sucesores. Lo que pregonan los Evangelios no es una mejora futura de nuestra condición terrenal, sino el súbito advenimiento del Reino de Dios, contrapuesto al existente reino de los hombres. La preparación interna para el juicio y la salvación (que no es, bajo ningún concepto, de menor importancia por medio del arrepentimiento) es la única "educación religiosa verdadera", el avance de la cual tiene que ser medido por la seriedad, buena fe y ausencia de prejuicios de esta preparación espiritual. La salvación no será alcanzada por un desarrollo gradual de nuestras facultades naturales, sino mediante una transformación decisiva de la naturaleza pecadora del hombre. De aquí que la reconvención de San Pablo de "esforzarse para seguir adelante" no tenga nada que ver con activismo y futurismo modernos; su preocupación se centra en una trascendente transformación y en una consumación que ocurrirá en un futuro, aún distante, pero que puede convertirse en inminente en cualquier momento. El Cristianismo, lejos de haber abierto el horizonte de un futuro *indefinido*, como la religión del progreso, ha asignado al futuro una primordial importancia al convertirlo en *definido*, habiendo, en consecuencia, *acentuado y profundizado* inmensamente la solemnidad del momento presente. Su esperanza llena de fe en una gloria y juicio futuros lleva implícita la suposición. no de que la Historia progresa indefinidamente—ya mediante una ley natural o mediante los esfuerzos continuados del hombre—, sino que la misma ha alcanzado *virtualmente* su fin. El progreso cristiano, desde el viejo Adán a una nueva criatura, es ciertamente de gran importancia; no obstante, es independiente de los cambios históricos en las condiciones políticas, sociales, económicas o naturales del hombre. El "progreso del peregrino" es esencialmente el mismo en San Francisco, San Pablo y Bunyan. El Cristianismo no ha realizado progreso alguno, por la sencilla razón de que el progreso cristiano consiste en una imitación progresiva de Cristo, a quien interesaron poco los progresos mundanos. Su perfección divina no puede ser sobrepasada por sus imitadores humanos ²⁴.

²⁴ Véase V. Solovyof, *The Justification of the Good*, traducido por N. A. Duddington, Nueva York, 1918, págs. 191 y sgs. Aquí la falta de progreso espiritual se prueba radicalmente a partir de la perfección alcanzada por Cristo. Nadie puede dudar, arguye Solovyof, que existe un asombroso progreso en el corto período que va desde la sabiduría natural de Sócrates a la radiante manifestación de la espiritualidad triunfante en Cristo. Pero ¿quién se atrevería a afirmar un avance espiritual semejante en el período, mucho ma-

El progreso de la religión en general es otra cuestión. No existe religión histórica que no comparta necesariamente el progreso de la Historia—proceso progresivo y retrógrado al propio tiempo—, cuando se le juzga con arreglo a patrones fijos. Pero sería ingenuo pensar, por ejemplo, que la religión cristiana ha avanzado continuamente desde el Cristianismo *primitivo* a la Reforma, pasando por la Iglesia medieval, así como que ha alcanzado su perfección en las formas más recientes del Protestantismo liberal y de la moderna ortodoxia. Las transformaciones de una religión mundial histórica no pueden menos de conformarse a las que experimentan las condiciones generales del mundo; pero todas las reformas religiosas habrán de dar nueva forma al mensaje primitivo y original, bajo condiciones diferentes. Esto es posible porque el progreso religioso de un alma individual no puede ser comparado con el progreso y decadencia de las religiones en general.

Todavía otra cuestión la constituye la moderna religión del progreso, que es una irreligión, ya que consiste en la creencia en la perfectibilidad del hombre, sin consideración alguna de la fe religiosa en Aquel que es el único perfecto. Las normas con arreglo a las cuales se mide el progreso pueden ser tan variables y contrapuestas como los fines peculiares del hombre, pero son decididamente mundanas e inmanentes. El eje de la religión moderna del progreso no es, como se ha sugerido, que ha olvidado el *centro* espiritual de sus *aplicaciones* seculares, sino que ha aplicado la idea del progreso, que es, lo mismo implícitamente que en sus resultados, antirreligiosa y anticristiana. La debilidad del Cristianismo moderno consiste en que es tan moderno y tan poco cristiano, y en que acepta el lenguaje, los métodos y los resultados de todo progreso mundano, en la ilusión de que todas las intervenciones que contribuyen a aquel no son más que medios neutrales, que pueden ser convertidos en cristianos, acudiendo a expedientes morales, cuando

yor, posterior a Cristo, y comparar, por ejemplo, a Spinoza y a Kant, a Lutero y a Fox con Cristo? El hecho, sin embargo, de que la historia no haya producido otros seres aún más perfectos prueba que la perfección de Cristo no puede ser interpretada como producto natural de la evolución histórica judía y pagana, y que el reinado de Dios no puede ser producto de la historia cristiana. Solamente la revelación de un Dios-Hombre—no de un Hombre-Dios—, solamente la perfección absoluta, no la relativa, puede explicar por qué después de Cristo se han verificado progresos en todas las esferas de la vida, excepto en la fundamental de las potencias espirituales personales.

no religiosos. En realidad son el resultado de una mundanalidad y de una autoconfianza extremas. Y, no obstante, la irreligión del progreso es todavía una especie de religión, derivada de la fe cristiana en una meta futura, aunque sustituyendo un *eschaton* indefinido e inmanente por uno definido y trascendente.

VI

VICO

La gran crisis de nuestro entendimiento de la Historia, que ha tenido lugar en el tiempo que media entre Voltaire y Bossuet, tiene su más notable e importante representante en el italiano Giambattista Vico (1688-1744), tan pobre y modesto en su vida privada como rico y grande por ser el autor de una Nueva Ciencia¹. Esta es un sistema de fragmentos, un inmenso proyecto de Historia universal comparada, en que cada parte comienza de nuevo con los principios del todo. Consecuentemente, es con frecuencia oscura y redundante, pero su oscuridad es la que origina la búsqueda y rebusca incesante del genio.

La Ciencia Nueva apareció en su primera edición en 1725, y en forma completa en 1730. Fue revisada en 1744, cuatro años antes de

¹ Nos referimos ocasionalmente a la primera edición, no traducida (*La Scienza Nuova prima*), como NSI, y generalmente, a la última edición (*La Scienza Nuova seconda*), como SN. Ambas han sido editadas de la forma más cuidadosa por F. Nicolini (Bari, 1931; 3.^a ed., 1942). Nuestras citas de la traducción inglesa de T. G. Bergin y M. H. Fisch (Cornell University Press, 1948) van hechas con arreglo a la numeración de los párrafos. La presentación más completa del pensamiento de Vico es la de B. Croce, *The Philosophy of G. Vico*, traducida por R. G. Collingwood (Nueva York, 1913). Véase también F. Ameris, *Introduzione allo studio di Vico* (Turín, 1947). Otros dos estudios muy valiosos son *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico*, de R. Peters. (Berlín. 1929), y "Augustinus und Vico", que apareció en la serie *Geist und Gesellschaft*, vol. III, y *Von Denker über Geschichte* (Breslau, 1928). Monografías inglesas sobre Vico son: *Vico*, Londres, 1884, de R. Flint, y la más popular, *The Life and Writings of Vico*, de H. P. Adams, Londres, 1935. Para mayores referencias, véase Apéndice IV del libro de Croce. Un comentario revisado y ampliado, de F. Nicolini, que fue publicado primeramente con su edición de la *Scienza Nuova seconda*, de Vico (3 vols., 1911-16), está en preparación.

N. del E. 1.—De *La Ciencia Nueva*, y de la *Autobiografía*, de Vico, hay traducción española. (Buenos Aires, Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica.).

la aparición de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu; diez antes que el *Ensayo*, de Voltaire; cien antes de la *Filosofía de la Mitología y de la Revelación*, de Schelling, y casi dos siglos antes que fuera redescubierta y reconocida como el avance más original hacia una Filosofía de la Historia. La obra de Vico es fruto de la búsqueda, a lo largo de toda una vida, en las honduras de la historia de la Humanidad. No solamente anticipa ideas fundamentales de Herder y Hegel, de Dilthey y Spengler, sino también los más notables descubrimientos de la historia romana, que debemos a Niebuhr y a Mommsen; la teoría de Wolf sobre Homero; la interpretación de la mitología, de Bachofen; la reconstrucción de la vida antigua a base de la etimología, de Grimm; el entendimiento histórico de las leyes, de Savigny; de la ciudad antigua y del feudalismo, de Fustel de Goulanges, y de la lucha de clases, de Marx y Sorel ².

Vico fue apenas conocido en su tiempo. Sus concepciones resultaron demasiado avanzadas para ejercer una influencia inmediata. El inteligente veredicto de un censor real fue que *La Ciencia Nueva* es una obra "que señala una crisis desafortunada en la historia de Europa" ³. El mismo Vico, católico leal, dióse apenas cuenta del carácter revolucionario de su *Ciencia Nueva*; y aquello que manifiesta al final de su libro—que no se puede poseer ni ciencia ni sabiduría sin tener piedad—no fue, como algunos intérpretes modernos pretenden, una concesión a la Iglesia, sino pura sinceridad. Al ser publicado el libro en Nápoles, su difusión fue escasa. Vico escribió en carta a un amigo: "Al publicar mi libro en esta ciudad, parece que lo he hecho en un desierto. Evito todos los parajes públicos para no encontrarme con las personas a quienes se lo he enviado, y si por acaso las encuentro, las saludo sin detenerme; porque cuando lo hago, tales gentes no me hacen indicación alguna de haber recibido mi libro, confirmando con ello mi opinión de que lo he publicado en un despoblado." Y, no obstante, él sabía que había realizado algo nuevo y duradero, al esforzarse al máximo—sin consideración alguna hacia su salud—para penetrar el misterio de la Historia, como Jacobo con Dios. Resultado de este esfuerzo fue la

² Marx, que conoció *La Scienza Nuova*, encontró en ella en embrión, el Homero de Wolf, la *Historia de los emperadores romanos* de Niebuhr, los fundamentos de la filología comparada, y "más de un destello de genio". Cfr. el artículo de M. Lifshitz sobre Vico en *Philosophy and Phenomenological Research*, marzo 1948.

³ Véase Croce, *op. cit.*, págs. 272 y sgs.

primera construcción empírica de la Historia universal—de religión, sociedad, gobiernos, instituciones legales e idiomas—sobre el principio filosófico de una ley eterna de desarrollo providencial, que no es ni progresiva y redentora, ni simplemente cíclica y natural.

PRINCIPIOS Y MÉTODOS DE “LA CIENCIA NUEVA”

Hacia el fin de su libro ⁴, Vico manifiesta audazmente que no pudo abstenerse de dar a su libro el *envidioso* título de *Ciencia Nueva*, “porque sería demasiado el defraudarlo injustamente de la razón que tenía sobre un argumento tan universal como el referente a la naturaleza común de las naciones”, subtítulo de sus “Principios de una nueva Ciencia”. ¿Cuáles son estos principios y cuál el nuevo método de su Ciencia?

Refiriéndose a sus *principales aspectos* ⁵, Vico nos da las siguientes definiciones: 1) “una teología civil racional de la providencia”, esto es, una demostración de la divina providencia en la historia social, incluyendo tales materias civiles como matrimonio, inhumaciones, leyes, formas de gobierno, lucha de clases, etcétera; 2) una “filosofía de la autoridad”, en particular del origen de la propiedad, ya que los fundadores (*auctores*) de la sociedad humana fueron también los que sustituyeron la propiedad, las leyes y las tradiciones; 3) “una historia de las ideas humanas”, particularmente de las más antiguas ideas religiosas de los hombres acerca del firmamento; 4) “una crítica filosófica” de las tradiciones religiosas más remotas, en especial de las teogonías; 5) “una historia ideal eterna, recorrida a través de los tiempos por las historias de todas las naciones”, exponiendo la típica configuración, siempre repetida, del proceso de las civilizaciones; 6) “un sistema de la ley natural de las naciones”, cuya naturalidad se basa en la necesidad y utilidad primitivas; y 7) una ciencia de los comienzos o *principios* más antiguos y oscuros de la “historia profana universal” del mundo de los paganos, interpretando la oculta verdad de las fábulas mitológicas. En conjunto, *La Ciencia Nueva* es, en todos sus aspectos, de una teología racional del *mondo civile*, el mundo histórico humano, haciendo gran hincapié en toda ella sobre la mentalidad primitiva, heroica e imaginativamente religiosa, que Vico consideró como el

⁴ SN, núm. 1096.

⁵ *Id.*, 385.

fundamento creativo de la Humanidad más apacible y adulterada de las edades posteriores.

Para el lector del siglo xx, familiarizado con la filosofía del espíritu objetivo de Hegel y con los intentos más recientes de una "historia de las ideas" y de la "filosofía de la cultura", el descubrimiento por nuestro autor del *mondo civile* como tema de una ciencia particular puede parecer, como tantos de sus descubrimientos, de escasa importancia. No fue así a principios del siglo xviii, cuando la única *ciencia verdadera* era la nueva ciencia de la naturaleza, de la física matemática. Para medir el esfuerzo que le costó el establecer la Historia, en particular la historia sociorreligiosa, como una ciencia, no tenemos más que recordar que cien años después de Vico, Comte se esforzaba aún para construir su *física social* sobre el modelo de la ciencia natural y de la matemática. La modernidad de la ciencia de Vico debe ser juzgada por la ciencia existente en su tiempo, la de los cartesianos, cuya revolucionaria innovación contaba menos de cien años, cuando Vico se atrevió a recusarla, manteniendo una doctrina opuesta a la de los *Principios* y del *Discurso del Método*, de Descartes⁶.

En la primera parte de su *Discurso del Método*, y de nuevo en las *Meditaciones de Prima Filosofía* (se traduce habitualmente por *Meditaciones Metafísicas*), Descartes nos relata la historia de su radical decisión a dudar de todo lo que no fuera *cierto*, al objeto de encontrar, a través de la duda metódica, la absoluta certidumbre, y, en consecuencia, la verdad científica. Tal verdad no puede hallarse en el sentido común, en la jurisprudencia, en la medicina o en la elocuencia; en el estudio de los idiomas o en las historias y fábulas de los escritores y moralistas de la antigüedad; tampoco en la teología revelada y en las opiniones filosóficas. Todo ello descansa en autoridad tradicional, en *ejemplo* y *costumbre*, no en un conocimiento cierto. Descartes decidió derrumbar todo el edificio de *superestructuras* espléndidas, al objeto de iniciar de nuevo el trabajo de construcción partiendo de unos cimientos firmes. Diose, no obstante, cuenta de que proyecto tan radical era impracticable en el terreno de los asuntos públicos: es decir, en el de la reforma del Estado o de una religión establecida, en la cual el hombre tiene que depender, en la autoridad y el ejemplo de las condiciones, y, teóricamente, en la probabilidad, no en la certidumbre. El historiador

⁶ Véase A. Koire, *Entretiens sur Descartes*, Nueva York, 1944.

que pretende conocer la antigua historia de Roma, conoce menos de ella que un cocinero en Roma, y conocer latín no es más que lo que la criada de Cicerón conocía. Todo conocimiento basado en la experiencia sensorial tiene, pues, que ser descartado, porque la certidumbre absoluta no puede ser hallada en los sentidos, que tan frecuentemente nos engañan. La diminuta, aunque importantísima certidumbre que Descartes halló por medio de la eliminación, es la forma del *cogito ergo sum*, con sus ideas innatas. Partiendo de aquí, puede ser reconstruido científicamente el mundo físico mediante las ideas matemáticas, verdadero *idioma* de la Naturaleza.

Siguiendo el modelo, y con arreglo a las normas de la ciencia matemática y de la certidumbre, Descartes trató de reformar la filosofía y todas las ciencias. Vico, llegado a la Historia y a la Filosofía procedente de la Jurisprudencia, puso en tela de juicio el propio criterio de la *verdad* cartesiana, basándose en que el conocimiento real es un conocimiento causal, o, lo que es lo mismo, que nosotros conocemos bien solamente aquello que hemos creado o causado. La verdad o *verum* es idéntica a lo creado o *factum*⁷; pero, ¿es que ha sido el hombre el que ha creado el mundo natural del cosmos físico? Solamente Dios puede haber tenido un perfecto conocimiento de él, por haberlo creado. Para nosotros, criaturas, la Naturaleza permanece necesariamente oscura. La certidumbre cartesiana se refiere solamente a la conciencia, no al conocimiento; a un mero *cogitare*, no a un verdadero *intelligere*. El hombre puede solamente alcanzar un conocimiento perfecto y demostrable en el terreno de la ficción matemática, en donde nosotros, al igual que Dios, creamos nuestros objetos. Estos son, sin embargo, abstracciones que no pueden suministrar un fundamento para una ciencia concreta de la Naturaleza. Pero ¿qué diremos acerca de la "naturaleza común de las naciones", que es la principal preocupación de la ciencia de Vico? ¿Es también oscura, como la naturaleza física, o se presenta diáfana a nuestra percepción?

Para contestar a esta pregunta, Vico adopta, y al propio tiempo invierte, la duda metódica de Descartes, afirmando que un medio del "inmenso océano de la duda" existe "un pequeñísimo espacio de tierra" en el cual podemos hacer pie firme⁸. Este único espacio

⁷ Para un tratamiento detallado de la teoría del conocimiento de Vico, véase el trabajo de Croce, caps. I y II, y Apéndice III. Véase también la obra citada por Amerio, capítulos II, IV y V.

⁸ *SN*, núm. 40.

de certidumbre, a partir del cual puede y debe continuar *La Ciencia Nueva*, es que la conversación de *verum* y *factum* viene a ser realmente posible por el hecho indudable de que el mundo histórico ha sido creado por el hombre. Podemos conocer algo acerca de la Historia, aun sus más impenetrables comienzos, porque "en la noche oscura que rodea a la antigüedad más primitiva"... luce la luz, eterna e inextinguible, de una verdad incuestionable: *que este mundo de la sociedad civil ha sido ciertamente creado por los hombres, y que sus principios, en consecuencia, pueden y deben ser encontrados entre las modificaciones de la propia mente humana*⁹. Tales principios no nos son revelados inmediatamente, pero un esfuerzo de interpretación constructiva puede hacernos llegar a ellos. Vico confiesa que le ha costado veinticinco años de ardua meditación abrirse camino entre los prejuicios del moderno intelectualismo y hacerse con la mentalidad precivilizada de la humanidad homérica, en sus leyes, costumbres, idiomas y religión. Quienquiera que reflexione en esta posibilidad de investigar la Historia Antigua por las modificaciones de la mente humana "no puede menos de maravillarse al considerar que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la Naturaleza—pues habiendo sido creado por Dios, solamente El lo conoce—, y que hayan descuidado el estudio del mundo de las naciones o mundo civil, que por haberlo creado los hombres podían confiar en conocer"¹⁰. *La Ciencia Nueva*, que es al propio tiempo una filosofía y una historia de la Humanidad, es posible a causa de que la *naturaleza* del hombre y de las naciones es, en sí misma, una naturaleza humana histórica, no fijada por propiedades físicas, sino viniendo a ser (de *natura* = *nascendo*)¹¹ lo que es por una ley y desarrollo históricos.

En consecuencia, nuestra ciencia viene a descubrir al propio tiempo una eterna historia ideal, recorrida en el tiempo por la historia de cada nación, en su aparición, curso, madurez, declinación y desaparición. En verdad, nosotros vamos tan lejos hasta asegurar a quienquiera que medite, que esta ciencia le contará esta historia ideal eterna, solamente en cuanto él la hace, por aquella prueba de que "fue, es y tendrá que ser".

⁹ SN. núm. 331. Véase también la interpretación estilística de esta frase debida a E. Auerbach, en "Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Sienza von G. Vico", *Archivum Romanicum*, XXI, 1937, págs. 173 y sgs.

¹⁰ *Id.*, 331.

¹¹ *Id.*, 346 y 148. Cfr. el análisis de Auerbach del concepto de la naturaleza de Vico (obra citada, págs. 177 y sgs.).

Porque el primer principio indudable antes propuesto es el de que este mundo de las naciones ha sido creado realmente por los hombres, y su fórmula tiene que derivarse, en consecuencia, de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Y la historia no puede ser más cierta que cuando aquel que crea las cosas es también el que las escribe. De esta forma, nuestra ciencia procede exactamente como la geometría, que al construir con sus elementos, o contemplar el mundo de la cantidad, ella misma los crea; pero con más realidad que la de los órdenes que se ocupan de los asuntos humanos, en los cuales no existen puntos, líneas, superficies ni fugas. Y este mismo hecho es un argumento, ¡oh, lector!, de que estas pruebas son de naturaleza un tanto divina, y deben proporcionarte un divino placer, ya que en Dios conocimiento y creación son una y la misma cosa ¹².

Esta *conversión* de la verdad y de lo creado, realizada en el entendimiento de la Historia, es lo que liberó a Vico del punto de arranque de Descartes, conduciéndolo hacia la verdad filosófica de todas aquellas certezas *filológicas* que se muestran en el mundo humano de los idiomas, costumbres, leyes e instituciones. Vico no propone de nuevo el ideal cartesiano de la certidumbre geométrica en el nivel del conocimiento de la Historia, ni renuncia a la verdad científica por la simple *verosimilitas* o verdad probable de la experiencia. Por lo que lucha realmente es por quebrantar la distinción cartesiana entre virtud teórica y probabilidad sensorial práctica, mediante una dialéctica de lo verdadero y de lo cierto, que anticipa la "verdad de la certidumbre" de Hegel (*Wahrheit der Gewissheit*) en los primeros párrafos de la *Fenomenología*. En consecuencia, eleva la *filología*, información histórica externa, que Descartes tratara con tanto desprecio, al rango de ciencia filosófica ¹³. Estableció la primacía de la "Filosofía del Espíritu", como la llamamos desde Hegel, mediante la refutación crítica del primado de la ciencia natural.

La naturaleza física es solamente mitad de la realidad y la menos importante de ella. De aquí la posición extraña del Globo en la alegoría con la cual Vico introduce la idea de su obra. En la esquina superior, a izquierda de aquella, el ojo de Dios representa a la Providencia; en el lado derecho, una mujer (Metafísica), sentada sobre el Globo celestial (mundo físico), contempla a Dios. El mundo físico está soportado por un altar (símbolo de los más viejos sacrificios a los cielos), en un lado solamente. En el lado izquierdo vemos una

¹² SN, núm. 349.

¹³ SN, núms. 7 y 390. Véase "G. Vico und die Idee der Philologie", en *Homenaje a Antonio Rubió i Lluch*, Barcelona, 1936.

estatua de Homero (el poeta teológico), que representa la más vieja sabiduría del mundo. Un rayo de la divina Providencia une el ojo de Dios con el corazón de la mujer, que representa a la Metafísica, y un segundo rayo une a esta con Homero. El rayo cristiano de la Providencia se une así, por intermedio de la Metafísica, con Homero, esto es, con el mundo civil de los paganos, rodeando al mundo físico de la Naturaleza. En su explicación, Vico señala que la Metafísica contempla a Dios "por encima del orden de las cosas naturales", a través de las cuales los filósofos las habían contemplado hasta entonces. Ella contempla "en Dios el mundo de los espíritus humanos", al objeto de mostrar su providencia en el mundo de aquellos, que es el mundo civil o de las naciones. El mundo está soportado, en un lado solamente, por el altar, "porque hasta ahora los filósofos, contemplando la divina Providencia solamente a través del orden natural, han visto únicamente una parte de ella... Los filósofos aún no han contemplado su Providencia en relación con aquella parte de ella que es más apropiada para los hombres que poseen en su naturaleza la principal propiedad: la de ser sociales" ¹⁴.

El lugar preeminente de la Providencia en la alegoría de Vico, como también en toda su obra, demuestra que el principio de *verum = factum* sería de lo más erróneamente entendido si se interpretara de la manera profana moderna, como si Vico quisiera decir que el mundo civil del hombre no es nada más que el producto de su creatividad espontánea ¹⁵. En *La Ciencia Nueva* primera, y también en la segunda, después de haber establecido su principio, se apresura Vico a añadir que el redescubrimiento de los orígenes de la Historia, a través de nuestra propia mente, y de su poder de relacionarlo con su propio pasado, establece una filosofía del espíritu humano "al objeto de conducirnos a Dios, como la eterna providencia".

La última sección del primer libro trata explícitamente de la Providencia como perfección de los principios de *La Ciencia Nueva*. Es característicamente introducida como el *método* de *La Ciencia Nueva*, como la manera ordenada y legal con la que el mundo histórico toma su forma y desarrollo. No existe, según Vico, mundo civil que haya sido establecido sobre el ateísmo ¹⁶. Todas las civilizaciones.

¹⁴ SN, núm. 2.

¹⁵ Véase la *op. cit.* de Croce, págs. 115 y sgs.

¹⁶ SNI, núm. 8; SN, núm. 1110.

leyes e instituciones, en particular las más primitivas del matrimonio, inhumaciones¹⁷ y agricultura, están fundadas en sacrificios y ritos, en alguna forma de religión, verdadera o falsa, Cristianismo o paganismo. Ya que todas las naciones comenzaron con el culto de alguna divinidad, en el estado-familiar los padres deben haber sido los entendidos en divinidades tutelares, los sacerdotes los que verificaban los sacrificios, para asegurarse los augurios o su significado, y los reyes los que incorporaron las leyes divinas a sus familiares¹⁸. Aun los hombres más salvajes y monstruosos no carecen de sentimiento e instituciones religiosas, y la más salvaje de las supersticiones es más creativa y superior, moralmente, al estéril ateísmo. La filosofía tampoco puede reemplazar a la religión, y lo que Polibio dijo (que si existieran filósofos en el mundo, no habría necesidad alguna de religión) es una profunda equivocación, porque la filosofía no existiría sin una comunidad establecida, que, a su vez, no podrá existir sin religión¹⁹. Cuanto más subyugado se encuentra el hombre por las fuerzas naturales, más desea algo superior que *le salve*²⁰. Pero algo superior al hombre y a la Naturaleza es Dios, cuyo poder es al principio percibido por medio del temor²¹, que impulsa al hombre a buscar protección por medio de los sacrificios y de las prácticas adivinatorias.

El principal atributo de todos los dioses es, sin embargo, la Providencia. Divinidad, de acuerdo con la etimología de Vico, se deriva de *adivinación*; el anhelo de alcanzar y asegurar la predicción de lo que la Providencia ha adjudicado al hombre. Consultar a los oráculos, así como las prácticas adivinatorias, constituyen, en cuanto se refieren a asuntos sociales y políticos de los hombres, una de las más antiguas e importantes características de todas las religiones primitivas. Abandonado a sí mismo, el hombre se halla bajo la tiranía del amor propio, deseando solamente su propia utilidad, lo cual destruiría toda existencia social e histórica, y, por tanto, la existencia humana toda. El hombre solo puede sujetarse a los órdenes de la familia, de la sociedad, del Estado y de la

¹⁷ NS, núm. 12. El matrimonio y los enterramientos consagrados son las instituciones primitivas más humanitarias, tanto más cuanto, de acuerdo con Vico, su etimología deriva de *humanitas*, *humando*.

¹⁸ SN, núm. 250.

¹⁹ *Id.*, 179 y 1110.

²⁰ *Id.*, 339, 379 y 385.

²¹ *Id.*, 382.

Humanidad por los designios providenciales. De las pasiones del hombre—cada una ocupada en su propia ventaja—; de la ferocidad, de la avaricia, de la ambición, la Providencia o divina legislación crea las clases militares, mercantiles y dirigentes; la fortaleza, riqueza y sabiduría de las comunidades, y las leyes naturales de las naciones. La Providencia transforma los vicios naturales del hombre, capaces de extirpar la Humanidad de la faz de la tierra, en felicidad civil, “porque las cosas no pueden establecerse ni durar fuera de su orden natural”²². La llamada ley *natural* es, desde siempre, una ley civil, basada en la teología civil.

No obstante su origen sobrenatural, la Providencia se produce en la interpretación de Vico, de una forma tan *natural, simple y fácil*²³ que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico mismo. Actúa directa y exclusivamente por causas secundarias, en la “economía de las leyes civiles”, y lo mismo se produce, aunque con menos transparencia, en el orden físico. “Su orden es desarrollado tan fácilmente como las costumbres naturales de los hombres”²⁴. La *Ciencia Nueva* es, consecuentemente, “una demostración, por así decirlo, del *hecho histórico de la Providencia*, porque debe ser una historia de las formas del orden que, sin intención ni discernimiento humanos..., la Providencia ha concedido a esta gran ciudad de la raza humana”²⁵. Una vez que dichos órdenes fueron establecidos por la divina Providencia, el curso de los asuntos de las naciones “*tuvo que ser, debe ahora ser, y tendrá que ser*” tal como la *Nueva Ciencia* lo demuestra²⁶.

En vista de esta manifestación, los modernos críticos de la concepción de Vico de la Providencia, están en verdad justificados al decir que para nuestro autor la Providencia se ha convertido en tan natural, profana e histórica como si no existiera en absoluto²⁷. Porque en la *demonstración* de Vico de aquella, no queda nada de la operación trascendente y milagrosa que, de San Agustín a Bossuet, caracteriza a la Providencia. En Vico se reduce a un marco de referencia, contenido y sustancial, del cual no consisten más que en el orden permanente y universal del mismo acontecer histórico. El Dios

²² SN, núms. 132-36.

²³ *Id.*, 630.

²⁴ *Id.*, 343.

²⁵ *Id.*, 342.

²⁶ *Id.*, 348.

²⁷ Véase Peters, *op. cit.*, cap. VII.

de Vico es tan omnipotente que puede abstenerse de intervenciones especiales. Se produce por completo en el curso natural de la Historia por sus medios naturales: ocasiones, necesidades, servicios. Y para los que puedan leer este lenguaje natural de la providencia histórica real en la historia social del hombre, la Historia es, desde su primera a su última página, un libro abierto de admirable traza.

Fundada en el principio de la teología civil, *La Ciencia Nueva* es, en consecuencia, capaz de describir la "historia eterna ideal" recorrida por la historia de cada nación. Al contemplar esta pauta típica de la historia en todos lugares, tiempos y modificaciones, el hombre experimenta un "placer y satisfacción divinos", es decir, la satisfacción de una necesidad querida y esperada; porque el deseo egoísta del hombre es demasiado débil y corrupto para convertir, solo y sin aquella ayuda, la anarquía en orden y los vicios en virtudes.

El énfasis de la Providencia se desarrolla al propio tiempo que la polémica contra la creencia en fatalidad y azar de los estoicos y epicúreos²⁸, tanto antiguos (Zenón y Epicuro), como modernos (Spinoza y Hobbes, no menos que Maquiavelo). Unos y otros niegan la providencia, a causa de que son pensadores *monásticos* o solitarios, desconocedores de la economía providencial de las cosas civiles. Lo que distingue la creencia en la Providencia de la creencia en la fatalidad o en el azar es que la divina Providencia utiliza para el logro de sus fines universales la voluntad libre, si bien corrupta, del hombre. La doctrina de la fatalidad ignora la dialéctica entre la necesidad providencial y el libre albedrío; y la doctrina epicúrea del azar reduce la libertad a mero capricho. Los principios de providencia y libertad son, no obstante, igualmente verdaderos e igualmente importantes²⁹. Pero también es evidente que en la manera en que Vico nos los presenta no están equilibrados. El simple hecho de que le parezca demostrable la Providencia, implica que asigna a una perfecta necesidad lo que parece haber sido ocasionado por el azar³⁰.

²⁸ SN, núms. 5, 130, 335, 342, 345 y 1109.

²⁹ SNI, núm. 9; SN, núms. 136 y 310.

³⁰ Cfr. *De antiquissima Italorum sapientia*, de Vico (*Opere*, I, ed. G. Gentile y F. Nicolini [Bari, 1914]), cap. VIII, en el que parece como si la fortuna, el azar y la fatalidad fueran en conjunto reducibles a la Providencia.

LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA

No obstante lo decisiva que la teoría del conocimiento de Vico es para el fundamento de *La Ciencia Nueva*, no debe ser tomada literalmente, ya que en sus consecuencias puramente teóricas la conversión de lo verdadero y de lo creado conduciría, necesariamente, a la conclusión, completamente opuesta al pensamiento de Vico, que el hombre es el dios de la Historia, que crea su mundo mediante su libre actividad y, conociendo, consecuentemente, de forma espontánea, lo que ha hecho, hace y hará. Croce, para quien la Historia es una "historia de libertad", no de providencia, interpreta a Vico en este sentido, y, por tanto, se ve obligado a eliminar todo lo posible el pensamiento de Vico, sobre la Providencia, de sus pretendidas "tendencias reales". De acuerdo con la interpretación de Croce, el humano conocimiento de los asuntos humanos es, en verdad, idéntico cualitativamente al conocimiento divino; porque el hombre crea el mundo histórico por su actividad libre, y, al pensar, rehacer su propia creación, conociéndola así completamente. "He aquí un mundo real del cual verdaderamente el hombre es Dios" ³¹. Croce entiende la coincidencia entre el *verum* y el *factum*, no sobre la base de la creencia de Vico en la Providencia, sino sobre la de la dialéctica hegeliana de sujeto y objeto y de sujeto universal y particular. El individuo particular que hace historia libremente, se supone que es un individuo racional y universal; esto es, un *universal concreto*. Bajo este supuesto, la Providencia es tan superflua y perturbadora como la fatalidad y el azar, porque todos ellos separan al individuo creador de su producto, actuando a sus espaldas. En lugar de eliminar el capricho de la Historia, dice Croce, la fatalidad, el azar y la Providencia no hacen más que reforzarlo. Pero teniendo en cuenta que la concepción cristiana de la Historia es el trabajo de Dios, tiene una superioridad sobre la doctrina antigua de fatalidad y azar, por suponer una actividad libre creadora como última fuente del proceso histórico; es natural "que por gratitud a esta concepción más elevada... debemos inclinarnos a dar a la racionalidad de la Historia el nombre de Dios... y llamarla Providencia divina" ³². Entendida de esta forma, la Provi-

³¹ Croce, *op. cit.*, págs. 28 y sgs.; 115 y sgs.

³² *Id.*, 116.

dencia tiene el doble valor de "crítica de las ilusiones individuales" (como si los intereses individuales fueran toda la realidad de la Historia), y como una "crítica de divina transcendencia". Toda mente con buen sentido histórico debe adoptar este punto de vista, piensa Croce, debiendo responder el problema de la Historia por y en la Historia misma, sin recurrir a la fatalidad o al azar, a Dios o a la Providencia. Está claro, sin embargo, que este no fue el punto de vista de Vico, que contempló el curso de la Historia de modo mucho más apropiado; es decir, como un mundo hecho por los hombres, y, al propio tiempo, sobrepasado por todas partes por algo que está más cerca de la fatalidad que de la acción y elección libres. La Historia no es solamente realidad y acción, sino también, y aun primordialmente, acontecimiento y sucesión. Su propósito no es uniforme, sino que presenta una doble vertiente.

La descripción de Vico de esta dialéctica de la Historia es de lo más impresionante, y está más de acuerdo con la experiencia común de la Humanidad y con un sentido desinteresado del acontecer histórico, que lo está el liberalismo filosófico de Croce. Vico pone esto en claro, desde el mismo comienzo, cuando explica la alegoría, distinguiendo entre Naturaleza e Historia. La Metafísica contempla el mundo civil de los humanos espíritus *en Dios*, esto es, a la luz de la Providencia, y en el centro está un altar para el culto y los sacrificios, por que "El nos ha dado la existencia de nuestra naturaleza social, conservándonos mediante ella". Al dotar esta propiedad (nuestra naturaleza social), Dios ha ordenado y dispuesto de tal forma los asuntos humanos, que el hombre, habiendo dejado de ser justo por su pecado original, *y aun intentando casi siempre hacer algo completamente contrario y diferente*—siendo así que pensando exclusivamente en términos de utilidad privada, vivirían solamente como bestias salvajes—, *han sido conducidos por esta misma utilidad, y a lo largo de los diferentes caminos mencionados*, a vivir como hombres en justicia, y a observar su naturaleza social, reuniéndose en comunidades"³³. Partiendo de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, la Providencia crea, valiéndose de aquella divina legislación, la fortaleza, la riqueza y la sabiduría de las comunidades³⁴. Y de nuevo hacia el fin de su libro, cuando Vico vuelve a plantear el primer principio incontestable de *La Ciencia*

³³ SN, núm. 2. El subrayado es nuestro.

³⁴ *Id.* núm. 132.

Nueva; es decir, que el hombre ha creado este mundo de las naciones, continúa manifestando—y esto es para él también incontable—que este mismo mundo civil debe su existencia a un espíritu “con frecuencia diferente, a veces completamente opuesto, y siempre superior a los fines particulares perseguidos por los hombres, cuyos limitados objetivos, convertidos en medios para más amplios fines, han sido empleados siempre para conservar la raza humana sobre la tierra”³⁵. En la Historia, los hombres no saben lo que quieren, porque algo diferente a su deseo egoísta es querido con ellos.

Los hombres quieren satisfacer su bestial concupiscencia y abandonar a sus hijos, e inauguran la castidad del matrimonio, que estableció el origen de las familias. Los padres quieren ejercer, sin restricción alguna, mando sobre sus dependientes, y les sujetan a los poderes civiles, origen de las ciudades. Las órdenes nobles reinantes quieren abusar de su libertad señorial contra los plebeyos, y resultan obligadas a someterse a las leyes que establecen la libertad popular. Los pueblos libres quieren sacudirse el yugo de sus leyes, y quedan sujetos a la realza. Esta pretende reforzar su posición envileciendo a sus súbditos con toda la bajeza del vicio, preparándoles así para sobrellevar la esclavitud a manos de naciones más poderosas. Las naciones quieren disolverse, y sus restos huyen al despoblado en busca de seguridad, y allí, cual ave fénix, resucitan. Lo que ha realizado todo esto fue espíritu, porque el hombre lo ha hecho mediante su inteligencia; no fue fatalidad, porque lo hicieron por elección; no fue azar, porque los resultados de tales acciones son eternamente los mismos³⁶.

³⁵ SN, 1108. El subrayado es nuestro.

³⁶ *Id.*, cfr. el resumen de Croce de esta dialéctica (*op. cit.*, pág. 118). “Los hombres pensaron escapar de las amenazas del tronante cielo llevando a sus mujeres al interior de cuevas, en donde satisfacer sus pasiones, ocultos a la mirada de Dios; y por mantenerlas así, en una segura reclusión, fundaron las primeras reuniones castas y las primeras sociedades: el matrimonio y la familia. Se mortificaron en lugares adecuados, con la intención de defenderse a sí mismos y defender a sus familias, pero, en realidad, con ellas pusieron fin a su vida nómada y a sus correrías primitivas, y comenzaron a aprender la agricultura. Los débiles y los desordenados, reducidos a la extremidad del hambre y del aniquilamiento mutuo, tomaron refugio en estos lugares fortificados, para salvar sus vidas, haciéndose sirvientes de los héroes, y así, sin percatarse de ello, elevaron la familia a una condición aristocrática o feudal. Los aristócratas, jefes feudales o patricios, una vez su dominio reconocido, confiaron en defenderlo y asegurarlo por el más severo tratamiento de sus siervos, los plebeyos, pero de esta forma despertaron en estos la conciencia de su propio poder, y los convirtieron en hombres; y cuanto más los patricios se enorgullecían de su patriciado, y cuanto más luchaban para conservarlo, más efectivamente contribuían a destrozarlo tal estado de cosas y a crear la democracia.”

Esta dialéctica entre objetos particulares y fines universales, entre las acciones de los hombres y sus resultados, no es, como pretende Croce, una humana comedia de errores, sino una comedia de verdad, divina, comparable a la actuación de la Providencia en la Filosofía de la Historia de Hegel, esto es, el "ardid de la razón". La misma dialéctica que el párrafo antes transcrito describe, en términos de instituciones sociales, actúa, en el orden temporal de las edades, en la sucesión de las épocas divina y teocrática, heroica y humana. En todos estos desarrollos históricos, la divina Providencia sabe ser supremamente admirada, "porque cuando las intenciones de los hombres fueron otras muy diferentes, los condujeron, en primer lugar, al temor de la divinidad, y el culto de esta es la primera base fundamental de las comunidades"³⁷.

RELIGIÓN VERDADERA Y FALSAS RELIGIONES

Ha sido rectamente observado que la radical distinción de Vico entre verdaderas y falsas religiones, entre Cristianismo y paganismo, tiene poco que ver con su particular filosofía de la Historia, y que el punto original e interesante de su libro no es la distinción corriente entre historia bíblica y profana, sino la sabiduría con que trata de las religiones de los gentiles, bajo la misma consideración que a la religión verdadera, reduciendo de esta forma al mínimo la diferencia entre credulidad y fe, imaginación poética y verdad revelada. Lo que los une es la providencia del desarrollo histórico, que todo lo abraza. Pero ¿cómo puede la Providencia fundar una continuidad entre la creencia primitiva en Júpiter (*deus optimus maximus*), dios del cielo, del relámpago y del trueno, a quien las naciones gentiles, "en forma verdadera, pero en sentido falso"³⁸, atribuyeron la dirección de sus asuntos, y la verdadera fe en el Dios cristiano verdadero, que es, sin embargo, también un *deus optimus maximus*? La respuesta es que la verdadera Providencia, dirigiendo la Historia para la mejor guarda de la Humanidad, llevó a las primeras generaciones de los hombres a la verdad, valiéndose de una falsa religión, por la incapacidad natural de los humanos para concebir la religión verdadera, en espíritu y rectamente. La Providencia histórica, antes de

³⁷ SN, núm. 629.

³⁸ Id., núm. 630.

revelarse a sí misma en el amor de puro sacrificio de Cristo, en sus apóstoles y en la Iglesia, tuvo que aparecer a los gentiles en trueno y relámpago, para tornar a los hombres, por el temor, en religiosos y civilizados. En su imaginación material, aquellas primitivas generaciones de hombres no podían crear sus dioses sino inventándolos, a guisa de poetas, literalmente *hacedores* ³⁹.

Este punto fue para Vico de tal importancia para la génesis del mundo civil, que como lema de la primera edición escogió las palabras de Virgilio: *A Jove principium musae* ⁴⁰. Jove, el dios supremo de los cielos, se aparece a las primeras generaciones de los hombres en trueno y relámpago terroríficos. De él viene toda la sabiduría *vulgar*, es decir, la sabiduría que no es ni revelada ni racional, sino, originalmente, una ciencia adivinatoria, de averiguación mediante auspicios: la sabiduría vulgar, pero religiosa de todas las naciones paganas. Atemorizados por el gran efecto del relámpago, la primera raza de los hombres—los gigantes—fueron sabedores de cielo (*uranos*), que, por analogía consigo mismos, se representaban como un gran cuerpo animado que intentare decirles algo. Le dieron el nombre de *Jove*. “Entonces comenzaron a ejercer la curiosidad natural que es hija de la ignorancia y madre del conocimiento (*musae*)” ⁴¹. Para aquellos hombres todo estaba “lleno de Jove” (*Jovis omnia plena*). Es el más fuerte, mejor y mayor (*optimus, maximus numen*; rey de dioses y hombres; y por no haber destruido a la Humanidad con sus rayos recibió así mismo el título de “salvador” (*soter*). Estos hombres, rudos y salvajes, entendieron a la divinidad y a la Providencia con un sentido humano, que era el que poseían; y al desesperar del auxilio de la Naturaleza, desearon algo superior a la misma que los defendiese. La misma Providencia “*permitió que fueran engañados en el temor de la falsa divinidad de Jove*” ⁴². Así, a través de las densas nubes de estas primeras tempestades, intermitentemente iluminadas por el relámpago, llegaron a comprender la gran verdad de que la Providencia divina vela por la bienandanza de la Humanidad toda.

Nada se dice en *Ciencia Nueva* acerca de Jesucristo, como punto decisivo de la Historia del mundo, y casi nada acerca de la aparición

³⁹ SN, núm. 376.

⁴⁰ *Id.*, 391.

⁴¹ Cfr. SN, núms. 13, 365, 377 y sgs.; 391.

⁴² *Id.*, núms. 385 y 948. El subrayado es nuestro.

y expansión de la Iglesia Cristiana, cuando Vico describe el comienzo de los tiempos *modernos*, es decir, la Edad Media. Para Vico es mucho más importante que la aparición singular de Cristo en el mundo de los paganos, el paralelismo y la contemporaneidad ideal de la antigua Roma y de las primitivas instituciones cristianas. Primordialmente, los tiempos primitivos del Cristianismo son para él una repetición, un nuevo barbarismo heroico—de heroísmo personal (mártires), de guerras piadosas (cruzadas), de esclavitud heroica (por ejemplo: relaciones de cristianos y turcos), de reyes-sacerdotes y de instituciones feudales ⁴³.

Un nuevo desarrollo comienza después de la desintegración de Roma, pero esta vez, sin embargo, al tratar de la religión, no con Jove, sino con la religión verdadera y revelada. No existen en Vico huellas de la tendencia apologética que inspira las obras de San Agustín. Ni defiende la fe cristiana ni ataca o critica las supersticiones paganas. Personalmente, estaba demasiado enraizado en la tradición cristiana católica para reflexionar acerca de las posibles consecuencias de su interés relativo, así como de su erudita preferencia por tradiciones y autoridades antiguas no cristianas. Presuponía la firmeza del Cristianismo y tenía en cambio que descubrir la sabiduría *vulgar* de la humanidad pagana y la oculta verdad de su mitología. De análoga forma, las virtudes cristianas de esperanza, fe y caridad eran para él algo de una gran seguridad cuando vindicaba, no moral, sino históricamente, las virtudes históricas de fortaleza, prudencia y magnanimidad de los paganos ⁴⁴. Fascinado por las antiguas tradiciones del mundo de los paganos, tomó mucho más en serio que San Agustín y sus seguidores la *ciencia vana* y la *vacía sabiduría* de aquellos. Estos últimos no vieron en las mitologías griega y romana más que insensatez; Vico descubrió su sentido. En principio, Vico interpreta la religión como un fenómeno *civil*, profano e histórico. Cada nación profana tiene su Jove, como tiene su Heracles, sus ritos agrícolas, sus cultos matrimoniales e inhumatorios. Pero como la Providencia divina actúa mediante tan simples y naturales expedientes, como son costumbres y tradición, la continuidad entre las tradiciones precristianas y cristiana le parecía bien establecida. La alternativa rousseauiana, que las religiones políticas de la Antigüedad fueron útiles, aunque falsas, mien-

⁴³ Cfr. *NS*, núms. 1049 y 1055.

⁴⁴ *Id.*, núm. 1099.

tras el Cristianismo es verdadero, pero inútil socialmente, no se le ocurrió a Vico. De ello, que también pudiera despreocuparse en absoluto del intento de Rousseau de hallar una síntesis entre la religión universal (cristiana) del *hombre* y la del *ciudadano*, en una especie nueva de "religión civil cristiana"⁴⁵. Para Vico, la teología cristiana es una mezcla de la *teología civil*, de los poetas teológicos de la antigüedad, y de la *teología natural* de los metafísicos con la *teología revelada más sublime*⁴⁶.

Solo ocasionalmente afirma Vico, lo que considera patente a todas luces: origen y carácter excepcionales de la religión cristiana y del pueblo judío⁴⁷. Naturaleza y desarrollo de los hebreos son algo aparte de los de todas las demás naciones. Para alcanzar la humanidad racional, estas tuvieron que pasar desde una concepción de animalidad por una edad heroica y divina. Gracias a la especial revelación de Dios, los judíos fueron humanos desde el principio, e incluso de estatura normal, mientras que la raza de gigantes, de la estirpe de Sem, Cam y Jafet (que repudiaron la religión de su padre Noé) hubo de sufrir un largo y laborioso proceso de domesticación. Contrariamente a toda religión pagana, la hebrea fue fundada sobre la prohibición explícita de las prácticas adivinatorias; porque el Dios de Israel es Espíritu y no puede ser aprehendido por los sentidos.

La diferencia entre la teología civil de Vico y la tradicional teología de la Historia, de San Agustín a Bossuet, es, sin embargo, notable. En esta última, la historia del mundo pagano se explica centralizándola en el destino del pueblo judío. En cierto modo, la divergencia entre Vico y Bossuet es aún mayor que la que separa a este último de Voltaire, quien descartó en absoluto la historia sagrada, refiriéndose a los judíos como si fueran *escitas* o *griegos*. Para Vico, el único lazo de unión entre la historia bíblica y los comienzos de la humanidad pagana después del Diluvio Universal es la idea de que tales salvajes principios constituyen el castigo del pecado original y una regresión de la anterior historia sagrada del pueblo escogido. En realidad, sin embargo, Vico elimina la Biblia como fuente histórica, no obstante sus repetidos intentos de probar su verdad con fuentes profanas. Afirma el origen independiente del

⁴⁵ Véase *Contrato social*, libro IV, cap. VIII.

⁴⁶ *SN*, núm. 366.

⁴⁷ *Id.*, núms. 13, 54, 165 y sgs.; 295, 313, 365 y 1110.

pueblo escogido; pero, precisamente por esta razón, los principios de su historia no se incluyen en *La Ciencia Nueva*. Por todas partes se recalca como módulo de la Historia universal y modelo típico del segundo *curso* en la Historia de la Edad Moderna, el progreso y la decadencia de la Roma antigua ⁴⁸.

EL ACONTECER HISTÓRICO Y SU REPETICIÓN

Vico distingue en su libro, de acuerdo con una antigua tradición egipcia, tres edades, a continuación de la edad prehistórica de los gigantes. Son las siguientes:

1.^a La de los dioses, en la cuál los paganos creyeron vivir bajo la autoridad divina y todo les era ordenado por medios de auspicios y oráculos, cosas las más antiguas de la historia pagana. 2.^a La de los héroes, en que estos reinaron por doquier en comunidades aristocráticas, debido a una cierta superioridad natural que creyeron poseer sobre el populacho. 3.^a La de los hombres, en la cual todos los hombres reconocieron tener igual naturaleza humana, estableciéndose, en consecuencia, primero, las comunidades populares y después las monarquías ⁴⁹.

La edad divina es, estrictamente, teocrática; la heroica es mitológica, y la humana es racional. La primera y la segunda son épocas *poéticas*, en el sentido literal de la palabra, esto es, de imaginación creadora. Por corresponder con estas tres clases de naturaleza y gobierno humanos, Vico distingue, analizando en detalle, tres clases de idiomas y caracteres (sagrado, simbólico y vulgar), de leyes naturales, de estados civiles y de jurisprudencia: todas unificadas en su sucesión e informadas por la Providencia divina. Este curso regular y típico de la Humanidad es un progreso en tanto en cuanto conduce de la anarquía al orden, de las costumbres heroicas a otras más civilizadas y racionales. No obstante, constituye un progreso sin objeto y sin posibilidad práctica. En realidad, su objeto es la decadencia y la muerte, después de la cual comienza de nuevo un moderno barbarismo, el entero *corso*, extendiéndose en un *ricorso* que es, al propio tiempo, una resurrección. Tal *ricorso* se ha producido ya una vez después de la caída de Roma, en el retorno creador de los tiempos bárbaros de la Edad Media. Para Vico es una cuestión

⁴⁸ SN, págs. 1047 y sgs.

⁴⁹ *Id.*, núm. 31.

no resuelta si al fin del presente *corso*—que ya es *ricorso*—se producirá un *ricorso* semejante; pero ello puede ser afirmado resueltamente, de acuerdo con su enfática tesis de que lo que ha ocurrido en el pasado volverá a ocurrir en forma semejante en el futuro, de conformidad con la característica permanente del acontecer histórico⁵⁰. Consecuentemente, Croce tiene razón al decir que Vico “no acertó con la idea de progreso” aunque no la tenga al atribuir el fracaso de Vico en “elevar su deidad providencial en deidad progresiva” a la turbación de su pensamiento por la idea de la trascendencia⁵¹. Más bien es la misma inmanencia de la concepción de Vico lo que le impidió trascender su ciclo histórico natural de flujo y reflujo hacia un *telos*, por medio de un “enriquecimiento perpetuo”⁵². Se prueba esto, indirectamente, por el hecho de que Vico se contradice al considerar, hacia el final de su libro, la posibilidad de un *telos* final y de un ajuste del proceso histórico. Al pasar revista a la escena contemporánea de Europa, Rusia y Asia, se aventura a decir que una *completa* humanidad *parece* extenderse por todas las naciones, porque unos cuantos monarcas cristianos dirigen los destinos de este mundo de pueblos, aunque todavía sobrevivan algunos pueblos bárbaros⁵³. Gracias a la religión cristiana, el mundo parece haber adquirido unas costumbres más humanas. Los poderes soberanos se han unido en confederaciones, comparables a la antigua forma de gobierno bajo reyes de familias soberanas.

Incompatible con esta concepción experimental de un “mundo cristiano” como la perfección de la Historia, es el consecuente tema de su libro, que insiste en que la Historia no tiene solución, ni puede llegar a ser continuada, porque su curso está sujeto a repeticiones. El curso normal es bastante simple: “Los hombres sintieron primero necesidad; después buscaron utilidad; seguidamente se preocuparon de su comodidad; todavía después se divertieron placenteramente; más tarde, el lujo los volvió disolutos y, finalmente, se han vuelto locos y han perdido su sustancia”⁵⁴. Algunas veces la Pro-

⁵⁰ SN, núms. 348 y sgs.

⁵¹ *Op. cit.*, págs. 133 y 143 y sgs.

⁵² Semejante al compromiso liberal de Croce entre retorno y progreso es la solución marxista de M. Lifshitz (obra citada, pág. 414). M. Lifshitz está convencido de que en el proceso de la revolución comunista “el desenvolvimiento de los negocios humanos” vendrá a ser, naturalmente, “el pulso natural del organismo social”.

⁵³ SN, núm. 1089 y sgs.

⁵⁴ *Id.*, núm. 241. Cfr. también núm. 243.

videncia encuentra un remedio dentro mismo de la nación, con un dirigente como Augusto, o en el exterior, permitiendo que la nación, si es incapaz de gobernarse a sí misma, sea conquistada y subyugada por algún pueblo extraño: "Pero si la última enfermedad civil corrompe a los pueblos y estos no logran ponerse de acuerdo en la elección de un monarca de entre ellos y tampoco se produce su conquista y guarda por naciones extranjeras mejores, entonces la Providencia tiene dispuesto un remedio extremo para su radical enfermedad" ⁵⁵. Este último remedio es el *ricorso* a la simplicidad y al temor religioso del barbarismo primitivo.

El *ricorso* no es una repetición cósmica, sino una estructura histórica con la connotación jurídica de *apelación* ⁵⁶. Ya que el *corso* histórico no ha podido alcanzar su objeto, debe, por así decirlo, apelar a un tribunal más elevado para que su caso vuelva a ser oído. El más alto tribunal de justicia es la historia providencial como un todo, que necesita de una edad de desintegración y de artificialidad extrema, el *barbarismo de la reflexión*, para retornar a un barbarismo creativo de los sentidos, y comenzar, así, de nuevo.

Porque tales pueblos han caído, a ejemplo de tantas bestias, en la costumbre de que cada uno no piense más que en su interés particular, y han alcanzado el extremo de la consideración, o más bien, del orgullo, en el cual como animales salvajes se erizan y se desenfrenan a la mínima contrariedad. Así, en medio de las mayores festividades, aunque formen físicamente una multitud, viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y voluntad. Y apenas dos son capaces de ponerse de acuerdo, ya que cada uno persigue placer y capricho propios. Por todo ello, la Providencia decreta que, por medio de facciones contumaces y de terribles guerras civiles, deban tornar en bosques sus ciudades, y aquellos, en madrigueras y cubiles de los hombres. De esta forma, a través de largos siglos de barbarismo, el moho consumirá los ilegítimos artificios de los talentos maliciosos, que les han convertido, por el barbarismo de la reflexión, en bestias más inhumanas que el barbarismo de los sentidos haya hecho a los hombres primitivos. Este ha excitado un salvajismo generoso, del cual uno se podría defender, precaverse o huir, pero aquel, con su salvajismo bajo, con abrazos y suaves palabras, conspira contra la vida y fortuna de amigos e íntimos. De aquí que los pueblos que han alcanzado este punto de malicia premeditada se hallen aturdidos y embrutecidos cuando reciben el último remedio de la Providencia; no apreciando ya las comodidades, las delicadezas, placeres y pompas, sino solamente la

⁵⁵ SN, núm. 1106.

⁵⁶ Peters, *op cit.*, pág. 139.

simplista necesidad de vivir. Y los pocos sobrevivientes, en medio de una abundancia de cosas necesarias para la vida, se vuelven naturalmente sociales, y, al retornar a la simplicidad primitiva del primer mundo de pueblos, se convierten de nuevo en religiosos, sinceros y felices. Así la Providencia les restituye la piedad, la fe y la verdad, que son los cimientos verdaderos de la justicia, y también las gracias y la belleza del orden eterno de Dios”⁵⁷.

Al describir este remedio radical de una enfermedad radical, Vico pensaba en el final del ciclo romano, pero se expresaba en un lenguaje tan general, que lo mismo puede ser referido al año 500 que al 2000. Esta conclusión comporta la última y final sabiduría de Vico, y de la misma Providencia. En los mil ciento doce párrafos de *La Nueva Ciencia*, pasa revista a la ciudad semicreativa de los hombres caídos, que no tienen en sustancia relación con la Ciudad de Dios, a excepción de llamar “providencia” a la ley historiconatural de las naciones. La concepción de Vico es, en consecuencia, más bien clásica que cristiana. Como los antiguos, está profundamente preocupado con “orígenes” y “fundamentos”, pero no con la esperanza y la fe en una perfección futura. La historia se repite a sí misma, aunque en diferentes niveles y con ciertas modificaciones, y el ciclo del *corso*, caído y *ricorso*, si se juzga en sus propios méritos, no es “desesperado”, como San Agustín dijera, sino la manera más natural y racional del desarrollo histórico. Comparada con la teoría de los ciclos de Polibio, el *ricorso* de Vico es mucho más *historizado*, de conformidad con su noción historicista de la naturaleza. La repetición cíclica subviene, mediante el renacimiento de la naturaleza social de la Humanidad, a la educación y aun a la “salvación” de esta. Salva al hombre al cuidar de él⁵⁸. Solo esto, no la redención, constituye el “fin primario” y el significado providencial de la Historia. La repetición del barbarismo salva a la Humanidad de una civilizada autodestrucción.

CONCLUSIÓN

Dentro del limitado alcance de este estudio nos hemos visto forzados a no dar una descripción concreta de la riqueza sociológica del esquema de la Historia universal de Vico. Pero, aun así, puede ase-

⁵⁷ SN, núm. 1106.

⁵⁸ SNI, núms. 41 y 8.

gurarse, sin temor a errar, que es más penetrante y comprensivo que Comte y Condorcet, y más inspirado por una intuición original que Hegel. Al librarse del racionalismo cartesiano y de la rigidez teológica de la historia de Bossuet, no sacrificó su agudo intelecto y su realismo maquiavélico a las ilusiones progresivas de la Ilustración.

Ni reemplazó, como Voltaire, providencia por progreso; ni como Bossuet, introdujo la ortodoxia en la Historia. Al investigar la Historia como un historiador filósofo, no intentó nunca dejar de lado la revelación, y al afirmar, de la primera a la última página, que la Providencia es el primer principio para el entendimiento de la Historia, no tergiversó la historia sociopolítica con un punto de vista escatológico. Su idea primordial no es progreso hacia una perfección, ni el ciclo cósmico del crecimiento y decadencia naturales, sino una progresión histórico-cíclica de un *corso* a un *ricorso*, en que el mismo ciclo comporta una significación providencial, por constituir el último remedio para la naturaleza corrupta del hombre. El retorno a un nuevo barbarismo no redime a la historia terrena, pero cura al hombre del supercivilizado barbarismo de la reflexión. La perspectiva de Vico es aún teológica, pero los medios de la Providencia y de la salvación son en sí mismos histórico-naturales. La Historia, según la entiende Vico, incluye un principio prehistórico, pero no un final y una consumación, y, no obstante, está regida por la Providencia en beneficio de la Humanidad.

Así, la obra de Vico es, no una teología agustiniana de la Historia, ni una filosofía de la Historia en el sentido polémico de Voltaire, para el cual la distinción de la Historia en sagrada y profana sirvió para el envilecimiento de la primera. La filosofía de la Historia de Vico es una "teología civil racional", equidistante de Voltaire y de Bossuet, justificando directamente la Providencia divina como Historia. Hállase precisamente en la línea fronteriza de la decisiva transición de la teología a la filosofía de la Historia, y, es, en consecuencia, profundamente ambigua. Las diversas reacciones con que fue recibida revelaron en seguida esta ambigüedad. La *Revista* de la Academia de Leipzig sostuvo que el autor era un *jesuita*, y su trabajo, un reaccionario intento apologético de la Iglesia Católica Romana. Los conservadores católicos italianos⁵⁰ la atacaron por considerar que una providencia inherente a la Historia como su ley natural, mina la concepción bíblica del designio trascendente de Dios.

⁵⁰ Véase B. Labanca, *Vico e i suoi critici cattolici*, Nápoles, 1898.

y que la distinción radical de Vico entre historia sagrada y profana podría en realidad llevarnos a una concepción puramente humana del origen y progreso de la civilización, sin excluir a la religión. Los socialistas anticlericales italianos reeditaron *La Ciencia Nueva*, y la difundieron como un arma en la revolución inminente a fines del siglo XVIII. El mismo Vico no se dio cuenta de que su doctrina contenía una crítica implícita de la concepción bíblica de la Historia, no menos radical que el "nuevo arte de la crítica" que había aplicado a la interpretación de Homero ⁶⁰.

⁶⁰ Croce (*op. cit.*, pág. 196) observa que no es imposible que el criticismo bíblico de Spinoza sugiriera a Vico su crítica de los poemas homéricos.

VII

BOSSUET

El entendimiento de Bossuet de la Historia se mantiene y prueba con la tesis de que todo el curso de la historia humana está guiado por la Providencia—tesis negada por los librepensadores de su tiempo— “Los librepensadores declaran la guerra a la divina Providencia, no encontrando mejor argumento contra ella que la distribución del bien y del mal, que parece injusto e irracional, ya que no diferencia entre los buenos y los malos. Los sin Dios se atrincheran en esta posición como en una fortaleza inexpugnable, y desde ella arrojan atrevidamente sus cargas a la sabiduría divina que rige el mundo, falsamente convencidos de que el desorden aparente de los asuntos humanos es un testimonio contra esta misma sabiduría”¹. Bossuet tenía también por cierto que la doctrina de la Providencia es el valladar más poderoso contra la inmoralidad. “Han deseado sacudirse el yugo de esta Providencia, al objeto de mantener, en independencia, una libertad indócil que los mueve a vivir según su capricho, sin temor, disciplina ni restricción de clase alguna”². Como Hegel, Bossuet no negó que una primera ojeada a la Historia no deja ver razón ni justicia, porque la historia real no diferencia entre hombres píos e impíos. Es un campo de pasiones e intereses, en donde triunfa el mal y fracasa la justicia. Pero al refutar los argumentos de los librepensadores, Bossuet dice que la impresión inmediata de aparente

¹ *Sermon sur la providence*, en *Sermons choisis de Bossuet*, París, sin fecha. Cfr. el primero y el último capítulos del *Discours sur l'histoire universelle*. Nuestras citas son de la traducción inglesa, *An Universal History from the Beginning of the World to the Empire of Charlemagne*, de James Elphinston, Dublín, 1785.

² *Sermon sur la providence*, en *Sermons choisis*.

confusión se debe a que el punto de vista está demasiado cerca de su objeto.

Si nos alejamos un tanto, y contemplamos la Historia desde una distancia mayor, desde un punto de vista eterno, esto es, con los ojos de la fe (ó, como diría Hegel, con los de la razón), cambiará el cuadro, y la aparente falta de significado revelará una oculta justicia. "Si conocemos el lugar desde donde las cosas deben ser contempladas, todas las iniquidades serán corregidas, y veremos sólo sabiduría donde antes vimos desorden"³.

La única deducción sólida del hecho de que en los tiempos actuales aún no está establecido un justo ordenamiento de la Historia es, dice Bossuet, que el hombre tiene que esperar aún algo del futuro, o, mejor dicho, de la eternidad. Enfrentados con el Juicio Final, tenemos que vivir en una perplejidad incesante, en temor y esperanza, hasta que una decisión final e irrevocable vuelva claro todo. Dios dispone de infinito tiempo para realizar su designio y, por ello, no debemos tornarnos impacientes al considerar la confusión de los asuntos temporales. La fe en la Providencia inspira dos sentimientos en lo que concierne a las cosas temporales: no admirar nada de terrenal grandeza y no temer nada de la miseria terrenal. A Cristo, el Señor de la Historia, que, solo, distribuirá premio y castigo finales, no le importa abandonar temporalmente a todo un imperio cristiano a los no creyentes, como los mahometanos, de la misma forma que permitió que fueran esclavizados los descendientes de Abrahán. Mientras todo designio particular de los poderes del mundo está amenazado de oposición y de incumplimiento por los otros poderes, el designio de Dios, que todo lo abarca, jamás puede ser incumplido. Involuntaria e inconscientemente, todo acontecimiento temporal coopera en definitiva al cumplimiento de este designio eterno. Por ello, el creyente en la Providencia no desesperará jamás. Todo lo que ocurre en la historia real le atemorizará o le confortará, porque el oculto secreto de la Historia es que revela tantos *coups de grâse* como *coups de rigueur et de justice*. El pueblo cristiano recordará en su máxima fortuna histórica que las cosas pueden cambiar súbita y completamente; y en el rigor de la desgracia, que se halla en las manos del Señor.

Bajo este supuesto de la Providencia, Bossuet trazó su historia universal desde la creación del mundo hasta el establecimiento por

³ *Sermon sur la providence, en Sermonschoisis.*

Carlomagno del nuevo imperio cristiano de Occidente, afirmando que la monarquía francesa es la heredera de Roma y del Sacro Imperio Romano. Su obra sirvió para la instrucción de su real alumno, el hijo de Luis XIV. Comparado con la *Civitas Dei* agustiniana, el *Discurso* de Bossuet revela un mayor sentido histórico del esplendor de la historia política, y un mayor interés en la sucesión pragmática de causas y efectos ⁴. Por otra parte, Bossuet es más hombre de iglesia que San Agustín. Su trabajo es no tanto una Ciudad de Dios como una historia de la Iglesia triunfante, en el modelo de Eusebio, consejero de Constantino.

La primera parte del *Discurso* de Bossuet presenta el esquema general de la sucesión de las doce épocas y siete edades del mundo, sin distinción alguna entre acontecimientos sagrados y profanos. Por ejemplo, la introducción del capítulo que trata de la sexta época dice: "Hacia el año 3000 del mundo, el 488 de la partida de Egipto, y, para ajustar los períodos de la historia sagrada a los de la profana, 180 años después de la toma de Troya, 250 antes de la fundación de Roma, y 1000 años antes de Jesucristo, terminó Salomón aquel magnífico edificio." Las edades se dividen por Jesucristo, cuyo nacimiento fuera señalado por la Providencia, y exactamente profetizado por Daniel (9, 24) ⁵. Las tres fechas más notables son: 4004 (o 4693, pues Bossuet no estaba absolutamente seguro de cuál de las dos era la correcta): fecha de la creación; 754: fundación de Roma; y el año 1. No es preciso decir que la séptima edad, que comienza con el nacimiento de Cristo, es también la última; ya que los imperios pueden surgir y desaparecer, más no así la Iglesia de Cristo, que es eterna. La religión cristiana no solo tiene su fundamento en las más antiguas y, por consiguiente, más autorizadas escrituras, sino que su tradición es también la más continua.

La segunda parte explica la historia de la religión, como centrada en el destino de los judíos; la tercera trata de la historia de los imperios. La *Civitas Dei* se extiende desde Abrahán a la Iglesia victoriosa; la *Civitas Terrena*, desde Egipto al Imperio Romano. Esta distinción entre historia sagrada y profana es necesaria para la comprensión de lo que a cada una pertenece, aunque no excluya su correlación efectiva. "Estos dos importantes objetos se mueven jun-

⁴ Cfr. *Discours*, parte III, cap. V, sobre Alejandro el Grande; y la III, capítulo VI, sobre la virtud romana.

⁵ *Id.*, I, pág. 10; II, pág. 23. Cfr. también Eusebio *Dem. evang.*, VIII, pág. 2.

tamente en aquel gran movimiento de las edades, en donde ambos tienen, si así puede decirse, uno y el mismo curso”⁶. En definitiva, no solo la Historia Sagrada, sino también el nacimiento y la ruina de los imperios deben ser explicados por un secreto ordenamiento, y no pueden ser comprendidos por causas puramente históricas, es decir, particulares. Todo la posibilidad de demostrar un último *significado* en el curso de la Historia depende de esta relación entre historia sagrada y profana.

La más obvia manifestación de la divina Providencia en los acontecimientos de la historia de una nación es, para Bossuet, la historia del pueblo escogido⁷, elegido por Dios entre todos los demás; manifestación demostrativa como ninguna otra del significado religioso de la historia política. Los otros imperios terrenales están en relación con el designio divino principalmente de manera indirecta, por hallarse en cualquier forma de interdependencia con la historia de Israel. Pero, de acuerdo con Bossuet, aún existen otros muchos ejemplos de dirección divina en la historia política, que se manifiestan por coincidencias milagrosas, que son lo que son, no por azar, sino por la realización de un oculto designio. Ejemplo de ello lo constituyó la providencial coincidencia de la *Pax Romana*, bajo Augusto, con el nacimiento de Jesucristo. La *Pax Romana* constituyó, en efecto, un requisito necesario para la difusión de los Evangelios y de la Iglesia. En la Historia Sagrada no sucede nada que no haya sido preordenado por el designio de Dios. Jerusalén, por ejemplo, tenía que ser destruida a pesar del intento de Tito de impedir su destrucción, y del de Juliano de restaurar ciudad y templo. La Providencia divina utilizó a los asirios y a los babilonios para castigar al pueblo de Dios; a los persas, para proporcionarles reparación; a Alejandro, para protegerlo; a Antíoco, para templarlo; a los romanos, primero para defender su libertad contra los reyes de Siria, y luego para exterminarlos, una vez rechazaron al Salvador. Pero cuando Roma persiguió a la Iglesia Cristiana, sirvió de nuevo el designio de Dios, probando y fortificando a aquella, que triunfó finalmente al convertir a Constantino a la religión verdadera; transformándose de este modo la Roma pagana en la Roma verdaderamente eterna del Cristianismo.

⁶ *Discours*, I, pág. 12.

⁷ *Id.*, II, págs. 1, 20, 21; III, pág. 1.

Es así que los imperios del mundo han servido a la religión, y a la conservación del pueblo de Dios, y por ello el mismo Dios, que ha hecho predecir a sus profetas los diversos estados de su pueblo, les ha hecho también predecir la sucesión de los imperios. Vosotros habéis visto los lugares donde Nabucodonosor fue señalado como aquel que debía venir para castigar a los pueblos soberbios, en particular al pueblo judío, ingrato hacia su Hacedor. Se os ha hablado de Ciro, doscientos años antes de su nacimiento, como aquel que debía restablecer el pueblo de Dios y castigar el orgullo de Babilonia. La ruina de Nínive ha sido predicha no menos claramente. Daniel, en sus admirables visiones, ha hecho pasar en un instante ante vuestros ojos el imperio de Babilonia, el de los medos y el de los persas, y también el de los griegos. Blasfemias y crueldades de Antíoco el Ilustre han sido así mismo profetizadas; y también las milagrosas victorias del pueblo de Dios sobre su violento perseguidor. Vemos los famosos imperios cómo se derrumban unos tras otros; y tan expresamente descrito el nuevo Imperio que Jesucristo debía establecer por sus propios caracteres, que nadie puede ser inducido a error. Es el Imperio del Hijo del Hombre, que ha de subsistir en medio de la ruina de todos los otros, y únicamente al cual se ha prometido la eternidad ⁸.

¿Quién se atrevería todavía a demostrar el significado de la Historia por el cumplimiento de la profecía “en la hora precisa”? Para Bossuet, como para San Agustín, ello fue la prueba más convincente posible, tan convincente como lo son para nosotros las ciencias naturales, capaces de predecir exactamente los acontecimientos futuros. Bossuet consideraba el cumplimiento de las predicciones proféticas como prueba de que la historia de los imperios sirve, en definitiva, a la Iglesia cristiana. Ciertamente, “Dios no declara a diario su voluntad, por medio de sus profetas, respecto a los reyes o monarquías que exalta o derroca. Pero habiéndolo hecho tantas veces en estos grandes imperios a que nos hemos referido, nos enseña, por medio de estos famosos ejemplos, cómo actúa en todos los otros, haciendo saber a los dirigentes de pueblos dos verdades fundamentales: que es El quien funda los imperios, para darlos a quienquiera El desee; y que conoce cómo hacerlos durar, en su propio orden y tiempo, para cumplir los designios que tiene con referencia a su pueblo” ⁹. Y aún, si consideramos este progreso de los imperios a “una luz más humana”, hay mucho que aprender de este espectáculo. Los imperios mueren al igual que los emperadores. Her-

⁸ *Discours*, trad. inglesa, págs. 31 y sgs.

⁹ *Discours...*, pág. 320.

mosa lección de la vanidad de la grandeza humana, porque ¿qué otra cosa nos muestra la inconsciencia básica, la agitación de todas las cosas humanas, su inherente mortalidad y su fragilidad irreparable, que el pavoroso naufragio de todo esfuerzo humano?

Después de hablar de las causas de la grandeza y decadencia de Roma, se ocupa, una vez más, en el último capítulo, de la cuestión de la Providencia. Solamente a nuestra ignorancia, ocupada con la falta de visión, en minucias, le parece que los altibajos del acontecer histórico son mero azar y fortuna. En una perspectiva adecuada, esta mezcla de azar y fatalidad muestra un ordenado designio, el resultado final del cual se prepara por las más remotas causas. Este resultado es, sin embargo, desconocido para los agentes de la Historia.

Es por ello por lo que todos los que gobiernan se sienten trabados por algo más poderoso que ellos mismos; hacen siempre más o menos de lo que intentan, y sus consejos nunca tienen los efectos previstos; ni pueden reformar las disposiciones con que los siglos pasados han dispuesto los asuntos, ni pueden prever el curso que el futuro tomará; mucho menos pueden forzarlo... Alejandro no creyó obrar en beneficio de sus capitanes, ni que por sus conquistas arruinaría su casa. Al inspirar Bruto al pueblo romano un amor inmenso por la libertad, no soñó que sembraba en los espíritus el principio de una licencia desenfrenada, causante de que la tiranía que quería destruir fuera un día restablecida—y más implacable que bajo los Tarquinos—. Cuando los Césares adulaban a sus soldados, su propósito no era el de dar amos a sus sucesores ni al Imperio. En una palabra, no existe poder humano que no sirva, inténtelo o no, designios diferentes a los suyos propios. Solo Dios sabe reducir todo a su voluntad. Por ello todo nos sorprende cuando únicamente consideramos las causas particulares; y sin embargo todo se mueve con arreglo a una sucesión reglamentada¹⁰.

Este análisis descriptivo del proceso de la Historia está de acuerdo no solamente con el “ardid de la razón” de Hegel, sino, lo que es más importante, con la verdad, y ello independientemente de su explicación por razón o providencia. “Han construido casas de piedra labrada, pero no morarán en ellas; han plantado agradables viñas, pero no beberán su vino” (Amós, 5: 11). Desgraciadamente, tanto Hegel como Bossuet han probado demasiado. Lo que ha sido dicho con referencia al Cristianismo contemporáneo pudo haber sido dicho así mismo con referencia a la aplicación detallada de la creencia en la providencia al entendimiento en la Historia. “Cuanto

¹⁰ *Discours...*, págs. 404 y sgs.

menos, mejor." Un uso más moderado de la providencia sería menos cuestionable y más cristiano ¹¹.

Si Bossuet hubiera mantenido la cruz como "la más apropiada ley de los Evangelios" ¹², solamente una deducción hubiera sido lícita en cuanto al significado de la Historia: que esta es una disciplina de sufrimiento, una oportunidad para que la criatura vuelva a su Creador, nada más ni nada menos. Solo la vida y la muerte de Jesús, el *Doliente Servidor*, que fue abandonado y crucificado, puede constituir la norma para un entendimiento cristiano de la historia del mundo.

Así fue dada al mundo en la persona de Jesucristo la imagen de una acabada virtud, que no tiene nada que ver con la tierra ni espera nada de ella; que los hombres recompensan solamente por una continua persecución; que no cesa de hacerles bien, y a quien sus mismas bondades procuran el último suplicio. Jesucristo muere sin encontrar reconocimiento de parte de aquellos a quienes ha servido, ni fidelidad en sus amigos, ni equidad en sus jueces. Su inocencia; que le es reconocida, no le salva; su mismo Padre, en quien El había puesto su esperanza, evita toda señal de su protección: el Justo se entrega a sus enemigos, y muere abandonado de Dios y de los hombres ¹³.

La lección que Bossuet extrae del hecho de que el Hijo del Hombre y de Dios haya muerto sin señal visible alguna de la protección divina es que el hombre ordinario no puede pretender, en sus tribulaciones, lo que no ha sido concedido a Cristo. "Que ame solo y espere, y que esté seguro de que Dios le tiene presente, aunque no vea señal alguna de ello."

La misma ausencia de señales visibles de la Providencia en la historia del mundo evoca y prueba la necesidad de la fe en las cosas que no vemos. La fe no descansa en la certeza objetiva o en un cincuenta por ciento de probabilidades, sino más bien en la ausencia de estas. Significa adscripción y riesgo, valor e impaciencia. Constituye una creencia en lo que de otro modo resulta increíble. El hacer a la providencia, *post festum*, inteligible y transparente en la historia política del mundo, es el intento de los no creyentes, que dicen,

¹¹ Cfr. la crítica de Bossuet, por Léon Bloy, *Textes choisis*, ed. A. Béguin, Friburgo, 1943, págs. 70 y 92.

¹² *Discours*, trad. inglesa, págs. 198 y sgs.

¹³ *Id.*, trad. inglesa, págs. 266 y sgs. Cfr. *Sermon sur le véritable esprit du christianisme* (*Sermons choisis*).

como el diablo a Jesús: "Si eres el Hijo de Dios, bájate de esa cruz." (Mat. 4: 6).

Para un seguidor de Cristo solo existe una marca de elección: la Cruz.

Cuando los jueces quieren tachar de infame e indigno de los honores humanos a alguien, hacen que, con frecuencia, se le imprima sobre el cuerpo una marca vergonzosa que descubra a todo el mundo su infamia... Dios ha impreso sobre nuestras frentes... una marca, gloriosa ante El, plena de ignorancia ante los hombres, a fin de defendernos contra los honores terrenales. No es que por ser buenos cristianos seamos indignos de los honores del mundo, sino al contrario, que los honores del mundo son indignos de nosotros. Somos infames según el mundo, porque, según el mundo, la Cruz, que es nuestra gloria, es un compendio de todas las infamias... Nuestros ascendientes, apenas creyeron a los emperadores dignos de ser cristianos. Las cosas han cambiado en la actualidad: nosotros apenas creemos que la piedad cristiana sea digna de las personas en encumbrada posición: la baja-za de la Cruz es para nosotros un horror; queremos que se nos aplauda y que se nos respete¹⁴.

Si, no obstante, la Cruz es la marca más notable de una imitación de Cristo, no se puede esperar que el mundo la siga siempre. Un *Mundo* que se llame a sí mismo *cristiano*, es una contradicción en términos; y un entendimiento cristiano de la Historia solo puede ser basado en el fundamental antagonismo entre el Reino de Dios y los de los hombres. Y, sin embargo, es una de las más grandes paradojas de la historia del Cristianismo que la imitación más auténtica de Cristo—la de San Francisco—fuera absorbida por una interpretación revolucionaria del *Evangelio Eterno*, que condujo, a través de innúmeras desviaciones y tergiversaciones, a una interpretación progresiva de la Historia, que esperaba el *eschaton* no solamente en ella, sino también desde ella.

¹⁴ *Sermon sur la vertu de la croix de Jésus-Christ (Sermon choisis).*

VIII

JOAQUIN DE FIORE

Siempre se ha producido y se han sucedido especulaciones y esperanzas de una consumación inminente, pero nunca hasta Joaquín de Fiore (1131-1202)¹ han sido elaboradas en una interpretación sistemática historicoalegórica estable. Tal interpretación causó, debido a sus implícitas consecuencias revolucionarias, violentos conflictos en el seno de la Iglesia Católica. Por muy remota y acallada que esta disputa de los siglos XIII y XIV nos pueda parecer hoy, no cabe duda de que da un nuevo planteamiento al fervor espiritual del primitivo

¹ Los estudios más penetrantes son los de H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927; E. Bounaiutti, *Gioachino da Fiore: I tempi, la vita, il messaggio*, Roma, 1931, y también sus introducciones y las ediciones críticas de *Tractatus super quatuor evangelia*, Roma, 1930, y *Scritti minori*, Roma, 1936; E. Benz, "Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3, Folge I (1931), 24-111, y *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934. Una corta monografía inglesa es la de H. Beit, *Joachim of Flora*, Londres, 1931. Una "exposición crítica", muy valiosa, de la literatura acerca de Joaquín, debida a George La Piana, apareció en *Speculum*, vol. VII (1932). La siguiente exposición se basa, principalmente, en los admirables estudios de H. Grundmann y E. Benz. Una edición crítica de las principales obras de Joaquín (*Concordance of the Old and the New Testament, Exposition of the Apocalypse, Psalterium of Ten Strings*, todos ellos impresos a principios del siglo XVI) aún no ha aparecido. La única traducción que pude localizar es, la más bien libre y seleccionada, debida al escritor francés E. Aegerter, *Joachim de Flore, l'évangile éternel*, París, 1928. Las principales fuentes para la tesis de Joaquín de las tres dispensaciones son: la "Introducción" y el cap. V de la *Exposition of the Apocalypse* y la *Concordance...*, libro V, cap. LXXXIV. La idea de Joaquín puede remontarse a la herejía montanista del siglo II (cfr. Tertuliano, *De la monogamia*, XIV; *Del recato de las vírgenes*, I). Una crítica ortodoxa de la herética tesis de Joaquín se encuentra en Santo Tomás, *Summa theol.*, II, 1, qu. 106, a. 4. Cfr. E. Benz, "Thomas von Aquin und Joachim de Fiore", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIII (1934), págs. 52 y sgs.

Cristianismo, condicionando así mismo la moderna irreligión del progreso.

Lo que importa para el entendimiento de la Historia es el intento revolucionario de Joaquín, de trazar un nuevo plan de épocas y dispensaciones, que amplía y sustituye el esquema tradicional del progreso religioso del Viejo al Nuevo Testamento. Sujeto inmediato y vehículo de esta nueva interpretación de la Historia como una historia de salvación fue la Revelación de San Juan, con sus figuras y acontecimientos simbólicos. Aquí reaparece la expresión "Evangelio Eterno"², título con que vino a ser conocida más tarde la doctrina de Joaquín. De acuerdo con los comentarios tradicionales del Apocalipsis, por ejemplo, los de Bossuet, la explicación de este pasaje es simplemente que, después de la victoria sobre la idolatría pagana, solo quedaba por realizar una labor: difundir el Evangelio de Jesucristo, como suprema norma que duraría hasta el final del mundo. La vieja dispensación, es decir, la ley de Moisés, no pudo durar más que hasta la venida de Cristo. El supuesto de esta interpretación tradicional es que la Iglesia existente—esto es, la Católica Romana—durará así mismo hasta el final del mundo, como la única representación legítima de la voluntad de Dios sobre la tierra. Joaquín usa, sin embargo, el término "Evangelio Eterno" en un sentido mucho más amplio y, al propio tiempo, más específico, aplicándolo críticamente a una interpretación *espiritual* del Viejo y del Nuevo Testamento, manteniendo que en la última época de la Historia, la Iglesia no constituirá ya una jerarquía clerical convertida en mundana, sino una comunidad monástica de santos, sucesores de San Benito, que curará al mundo en desintegración, mediante un esfuerzo último y definitivo. Después de la muerte de Joaquín, franciscanos y dominicos pretendieron asumir la representación de la Iglesia verdadera por seguir a su Señor y Maestro, incondicionalmente, en pobreza y humildad, en verdad y en espíritu. Rufus Jones dice:

Las visiones y revelaciones de Joaquín de Fiore y las profecías de una nueva época cayeron como sobre yesca, y tuvieron un efecto mágico entre sus discípulos y seguidores, que, en su nombre, produjeron una inmensa e inflamable literatura que alcanzó una extraordinaria difusión y ejerció una considerable influencia en las receptivas mentes de aquella época. El movimiento llegó a su culminación en 1254, con la aparición en París de un libro titulado *Introducción al Evangelio*

² Rev., 14, 6-7.

eterno, escrito por Gerardo de Borso San Donnino, joven lector de teología en la Sorbona. En él se anunciaba audazmente que la era del Evangelio eterno, es decir, la dispensación del Espíritu Santo, comenzaría seis años después, en 1260. Declaró que Joaquín había ya introducido un nuevo estado de vida contemplativa, y que los seguidores "espirituales" de San Francisco, entre los cuales se contaba, iban a ser los órganos e intérpretes de una nueva época. La tormenta que produjo la aparición de este libro arrebató al venerable Juan de Parma su oficio de General de la Orden franciscana, elevando a dicho puesto a San Buenaventura. Produjo el efecto de terminar de una forma repentina, dentro de la Iglesia oficial, las aspiraciones latentes de una nueva época del Espíritu, al par que condujo a la herejía a un gran número de sueños, esperanzas y expectativas³.

Gerardo de Borgo San Donnino fue condenado a prisión perpetua.

EL PROGRESO PROVIDENCIAL HACIA UN "ESCHATON" HISTÓRICO

Fue un momento decisivo en la historia de la Iglesia cristiana aquel en que un abad italiano, profeta renombrado y varón de santa vida, educado en la más austera disciplina de la orden del Císter, recibió—después de arduos estudios y meditaciones en la soledad de sus montañas de Calabria—una inspiración, por Pentecostés (entre 1190 y 1195), que le hizo claros los designios de los tiempos a la luz de la revelación de San Juan Bautista. Joaquín de Fiore describe su experiencia de la siguiente forma: "Cuando, a la aurora, desperté, reflexioné sobre la revelación de San Juan. De repente, los ojos de mi espíritu fueron poseídos de la lucidez de la visión, y se me reveló el cumplimiento de esta obra y la concordancia de los Testamentos Antiguo y Nuevo". Esta revelación, como la inspiración de Nietzsche, que le reveló la verdad del eterno retorno, fue producto súbito de un largo esfuerzo en busca del entendimiento sistemático del destino oculto del hombre. Lo revelado a Joaquín

³ *The Eternal Gospel*, Nueva York, 1937, págs. 3 y sgs. Jones acepta en general la idea de un Evangelio eterno, pero no "el torvo consuelo de una expedición apocalíptica de socorro desde el cielo". Prescinde, pues, de Joaquín, después de unas pocas páginas introductorias, para presentar sus propias ideas de una "revelación incesante" de una "realidad espiritual", revelando a Dios "en las victorias morales de la historia", aunque se percata de lo arriesgado de la empresa de tratar de demostrar que la historia secular es una revelación de Dios, y de que existen en ella vislumbres de un Evangelio eterno.

fue la significación histórica y mística de los símbolos y figuras de los Testamentos Antiguo y Nuevo, coincidiendo en una total representación de la historia de la salvación, del principio al fin, y la realización histórica del Apocalipsis. Al desarrollar la lógica histórica del Nuevo Testamento, Joaquín entendió finalmente el secreto significativo de todos sus personajes, figuras y animales, como estrictamente significativos, esto es, como personas y acontecimientos concretos e importantes de la historia real que, para su mente religiosa, no era más que historia sagrada en términos de historia profana. Después de haber sido hallada la clave que, a través de las interpretaciones tipológicas y alegóricas⁴, reveló el sentido enigmático de todas las escenas y de todos los acontecimientos sucesivos, pudo alcanzar un final y completo entendimiento de la Historia. Al demostrar en su exposición del Apocalipsis aquellas de sus figuras que habían tenido ya realización, y aquellas otras en las que no se produjo esta, pudo ya Joaquín construir proféticamente las etapas futuras de la evolución providencial de todo el proceso histórico. La época decisiva que sirvió a Joaquín como criterio para tal distinción entre acontecimientos pasados y futuros, fue la suya propia, que sufría una deformación radical. "Los signos que el Evangelio describe demuestran claramente la zozobra y la ruina del siglo, que se halla en decadencia y tendrá que perecer. De aquí que yo considere oportuno y útil presentar en este trabajo a la meditación de los creyentes las cosas que la divina economía ha dado a conocer a mi indigna persona, al objeto de despertar a los corazones aletargados de su sueño, por medio de un violento ruido, y, si es posible, inducirlos, por una nueva forma de exégesis, al menosprecio del mundo"⁵.

El esquema general de las interpretaciones discriminatorias de

⁴ Valdría la pena el volver a examinar, juntamente con la función religiosa de la imaginación, la relevancia metódica de las interpretaciones alegóricas, utilizada desde los tiempos más primitivos. Es notable que el más crítico de todos los modernos historiadores de la Iglesia, F. Overbeck, llegara a la asombrosa conclusión de que la interpretación alegórica de las Escrituras "es en sí mismo teología" (*Christentum und Kultur* [Basilea, 1919], págs. 90 y sgs.) En sentido lato, la necesidad de la interpretación alegórica depende, finalmente, del hecho de que la base de la doctrina cristiana y de la Iglesia es un documento *histórico* que tiene que ser "interpretado" espiritualmente para demostrar su *verdad*. Sustituyendo por historia y verdad la distinción más en boga entre hechos y valores, no resuelve el problema de sus relaciones. Solamente disuelve el sentido definido de las Escrituras en "valores espirituales" indefinidos, que pueden ser hallados por doquier.

⁵ *Concordance...*, Prefacio.

Joaquín está basado en la doctrina trinitaria. Tres dispensaciones se producen en tres diferentes épocas, en las cuales, sucesivamente, se manifiestan las tres personas de la Trinidad. La primera es la dispensación del Padre; la segunda, la del Hijo; la tercera, la del Espíritu Santo. La última comienza justamente ahora (esto es, hacia fines del siglo XII), y progresa hacia la *libertad* completa del *espíritu*⁶. Los judíos fueron esclavos bajo la ley del Padre. Los cristianos de la segunda época fueron, aunque de manera incompleta, espirituales y libres, por lo menos en comparación con la legalidad moral de la primera dispensación. En la tercera época, tendrán su cumplimiento las palabras proféticas de San Pablo, lo que ahora conocemos y profetizamos solamente en parte, “pero cuando venga aquello que es perfecto, lo que lo es solo en parte será abandonado”⁷. Y “podemos percibir ya la revelación de la plena libertad final del espíritu”. La primera época dio comienzo con Adán, en temor y bajo el signo de la Ley; desde Abraham comenzó a dar fruto, llegando a su perfección con Jesucristo. La segunda fue inaugurada por Isaías en fe y en humildad, bajo el signo del Evangelio; desde Zacarías, padre de Juan Bautista, dio fruto para alcanzar su perfección en el futuro. La tercera fue inaugurada por San Benito en amor y alegría, bajo el signo del Espíritu; se realizará con la reaparición de Elías, al fin del mundo. Las tres etapas se sobreponen, pues la aparición de la segunda se produce antes de la desaparición de la primera; y lo mismo ocurre con la tercera con respecto a la segunda. Al mismo tiempo, coexisten períodos espirituales de diferente nivel y significación.

Así, desde San Benito, la iglesia verdadera de los monjes existe ya dentro de la de los clérigos. La primera disposición es un orden de los casados, y depende del Padre; la segunda, uno de clérigos,

⁶ II Cor., 3: 17; Rom., 8: 1-11; Gál., cap. IV. Hay un gran trecho de los conceptos griegos de espíritu y libertad a los del Nuevo Testamento, y lo mismo desde estos al sentido emancipado moderno. Para San Pablo, *pneuma* es una misteriosa infusión de gracia, que transforma al hombre “pneumatizado”; *eleutheria* es la libertad de tal ser de la muerte y del pecado, por medio de la obediencia voluntaria. De aquí que la libertad cristiana no puede oponerse jamás a la autoridad y a la obediencia. La cuestión consiste solamente en averiguar qué clase de autoridad y obediencia hace libre realmente. Joaquín tampoco cuestionó la autoridad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero, mientras para San Agustín la libertad perfecta es imposible en la existencia terrenal, Joaquín esperó la completa libertad del espíritu en la historia futura.

⁷ I Cor., 13: 9-10; cfr. Rom., 13: 12; Juan, 16: 12.

dependiendo del Hijo; la tercera, uno de los monjes, dependiendo del Espíritu de la Verdad. La primera edad está gobernada por laboriosidad y trabajo; la segunda, por estudio y disciplina; la tercera, por contemplación y alabanza. La primera posee *scientia*; la segunda, *sapientia*; la tercera, *plenitudo intellectus*. El tiempo que ha transcurrido antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la Gracia, fue tan necesario como la época venidera, que dará perfección a tales estadios preparatorios; porque la ley fundamental de la historia de la salvación es el progreso ininterrumpido desde el tiempo de la *letra* del Viejo y del Nuevo Testamento al de su *espíritu*⁸, en analogía a la milagrosa transformación del agua en vino.

Así, el tiempo del Espíritu Santo está ya prefigurado en las épocas primera y segunda, del Padre y del Hijo, que se relacionan estrechamente, ya que toda figura y acontecimiento del Viejo Testamento es, si se entiende espiritualmente, promesa y significación de figuras y acontecimientos correspondientes al Nuevo Testamento. Esta correspondencia es no solo de significado, sino también de sucesión, esto es, ciertos acontecimientos y figuras del Viejo Testamento son contemporáneos y espiritualmente de otros del Nuevo Testamento, por tener posición histórica y significado concordantes. Así, por ejemplo, el bautismo de Juan por el agua reaparece intensificado en el bautismo de Elías por el fuego del Espíritu Santo, que consume todo lo que es exclusivamente carnal y *de letra*. Todo este progreso de *consummatio* progresiva es, al propio tiempo, un proceso continuo de *designatio*, que invalida promesas y significados precedentes. El transcurso de cada dispensación tiene, sin embargo, que ser computado no en años homogéneos, sino por generaciones concordantes; no por su duración, sino por su número; cada una extendiéndose aproximadamente treinta años. El número 30 tiene

⁸ Véase E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Nueva York, 1945, cap. VI. En su forma racionalista, la más consistente "espiritualización" de la "letra" del Nuevo Testamento es la "Religión dentro de los límites de la razón solamente" de Kant. Distinguiendo la "pura religión de la razón" de la "fe moral", de la "fe eclesialística" basada en la histórica revelación, Kant interpreta toda la historia del Cristianismo como un avance gradual de una religión revelada a una religión de la razón, por el cual el reino de Dios se realiza como un "estado ético sobre la tierra". En consecuencia, Kant no tiene escrúpulos en decir que en toda la historia conocida de la Iglesia el mejor período es el presente (es decir, el de la Ilustración) (véase la traducción inglesa, de T. Greene, Chicago, 1934, pág. 122). Es la expresión más avanzada de la fe cristiana, por la misma razón que elimina la presuposición irracional de fe y gracia.

un fundamento espiritual, no natural. Se refiere a la perfección de la Trinidad de una Divinidad, y a Jesús, que tenía treinta años cuando alcanzó su primer *filií spirituales*. De acuerdo con los cálculos de Joaquín (basados principalmente en Rev. 11: 3, y 12: 6; y en Mat. 1: 17), la generación a la que él pertenecía era la catorce; y sus seguidores supusieron que después de dos generaciones más—esto es, en 1260—se produciría el desenlace, revelando a Federico II como Anticristo, y a los franciscanos espirituales como los dirigentes providenciales de la nueva y última dispensación, que terminaría como la definitiva consumación de la Historia con el Juicio Final y la Resurrección. Dentro del tiempo histórico, la meta y el significado de la historia de la salvación es la manifiesta realización de los preceptos y exhortaciones evangélicos, particularmente del Sermón de la Montaña.

Lo que es nuevo y revolucionario en la concepción joaquiniana de la historia de la salvación se debe a su método profetico-histórico de interpretación alegórica. En cuanto alegórico y tipológico, no es nuevo, sino una interpretación coherente de la exégesis patristica tradicional⁹. Pero esta exégesis sirvió a la fecundísima imaginación de Joaquín, no a objetos morales y dogmáticos—es decir, estáticos—, sino para una comprensión dinámica de la revelación, mediante la correlación esencial de Escrituras e Historia, así como de sus respectivas interpretaciones. La una debe explicar a la otra si la Historia, por una parte, es realmente sagrada, y plena de significado religioso, y si, por otro lado, el Evangelio es el *rotulus in rota*, eje central de los acontecimientos del mundo. Concediendo que la Historia es, en efecto, una historia de la salvación, modelada en la historia de la Iglesia, la única clave apropiada para su comprensión

⁹ Véase E. Benz, *Die Kategorien...*, pág. 100, y *Ecclesia spiritualis*, págs. 434 y 460 y sgs., con referencia al intento de los joaquinistas de interpretar la historia de la Iglesia de forma estrictamente religiosa como un comentario a las figuras y acontecimientos significativos del Nuevo Testamento. Cfr. H. Grundmann, en su penetrante análisis del método exegético de Joaquín y de sus antecedentes históricos (*op. cit.*, páginas 18-55; véase también Buonaiutti, *op. cit.*, págs. 189 y siguientes). Lo que asombra en la interpretación de Joaquín no es que constituya "el vuelo más insensato de exposición alegórica y de fantasía apocalíptica" (H. Bett), sino el grado de disciplina que alcanza su autor al establecer una lógica cristiana de la Historia mediante la concordancia de los acontecimientos más importantes en la historia de la Iglesia con la literaria sucesión de las figuras y visiones del Nuevo Testamento.

religiosa deben constituir la las Sagradas Escrituras. La concordancia de las Escrituras prueba a Joaquín, no una doctrina absoluta, sino la estructura significativa del proceso histórico. Basándose en la nueva creencia del carácter inspirado de las Escrituras, llegó Joaquín a extraer de las mismas un entendimiento estrictamente religioso de la Historia, y, por otra parte, descubrió en la historia real la oculta presencia de categorías puramente religiosas. Este intento de explicar religiosamente la Historia, y explicar históricamente la revelación de San Juan, no es más que una compleja elaboración del supuesto cristiano de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, y de que, en consecuencia, su historia es intrínsecamente religiosa, y no una simple parte de la historia del mundo. Y puesto que la historia posterior a Cristo está desarrollándose aún, y, no obstante, es revelada, por habérsele señalado un fin, la consumación de los tiempos no ha de ser concebida en la forma tradicional como un acontecimiento único en el pasado, sino como algo que ha de realizarse en el futuro. En esta perspectiva, la Iglesia, desde Cristo hasta nuestros días, no es una fundación eterna, sino una imperfecta prefiguración. Necesariamente la interpretación de la Historia se convierte así en profecía, y la recta inteligencia del pasado depende de la perspectiva que del futuro se tenga, pues en él alcanzan su fin las significaciones precedentes. Esta consumación no ocurre más allá del tiempo histórico, al final del mundo, sino en la última época histórica. El esquema escatológico de Joaquín no consiste en un simple milenio, ni tampoco en una mera expectativa del fin del mundo, sino en un doble *eschaton*: una fase final histórica de la historia de la salvación, que precede al *eschaton* trascendente de la nueva *eon*, anunciada por la segunda venida de Cristo. El reino del Espíritu es la última revelación del designio de Dios sobre la tierra y en el tiempo. Consecuentemente, la institución del pasado y de la jerarquía eclesiástica se limita a la segunda época. Esto implica una revisión radical de la doctrina católica de su sucesión, de San Pedro al fin del mundo. La Iglesia actual, aunque fundada sobre Cristo, tendrá que ceder paso a la Iglesia futura del Espíritu, cuando la historia de la salvación haya alcanzado la época de su plenitud. Así mismo, esta transición última implica el fin de la predicación y de los sacramentos, cuyo poder mediador cae en desuso en cuanto el orden espiritual se percata de su conocimiento de Dios por visión y contemplación directas. La verdadera significación de los sacramentos no es, como

en San Agustín, la de una realidad trascendente, sino indicación de una potencialidad a realizarse en el marco de la Historia.

Joaquín, que pertenecía a la segunda época, no dedujo ninguna conclusión revolucionaria de las implicaciones de sus visiones historicoescatológicas. Ni criticó a la Iglesia contemporánea, ni su interpretación del Ángel del Apocalipsis (Rev. 7: 2) como el *novus dux*, llamado a renovar la religión cristiana, significó que intentara una reorganización revolucionaria de las instituciones y sacramentos existentes. Creyó únicamente que estaba para aparecer un Mesías —*quienquiera que fuese*—, que produciría una renovación espiritual beneficiosa para el reino de Cristo, revelando, sin abolir nada, cuanto hasta entonces había estado velado tras figuras y sacramentos significativos. Más tarde, hombres de los siglos XIII y XIV, los franciscanos espirituales, habían de deducir las consecuencias revolucionarias, reconociendo a Joaquín como al nuevo Juan Bautista, anunciado a San Francisco como el *novus dux* de la última dispensación, e incluso como al “nuevo Cristo”. Para ellos, en verdad, la Iglesia clerical tocaba a su fin. Rechazando la consoladora distinción entre los preceptos estrictos y los consejos flexibles, intentaron vivir radicalmente una vida cristiana en pobreza y humildad incondicionales, y transformar la Iglesia en una comunidad del Espíritu Santo, sin Papa, jerarquía clerical, sacramentos, Sagradas Escrituras ni teología. La regla franciscana constituía para ellos la quintaesencia del Evangelio. El impulso motor de su movimiento fue, como con Joaquín, la intensidad de su expectativa escatológica, que consideraba a sus propios tiempos en un estado de corrupción. La vida de San Francisco les sirvió de criterio para juzgar la corrupción de su propia época, así como su alejamiento del Evangelio. Y como Joaquín había ya esperado que antes de dos generaciones sería reñida la batalla final entre el orden espiritual y los poderes del mal, sus seguidores pudieron aún más concluyentemente ver al Anticristo en el Emperador, que, no obstante, y en definitiva, serviría de instrumento providencial para el castigo de una Iglesia anticristiana que dificultaba su propia renovación, mediante la persecución de los verdaderos seguidores de Jesucristo.

Estos hombres apasionados que, como los primitivos cristianos, estaban inspirados por una fervorosa expectativa de una nueva *eon*, y cuyo celo misional superó obstáculos que de otro modo hubieran sido insalvables, intentó en verdad lo imposible: realizar la ley del Reino de Dios sin compromiso alguno con el *saeculum*. Mientras el

mensaje de San Francisco encajaba aún en el marco de la escatología tradicional, sus seguidores se convirtieron en revolucionarios, interpretándose a sí mismos, e interpretando a San Francisco y a los acontecimientos contemporáneos, como el cumplimiento de la profecía de Joaquín. De esta manera, se vieron envueltos en serios conflictos: primero, con las aspiraciones rivales de los dominicos; después, con el mesianismo imperial de Federico II¹⁰, y, por último, con la Iglesia Católica Romana. La Iglesia fue lo bastante astuta e intransigente durante esta trascendente lucha con los joaquinistas para lograr la mitigación, integración y asimilación del peligroso movimiento dentro de su institución, como una secta más de tantas otras consentidas. El colapso del movimiento fue tan decisivo y terminante como terminantes y decisivas habían sido sus aspiraciones. Es, sin embargo, digno de ser notado que en fecha tan reciente como el siglo XIX un positivista como Comte pudiera atreverse a llamar al movimiento franciscano "la única promesa real de reforma cristiana".

En el siglo XIV excitó por corto tiempo las mentes italianas una patética caricatura de la escatología politicorreligiosa. El tribuno romano Cola di Rienzo, considerándose a sí mismo el *novus dux*, si no *imperium mundi*, al menos de Italia, planteó de nuevo, por así decirlo, la pretensión mesiánica de Federico II. Convencido, al igual que los franciscanos espirituales, que la bajada del Espíritu Santo no ha sido un acontecimiento único en el pasado, sino algo que puede suceder de nuevo, Cola di Rienzo creyóse el antagonista político de San Francisco, destinado a apoyar y a renovar un imperio decadente, al igual que San Francisco había apoyado y renovado una Iglesia que se desmoronaba¹¹. Su ambición fue el

¹⁰ Véase E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlín, 1927 (traducción inglesa: Nueva York, 1931). Esta obra fue muy leída por la juventud alemana entre 1920 y 1930, porque les aseguraba la misión mesiánica de la "Alemania secreta"—hasta que el secreto se descubrió y fue profanado en el Tercer Reich de Hitler—. Federico, excomulgado por la Iglesia, se coronó a sí mismo en Jerusalén, con el título de *Dominus mundi*.

¹¹ Véase Benz, *Ecclesia Spiritualis*, págs. 387 y sgs., y las biografías de Cola di Rienzo, por Gabriel d'Annunzio (*La vita di Cola di Rienzo*, Milán, 1912) y por P. Piur (*Cola di Rienzo*, Viena, 1931). La interpretación de San Francisco como el *novus dux* se deriva de Joaquín. El origen espiritual del título *dux* se halla en Mateo, 2: 3-6. La transposición del título espiritual de San Benito y San Francisco al del dirigente político persistió en Italia hasta el Duce de nuestros días. Alrededor de 1920 fue publicado un panfleto fascista titulado *St. Francis and Mussolini*, por un sacerdote católico, en el que

conjuntar las aspiraciones mesiánicas de los gibelinos con las de los *franciscanos espirituales*, en beneficio de la regeneración nacional de Roma e Italia. Su intento de desempeñar el papel del esperado *dux* fracasó miserablemente, y—de 1349 a 1350—tuvo que refugiarse con los eremitas franciscanos que creían todavía en las proscriptas enseñanzas de Joaquín. En su correspondencia con el Arzobispo de Praga y con el Emperador Carlos IV—quien posteriormente le mantuvo prisionero durante varios años—, trató de convencerlos de la verdad de las predicaciones proféticas de Joaquín.

La trágica historia de los joaquinistas demuestra una vez más que no puede existir un Mundo Cristiano, un Siglo Cristiano o una Historia Cristiana, en el recto sentido de estas expresiones; porque vivir en este mundo sin formar parte de él, “llorar como si no se llorase”, y “regocijarse como si no se estuviese alegre”—y toda la tensión paradójica de una existencia verdaderamente cristiana—, significan, más que el perfecto equilibrio entre caridad y comodidad, entre propia aserción y propio renunciamento. Es cierto, naturalmente, que el *genuino* Cristianismo vive mediante un compromiso, y que la historia del Cristianismo guarda un estrecho e inevitable encadenamiento con la historia del mundo. Pero también es verdad que esta misma razón hace que la auténtica historia de un cristiano sea—y así lo ha sido siempre—una lucha constante del hombre espiritual contra el orgullo y los apetitos naturales, la *superbia vitae* y la *concupiscentia* del hombre de este mundo¹². El precio que el Cristianismo tuvo que pagar al mundo por su existencia mundana ha sido tan elevado, aunque de diferente naturaleza, como el que el cristiano tiene que pagar por su renuncia al mundo. El *ajustar* el mensaje cristiano a las condiciones contemporáneas es su empeño redundante, porque el mundo se cuida, él mismo, de tal *ajuste*. Pero el restablecimiento, una y otra vez, de la austeridad de las demandas cristianas desde una pretendida entrega a las aparentes necesidades del *saeculum* es una tarea tan duradera como la existencia en el mundo de la fe en la revelación de Dios, por intermedio de Jesucristo.

más bien laboriosamente se elaboraba una concordancia entre los logros re-constructivos de ambos. Se llama aquí el mensaje mussoliniano un *messagio francescano*; y en dos páginas—derecha e izquierda—se reproducen una pintura del Giotto representando a San Francisco predicando a los pájaros, y una fotografía de Mussolini acariciando a su leona.

¹² 1 Cor., 7: 29 y sgs.; cfr. Juan, 17: 10 y sgs.; Rom., 7: 14 y sgs.

Las aplicaciones políticas de las profecías históricas de Joaquín no fueron previstas ni buscadas por él. Constituyen, no obstante, plausibles consecuencias de su esquema general; porque al abrir las puertas a una revisión fundamental de mil años de historia y teología cristiana, proclamando una nueva y última dispensación, Joaquín puso implícitamente en tela de juicio, no ~~solo~~ la autoridad tradicional de la Iglesia, sino también el orden temporal. Su expectativa de un progreso providencial último hacia la consumación de la historia de la salvación, inserto en el marco de la historia del mundo, es radicalmente nueva en comparación con el patrón agustiniano. San Agustín nunca se permitió hacer predicciones proféticas de cambios detallados y radicales del orden temporal o *saeculum*, que está sujeto esencialmente a cambios.

Amenazada por innovaciones peligrosas, la Iglesia tuvo que volver a afirmar su doctrina fundamental acerca del curso de la Historia como una historia de salvación, sobre la base de las concepciones de San Agustín y de San Anselmo¹³. Tuvo que insistir en la tradicional división en dos dispensaciones: Viejo y Nuevo Testamento, excluyendo una tercera, acentuando el carácter trascendente de la consumación final. Muerte y resurrección, deformidad y reforma, corrupción y renovación, no tienen lugar en el progreso ininterrumpido hacia una consumación final suprahistórica¹⁴. Es más, dijo la Iglesia: Va contra la naturaleza de la historia de salvación el que se produzca un retroceso; un ir de un estado perfecto a otro que lo es menos. Aquel fue alcanzado cuando se produjo la consumación de los tiempos, y, en consecuencia, no puede seguir el presente estado¹⁵. La *spiritualis intelligentia* fue prerrogativa de

¹³ Véase Benz, *Ecclesia spiritualis*, págs. 404 y 342 y sgs., acerca de la teología de la historia de Petrus Aureoli.

¹⁴ Con Joaquín, la resurrección se convirtió en una categoría historico-teológica. Puesto que la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son el modelo de su cuerpo en la Iglesia, la Iglesia histórica, también, debe vivir, decaer y revivir.

¹⁵ Aplicando este principio a la controversia entre pobreza y propiedad, arguyó la Iglesia contra los "franciscanos espirituales" que si el Cristianismo primitivo hubiera demandado la pobreza absoluta como el estado más perfecto, el presente estado de cosas contradiría, en verdad, la ley del progreso. De aquí que la Iglesia se haya arriesgado a probar que la posesión de *temporalia* ha sido siempre legítima.

la edad apostólica, de la cual se desarrolló la Iglesia en una sucesión ininterrumpida. La Historia y los medios de salvación se integran, de una vez para siempre, en la Iglesia, fundada sobre Jesucristo. Como tal sobrevivirá a todas las renovaciones ilegítimas, y durará hasta la segunda venida de Cristo. Sólo este *eschaton* único, singular y trascendente, define y delimita la historia de la Iglesia. Mientras los *franciscanos espirituales* esperaban todo del futuro, la Iglesia establecida tuvo que acentuar la inmutabilidad de su estado, y refrenar el escatológico fervor de sus oponentes; porque su propia existencia dependía—entonces como ahora—de la ineficacia de este núcleo originario de la esperanza y fe cristianas. La lógica de autoconservación y justificación no puede menos de oponerse a la significación histórica y existencial del pensamiento escatológico. El punto de vista de los *franciscanos espirituales* se asentó en la inminencia de una transformación radical; la de la Iglesia, en su fundamento imperecedero, con el efecto de enervar el aspecto escatológico de las enseñanzas de Jesús.

La doctrina cristiana, desde San Agustín a Santo Tomás, ha dominado teológicamente la Historia, excluyendo la pertinencia temporal de las últimas cosas. Se llegó a esta conclusión mediante la transposición de las expectativas originales en un reino independiente de la existencia histórica. Joaquín consideró todo en una perspectiva histórica. El mismo Cristo es considerado por aquel, no solo como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, sino también como el comienzo de una nueva edad. Cristo continúa siendo de una importancia central, como un centro de significaciones que conducen a El, pero también desde El a ulteriores desarrollos. Su significación es verdaderamente histórica, no por ser única, sino porque consuma e inicia significaciones dentro de una continuidad histórica, en la cual las generaciones posteriores a Cristo son tan importantes como las que le precedieran. En esencia, Joaquín piensa teológicamente, y al propio tiempo históricamente, en términos de un continuo *cursus temporis*, en lugar de en un ínterin inarticulado. Este curso de la Historia se señala por la transición hacia estados más altos, cada uno de ellos suplantando al precedente, de tal forma que, *in suo tempore*, todos contienen su propia clase de verdad y de necesidad—como sucede en Comte y Hegel—, aunque en medio del pensamiento medieval, *no histórico*. La misma verdad cristiana tiene, como el *logos* de Hegel, un carácter temporal en sus desarrollos sucesivos. En San Agustín y en Santo Tomás

la verdad cristiana descansa, de una vez para siempre, sobre ciertos hechos históricos; en Joaquín, la misma verdad tiene un horizonte abierto, y una historia esencial al mismo.

En el pensamiento de San Agustín, la perfección religiosa es posible en cualquier momento de la Historia después de Cristo; en el de Joaquín, solamente en un período delimitado y en sazón oportuna. Para San Agustín, la verdad cristiana se revela en un único acontecimiento; para Joaquín, en una serie de dispensaciones. Uno espera el fin del mundo; el otro, la época del Espíritu Santo antes del fin definitivo. Ambos coinciden cuando dicen que *nihil stabilem super terram*; pero para San Agustín ello significa que todo es perecedero, y para Joaquín, que todo, incluyendo la Iglesia y su doctrina, es susceptible de reformas. Comparado con San Agustín y Orosio, pero también con Santo Tomás y Odón de Freising, el pensamiento de Joaquín es historismo teológico¹⁶.

La reacción de la Iglesia católica contra los seguidores de Joaquín tuvo en principio el mismo motivo que la reacción de San Agustín contra las expectativas de los primitivos cristianos. Una vez establecida en el mundo histórico, la Iglesia tenía que afirmar su propia posición y practicar la sabiduría de este mundo, colocando los medios de salvación sobre cimientos seguros. La Iglesia triunfante aquietó, estabilizándolas y neutralizándolas, las posibilidades anárquicas de la radical escatología de los cristianos primitivos, que, heroicamente, se despreocuparon en absoluto de la historia y civilización progresivas de este mundo¹⁷. La Iglesia no modificó la doctrina referente a los acontecimientos últimos; sin embargo, pospuso indefinidamente la expectativa de su acaecimiento efectivo. Después de mil años de existencia histórica, se encontraba saturada de mundanalidad, lo mismo que su teología se encontraba saturada de filosofía, tanto árabe como aristotélica. Los elementos originales de la fe cristiana—advenimiento del Reino de Dios, segunda venida de Cristo, contrición, renacimiento, resurrección—

¹⁶ Grundmann, *op. cit.*, págs. 96 y sgs.

¹⁷ Que el Cristianismo es la más opuesta de las religiones apropiadas para el mundo fue entendido desde San Pablo y Tertuliano hasta Rousseau (*Contrato social*, libro IV, capítulo VIII, sobre Religión cívica), Kierkegaard (*Attack upon Christendom* [Princeton, 1944], págs. 102 y sgs.; 111, 127) y Nietzsche (*The Antichrist*, ed. O. Levy [Londres y Nueva York, 1913-24], páginas 130, 186, 221 y sgs.).

fueron oscurecidos con una espesa capa de intereses creados y de preocupaciones profanas.

El movimiento franciscano hizo recordar a la Iglesia que un comienzo o creación implica—y aun requiere—un fin o *eschaton*, y que la Historia es un ínterin, no porque el tiempo de su posible duración sea indeterminado, sino por la amenaza decisiva de una definitiva terminación. En contra, pero dentro de la Iglesia establecida, los *franciscanos espirituales* revivieron la pasión escatológica—como Lutero había de revivir la pureza de la fe contra la doctrina de las obras meritorias y el sistema escolástico; y Kierkegaard la intensidad de una existencia cristiana contra la filosofía hegeliana de la religión y la mediocridad de un Protestantismo complaciente—. Ahí está la razón de la tensión entre su pasión religiosa y el ambiente histórico mundial en que se movían. Enfrentados con una situación definitiva, y aun con una definitiva fecha—año 1260—, las esperanzas de más de un prominente seguidor de Joaquín se vieron a tierra al producirse un cambio inesperado en los acontecimientos. La prematura muerte de Federico II, quien, se suponía, había de desempeñar hasta el final el papel de Anticristo y de gran intranquilizador, contradijo su interpretación historicoescatológica.

Aparte de esta equivocación, que es de la clase que parece ser inseparable de todo cálculo histórico de revelaciones metahistóricas, y que, sin embargo, es incapaz de desarraigar la convicción profundamente cristiana de que “la moda de este mundo ha pasado”, esta lucha del siglo XIII conserva una significación permanente. Dio nuevo planteamiento a la esperanza e ideales primitivos de un período en que la fe cristiana aún tenía que enfrentarse con la idolatría y con las normas paganas, aunque en una atmósfera cristiana, frente a una ~~Roma~~ cristiana, como una nueva Babilonia. Apenas se puede negar que el Cristianismo ha alcanzado siempre la excelencia de enfrentarse con situaciones críticas y discriminatorias, cuando se le atacó y hubo de defenderse: primero, contra los judíos y paganos (San Pablo); después, contra las herejías (Tertuliano y San Agustín); después, contra el averroísmo (Santo Tomás); contra la iglesia clerical, después (Joaquín), y contra el aristotelismo escolástico (Lutero); después, ~~contra~~ el racionalismo cartesiano (Pascal), y, en fin, contra su propio ~~éxito~~ histórico por la secularización (Kierkegaard). Podemos preguntarnos si el Protestantismo de la Norteamérica contemporánea sabe cómo resistir y defenderse para no capitular ante las divagaciones científicas y planetarias. Precisamente lo sen-

sible del Cristianismo contemporáneo es que ya no existe, ni en Europa ni en América, un genuino paganismo contra el cual podría aquel, una vez más, volver a ser lo que fue. Nuestro mundo es en teoría cristiano, y en la práctica, profano; por ello, para usar esta frase de Kierkegaard, "el Cristianismo debe ser introducido en la Cristiandad". Esto es, no obstante, mucho más difícil que resultara introducirlo en el paganismo, que era religioso, no profano.

Esta confusa situación de una apología *contra christianos* no se produciría en tiempos de San Agustín. El mundo aún era entonces mundano, mejor aún, pagano, sin ambigüedad y sin hipocresía, al paso que la Iglesia, aunque ya establecida, era enteramente consciente de su genuina tarea y de su función constructiva, si bien crítica: la de evitar la secularización, en lugar de promoverla, de acuerdo con todas las enseñanzas de la Biblia. El mundo bíblico no es un mundo en el sentido de *universo*, esto es, algo combinado en un todo, sino una creación, con principio y fin. Este menosprecio del Cosmos está implícito en el Génesis ¹⁸, porque un mundo creado no tiene sustancia propia. Por otro lado, resulta explícitamente del Nuevo Testamento.

Joaquín, como después de él Lutero ¹⁹, no pudo prever que su intención religiosa—la de desecularizar la Iglesia y restaurar su fervor espiritual—vendría a convertirse en otras manos en todo lo contrario: la secularización del mundo, más y más mundano cada vez, por el simple hecho de que el pensamiento escatológico sobre las últimas cosas fue aplicado a materias de menos importancia, hecho este que intensificó la fuerza de la existencia secular de una solución final de los problemas que no podrían ser resueltos por sus

¹⁸ Más ortodoxo que los teólogos del siglo XIX, Feuerbach plantea de nuevo claramente la diferencia fundamental entre las concepciones del mundo pagana y cristiana por el criterio de la creación (*The essence of Christianity*, traducción inglesa, Nueva York, 1855, caps. X, XI y XVI; edición alemana, caps. XI, XII y XVII).

¹⁹ Renan ha observado rectamente que es de lo más sorprendente que el protestantismo no haya aparecido tres siglos antes ("Joachim de Flore et l'évangile éternel", en *Revue de deux mondes* [1866]. Traducción inglesa en *Leaders of Christian and Antichristian thought* [Londres, sin fecha], págs. 129-205). No obstante, en cierta manera, la reforma intentada por los joaquinistas constituyó un más radical rompimiento con la Iglesia establecida que lo fue la de Lutero; porque este nunca cuestionó la "letra" de los Testamentos, Antiguo y Nuevo, sino que acentuó aún más su importancia literal. Respecto a su fracaso en desecularizar la Iglesia, véase Christopher Dawson, *The Judgment of the Nations*, Nueva York, 1942, págs. 100 y sgts.

medios y su propio nivel ²⁰. Y, sin embargo, fue el intento de Joaquín y la influencia de sus doctrinas lo que abrió el camino a estas tergiversaciones futuras; porque la expectativa de Joaquín de una nueva edad de *plenitud* podía tener dos efectos opuestos: reforzar la austeridad de la vida espiritual frente a la mundanalidad de la Iglesia—y esto fue, naturalmente, su intención—, o impulsar el anhelo de nuevas realizaciones—y esto fue el remoto resultado de su profecía de una nueva revelación—. La revolución que fuera proclamada como enmarcada en una fe escatológica, y referida a una vida monástica perfecta, viose apropiada, cinco siglos más tarde, por un sacerdocio filosófico que interpretó el proceso de secularización en términos de una *espiritual* realización del Reino de Dios sobre la tierra. Como un intento de realización, las concepciones espirituales de Lessing, Fichte, Schelling y Hegel ²¹ pudieron ser transpuestas en los esquemas positivista y materialista de Comte y Marx. La tercera dispensación de los joaquinistas reapareció como una tercera *Internacional* y un tercer *Reich*, iniciado por un *dux* o un *führer*, que fue aclamado como un salvador y saludado por millones de seguidores con: "*Heil!*" El origen de todos estos formidables intentos de realizar la Historia por y en sí misma de la apasionada, aunque humilde y tímida, expectación de los *franciscanos espirituales*, de que un último conflicto llevaría a la Historia a su culminación y término. Necesitose un sacrificio, como el de Nietzsche, para restablecer, en un Anticristo, la alternativa cristiana entre el reino de Dios y el mundo; entre la creación con consumación y el eterno retorno sin principio ni fin.

²⁰ Véase el prefacio de Kierkegaard a "That Individual", en *The Point of View*, OUP, 1939, págs. 109 y sgs.

²¹ Véase después en apéndice I.

IX

SAN AGUSTIN

SU REFUTACIÓN DE LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DEL MUNDO

El punto de vista de una interpretación cristiana de la Historia está fijado en el futuro como el horizonte temporal de un objeto y meta definitivos; y todos los intentos modernos de trazar la Historia como progreso, lleno de significado, aunque indefinido, hacia una consumación, depende de este pensamiento teológico. Consecuentemente, la prueba suprema del último puede encontrarse solamente en una concepción del proceso temporal que no es ni cristiana ni moderna. El Cristianismo tenía que regular la clásica noción del tiempo como un ciclo eterno el modelo visible del cual es la revolución cíclica de los cuerpos celestes. No es un azar que las exposiciones cristianas más explícitas de esta teoría clásica del cosmos las encontramos en una *teología* de la *historia*, preocupada por la felicidad del hombre; porque, en verdad, el lógico emplazamiento para un tratamiento cristiano de los problemas cosmológicos es, no el Universo, sino Dios y el hombre, ya que la existencia del mundo depende enteramente de Dios y su significado sobre el hombre como objeto de la creación divina. Por el contrario, el lugar lógico para un tratamiento clásico de Dios y del hombre es el cosmos, porque, en sí mismo, es eterno y divino, y dirige la naturaleza y el destino del hombre. En vista de esta divergencia fundamental entre las concepciones clásica y cristiana, podemos de antemano esperar que la refutación agustiniana de la teoría del eterno retorno—en *La Ciudad de Dios*¹—, podría solamente tener éxito en cuanto se limita a la deficiencia moral de la teoría pagana, refutándola, práctica, aunque

¹ Citamos de la traducción inglesa de *La ciudad de Dios*, de M. Dods ("Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church", vol. II, Buffalo, 1887), tomándonos la libertad de revisarla cuando nos ha parecido conveniente.

no teóricamente. La cuestión que San Agustín trata de resolver es, no tanto si el Universo es una creación de Dios o un cosmos eterno divino en sí mismo, sino si los supuestos morales de la creación y consumación son más satisfactorios que los del eterno retorno sin principio ni fin.

El cuarto capítulo del libro XI de *La Ciudad de Dios* comienza así: "De todas las cosas visibles, el mundo es la mayor; de todas las invisibles, la más grande es Dios. Pero lo que es el mundo, nosotros lo vemos; lo que es Dios, lo creemos. De que Dios ha hecho el mundo, de nadie podemos creerlo más fundadamente que de El mismo. Pero, ¿quién se lo ha oído? En ninguna parte más indistintamente que en las Sagradas Escrituras, donde su Profeta dijo: En el principio, Dios hizo los cielos y la tierra."

Expresión clásica de la posición cristiana, este pasaje nos muestra claramente por qué es irreconciliable con la tesis de los antiguos, pero también cómo es incapaz de refutarlas con argumentos teóricos, porque no existe transición alguna de creer a ver a menos que una directa visión de Dios sea realizada.

Juzgada por los ojos de los sentidos, la fe es, en verdad, ciega. La *theoria* griega es literalmente una contemplación de lo que es visible, y, en consecuencia, demostrable, o capaz de ser demostrado; al par que la fe cristiana o *pistis* es una confianza firme en lo que es invisible, y, consecuentemente, indemostrable, aunque sí capaz de adhesión, mediante un compromiso. El Dios cristiano es inaccesible a la teología natural. Puesto que Dios es superior a su creación, en poder y en esencia, el mundo no puede explicarlo satisfactoriamente. El mundo entero puede o no ser, pues depende de la palabra creativa de Dios; el mundo cristiano no tiene existencia esencial. El único testigo auténtico del mundo visible es Dios invisible, que revela su creación al hombre por medio de sus profetas.

Solo secundariamente y en respuesta a las objeciones paganas que supone la eternidad del mundo, sin principio ni fin, San Agustín continúa admitiendo que, en sí mismo, el mundo demuestra ya la marca de la creación, aun cuando las voces de los profetas no fueran oídas. Por su propia mutabilidad, por el buen ordenado carácter de los cambios, y por la hermosa apariencia de las cosas visibles, el mundo es el mejor testimonio de haber sido creado². Lejos.

² *La ciudad de Dios*, XI, pág. 4; *Conf.*, XI, pág. 4. El argumento es ligeramente diferente, debido al distinto énfasis, ya en el bien ordenado carácter de los cambios, o en este como tal. En el segundo caso, cielo y tierra

sin embargo, de utilizar este segundo argumento como el decisivo, y de deducir la existencia de un Dios ordenador e inmutable de la estructura teológica y de la mutabilidad del mundo, San Agustín acentúa que toda la grandeza, el orden y la belleza del universo no son nada, pudiendo incluso decirse que no *existen*, comparados con la grandeza, sabiduría y belleza invisible de Dios, que ha creado cielos y tierra de la nada³. Un mundo creado de la nada carece *a priori* de propia existencia. El menosprecio cristiano del mundo resulta evidente no solo en el Génesis, sino también en los Salmos y en los Cánticos de San Francisco⁴. El mundo bíblico está lleno de belleza y encanto, y es como un hermano y una hermana, porque manifiesta al Creador común del mundo, y no simplemente porque se manifiesta a sí mismo bello, ordenado y divino⁵. Lo que el universo antiguo pierde en independencia divina, lo gana en perspectiva cristiana por su dependencia trascendente.

Simultáneamente con el mundo, el tiempo fue creado; ya que es imposible imaginar un tiempo, *antes* de la creación, de algo que se mueve y cambia⁶, mientras que Dios es inmutable e intemporal. Dios crea el universo, no en el tiempo, sino simultáneamente con él, como un mundo temporal. "Porque lo que es hecho en el tiempo, es hecho antes y después de algún tiempo, después del cual es el pasado y antes del cual es el futuro. Pero nada podía entonces haber

proclaman que fueron creados porque están sujetos a cambios, y lo que es mudable no es eterno. La presunción es la tesis clásica de que lo que es perfecto y divino está exento de cambios.

³ *Conf.*, XI, pág. 5. (Existe traducción española publicada por Aguilar, Madrid. Col. Joya.)

⁴ El famoso *Cántico del Sol*, de San Francisco, es una alabanza del Señor de la Creación, y no debe confundirse con sentimiento alguno pagano o panteísta. (Cfr. el ensayo de Mathew Arnold sobre "Pagan and Christian Religious Sentiment", en *Essays Literary and Critical*, Everyman's Library, páginas 127 y sgs.)

⁵ Cfr. Cicerón, *De natura deorum*, II, págs. 2, 5, 7, 8, 11-15, 17, en donde se deduce directamente la divinidad del mundo de su propia naturaleza y estructura cósmicas.

⁶ El concepto agustiniano del tiempo en relación con el movimiento y con el cambio (*La ciudad de Dios*, XI, pág. 6) es un descubrimiento griego (Aristóteles, *Física*, IV, págs. 10-14). La revolución cristiana en la comprensión del tiempo se origina con la cuestión de San Agustín, "donde" el tiempo está originalmente en su elemento. Su contestación es: en la distensión invisible de la mente humana (su atención, presencia presente; su recuerdo, presente pasado; su expectación, futuro presente), no en el exterior, en el universo, esto es, en los movimientos de los cuerpos celestes, que son el modelo visible del concepto clásico del movimiento y tiempo (véase *Confesiones*, de San Agustín, XI, págs. 24 y 28 y sgs.).

pasado, porque no había criaturas por cuyos movimientos pudiera medirse su duración. Simultáneamente con el tiempo fue hecho el mundo, si en la creación del mundo el cambio y el movimiento fueron creados, como parece evidente, por el orden de los primeros seis de los siete días" ⁷. Si, en consecuencia, los filósofos paganos mantienen que el mundo, con su movimiento siempre repetido, es eterno, sin principio ni fin, se engañan sorprendentemente, no tanto por la falta de inteligencia, sino mediante la "locura de la impiedad". Atribuyen al mundo lo que puede ser solamente dicho de Dios, que es infinitamente distinto del mundo. Pero San Agustín, lejos de refutar el error pagano con argumentos teóricos, se refiere a la autoridad de las Escrituras, cuya verdad considera probada por el cumplimiento de sus predicciones. De acuerdo con aquellas, no solo el mundo tiene un principio, sino que el mismo se encuentra determinado. Ni siquiera han transcurrido seis mil años desde la creación ⁸. Pero tampoco importaría calcular la duración del mundo en seis mil años, porque cualquier período de tiempo finito imaginable es como si nada fuera comparado con la eternidad interminable de un Creador eterno. Cualquier tiempo que tiene un principio y un término, sea su extensión la que fuere, es incomparablemente corto o más bien nada en comparación con Dios, que no tiene principio ni fin ⁹.

En cuanto al género humano, que algunos filósofos antiguos han creído que ha existido siempre, ya que la experiencia demuestra que el hombre no puede existir si no es producido por el hombre, responde San Agustín que estos filósofos "dicen lo que piensan, no lo que conocen". El *sabe* que el hombre tiene un principio real, independiente de los otros hombres, porque *conoce*, por los ojos de la fe, que el hombre no es un mero producto de la *procreación*, sino una creación única y absoluta. El hecho primario de la existencia humana no es, ni la generación, ni la identidad a través de las generaciones, sino el hecho de que cada individuo y cada generación son débiles e ignorantes, decadentes y agonizantes, y, sin embargo, capaces de ser renovados por la generación espiritual. Lo que realmente importa en este corto intervalo de la existencia humana es la alter-

⁷ *La ciudad de Dios*, XI, pág. 6; cfr. *Conf.*, XI, pág. 13.

⁸ San Agustín sigue la cronología de Eusebio, que contaba cinco mil seiscientos once años desde la creación a la toma de Roma por los godos.

⁹ *La ciudad de Dios*, XII, págs. 10 y 12. La siguiente presentación se basa en XII, págs. 10-13 y 17-20; XI, págs. 4 y 6.

nativa entre ser eternamente salvado o condenado. Es verdad, también, que los filósofos paganos se refieren a una renovación, pero ello relacionándola con la Naturaleza y con ciclos fijos de tiempo. Dichos ciclos, afirman, se repetirán incesantemente, de igual modo que salida y puesta del sol, verano e invierno, generación y muerte. Esta teoría de repetición eterna, manifestada naturalmente a la mente griega como un orden inmutable y racional que regulaba los cambios temporales, aseguróles la firmeza del cosmos¹⁰. Para San Agustín no es más que una *vicisitud* que debe ser refutada, cuanto más que ni siquiera exceptúa el alma eterna y el destino del hombre.

En consecuencia, su argumento final contra la concepción clásica del tiempo es de carácter moral: la doctrina pagana es una desesperanza, porque la esperanza y la fe se refieren esencialmente al futuro, y este no puede existir si los tiempos pasados y los venideros son fases iguales de un ciclo, sin comienzo ni fin. Sobre la base de una sucesión incesante de ciclos definidos, podría esperarse únicamente una revolución ciega de miseria y felicidad, esto es: de engañosa felicidad y miseria real, pero no bienaventuranza; solo una repetición incesante de lo mismo, pero nada nuevo, redentor y final. La fe cristiana promete, verdaderamente, la salvación y la eterna bienaventuranza a aquellos que aman a Dios, al paso que las doctrinas ateas de los ciclos fútiles paralizan a la esperanza y al mismo amor. Si algo fuera a suceder, una y otra vez, a intervalos fijos, la esperanza cristiana de una nueva vida se convertiría en fútil.

¿Quién, digo yo, puede escuchar tales cosas? ¿quién puede acertar o sufrir que sean pronunciadas? Si verdad fueran no sería únicamente prudente el guardar silencio a su respecto...; sería sabiduría no conocerlas siquiera. Porque si en el mundo futuro no recordaremos estas cosas, y seremos por este olvido salvados, ¿cómo podríamos incrementar ahora nuestra miseria, ya bastante agobiante, por el hecho de conocerla? Si, por otra parte, en el futuro nos veríamos obligados a conocerla, permítasenos, ahora al menos, permanecer en la ignorancia, ya que en la esperanza presente podemos gozar de una bienaventuranza que la realidad futura no nos concederá, porque en esta existencia estamos esperando obtener la vida eterna, pero en el mundo futuro vamos a descubrir la vida bienaventurada, no la eterna¹¹.

¹⁰ En la perspectiva cristiana no puede suponerse ninguna seguridad intrínseca del Cosmos, exento a través de la de la voluntad divina. Dios dice, como si fuera, cada mañana al sol: "Házlo otra vez" (véase G. K. Chesterton, *Orthodoxy* [Nueva York, 1909], cap. IV).

¹¹ *La ciudad de Dios*, XII, pág. 20.

Así, en último análisis, la exclusión de la verdadera felicidad hace "abominable y hostil" para la fe cristiana la teoría de los ciclos eternos. La fe cristiana es una fe en novedad radical traída al mundo y a su Historia por el Salvador.

Porque si el alma, una vez libre como jamás lo fuera, no ha de retornar nunca a la miseria, entonces sucede en su experiencia algo que nunca ha sucedido antes y, en verdad, algo de la mayor importancia: el ingreso seguro en la felicidad eterna. Y si en una naturaleza inmortal puede ocurrir una novedad que nunca ha sido ni será reproducida por ciclo alguno, ¿por qué dudar de que lo mismo puede ocurrir en las naturalezas mortales? ¹².

Es de importancia secundaria que San Agustín siga arguyendo que la novedad de ciertos acontecimientos no es extraña al "orden de la Naturaleza", porque concibe este, no como una *physis*, sino como un orden providencial dispuesto por Dios, creador de la Naturaleza y del hombre. "Dios puede crear cosas nuevas—nuevas para el mundo, no para El—que no haya creado nunca antes, pero que haya previsto desde toda la eternidad." Para un alma cristiana regenerada, la miseria y la felicidad del alma son algo nuevo, siendo la razón de ser de la primera el pecado; la de la segunda, el impulso a liberarse de este. Y si al decir que no hay nada nuevo bajo el sol ha querido dar a entender la repetición pagana del mismo (suposición que San Agustín rechaza), entonces el mismo *Eclesiastés* sería de un incrédulo, en lugar de un sabio.

San Agustín no intenta de ningún modo refutar teóricamente la teoría del cíclico retorno y de la eternidad del mundo. Aunque utiliza todos los recursos de su mente para destruir la teoría cíclica de los antiguos, dice que la fe se sonreiría a su argumento "aun cuando la razón no podría refutar a los sin Dios, que se esfuerzan en desviar a nuestra simple piedad del camino recto" ¹³. Repentinamente pone término a la discusión, al decir: "Lejos de nuestro ánimo

¹² *La ciudad de Dios*, XII, pág. 20.

¹³ *Id.*, XII, pág. 17. Una solución teórica del antagonismo entre la teoría del movimiento continuo y la doctrina de la creación ha sido intentada por Santo Tomás, dentro de su general intento de reconciliar la física aristotélica con el Génesis, mientras que los averroístas oponían la eternidad del movimiento a la doctrina de la creación (*Summa theol.*, I, qu. 46; *Summa contra gentiles*, II, pág. 34; *Sobre la eternidad del mundo*. Cfr. también Egidio Romano, *Errores philosophorum*, ed. I. Koch, traducción de J. O. Reid [Milwaukee, Marquette University Press, 1944]).

mo creerlo, porque Cristo murió una vez por nuestros pecados, y levantándose de entre los muertos no murió más." No es por accidente por lo que la discusión de la repetición eterna que se refiere a la identidad y a la persistencia de los acontecimientos cósmicos termine así; con el argumento sobrenatural de que ambas, la aparición de Cristo y su resurrección, constituyen acontecimientos únicos y, sin embargo, universales. Porque el poder devolver a los muertos a una vida eterna es, en verdad, la más alta prueba del poder de Dios y—para un creyente cristiano—de trascendencia infinitamente mayor que la existencia eterna del mundo. En el milagro de la resurrección, el milagro de la creación es una vez más planteado e intensificado ¹⁴. La doctrina correcta conduce a una meta futura, mientras que "los perversos caminan en círculo" ¹⁵. El círculo, la más perfecta de las figuras, en opinión de los antiguos, es un círculo vicioso si la Cruz es la virtud de la vida y su significado tiene que ver con un fin.

El hombre moderno vive todavía del capital de la Cruz, y el círculo, de Cristianismo y antigüedad; y la historia intelectual del hombre occidental es un continuo intento para reconciliar revelación con razón. Este intento nunca ha tenido éxito y nunca pasará de simple compromiso. Nietzsche y Kierkegaard han demostrado que la decisión inicial entre Cristianismo y paganismo sigue siendo decisiva, porque ¿cómo se podrá reconciliar la teoría clásica de que el mundo es eterno con la fe cristiana en la creación; el ciclo con un *eschaton*, y la aceptación pagana de la fatalidad con el deber cristiano de la esperanza? ¹⁶. Ello es irreconciliable, porque la concepción clásica

¹⁴ Cfr. *Rom.*, 4: 17, en donde el poder creativo es incluso secundario al de la resurrección.

¹⁵ Ps. 12: 8. Las versiones modernas (King James, American Revised. Godspeed, Moffatt) traducen el "círculo" de los textos latino, hebreo y griego por un "en todo lado", "aquí y allí" y "alrededor de nosotros" sin sentido. Después de la restauración nietzschiana de la teoría cíclica, fue intentada una refutación radical de la misma con argumentos puramente éticos, por O. Weininger, en un ensayo interesantísimo sobre "la irreversibilidad del tiempo", aparecido en *Über die letzten Dinge* (Viena, 1907). Las fuentes principales de la concepción clásica de la repetición eterna son: Heráclito, fragmentos 30, 31, 51, 63, 67, 88; Empédocles, 115; casi todos los mitos platónicos; Aristóteles. *Met.*, XII, 8; *Del cielo*, I, 3 y 14, y *Problemas*, XVII, 3; Eudemo, f. 51; Nemesio, *De nat. hom.*, 38, 147; Marco Aurelio, XI, 1; Séneca, *Ep. ad Lucilium*, 24. Las fuentes principales para la discusión cristiana de la misma son, además, de San Agustín, Justino, *Diálogo con Trifón*, I. Introducción: Orígenes, *Contra Celso*, IV, 67, y V, 220; y *De principiis*, II, 3.

¹⁶ *Rom.*, 8: 24. La esperanza cristiana, lejos de constituir un don natu-

del mundo es una concepción de cosas visibles, mientras que la cristiana es, después de todo, no una concepción, sino materia de esperanza y fe en cosas invisibles. Y lo invisible es necesariamente también el principio de *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, como una historia de salvación.

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SAN AGUSTÍN

La Ciudad de Dios de San Agustín (412-426) es el modelo de cualquier imaginable concepción histórica que pueda ser rectamente considerada como *cristiana*. No es una filosofía de la Historia, sino una interpretación dogmaticohistórica del Cristianismo. Aunque la verdad de la doctrina cristiana se muestra en ella, con materiales de la Historia Sagrada y de la profana, la historia del mundo no tiene para él interés intrínseco ni significado¹⁷. *La Ciudad de Dios* no es un ideal que se puede convertir en real en la Historia, como la tercera edad de Joaquín de Fiore, y la Iglesia en su existencia terrena solo es una representación significativa de la ciudad verdadera y transhistórica. Para San Agustín, la labor histórica de la Iglesia no consiste en el desarrollo de la verdad cristiana a través de etapas sucesivas, sino la difusión de la misma, ya que, como tal verdad, es algo ya establecido. En tanto en cuanto la Iglesia está en relación con la Historia, San Agustín se contenta con los hechos que Eusebio había ya presentado. La concepción mística de la Iglesia como el cuerpo de Cristo está muy alejada del concepto de la Edad Media, en la cual la Iglesia engloba, a su vez, como una institución, los medios de salvación, y todavía más alejada de la noción moderna, en la cual es parte de la historia de la civilización y, en consecuencia, sujeta

ral de un temperamento jovial, es un deber religioso, y no en menor medida cuando las cosas se muestran desesperadas. Es, como la fe y la caridad, una virtud mística de la gracia, al par que todas las virtudes paganas son razonables (véase G. K. Chesterton, *Heretics*, Nueva York, 1906, cap. XII. Existe traducción española, publicada por Calleja, Madrid). Para una moderna versión de la doctrina cristiana sobre la esperanza, véase el gran poema *L'Espérance*, de Ch. Péguy (traducción inglesa, en *Men and Saints*, Nueva York, 1944).

¹⁷ Véase H. Sholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911; E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich y Berlín, 1915; H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927, págs. 74 y sgs. Cfr. también J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Nueva York, 1932, pág. 21.

a variaciones y cambios. No es necesario decir que es para San Agustín evidente que todo en este *saeculum* está sujeto a cambios; por esta misma razón, la historia profana no tiene importancia inmediata para la fe en las cosas eternas. Lo que pueda aún suceder entre ahora y el final, como *finis* y también como *telos*, es inapreciable si se le compara con las alternativas religiosas de aceptar o rechazar a Cristo y, por su intermedio, nuestra redención. La fe de San Agustín no necesita elaboración histórica alguna a causa de que el proceso histórico como tal no puede nunca establecer ni absorber el misterio central de la Encarnación. La fe en él prescinde de todo desarrollo líneal. Aparte de tales piedras fundamentales de la fe cristiana, como Abrahán, Moisés y Cristo, ni San Agustín ni Santo Tomás¹⁸ conocieron, como Joaquín, una *historia* de la religión cristiana en el sentido de una articulación sucesiva de etapas significativas del ínterin entre la primera y la segunda venida de Cristo. En comparación con la absoluta modernidad del único acontecimiento de Cristo, nada realmente nuevo puede suceder. Lo que San Agustín logra en *La Ciudad de Dios* es, en consecuencia, una integración, no de la teología en la Historia, sino de la fe de la Iglesia primitiva en la doctrina de la Iglesia establecida. De esta forma, él defendió la última contra las expectativas persistentes *chiliásticas* (cristianas, judías y paganas) que fueron mucho más *históricas* que lo fue la doctrina de la Iglesia, que ya no esperaba la inmensidad histórica de los acontecimientos últimos¹⁹. Por otra parte, San Agustín pudo construir la historia universal desde el principio como un *procursus* lleno de significado desde principio a fin sin un milenio intermedio, debido a la eliminación de las expectativas mesiánicas, apocalípticas y *chiliásticas* en el tiempo histórico. Los acontecimientos profanos y la meta trascendente están, en la concepción agustiniana, separados en

¹⁸ Santo Tomás, *Summa theol.*, II, 2, qu. 1, a. 7. Los *articuli fidei* no pueden ser desarrollados históricamente, porque son, en sí mismos, perfectos e intemporales. Pueden ser solamente explicados.

¹⁹ Véase W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zurich, 1944, págs. 123 y sgs., y el estudio, mucho más penetrante, de J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berna, 1947. Cfr. también Grundmann, obra citada, págs. 70 y sgs., con referencia a la actitud de Joaquín hacia el esquema tradicional de la historia, en particular el de San Agustín. También E. Lewalter, "Eschatologie und Weltgeschichte bei Agustin", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. LII (1934). El tratamiento más explícito de la relación entre historia y escatología se encuentra en dos cartas de San Agustín (núms. 197 y 199) al obispo Hexychius.

principio, aunque se relacionen, a través de la peregrinatio o peregrinaje in hoc saeculo, del creyente hacia un telos último.

El título completo de la obra de San Agustín *De Civitate Dei contra paganos*, indica su objeto crítico y apologético. Fue motivada por el saqueo de Roma por Alarico en el año 410, acontecimiento que causó una enorme impresión en todos los pueblos del Imperio Romano, comparable a la causada entre los judíos por la destrucción de Jerusalén, y a la producida entre el Occidente cristiano por la caída de Constantinopla en el siglo xv. En nuestros días, la ocupación de Viena y Berlín por los rusos debió haber producido un efecto semejante en Europa Central. Después del saco de Roma, los romanos arguyeron que los dioses paganos habían abandonado la ciudad, debido a la intrusión de aquellos *ateos* llamados *cristianos*, que suprimieran, aboliéndolo, el culto a los dioses romanos. La respuesta de San Agustín fue que mucho antes de la aparición del Cristianismo, los romanos habían sufrido desastres semejantes, y que Alarico (que era cristiano) se había conducido relativamente bien. El culto politeísta, mantiene San Agustín, no aseguró la prosperidad del mundo, y las conquistas romanas debieron, después de todo, no solamente a la virtud del pueblo romano, sino a una política sin escrúpulos, que no retrocedió ni ante la exterminación en masa de poblaciones inofensivas.

El juicio agustiniano del Imperio Romano se distingue por su notable franqueza y sobriedad. Juzgó los acontecimientos de su tiempo con tanta simpatía como desapasionamiento. Rechazó la interpretación tradicional de Roma como el cuarto imperio de la profecía de Daniel, porque en principio rechaza toda escatología historicomundial, esto es, política. Personalmente, San Agustín creía en la supervivencia del Imperio Romano, pero no consideraba ello, ni su decadencia, materia de primordial importancia en el orden de las últimas cosas. En lugar de elevar la *urbs* a una entidad sagrada, como lo habían hecho Símaco, Claudiano y Prudencio, e identificarla con el *orbis Romanum*, San Agustín señala que las invasiones bárbaras no pusieron en peligro a Constantinopla, la capital oriental del Imperio. La ironía del sermón ciento cinco está dirigida contra los creyentes, paganos o cristianos, en la importancia singular y en la naturaleza sagrada de Roma. Los primeros diez libros de *La Ciudad de Dios* son como un intencionado menosprecio del orgullo tradicional de los romanos, paganos o cristianos. Dentro del orden de la genuina historia de la salvación, la importancia real de la Roma

imperial es la de preservar la paz terrena como condición para la difusión del Evangelio (XVIII, 46). Los imperios y los estados no son ni obra del diablo ni están justificados por la ley natural como consecuencia de ser buenos. Su origen hay que buscarlo en los pecados de los hombres, y su valor relativo, en la conservación de la paz y de la justicia.

Lo que importa realmente en la Historia, dice San Agustín, no es la grandeza transitoria de los imperios, sino la salvación o condenación de un mundo futuro. Su inmovible punto de vista para la inteligencia de los acontecimientos presentes y pasados es la consumación final en el futuro: Juicio Final y Resurrección. Esta meta final corresponde al primer comienzo de la historia humana en la creación y pecado original. Con referencia a estos temas supra-históricos de origen y destino, la historia misma es un ínterin entre la anterior revelación de su sagrado significado y su futura consumación. Solamente dentro de esta perspectiva y de una *Heilsgeschehen* decisiva, se incluye la historia profana en el punto de vista de San Agustín. En consecuencia, solamente cuatro libros, de un total de veintidós, tratan en parte de lo que nosotros llamaríamos *historia*, cuyo significado depende de la prehistoria y de la poshistoria en el cielo, en un comienzo trascendente y en un final. La Historia como un todo solo tiene un significado con referencia aun comienzo absoluto y a un fin. Por otra parte, comienzo y fin no son tampoco significativos en sí mismos, sino con referencia a la Historia que comienzan y terminan, y el acontecimiento central de esta Historia es la venida de Jesucristo, el acontecimiento escatológico.

La sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios y a un solo fin, es un conflicto entre la *Civitas Dei* y la *Civitas Terrena*. Estas ciudades no son idénticas a la Iglesia visible y al Estado, sino dos sociedades místicas constituidas por dos especies antagónicas de hombres. En la tierra, la *Civitas Terrena* comienza con Caín, el fraticida; la *Civitas Dei*, con su hermano Abel. Como las dos ciudades, sus representantes deben también ser entendidos alegóricamente. Caín es el "ciudadano de este *saeculum*" y, por su crimen, el fundador de la ciudad terrena. Abel, *peregrinans* en este *saeculum*, en un peregrinaje hacia una meta no terrena. Los descendientes espirituales de Abel viven *in hoc saeculo*, en la ciudad de Caín, pero sin ser sus fundadores y moradores permanentes (Heb. 13: 14). De aquí que la histo-

ria de la Ciudad de Dios no se coordine con la de la Ciudad del Hombre, sino que es la única verdadera historia de salvación, y el curso histórico (*procursus*) de la Ciudad de Dios consiste en su *peregrinatio*. Para San Agustín, y para todos los que piensan genuinamente en cristiano, el *progreso* no es más que un peregrinaje. Como *civitas peregrinans*, la Iglesia se relaciona con los acontecimientos profanos teniendo en cuenta su utilidad relativa para el servicio del propósito trascendente de la construcción de la casa de Dios. Pero la *Civitas Terrena*, juzgada por sus propias normas, está gobernada por la conveniencia, el orgullo y la ambición; la *Civitas Dei*, por regeneración sobrenatural; una es temporal y mortal; la otra, eterna e inmortal. Una se define por el amor a Dios, aun en propio menosprecio; la otra, por amor propio, aun en menosprecio de Dios. Los hijos de la luz consideran su existencia terrena como un medio para gozar de Dios; los de la oscuridad, consideran sus dioses como medio para gozar del mundo. De este modo, la Historia es una lucha incesante entre la fe y la falta de ella ²⁰.

La historia sagrada de la salvación no es un hecho empírico al alcance de la mano, sino una sucesión de fe; al par que la historia de los imperios, esto es, de pecado y muerte, alcanza un real y definitivo fin, que es, al propio tiempo que una consumación de la Historia, una redención de la misma. El proceso histórico como tal, el *saeculum*, nos muestra únicamente el ineluctable suceder y final de las generaciones. Si se contempla el entero proceso histórico de historia sagrada y profana con los ojos de la fe, se nos presenta como una *ordinatio Dei* predeterminada.

Por ello, todo el esquema de la obra de San Agustín se dirige a adivinar a Dios en la Historia. No obstante, la Historia permanece definitivamente distinta de Dios, que no es un Dios hegeliano en la Historia, sino el Señor de la misma. La intervención de Dios en la Historia excede de nuestra comprensión, y su providencia (como el "ardid de la razón", de Hegel) predominada sobre las intenciones de los hombres. Es, particularmente, el destino histórico de los judíos lo que revela a San Agustín la historia del mundo como un tribunal

²⁰ Véase la notable nota de Goethe en *Westöstlicher Divan (Israel in der Wüste)*, de que "el más apropiado, único y profundo tema de toda la Historia" es el conflicto entre la fe y la incredulidad. Pero también es notable esta nota por la modificación de la fe cristiana en una fe "sea la que fuere". En último análisis, las épocas de la fe son para Goethe todas aquellas que son "productivas".

de justicia y, en consecuencia, su significativo designio de la Historia²¹. Esto no significa que seamos capaces, con la propia sabiduría, de juzgar méritos y deméritos de los reinos terrenales que Dios concede a los hombres, píos e impíos. Podemos discernir solamente fragmentos aislados de su significado, aquellos que Dios se complace en manifestarlos. La Historia es una pedagogía decretada por la divinidad, que actúa principalmente por medio del sufrimiento.

A base de este marco teológico, San Agustín distingue seis épocas, ajustadas a los seis días de la creación. La primera se extiende desde Adán al Diluvio Universal; la segunda, desde Noé a Abrahán; la tercera, desde este a David (con Nemrod y Nimo como sus correspondencias perversas); la cuarta, de David al exilio de Babilonia; la quinta, de aquí al nacimiento de Jesucristo, y, en fin, la sexta y última, de la primera a la segunda venida de Cristo al fin del mundo.

En esta división tradicional, todavía aceptada por Santo Tomás, San Agustín considera indefinida la duración de la época cristiana. Lactancio aun contaba que el mundo podría terminar alrededor del año 500. San Agustín se abstiene de ningún cálculo apocalíptico sobre la duración de la última época. Lo que desde un punto de vista escatológico importa no es la diferencia de poca monta de algunos cientos o miles de años, sino el hecho de que el mundo ha sido creado y es temporal. Además de la división en seis épocas y de su analogía con las seis edades individuales—infancia, niñez, juventud, estado adulto, madurez y vejez—, hay también una división en tres épocas, según el proceso espiritual de la Historia: primera, antes de la ley (niñez); segunda, bajo la ley (estado adulto), y tercera, “gracia” (vejez), o *mundus senescens*, que corresponde a la *Greisenalter des Geistes*, de Hegel.

Teniendo en cuenta su punto de vista estrictamente religioso, no podemos esperar de San Agustín un particular interés en la historia profana, en cuanto tal. Dos imperios representan en su libro la historia terrestre: el de los asirios, en el Este, y el de los romanos, en el Oeste; anticipación de la tesis hegeliana de que toda la his-

²¹ *La ciudad de Dios*, IV, pág. 34; V, págs. 12, 18, 21; XVI, pág. 43; XVIII, págs. 45 y sgs. Cfr. la interpretación teológica de la historia de los judíos, por Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, parte III, cap. XX; y la debida a Newmann, *A Grammar of Assent*, Nueva York, 1898, cap. X, sección 2.

toria significativa se mueve progresivamente de Este a Oeste. Egipto, Grecia y Macedonia son apenas mencionados. Alejandro el Grande figura solamente como un gran ladrón que profanó el templo de Jerusalén movido por su *impia vanitas*. Jerusalén simboliza la Ciudad de Dios; Babilonia y Roma (la segunda Babilonia), la Ciudad del Hombre.

Como un ciudadano romano, educado en Virgilio y Cicerón, San Agustín no fue insensible a la grandeza y virtud romanas, cuya historia fue también un medio para el designio divino. Pero en comparación con Orígenes y Eusebio, su concepción resulta en extremo desapasionada²². Se abstiene de señalar la armonización tradicional del Imperio Romano con la difusión del Cristianismo. "En cuanto se refiere a esta vida de los mortales, que pasa y termina en pocos días, no es muy importante el dominio bajo el que vive un hombre moribundo, si los que gobiernan no le fuerzan a la impiedad y a la iniquidad"²³. Su tema y preocupación central es la escatológica historia de la fe, que es, por así decirlo, una historia secreta dentro de la historia secular, invisible y enterrada para aquellos que carecen de los ojos de aquella. Todo el acontecer histórico tornase progresivo, significativo e inteligible únicamente por la expectación de un triunfo final más allá del tiempo histórico, de la Ciudad de Dios sobre la Ciudad de los hombres pecadores.

Para un hombre como San Agustín, todas nuestras lucubraciones acerca del progreso, de las crisis y del orden mundial le hubieran parecido pueriles, porque desde un punto de vista cristiano, no existe más que un progreso: aquel dirigido a una más marcada distinción entre la fe y la falta de ella, entre Cristo y Anticristo. Solo hay dos crisis de real importancia: Edén y Calvario, y únicamente un orden del mundo: la dispensación divina, mientras que el orden de los imperios "es un desenfreno en una variedad infinita de torpes placeres".

Los filósofos modernos, y aun los teólogos, se lamentan frecuentemente de que el esbozo agustiniano de la Historia del mundo es la parte más débil de su obra, y de que el santo no ha hecho justicia al *intrínseco* problema de los procesos históricos²⁴. Es ver-

²² *La ciudad de Dios*, V, pág. 21.

²³ *Id.*, pág. 17.

²⁴ Véase el estudio sobre San Agustín, de Scholz, *op. cit.*: Figgis, *The Political Aspects of Augustine's City of God*, Londres y Nueva York, 1921;

dad que San Agustín descuida el relacionar la primera causa, esto es, el designio providencial de Dios, a las "causas secundarias", que actúan en el proceso como tal. Pero es precisamente la ausencia de una correlación detallada entre acontecimientos profanos y sagrados lo que distingue la apología cristiana de San Agustín de la teología de la historia política de Bossuet, más elaborada, y de la filosofía de la historia de Hegel, las cuales prueban demasiado, al encontrar garantías de salvación y éxito en los acontecimientos históricos. Lo que nos parece una falta en la inteligencia agustiniana de la historia profana, y en su valoración de ella, se explica por su incondicional reconocimiento de la soberanía de Dios en la promoción, frustración o desnaturalización del designio humano.

Esperar del autor de las *Confesiones* una crítica histórica de los hechos empíricos estaría tan fuera de lugar como esperar de un historiador moderno un interés en el problema de la resurrección de los cuerpos, al cual San Agustín dedicó todo el último libro de *La Ciudad de Dios*. No es en verdad muy difícil imaginar la fe apasionada, la creencia en los milagros y el cumplimiento de las profecías que inspiraron su trabajo. Para la comprensión de una mente como la de San Agustín, tenemos que olvidarnos de las normas de la Historia, en cuanto *ciencia*, y de su suprema ambición de regir los acontecimientos futuros, y tenemos que recordar la autoridad de la Biblia, en particular la de las predicciones proféticas y la de la Providencia divina, que no admite direcciones.

F. W. Loetscher, "Agustine's City of God", en *Theology Today*, vol. I, octubre 1944.

X

OROSIO

Los *Siete libros de la historia contra los paganos*¹ fueron escritos por Orosio hacia el año 418, a instancias de San Agustín, su maestro. El principio de la guía providencial, el tema y el propósito apolo-gético son los mismos que los de *La Ciudad de Dios* de San Agustín, especialmente de su libro tercero; pero el trabajo de Orosio es de una más cuidada elaboración histórica, y en él se hace un mayor hincapié en el problema de la comparativa felicidad e infelicidad de los tiempos cristianos y paganos. Aunque contemporáneo de *La Ciudad de Dios*, el trabajo de Orosio muestra un interesante cambio de actitud hacia el Imperio Romano, porque aunque Orosio se ufane de ser un "romano-cristiano" que puede refugiarse donde quiera, encontrándose, sin embargo, "en su patria, bajo su ley y religión"², parece que las generaciones más jóvenes se habían reconciliado con las nuevas condiciones bajo los bárbaros.

Orosio arguye que, después de todo, los bárbaros no eran tan malos, puesto que se civilizaron pronto, y trataron al resto de los romanos como camaradas y amigos, "hasta el punto de que pueden encontrarse ahora entre ellos romanos, que, viviendo como los bárbaros, prefieren la libertad con pobreza al pago de los tributos, con ansiedad, entre su propio pueblo"³. En verdad, los bárbaros cons-

¹ Citamos de la traducción inglesa de I. W. Raymond, *The Seven Books of History against the Pagans*, Nueva York, 1936. El trabajo de Orosio fue aprobado oficialmente en 494 por bula papal, y utilizado desde dicha fecha como texto de historia, muy citado durante la Edad Media por hombres como Odón, obispo de Freisinga (*The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D.*, Nueva York, 1928). Alfredo el Grande hizo una versión anglosajona de Orosio; solamente a partir de Dante fue el modelo agustiniano de la historia debilitado por los seguidores de Joaquín.

² Orosio, *op. cit.*, págs. 208 y sgs.

³ *Id.*, pág. 392.

tituyeron una amenaza durante un largo período, pero en lugar de tomar por sí mismos, cuando el mundo estaba a su merced, todo lo que hubieran podido, se limitaron a pedir una alianza con Roma, y tierra suficiente para establecerse en una pequeña colonia, ofreciendo sus servicios para proteger al Imperio Romano ⁴. Es más, muchos de ellos (hunos, suevos, vándalos y burgundios) se convirtieron en leales cristianos. Parece, pues, que la merced de Dios debe ser alabada por tantas naciones que recibieron un conocimiento de la verdad, que no hubieran recibido "si no fuera por esta oportunidad (las invasiones bárbaras), aun a costa de nuestra debilidad" ⁵. Sean cuales fueren los desastres que originaron sobre un mundo decadente, iguales desastres pudieran muy bien haber sido la alborada de un nuevo mundo, conservando los beneficios de la civilización romana, su *Romania*, aunque no el gobierno de Roma ⁶.

La Historia, para Orosio, como para San Agustín, es una historia de salvación, por la misma razón de que es la historia de una raza pecadora, que usó de su libertad en contra de su Creador. Como el hombre está corrompido por el pecado original, la historia de su salvación no puede ser sino una, de disciplina y penitencia, tan justa como misericordiosa.

Todo aquel que ve a la Humanidad reflejada por y en sí mismo, aprende que este mundo ha sido disciplinado desde la creación del hombre mediante períodos alternos de buenos y malos tiempos. Después se nos enseña que el pecado y su castigo comienza con el mismo primer hombre. Es más, aun nuestros oponentes, que comienzan con el período medio, y no hacen mención alguna de las épocas precedentes, no han escrito otra cosa que guerras y calamidades. ¿Qué otra cosa son tales guerras más que males que se suceden a un lado u otro? Los males entonces existentes y, hasta cierto punto, los existentes hoy, fueron sin duda o bien manifiestos pecados o el oculto castigo de los mismos ⁷.

El objeto comprensivo del trabajo de Orosio es la exposición de las pasiones y castigos del hombre pecador, que por su codicia ha prendido fuego al mundo: la de las tribulaciones de este, y la de los juicios de Dios desde la creación hasta nuestros días (es decir,

⁴ Orosio, *op. cit.*, pág. 64.

⁵ *Id.*, pág. 393.

⁶ Cfr. G. Boisier, *La fin du paganisme*, París, 1894, II, págs. 397 y sgs.

⁷ Orosio. *op. cit.*, pág. 33.

un período de cinco mil seiscientos dieciocho años). Descansa sobre la fe en un único Dios verdadero, revelado por un único acontecimiento, en una época determinada, que ha establecido el proceso histórico con un único propósito: volver el hombre a su Creador. Naturalmente, los paganos pueden argüir que si Dios tuvo el poder de crear el mundo, de establecer la paz sobre él y de revelarse al mundo, ¿qué necesidad existía entonces de extenderse este período interino de la Historia, es decir, desastres y sufrimientos, sobre miles de años, en lugar de realizar su designio en el principio? Orosio responde que únicamente la gente de mente estrecha mira con malos ojos el hecho de que el gran poder se asocie con la gran paciencia. Habiendo hecho mal uso del regalo de la libertad que Dios le había hecho, el hombre debe estar agradecido a la paciencia de su Creador, que en lugar de destruirle, le somete a pruebas, dándole así la oportunidad de arrepentimiento y redención ⁸.

Contemplada en la perspectiva de la caída del hombre, toda la historia humana, sea la de Babilonia o la de Roma, es la misma en esencia; porque todo lo que el hombre ha construido se acaba y se derrumba por el paso del tiempo. "Al contemplar ansiosamente la estructura de la en otros tiempos poderosa República Romana" podemos solamente reflexionar "si se tambalea más por la debilidad de la vejez o por los golpes que le han propinado los invasores extranjeros" ⁹. Es verdad que los desastres del tiempo presente (siglo V) parecen haber rebasado y exceder todos los habituales límites, "pero yo he descubierto ahora que los tiempos pasado, no solo fueron tan opresivos como los presentes, sino más terriblemente miserables cuanto más se apartaron del consuelo de la verdadera religión". El comienzo de la miseria humana es el comienzo de su pecado, y los desastres que afligen a la raza humana son, en consecuencia, de un alcance mundial. Solamente debe hacerse una excepción en cuanto a la identidad esencial de acontecimientos pasados, presentes y futuros: en los últimos días de este mundo, cuando aparezca el Anticristo, y sea pronunciado el Juicio Final, "se producirán calamidades como nunca se han visto antes" ¹⁰. Los sufrimientos de la Humanidad, lejos de contradecir la divina dirección, la demuestran más claramente. Sólo los paganos pueden no

⁸ Orosio, pág. 318.

⁹ *Id.*, pág. 82.

¹⁰ *Id.*, págs. 30 y sgs.

comprender por qué los cristianos se complacen en el castigo y en la mortificación que su amante Padre les envía, precisamente como un medio necesario para un final bienaventurado. "Si el hombre se conociese a sí mismo; si conociese sus actos y sus pensamientos, así como los juicios de Dios, ¿no admitiría que todos sus sufrimientos son justos y aun insignificantes?" Sufrir en esta vida, por consideración de una gloria eterna, es más razonable que soportar el sufrimiento en consideración a la fama mundana de los paganos.

Que Dios gobierna el curso de la historia humana por medio del sufrimiento se deduce claramente del hecho de que El es el Señor de la Creación, y en particular el Creador del Hombre: porque si somos la creación de Dios, somos también el objeto de su preocupación, que también se refleja en su reprobación. Y si todo poder deriva en definitiva de Dios, con más razón también derivarán los reinos de los cuales todo otro poder procede. Y si los reinos son rivales, es mejor que alguno de ellos sea supremo. Así, en el comienzo existió el reino de Babilonia, después el de Macedonia, luego el Africano, y, finalmente, el Romano. Estos cuatro reinos, que el plan inescrutable de Dios preordenara, gozaron de preeminencia en épocas sucesivas en los cuatro puntos cardinales del orbe: el babilónico, en el Este; el cartaginés, en el Sur; el macedónico, en el Norte; el de Roma, en el Oeste. El segundo y el tercero de estos cuatro reinos provinciales tienen solamente, en la opinión de Orosio, una significación transitoria; al par que la historia de Babilonia y la de Roma muestran un paralelismo preciso, en origen, poder, tamaño y duración. "Fue como si uno cayese y el otro surgiese", para que el gobierno del Oeste sucediese al del Este¹¹. Esta sucesión significativa, que culmina en la Roma cristiana, indica que "un Dios ha dirigido el curso de la Historia, al principio para los babilónicos, y al final para los romanos". Pero ¡cuán diferente es su declinación y caída! Mientras Babilonia se vio privada de su dominación, Roma retiene la suya; porque en Babilonia el castigo fue administrado en la persona del rey, mientras que Roma conservó, en la persona del dirigente, la ecuanimidad de la fe cristiana. Para el beneficio de los cristianos, Roma fue tratada misericordiosamente. Orosio acentúa, contrariamente a San Agustín, la importancia de la coincidencia entre el gobierno de César Augusto y el nacimiento de Jesucristo, dando elaboración a lo que ha sido lla-

¹¹ Orosio, pág. 74.

mado rectamente el “monoteísmo político”¹² de muchos apologistas. Cuando el Imperio Romano hubo conseguido la conquista de Asia, Africa y Europa, Dios dispuso la concesión de todas las cosas, sobre un único emperador preeminente en poder y en piedad. El mundo entero se unificó bajo la ley y la paz romanas. Esto constituyó el requisito terrenal que hizo que el Evangelio pudiera ser difundido sin obstáculos por todo el mundo. “Los hombres, aunque inclinados por su odio a la blasfemia, están obligados a reconocer, y a conceder, que esta tranquilidad, serenidad y paz extendidas por todo el mundo deben su origen, no a la grandeza de un César, sino al poder del Hijo de Dios, aparecido en tiempos del César”, para iluminar al mundo por medio de sus discípulos, quienes, pasando a través de naciones diferentes, pudieron dirigirse como ciudadanos romanos a otros ciudadanos romanos. Puede probarse así que el imperio de Augusto fue preparado para el futuro advenimiento de Cristo, ya anunciado por signos y prodigios numerosos. Nada es más evidente que el que Augusto había sido predestinado por algún oculto orden de acontecimientos para servir a esta preparación. “Tampoco hay duda alguna... que fue la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo... Que el poder de Roma fue conducido a tales alturas, porque fue escogida por El, para cuando naciese, como lugar de su naturaleza, entre todas las otras naciones, asegurándose por ello el derecho de ser llamado ciudadano romano...”¹³.

Contestando a la acusación de los paganos de que los tiempos presentes, esto es, los cristianos—en los cuales el culto de los dioses paganos había sido abandonado—, están envueltos, como nunca había sucedido antes, en calamidades, al par que Roma había prosperado en la época en que se persiguió a los cristianos, Orosio arguye, primero, que la Historia muestra que las ruinas de las guerras, el incendio de las ciudades, la esclavitud de provincias enteras, el pillaje de la riqueza y de los ganados, la depredación de los muertos y la esclavitud de los vivos, el hambre y las enfermedades, las inundaciones y los terremotos—en resumen, todas las miserias y calamidades que componen la Historia—han existido siempre, y segundo, que si se efectúa una comparación honrada entre el pasado y el presente, más bien se deduce que la aflicción de tales males es menor en los tiempos cristianos. Lo que debe ser comparado no es nuestro

¹² E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.

¹³ Orosio, *op. cit.*, págs. 120, 263, 310 y sgs.

sentido inmediato de los males presentes con nuestros recuerdos agradables de los acontecimientos pasados, sino acontecimientos con acontecimientos. En otras palabras, debemos prescindir de la tendencia natural que impide conceder la misma importancia a una historia de desastres pasados y a una de calamidades sufridas en el presente por nosotros mismos. Pues—viene a decirnos Orosio—“cuanto más penosos han sido, en la experiencia real, los acontecimientos pasados, se considera más agradable hacer su relato. Nuestro sentimiento de disgusto hacia el presente hace que creamos siempre que los acontecimientos futuros serán más agradables. Pero en cuanto a los acontecimientos presentes, no podemos hacer una justa comparación de miseria, porque no importa cuán insignificantes los males presentes puedan ser para que causen más molestias y preocupación que los que han ocurrido en el pasado o que los que se sucederán en el porvenir”¹⁴. Las calamidades más amargas de los otros se convierten en una narración placentera en la engañosa perspectiva de la memoria, que solo se acuerda de los hechos y proezas gloriosos, olvidando los sufrimientos que ellos causarán.

Establezcamos un juicio sobre si los tiempos de Alejandro deben ser alabados, en razón a su valor conquistando el mundo, o maldecidos a causa de la ruina que originaron a la Humanidad. En la actualidad mucha gente pensará que son buenos nuestros tiempos, porque han superado obstáculos y porque consideran que las miserias de los otros constituyen su propia fortuna. Y aun alguien puede decir: “Los godos son enemigos del mundo romano.” Nosotros responderemos: “Todo el Este en aquellos días pensaba lo mismo que Alejandro, y también parecieron a los otros los romanos, cuando atacaron pueblos lejanos e inofensivos.” La destrucción originada por un enemigo es una cosa; la reputación de conquistador, otra. Los romanos, y Alejandro anteriormente, arrasaron con sus guerras pueblos que, posteriormente, recibieron en sus imperios y gobernaron por sus leyes. Los godos, como enemigos, originan ahora desastres en las tierras que, si ellos lograran conquistar (Dios no lo permita), intentarían gobernar por sus propias leyes. La posteridad llama poderosos reyes a aquellos que ahora nosotros consideramos como nuestros más feroces enemigos¹⁵.

A causa de su preocupación por los males presentes, las gentes están siempre esperando mejores tiempos, ya del futuro, o bien

¹⁴ Orosio, págs. 104 y 152.

¹⁵ *Id.*, págs. 139 y sgs.

imaginándolos en el pasado. Pero, cuando unos y otros reniegan de su propia época, ¿a qué otra deducción puede llegarse sino a que los tiempos han sido siempre buenos, aunque no fueran apreciados, o que nunca serán mejores en el futuro? ¹⁶. El mezquino interés que la gente se toma en el propio bienestar la hace incapaz de ver las cosas como son en una perspectiva verdadera. Así cuando los paganos dijeron que Roma era feliz en los tiempos de sus continuos triunfos, victorias, procesiones importantes y riquezas, debemos argüirles que al par que Roma conquistaba y era feliz, el resto del mundo era conquistado y convertido en desgraciado.

¿Debemos, en consecuencia, dar demasiada importancia a esta poca felicidad, cuando ha sido lograda a tanta costa y con tanto esfuerzo? Concediendo que dichos tiempos hayan originado algún bien a una ciudad, ¿no oprimieron también al resto del mundo con miseria y ruina? Si han de ser considerados felices porque la riqueza de una sola ciudad fue incrementada, ¿por qué no pueden ser, también, tenidos por los más desgraciados en vista de la miserable destrucción y del hundimiento de reinos poderosos y de numerosos pueblos civilizados? ¹⁷.

Solamente en las *Reflexiones sobre la Historia*, de Burckhardt —en particular en el ensayo *Sobre la ventura y la desventura de la Historia*—, encontramos análoga percepción en el error de nuestros juicios comparados, y de la correlación de la acción y del sufrimiento como patrón general de toda la historia humana. Sin embargo, existe una diferencia entre ambos análisis: Burckhardt se enfrentaba con el optimismo moderno y la creencia en el progreso: Orosio, con el antiguo pesimismo y la idea de la decadencia. En consecuencia, Burckhardt tuvo que acentuar la insignificancia última de nuestras pretensiones a la felicidad, mientras que Orosio, como apologista, tuvo que insistir en un mejoramiento relativo de los tiempos cristianos, separándolos, “en razón a una mayor gracia presente de Cristo”, de la anterior confusión de la incredulidad, “porque, cualquiera que sea el nombre con que los grandes hechos son conocidos”, “ya como sufrimientos o actos de valor, ambos son menos numerosos en nuestra edad que en las épocas anteriores. En uno y otro caso, la comparación con los tiempos de Alejandro y de los persas es ventajosa para nosotros. Si la palabra apro-

¹⁶ Orosio, pág. 90.

¹⁷ *Id.*, pág. 205.

piada es *valor*, el del enemigo es menos digno de ser tenido en cuenta; si es *sufrimiento* la que debemos utilizar, la desgracia de los romanos es menor”¹⁸. No obstante su intento de distinguir los tiempos cristianos de los paganos, aun en un nivel secular, y establecer en ellos una correlación entre castigo y pecado, Orosio habría estado de acuerdo con la realista manifestación de Burckhardt de que el hombre es primordialmente un *dulder*, o paciente; que la Historia es una especie de patología, en donde se refleja la naturaleza del hombre; y que nada es menos cristiano que prometer la felicidad terrena en este *saeculum*, como premio divino a la virtud humana; porque ambos entendieron, uno como creyente¹⁹, y el otro como escéptico, que el poder del mal es un elemento esencial a la economía del mundo, evocando y provocando, revelando y probando el poder del bien; y que el Cristianismo es una religión victoriosa del sufrimiento en la gloria de la Cruz, nunca una “mejor contemporización”. Burckhardt se retiró a la soledad de la pura contemplación; Orosio, a la de una fe absoluta. Como San Pablo—que cuando estuvo prisionero no pensó en escapar, ni en “mejorar las condiciones de su prisión”, y tuvo una sola preocupación: que las cosas que le ocurrieran pudieran servir “al progreso del Evangelio” entre la guardia pretoriana (*Fil.*, 1: 2)—, también Orosio tuvo, al reflexionar sobre los posibles efectos de las invasiones bárbaras, una preocupación única: que pudieran ofrecer una oportunidad para la difusión del Evangelio entre los paganos. Porque ¿cómo puede dañar a un cristiano, que ardientemente desea la vida eterna, desaparecer de este mundo en cualquier momento o por cualquier medio? Y, por otra parte, ¿qué ganará un pagano si, aun viviendo entre cristianos, está encallecido contra la fe, si se alarga un poco su existencia, ya que su conversión es desesperada, y su final destino el morir? ²⁰. Si ellos hubieran sabido del Padre, y de la esperanza que ahora ha sido dada a las naciones, considerarían el castigo más benigno, aun cuando hubieran sufrido más ²¹. Para un creyente cristiano, como San Agustín u Orosio, la historia profana no es significativa en sí misma, sino un reflejo fragmentario de su sustancia suprahistórica, la historia de la salvación, determinada por un principio, un final, y también una parte central, sagrados.

¹⁸ Orosio, pág. 140.

¹⁹ *Ef.*, 2: 2; 6: 12.

²⁰ Orosio, *op. cit.*, pág. 393.

²¹ *Id.*, pág. 167.

XI

EL CONCEPTO DE LA HISTORIA EN LA BIBLIA ¹

El paganismo cristiano, lo mismo que el poscristiano, cuenta el tiempo histórico a partir de un *comienzo*. Sus historias comienzan generalmente en un acontecimiento político decisivo (la fundación de Roma o un acontecimiento revolucionario), como fundamento duradero de los acontecimientos siguientes. Los judíos también cuentan el tiempo histórico a partir de su comienzo—la creación del mundo—, aunque en vista de un *eschaton*. Lo que es particular al cómputo cristiano del tiempo es que cuenta el mismo desde un acontecimiento *central* que ocurrió cuando el tiempo había sido consumado. Para los judíos, dicho acontecimiento central se en-

¹ Como aficionado a los estudios del Nuevo Testamento, presento este esbozo con gran vacilación. Se apoya principalmente en la obra de O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollicon-Zurich, 1946, que me parece la interpretación más clara y consistente de la concepción cristiana de la historia de la salvación. Puede objetarse que la exposición de Cullmann es una construcción filosófica más bien que una exégesis fiel. En defensa de la misma y de mi propia adopción de ella, expresaría, sin embargo, que una exégesis constructiva no puede ser más que una "construcción", por explicar, complementar y reforzar las indicaciones e implicaciones fragmentarias de la "letra" en el "espíritu" de todo el contexto. Así revela la lógica del Nuevo Testamento. Entre los Padres de la Iglesia esta lógica ha sido desarrollada, de la manera más clara, por Irineo, como historia de salvación. Como tal, el entendimiento de la Historia no puede ser más "dogmático". Recientemente la justificación de un tratamiento dogmático de la sustancia histórica del Nuevo Testamento ha sido proporcionada indirectamente por A. Schweitzer, que ha demostrado que la acción y el mensaje del Jesús histórico permanecen ininteligibles si se separan de sus presuposiciones dogmático-escológicas (*Geschichte der Leben Jesu Forschung*, cap. XII, 2.^a ed. [1913]). La distinción de Schweitzer entre historia empírica o natural, y dogmática o escatológica, corresponde a nuestra distinción entre *Welgeschichte* y *Heilsgeschichte*.

cuentra todavía en el futuro, y la esperanza de la venida del Mesías divide el tiempo para ellos en un *eon* presente y otro futuro. Para el cristiano, la línea divisoria de la historia de la salvación ya no es un mero *futurum*, sino un *perfectum praesens*, la venida—ya realizada—de Jesucristo. Con relación a este acontecimiento central, el tiempo es contado *lo mismo hacia adelante que hacia atrás*. Los años de la Historia antes de Cristo decrecen continuamente, mientras que los transcurridos después de El se incrementan, hacia un tiempo final. En este esquema cronológico lineal, aunque de doble vertiente, la concepción bíblica de la Historia se delinea como una historia de salvación, progresando de promesa a consumación, y se enfoca en Jesucristo.

En este movimiento lineal, si bien centrado, tiene lugar una progresiva condenación y reducción que culmina en Cristo, la única figura representativa que será seguida por una expansión progresiva del acontecimiento central de una comunidad mundial de creyentes, que viven en y por Cristo, constituyendo la Iglesia, con judíos y paganos. Refiriéndose al esquema de San Pablo de la historia de salvación (*Gálatas*, 3: 6 ss.; *Rom.*, 9-11 y 5-12 ss.), O. Cullmann describe así el *Heilsplan*, es decir, la economía histórica de la salvación:

El hombre fue creado para gobernar sobre el resto de la creación. Sobrevino su caída, y esta dio origen a la maldición divina de toda la creación. (*Gén.*, 3: 17; *Rom.*, 8: 20). De esta humanidad pecadora, Dios escogió un grupo, el pueblo de Israel, para la salvación del mundo. Dentro de este pueblo tuvo lugar una reducción ulterior en una comunidad humana todavía más pequeña que ha de cumplir el designio de Dios: el "resto de Israel", el *qahal Jahve*. Este resto se reduce todavía a un solo hombre capaz de cumplir la función de Israel. Es el "sirviente de Jahve" en el II Isaías; el "Hijo del Hombre" en Daniel, que representa el "pueblo de los santos" (*Daniel*, 7: 13 ss.). Esta única persona debe entrar en la Historia como el Hijo de Dios, Cristo, que, finalmente, y por su muerte, cumple el designio para el cual Dios ha escogido al pueblo de Israel. Así, la historia de la salvación hasta Cristo se desarrolló como una reducción progresiva: la Humanidad (Adán), el pueblo de Israel, el resto de Israel, el Único, Cristo (segundo Adán). De esta forma, la historia de la salvación alcanza su centro, pero aún no ha recorrido su curso completo. Ahora

² Véase la lúcida y profunda interpretación de la *Epístola a los romanos* (caps. 9 y 11), por Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburgo, 1933.

es necesario, por así decirlo, intervenir el proceso, es decir, proceder del Único a los Muchos, pero en tal forma que *los Muchos representen al Único*. Ahora el camino conduce desde Cristo a aquellos que creen en El, que saben que se salvarán por su fe en la muerte de Aquel. Conduce también a la Iglesia (cuerpo de Cristo) que ahora tiene que cumplir para la Humanidad la tarea del "resto" del pueblo de los santos". En consecuencia, también se aplica a sí mismo el título de resto (*qahal Jahve*), que es el equivalente hebreo de *ekklesia*, "iglesia". La historia de la salvación recorre de esta forma su curso en dos movimientos. El primero va de los Muchos al Único; este es el Viejo Testamento. El otro corre del Único a los Muchos; este es el Nuevo Testamento. Precisamente en el medio está el decisivo *factum*, la muerte de Cristo ⁸.

En este proceso de economía divina todo procede de Dios y va a El, por su mediador, Jesucristo. El principio teológico que determina este esquema formal del proceso histórico como una historia de salvación es el pecado del hombre contra la voluntad divina, y el buen designio de Dios para redimir a su criatura caída.

En esta perspectiva teológica, el acontecer histórico es un movimiento que progresa, retornando, al mismo tiempo, del descarrío a la reconciliación; una gran vuelta para alcanzar al final el comienzo a través de actos, siempre repetidos, de rebelión y de renunciación. Solamente el pecado del hombre, y el designio divino de salvación, requieren y justifican la Historia como tal, así como el tiempo histórico. Sin pecado original y sin redención final, el *ínterin* histórico vendría a ser innecesario e ininteligible.

El *ínterin*, es decir, toda la Historia, ni es un período vacío en el cual nada sucede, ni un período bullicioso, en el cual todo puede suceder, sino un tiempo decisivo de prueba, y una separación final del trigo de la paja. Su contenido constante no consiste más que en variaciones de un simple tema: la llamada de Dios y la respuesta del hombre. Experimentar la Historia como un *ínterin*, significa vivir en una tensión suprema entre voluntades contrapuestas, en una carrera, cuya meta no es un elevado ideal ni una sólida realidad, sino la promesa de la salvación.

La pretensión cristiana de que todo el significado de la historia, antes y después de Jesucristo, descansa en la aparición histórica de Este, es tan extraña, estupenda y radical, que no podría ni puede

⁸ O. Cullmann, *Koenigsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zollicon-Zurich, 1964, págs. 35 y sgs.; confróntese también *Christus und die Zeit*, págs. 99 y sgs.

menos de contradecir y trastornar la conciencia histórica normal de antiguos y modernos. Para una mente clásica como Celso ⁴, la pretensión cristiana es de una ridícula pretenciosidad, por dotar de importancia cósmica a un grupo insignificante de judíos y de cristianos; para una mente medrosa como Voltaire, es igualmente ridícula, a causa de que exceptúa una historia particular de salvación y de revelación de la historia profana y general de la civilización. Ambos advierten el *scandalon* de la historia de la salvación, entendiéndola, en consecuencia, de forma más correcta a como lo hacen los teólogos y liberales, que adornan los "torvos hechos" de la historia social y económica con "valores espirituales" de validez más que dudosa, denominando a este moderno compuesto de hechos y valores una interpretación *cristiana* ⁵. La posibilidad de una interpretación cristiana de la Historia no descansa sobre el reconocimiento de los valores espirituales, ni en el de Jesús como un individuo de talla histórica mundial, porque muchos individuos de tal categoría han tenido repercusión universal, y más de uno de entre ellos han pretendido ser un salvador. La interpretación cristiana de la Historia se justifica o no con la aceptación de Jesús como Cristo, es decir, con la doctrina de la Encarnación.

Contemplados a esta luz de la fe, de que Dios se revela en el hombre histórico, Jesucristo, los acontecimientos profanos, anteriores y posteriores a El, no constituyen una cadena sólida de sucesiones significativas, sino adulterados acontecimientos, cuya importancia o falta de ella se ha de juzgar en vista de su posible significación sobre juicio y salvación. El interés y la perspectiva histórica del Viejo y del Nuevo Testamento se limita, en definitiva, por su concentración sobre unos pocos acontecimientos y figuras relevantes, relacionados por la Providencia a la historia dogmática de la salvación, como la única historia de importancia y de significación ⁶.

A despecho de esta divergencia entre historia religiosa y profana, tanto los historiadores profanos como los teólogos han tratado repetidamente de asimilar lo que es ajeno a sus propios puntos de vista, explicando la historia del mundo religiosamente (Bossuet), o la religión revelada en términos de historia profana (Voltaire), sin

⁴ Orígenes, *Contra Celso*, IV, 23.

⁵ Véanse, por ejemplo, Shailer Mathews, *Spiritual Interpretation of History* (1916), y S. J. Case, *The Christian Philosophy of History* (1943).

⁶ Véase P. S. Minear, *Eyes of Faith*, Philadelphia, 1946, págs. 142 y sgs.

que el éxito los acompañara en ninguna de las dos empresas. Integrar la una en la otra es abolir la diferencia entre hombre y Dios, entre criatura y Creador. Lo máximo que se puede decir desde el punto de vista de la fe es que la historia de la salvación incluye todas las otras historias, en cuanto se refleja en ellas⁷. Adquiriendo, pues, importancia, solo por medio de tal relación, los acontecimientos profanos cesan de ser absolutamente profanos. Se abren entonces a una interpretación alegórica y tipológica. Como una historia de salvación (*Marcos*, 4: 10-12) que se manifiesta en lo oculto.

Incluso la articulación de todo tiempo histórico en pasado, presente y futuro refleja la estructura temporal de la historia de la salvación. El pasado señala a las primeras cosas; el futuro, a las últimas, y el presente, a una presencia central que relaciona el pasado con el futuro, a través de una sucesión teológica. La división formal de todo el tiempo histórico en pasado, presente y futuro nos parece tan natural y evidente solo por nuestra costumbre de pensar en términos de tradición cristiana. Pero la observación teórica de un espacio-tiempo natural, y la distinción de un punto *ahora*, diferente de su *antes y después*⁸, no explica la experiencia de un tiempo histórico cualitativo. Un *ahora* histórico no es un instante indiferente, sino un *kairos* que abre el horizonte para el pasado, al propio tiempo que lo abre para el futuro. El *ahora* significativo del *kairos* cualifica la retrospección en el pasado y la expectativa en el futuro, uniendo el pasado como preparación al futuro como consumación. Históricamente, fue la venida de Jesucristo en el tiempo preciso lo que abrió para la fe cristiana esta perspectiva del pasado y del futuro como fases temporales de la historia de la salvación. Dentro de este esquema temporal de la salvación, el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo no son un *ahora* particular, sino un único acontecimiento intemporal⁹. Prefigurando y revelando este tiempo significativo cuando el tiempo fue consumado, existen otros *kairos* en el pasado y en el futuro, que juntamente trazan la *oikonomia*

⁷ Cfr. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, 1.^a parte (1945), pág. 64.

⁸ Véase Aristóteles, *Física*, IV, 10; y la paráfrasis de Hegel del análisis del tiempo en Aristóteles, en *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lason, Leipzig, 1923, págs. 202 y sgs.; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, núms. 253 y sgs. Como demuestran Aristóteles y Hegel, la distinción de un "antes" y de un "después" no excluye la teoría de que el *tiempo todo* debe moverse en un círculo, en lugar de progresar, irreversiblemente, hacia una meta futura.

⁹ Cfr. Minear, *op. cit.*, págs. 97 y sgs.

histórica de la dispensación divina. Un mero antes o un mero después de una hora neutral no podían nunca haber constituido el pasado histórico y el histórico futuro. En verdad, la conciencia histórica moderna ha descartado la fe cristiana en un acontecimiento central de absoluta importancia, y, sin embargo, mantiene sus antecedentes y consecuencias lógicas, es decir, el pasado como preparación, y el futuro como consumación, reduciendo así la historia de la salvación a la teología impersonal de una evolución progresiva, en la cual cada etapa presente es el cumplimiento de preparaciones pasadas. Transformada en una teoría secular del progreso, el esquema de la historia de la salvación podría parecer natural y demostrable.

La inteligencia cristiana de la Historia y del tiempo no es materia para una demostración teórica, sino una preocupación de fe, porque solamente por la fe podemos *conocer* que el pasado y el futuro últimos, las primeras y las últimas cosas convergen hacia Jesucristo como Salvador y se hallan en El representadas. Ningún historiador puede descubrir, en cuanto tal, que Jesucristo es el Hijo de Dios y el segundo Adán¹⁰, y que la historia de su Iglesia constituye el núcleo de toda historia genuina, por su inspiración del Espíritu Santo. No solamente el *mito* del comienzo y del término¹¹, sino todo lo que es realmente histórico en las Sagradas Escrituras, presuponen la fe en la revelación, al objeto de hacer significativos el Juicio y la Salvación¹². No puede menos de resultar increíble para la razón natural de un historiador empírico que nuestra felicidad eterna, y la redención de toda la Creación, dependan de un acontecimiento sucedido en Palestina dos mil años ha. Empíricamente, las historias de Israel y de la Iglesia cristiana son acontecimientos como otros ocurridos en un cierto período de la historia secular, no fases de una historia de la salvación, que preparan y dan cumplimiento a un acontecimiento central¹³. Por otra parte, la historia del acon-

¹⁰ Cfr. el análisis de Kierkegaard de Jesús como "signo" (*Training in Christianity* [1941], págs. 124 y sgs.).

¹¹ Véase C. H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1937, pág. 168; *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Londres, 1936, apéndice sobre "Escatología e Historia". Más consecuente que Dodd es Bultmann, que aplica su *Entmythologisierung* no solamente al comienzo y al fin, sino también a la totalidad del marco temporal del Nuevo Testamento (*Offenbarung und Heilsgeschehen* [1941], págs. 28 y sgs.).

¹² Cfr. Cullmann, *Christus und die Zeit*, págs. 81 y sgs.

¹³ *Id.*, págs. 115 y sgs.

tecimiento central, según la cuentan los Evangelios, presupone toda ella la unidad y solidaridad de la historia de la salvación, del principio al fin. La historia particular de Jesucristo es, al mismo tiempo, la historia universal de salvación. Si los modernos cristianos no consideran que la pretensión universal de tal particularidad, que *una vez* temporal pretenda ser *para siempre*, es un *scandalon*, se debe solamente a falta de imaginación y a la acostumbrada confusión de la fe en Cristo con la religión cristiana en general.

Para un creyente, la perspectiva redentora de la Historia no es un aspecto de la historia secular, sino la luz trascendente que brilla en la oscuridad del problema del hombre histórico, y la historia de Cristo, "un centro de significado en la frontera de lo que parece ser falta de significado de la vida" ¹⁴. El caminar en la línea de la historia de la salvación significa la renuncia a las carreteras de los acontecimientos generales, gloriosos y espectaculares, comunes o miserables. Es ella una senda estrecha, de resuelta renunciación, que da dirección y significado a los acontecimientos—al menos a alguno de ellos—, evitando los atajos de los acontecimientos profanos. Contemplado en una perspectiva de historia del mundo, Jesucristo es el fundador de una nueva secta; contemplado con los ojos de la fe, es el *Kyrios Christos*, y, en consecuencia, el Señor de la Historia. Mientras los señores de la historia del mundo llámanse Alejandro y Césares, Napoleones y Hitleres. Jesucristo es el Señor del Reino de Dios y solo, por tanto, de la historia profana en tanto en cuanto esta oculta un significado redentor. Las historias particulares del mundo no están más que indirectamente relacionadas con la estrecha, pero universal, historia de la salvación, y en sí mismas no pueden ser objeto de comparación con aquella. Meramente como fondo y como instrumentos empíricos para el designio de Dios sobre el hombre, están imperios y personas de relevancia histórica dentro de la órbita de la perspectiva bíblica de la Historia en el Viejo y en el Nuevo Testamento.

Más allá de los acontecimientos y de las figuras visibles están los poderes misteriosos invisibles que trabajan como *archones*, o agentes primarios (*Romanos*, 13: 1; *Cor.*, 2: 8). Desde Cristo, estos poderes están ya sujetos y domeñados, aunque todavía se mantienen vivos. De modo invisible, la Historia ha cambiado fundamentalmente; visi-

¹⁴ Véase R. Niebuhr, "The Impact of Protestantism Today", en *Atlantic Monthly*, feb. de 1948, pág. 60.

blemente es aún la misma, porque el Reino de Dios está ya a nuestro alcance, y, sin embargo, como *eschaton*, tiene que venir. Esta ambigüedad es esencial a toda la historia posterior a Cristo: el tiempo se ha completado y, sin embargo, aún no se ha consumado ¹⁵. Los tiempos cristianos, de la Resurrección de Cristo a su reaparición, son, definitivamente, los últimos tiempos (*I Juan*, 2: 18; *Mateo*, 12: 28), pero, mientras duran, son los penúltimos, hasta que se manifieste el actual, aunque oculto, Reino de Cristo, en el Reinado manifiesto de Dios, más allá del tiempo histórico. Debido a esta profunda ambigüedad histórica, en la cual cada cosa es *ya* lo que *aún no es*, el creyente cristiano vive en una tensión radical entre el presente y el futuro. Tiene fe y también esperanza. No hallándose satisfecho en su presente experiencia, pero esforzándose hacia el futuro, goza confiadamente de aquello que ansiosamente espera y por lo cual lucha ¹⁶.

Para ejemplarizar la relación entre “escatología realizada” y su futura realidad, nos referimos a la comparación de O. Cullmann del *eschaton* final con el día de la Victoria en una guerra. En el curso de la misma, la batalla decisiva pudo haber tenido lugar mucho antes del término real de la guerra. Solamente los que se percatan de lo decisivo de la batalla crítica están también seguros de que la victoria está asegurada desde que aquella se produce. Pero la mayoría solamente lo creará cuando se proclame. Así, el Calvario y la Resurrección, los acontecimientos decisivos en la historia de la salvación, aseguran al creyente del día del Señor en un futuro último. En el nivel de ambas historias, sagrada y profana, la esperanza en el futuro tiene su raíz en la fe en un acontecimiento real que ha sucedido. La tensión entre la batalla crucial y el día definitivo de la victoria se extiende sobre todo el período intermedio como la última fase, aunque no decisiva, de la guerra, porque lo que en definitiva se persigue es la paz. El resultado de la batalla decisiva sugiere que el fin está ya cerca, y, no obstante, en una distancia indefinida, porque no se puede predecir con seguridad qué medios podrá utilizar el enemigo para diferir su derrota final ¹⁷.

¹⁵ Este punto ha recibido una cuidadosa elaboración en *Verheissung und Erfüllung*, de W. G. Kümmel, Basilea, 1945.

¹⁶ Véase P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 4.^a ed., 1939, págs. 44 y sgs.

¹⁷ La ilustración de Cullmann (*Christus und die Zeit*, págs. 77 y sgs.) arroja también alguna luz sobre la cuestión de la dilación de las últimas cosas. Cullmann compara la equivocación cronológica de la expectación cris-

Como mensaje escatológico del Reino de Dios, la teología del Nuevo Testamento carece esencialmente de una preocupación por la historia política de este mundo. Ni el conflicto con el paganismo, ni el antagonismo posterior entre la Iglesia y el Estado, caracterizan el punto de vista del Nuevo Testamento, que es *primitivo*, es decir, genuino y afirmativo, en cuanto al hecho de que el Cristianismo primitivo aún no estaba relacionado y establecido en la historia de este mundo. El único antagonismo intrínseco, no accidental, al Mensaje del Nuevo Testamento es que el futurismo judío espera al Mesías en el futuro—en vez de reconocerlo en la presencia de Jesús—, y en relación con los *cálculos* de los acontecimientos últimos, para

tiana primitiva con una predicción prematura del día de la Victoria (*V-Day*). En ambos casos, dice, la ilusoria expectación de un *cercano* fin se apoya en la convicción positiva de que el acontecimiento *decisivo* ha tenido ya realización. Contra M. Werner arguye (pág. 75): "No es como si la fe en una consumación que ha tenido ya lugar con Jesucristo sea un "sustitutivo" para la expectación no realizada de la aproximación del reino de Dios; muy al contrario, esta fe ha producido la expectación intensa de la primera." Pero podemos preguntarnos si la convicción de lo decisivo de un acontecimiento pasado puede mantenerse si la realización final prometida se aplaza indefinidamente. Puede ocurrir que uno o tres años de guerra futura no debiliten aquella convicción, pero ¿qué diremos de cien o de mil años? Un día de la victoria aplazado en demasía no puede menos de desvirtuar la convicción en la característica decisiva de la batalla que ha tenido lugar. De aquí los muchos y laboriosos intentos de reconciliación con la *Naherwartung* del Nuevo Testamento, a costa de abandonar su temporal marco de referencia como mero marco—por ejemplo, Althaus (*op. cit.*, págs. 263 y ss.)—que separa "la errónea forma de la cercanía temporal" de su significación "esencial". El *eschaton*, dice, está "esencialmente" cerca; esto es, "siempre muy cerca", "cerca en principio", aunque no de hecho. Tenemos, por tanto, que concebir el fin de la historia "en idéntica forma" a como concebimos la inminencia de la muerte; es decir, no con referencia a los signos externos de la ancianidad que se aproxima, sino como algo que puede suceder en cualquier momento. Althaus no se percató de que existe una diferencia esencial entre el término último de la vida individual y el de la Historia. La característica indefinida de *cuándo* va a producirse la muerte no excluye, sino que más bien implica, la certeza de que ocurrirá; porque esta certeza descansa en la evidencia empírica de que el hombre es mortal, en principio y de hecho. En el caso del fin de la Historia, la fe en la realidad inconcusa de la venida del reino de Dios no es, sin embargo, independiente de la cuestión temporal; y la incertidumbre de su *cuándo* puede muy bien debilitar la convicción de que habrá un día que será el último y definitivo. La confianza en un *eschaton* teológico se mantiene o no solo mediante la fe. Y dondequiera fe y esperanza se mantuvieron vivas intensamente, los creyentes cristianos se sintieron seguros de que las últimas cosas eran inminentes; mientras que para una factibilidad meramente hipotética (como si un último día fuera a producirse), la clase correspondiente de expectación es lo que Althaus llama *Fernerwartung*, es decir, falta de expectación genuina.

los judíos y también para los cristianos ¹⁸. En comparación con la pasmosa perseverancia de la expectación judía, fe confiada y paciente, la esperanza cristiana es casi racional, porque descansa en la fe en un hecho ya cumplido ¹⁹. El cumplimiento preliminar del designio divino en la historia real asegura al creyente cristiano del éxito final. Los cristianos de la primera generación creían en la victoria escatológica y en la futura revelación del Reino de Dios, porque creían en la presencia oculta del Reino del Crucificado. La fe cristiana, conforme fue expresada en los credos primitivos ²⁰, no se preocupa de un futuro o pasado aislados, ni puede ser reducida a una *decisión* existencial en un instante siempre presente ²¹. Abarca toda la historia de la salvación, en el futuro y en el pasado, pero se concentra en Jesucristo como el Salvador, "lo mismo ayer, que hoy y que siempre" (*Heb.*, 3: 8).

Tal inteligencia teológica de la historia de la Humanidad no puede ser transpuesta en términos de historia mundial, ni elaborada en un sistema filosófico. Las instituciones y los cataclismos de la historia del mundo equívocan sin remisión la realidad última de la esperanza y expectación cristianas. Ningún progreso secular puede siquiera aproximarse a la meta cristiana, si esta meta es la redención

¹⁸ *Marcos*, 13; 3 y sgs., y 28 y sgs.; *Mat.*, 24: 26 y 36; *Lucas*, 17-20 y siguientes; *Hechos*, 1: 6 y sgs.; *I Tes.*, 5: 1 y sgs.

¹⁹ Cfr. Althaus, *op. cit.*, págs. 44 y sgs., sobre esperanza y fe; Kierkegaard, *Edifying Discourses*, I, 1943, págs. 6 y sgs.

²⁰ O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zollicon-Zurich, 1943.

²¹ Acentuando demasiado, con Kierkegaard, la situación siempre *presente* del reto de Jesucristo, aquí y ahora, para una decisión, la existencialista interpretación de Bultmann de la escatología cristiana, menosprecia el hecho de que la "decisión" *cristiana* depende de la esperanza en una consumación *futura*. Tal dependencia de la actitud escatológica de la realidad de un *eschaton* futuro es esencial también para la anticipación de la muerte, que determina el análisis de Heidegger de la existencia finita, y que sirve a Bultmann como un ejemplo del significado existencial del futuro reino de Dios (*Jesus*, cap. II, n.º 4). Ambos insisten en que la "verdadera" cualidad futura del *eschaton*, humano y divino, respectivamente, descansa en el instante de nuestra decisión. Ignoran el hecho de que ni la muerte ni el reino de Dios pueden provocar una decisión, y aún menos un cambio radical en la conducta y actitud del hombre, a menos que sean esperados como acontecimientos reales en el futuro. Siguiendo la tesis de Kierkegaard de "apropiación" de la verdad subjetiva por un ser existente a quien aquella verdad preocupa, Heidegger y Bultmann van tan lejos hasta apropiarse la inminencia de la muerte y el reino de Dios, respectivamente, hasta anular su esencial alejamiento y dominación. Cfr. la penetrante crítica de Althaus sobre la escatología existencial de Bultmann (*op. cit.*, págs. 2 y sgs.) y la de Cullmann del concepto de la "contemporaneidad" existencial de Kierkegaard (*Christus und der Zeit*, págs. 128 y 148).

del pecado y de la muerte, a la cual toda la historia del mundo está sujeta. La historia de la salvación ilumina también ocasionalmente la historia del mundo, pero, en cuanto tales, los acontecimientos del mundo no son ni el origen ni el patrón de la redención. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, la importancia de Tiberio y de Augusto, de Herodes y de Poncio Pilatos ²², se determina, no por sus actos o posición, sino por su función en el designio divino; de aquí el legítimo, aunque subordinado, lugar de Poncio Pilatos en la creencia cristiana. Enmarcándolo en la historia profana, el mismo Jesús nació, y fue crucificado, como un ciudadano romano, pero El nunca intentó hacer a Roma y a su Imperio cristianos. ¿Por qué, pues, va a esperar un seguidor de Cristo que se cristianicen otros imperios? Un "Sacro Imperio Romano" es una contradicción en términos. Un protestante no hallará dificultad alguna para asentir a esta afirmación, aunque vacilará en admitir que, en principio, implica también la imposibilidad teológica de una "democracia cristiana", y de una civilización e historia cristianas ²³. Mientras la distinción entre la civilización y la barbarie puede sostenerse en verdad en términos históricos, el compuesto de una "Civilización Cristiana" es tan cuestionable como el de una Cristiandad civilizada. Como historia del mundo, la historia empírica posterior a Jesucristo no es en realidad diferente de la anterior a Aquel, júzguese desde un punto de vista estrictamente empírico o estrictamente cristiano. La Historia es, a través de todas las edades, una historia de acción y sufrimiento, de poder y orgullo, de pecado y muerte. En su aspecto profano, desde Aníbal a Napoleón y a los dirigentes contemporáneos, es una repetición continua de extravíos dolorosos y de costosos logros, resueltos en ordinarios fracasos. "Apenas plantados, apenas sembrados, apenas su tronco ha echado raíces en la tierra, el huracán sopla sobre ellos, los seca y los arrastra como pajuelas" ²⁴. La Historia es la escena de una vida sumamente intensa que, una y otra vez, termina en ruinas. Y es doloroso, aun en el espíritu del Nuevo Testamento, pensar que esta reiteración de acción y sufrimiento a través de todas las épocas tenga que ser precisa para completar la Pasión de Cristo ²⁵.

²² Lucas, 3: 1; 2: 1.

²³ Cfr. John Baillie, *What is a Christian Civilization?*, Nueva York, 1945. Para una concepción, protestante en extremo, de la historia del mundo, véase Lutero, ed. de Weimar, XV, pág. 370; y *Cartas*, V, pág. 406.

²⁴ Is., 40, 24.

²⁵ Col., 1, 24.

CONCLUSION

El problema de la Historia como un todo es inconcuso dentro de su propia perspectiva. Los procesos históricos en cuanto tales no presentan testimonio alguno de un significado comprensivo y último. Como tal, la Historia no tiene resultado. Nunca ha habido, y nunca habrá, una solución inmanente al problema de la Historia, porque la experiencia histórica del hombre es una experiencia de invariable fracaso. El Cristianismo, además, como una religión *mundial* histórica, es un fracaso completo¹. El mundo es todavía como era en tiempos de Alarico; solo nuestros medios de opresión y destrucción (también los de reconstrucción) han sido mejorados considerablemente, y adornados también con un ropaje de hipocresía.

Cuanto más atrás vayamos, de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX, a su inspiración original en la fe bíblica, menos encontramos—si exceptuamos a Joaquín—un elaborado plan de historia progresiva. Hegel es más afirmativo que Bossuet; este más que San Agustín y Osorio; San Agustín más que San Pablo. En los Evangelios no he podido descubrir la más leve alusión a una “filosofía de la Historia”, sino solamente un esquema de la Redención por Cristo, a partir de la historia profana. Las palabras de Jesús contienen solamente una referencia a la historia del mundo, separando estrictamente lo que debemos al César de lo que debemos a Dios². La característica más notable de la tradición cristiana es este dualismo; en el Viejo Testamento, entre el pueblo escogido y los gentiles; en el Nuevo Testamento, entre el Reino de Dios y las normas mundanas. El uno, no obstante, es un dualismo dentro de la Historia; el otro se enfrenta con el mundo más allá de los límites

¹ Véase N. Berdiaeff, *The Meaning of History*, Nueva York, 1936, páginas 198 y sgs.; F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, ed. cit., pág. 72.

² Cfr. V. G. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus* (Nueva York, 1927), como un intento notable de una interpretación historicopolítica del significado antihistórico y antipolítico del mensaje de Jesús.

históricos. San Pablo elaboró, en cierto modo, una teología de la Historia, por haber entendido la sucesión de los gentiles como una consumación de la historia religiosa de los judíos. Tampoco él, sin embargo, se preocupó para nada de la historia profana. San Agustín desarrolló la teología cristiana de la Historia en los dos niveles contrapuestos de historia sagrada e historia profana, por principio separadas, aunque alguna vez coincidan. Bossuet dio un nuevo planteamiento a la teología de la Historia de San Agustín, acentuando la relativa independencia de la historia profana y su correlación con la historia sagrada. Conocía mucho más que San Pablo acerca de la economía divina de la historia secular, y por ello es inferior a aquel. Voltaire y, sin proponérselo, Vico, emanciparon la historia profana de la historia sagrada, supeditando la historia de la religión a la de la civilización. Hegel interpretó y elaboró la teología cristiana de la Historia en un sistema especulativo, conservando, de este modo, y al propio tiempo destruyendo la creencia de la Providencia como el principio dirigente. Comte, Proudhon y Marx rechazaron terminantemente la Providencia divina, reemplazándola por una creencia en el progreso, tergiversando la creencia religiosa en un intento antirreligioso de establecer leyes previsibles de historia profana. Finalmente, Burckhardt descartó las interpretaciones teológicas, filosóficas y socialistas de la Historia reduciendo con ello el significado de esta a una mera continuidad, que consiste solamente en un pobre residuo de una noción más amplia de significado. Y, sin embargo, la fe en la Historia fue, para él, como para Dilthey, Troeltsch y Croce, una "última religión". La vana esperanza del moderno historicismo consiste en que el relativismo histórico se curará a sí mismo.

La excesiva acentuación moderna de la historia profana, como la escena del destino del hombre, es producto de nuestro apartamiento de la teología natural de la ambigüedad y de la teología sobrenatural del Cristianismo. Es algo ajeno a la sabiduría y a la fe.

La antigüedad clásica creyó que la naturaleza humana y la Historia imitan la naturaleza del Cosmos. El Viejo Testamento nos enseña que el hombre es creado a imagen de Dios, y las enseñanzas cristianas se concentran en la imitación de Cristo. De acuerdo con la concepción del Nuevo Testamento, el advenimiento de Cristo no es un hecho particular, aunque importantísimo, dentro de la continuidad de la historia secular, sino el acontecimiento único que hizo definitivamente añicos la vieja concepción de la Historia, irrum-

piendo en su curso natural de pecado y muerte. La importancia de la historia profana decrece en razón directa a la intensidad de la preocupación del hombre por Dios y por sí mismo. Al par que nosotros nos hallamos inundados por tanta historia profana, estamos áridos religiosamente; las *Confesiones* de San Agustín no contienen la menor alusión a un serio interés por los acontecimientos profanos, en cuanto tales. El Cristianismo fue lanzado involuntariamente en el torbellino de la historia del mundo; y solo como un principio secularizado y racionalista puede el designio providencial de Dios ser construido en un sistema consciente. Como un principio trascendente, la Voluntad divina no puede ser nunca objeto de una interpretación sistemática, que revela el significado de la Historia en la sucesión y en los cambios de fortuna de los estados, o aun en la historia de la Iglesia. En la concepción cristiana, la Historia es de una importancia decisiva solamente en tanto en cuanto Dios se ha revelado a sí mismo en un hombre histórico. Pero, a diferencia del Sócrates histórico de los *Diálogos* de Platón, el Jesús histórico de los Evangelios es, primordialmente, no un maestro de historia, sino Dios encarnado. Solo nosotros, modernos, que pensamos en la fe en Cristo en términos de *Cristianismo*, y en este, en términos de historia, nos sentimos inclinados a llamar a esta revelación una revelación histórica, significando con ello, no solamente una sucedida realidad, sino también dos mil años de escatología incumplida. Juzgada por las normas del Nuevo Testamento, la revelación de Dios en un hombre histórico es su propia declaración como "Hijo del Hombre"; y la prueba suprema de que es el Hijo de Dios, o el Dios-Hombre, es la Resurrección, por la cual El trasciende la vida y muerte de todo hombre histórico imaginable. Para el creyente, la Historia no es un dominio autónomo de esfuerzo y progreso humanos, sino uno de pecado y muerte, necesitando, por tanto, de redención. Enfocando en esta perspectiva, el proceso histórico como tal no puede considerarse de importancia total³. La creencia en la absoluta importancia de la Historia en cuanto tal, que tanta difusión proporcionó a los trabajos de Spengler y Toynbee, es el resultado de la emancipación de la moderna conciencia histórica de su fundamento y de su limitación de la cosmología clásica y de la teología cristiana. Ambas impidieron el crecimiento de la experiencia histórica en proporciones indefinidas.

³ Cfr. G. Kruger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt, 1947.

El rompimiento de la tradición, producido a finales del siglo XVIII, fue, en particular, lo que originó el carácter revolucionario de la historia moderna y de nuestro moderno pensamiento histórico. La revolución política en Francia, y la revolución industrial en Inglaterra, con su repercusión universal sobre todo el mundo civilizado, acrecentaron el sentido moderno de vivir en una época en la cual los cambios históricos lo son todo. La filosofía de la Historia se ha convertido en una preocupación más fundamental que nunca, porque la Historia en sí misma se ha hecho más radical. No solo las innovaciones de las ciencias de la Naturaleza han acelerado la velocidad y han ampliado el alcance de los movimientos y cambios sociohistóricos, sino que han convertido a la Naturaleza en un elemento, manejable por entero, de la aventura histórica del hombre. Valiéndose de las ciencias de la Naturaleza, ahora como nunca "hacemos historia", y, sin embargo, esta nos domina, porque se ha emancipado de sus límites antiguo y cristiano. Con Vico, la Providencia divina se había convertido ya en la ley natural de la Historia, y con Descartes, en un proyecto matemático que sirviera a la maestría del hombre. De este modo, la Historia ocupa ahora una posición análoga a la que ocupara la física matemática en el siglo XVII. Interpretar la historia sociopolítica en términos de física y cosmología antiguas, o en términos de ética y teología cristianas, parece considerarse anacrónico por el moderno pensamiento histórico.

Existe solamente una historia muy particular (la de los judíos) que, en cuanto historia política, pueda ser estrictamente interpretada religiosamente. Dentro de la tradición bíblica, los profetas judíos solamente fueron radicales "filósofos de la Historia", porque en vez de filosofía tenían una fe inmutable en el designio providencial de Dios por su pueblo escogido, que castigaba o premiaba de acuerdo con su desobediencia u obediencia. El hecho excepcional de la existencia judía pudo significar una inteligencia estrictamente religiosa de la historia política, porque solo los judíos son un pueblo realmente histórico, constituido *como tal*, por la religión, mediante el acto de la revelación del Sinaí⁴. De aquí que el pueblo judío pudo, y aún pueda en verdad, entender religiosamente su historia y destino nacionales como una unidad político-religiosa. La ley eterna que los griegos consideraron implícita en el movimiento regular del uni-

⁴ Véase F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Berlín, 1921, II, págs. 21 y sgs.; III, págs. 48 y sgs., que es quizá la interpretación contemporánea más penetrante del carácter excepcional de historia y destino judíos.

verso visible se manifestó a los judíos en las vicisitudes de su historia, que es una historia de intervenciones divinas, aunque en extremo irregular. Dios llamó a Abrahán de Ur; sacó a Israel de Egipto; dio la ley en Sinaí; elevó a David a la dignidad real; castigó a su pueblo, valiéndose de Asiria y de Babilonia, y lo redimió por medio de Ciro el persa. Y, lo que es más asombroso, la firmeza de esta fe en un designio moral divino se elevó al máximo precisamente cuando toda evidencia empírica estaba *contra ella*. Cuando la potencia mundial de Asiria conquistó el cercano Este, los profetas vieron en la ruina material de Israel, no una prueba de la impotencia de Jahveh, sino una manifestación indirecta de su poder universal. Para Isaías, no fue Bel, sino Jehová, el que triunfó en la caída de Judea⁵. La misma Asiria no fue sino un instrumento en las manos del Dios de Israel, y pudo ser descartada cuando el designio divino se hubo realizado. Las mismas calamidades de su historia nacional reforzaron y ampliaron la fe profética en una soberanía del designio divino, porque El, que pone en marcha los imperios, por un juicio, podría también establecer este para librarlos. La posibilidad de la creencia en el ordenamiento providencial de los destinos históricos del mundo depende de esta creencia en un pueblo sagrado de importancia universal, porque sólo los pueblos, no los individuos, son los sujetos propicios de la Historia, y únicamente un pueblo sagrado está relacionado directamente con el Señor, como el Señor y disponedor de la Historia.

Los cristianos no son un pueblo histórico. Su solidaridad por todo el mundo es solamente una solidaridad de fe. En la concepción cristiana, la historia de la salvación ya no está limitada a una nación determinada, sino que se ha internacionalizado por haberse individualizado. La historia de la salvación se refiere a la salvación de las almas, individualmente consideradas, con abstracción completa de su condición política, racial y social; y la contribución de las naciones al Reino de Dios se mide por el número de los elegidos, no por logro o fracaso alguno de la comunidad. De esto se sigue que el destino histórico de los pueblos cristianos no es sujeto posible de una interpretación específicamente cristiana de la historia política, mientras el destino de los judíos es un sujeto posible de una interpretación específicamente judía. Aun si aceptamos la tesis tradicional de

⁵ Cfr. Berdiaeff, *op. cit.*, cap. V; G. H. Dold, *History and the Gospel*, Londres, 1938, págs. 32 y sgs.

que la Iglesia cristiana de judíos y gentiles es la sucesora del pueblo escogido, la Iglesia cristiana continuaría siendo todavía el Cuerpo místico de Cristo, distinta del carácter histórico del pueblo escogido, que es una Iglesia en sí mismo. Por ello tenemos que concluir que una teología judía de la historia secular es en verdad posible y aun necesaria, mientras que una filosofía cristiana de la Historia es un compuesto artificial. Hasta el punto en que es realmente cristiana, no es una filosofía, sino una inteligencia de la acción y sufrimiento históricos a la luz de la Cruz (sin referencia particular alguna a los pueblos y a los individuos de la historia del mundo), y, en cuanto filosofía, deja de ser cristiana. La situación es confusa, porque el intento de una filosofía de la Historia depende de la tradición hebreocristiana, mientras que esta misma tradición impide el intento de *esclarecimiento* del designio de Dios.

Desde que nos preocupa la Historia y el historicismo, estamos inclinados a creer que la moderna conciencia histórica se origina con el pensamiento hebreo y cristiano, esto es, con la consideración escatológica hacia una consumación futura. También nosotros hemos insistido en este estudio, en la derivación de nuestro sentido histórico del futurismo hebreo y cristiano. Pero es necesario distinguir, aquí como en cualquier tema, entre una fuente histórica y sus consecuencias posibles. Suponiendo que la escatología hebrea y cristiana ha abierto el horizonte para nuestro entendimiento poscristiano de la historia del mundo, debemos abstenernos de transmutar nuestro pensamiento histórico, moderno y profano, en la conciencia *histórica* del Viejo y del Nuevo Testamento. La historia del Diluvio, el acontecimiento histórico más notable del Viejo Testamento, nos refiere que, cuando la tierra estuvo llena de la violencia del hombre, Dios decidió destruir a toda la raza humana, arrepintiéndose de haberla creado, con la excepción de una sola familia. ¿Qué otra cosa puede enseñar ello, sino la radical desproporción entre la historia del mundo y el curso de la fe? De manera semejante, el mensaje del Nuevo Testamento no es un llamamiento a la acción histórica, sino a la penitencia. Nada abona en el Nuevo Testamento el que los nuevos acontecimientos esenciales al Cristianismo primitivo constituyan el comienzo de una nueva época de un proceso continuo de desarrollos profanos. Para los cristianos primitivos, la historia de este mundo había alcanzado ya su final, y el mismo Jesús fue contemplado por ellos, no como un eslabón historicomundial en la cadena de los acontecimientos históricos, sino como el único

Redentor. Lo que realmente comienza con la venida de Jesucristo no es una nueva época de la historia secular llamada *cristiana*, sino el comienzo de un fin. Los tiempos cristianos lo son solamente en tanto constituyen el tiempo último. Y puesto que el Reino de Dios no será realizado en un proceso continuo de desarrollos históricos, la historia escatológica de la salvación no puede tampoco impartir un significado nuevo y progresivo a la historia del mundo, que ha tenido realización por haber alcanzado su término. El *significado* de la historia de este mundo se realiza contra el mismo, porque la historia de la salvación, encarnada en Jesucristo, redime y derriba, por así decirlo, la historia sin esperanza del mundo. En la perspectiva del Nuevo Testamento, la historia del mundo se incluye en la sustancia escatológica de su mensaje no terreno, solamente en cuanto las primeras generaciones posteriores a Cristo estuvieron relacionadas con aquel, aunque sin estar en él incluidas.

Así, si nos atrevemos a decir que nuestra conciencia histórica moderna se deriva del Cristianismo, ello puede solamente significar que la concepción escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la perspectiva de una consumación final, originalmente más allá, y al fin, dentro de la existencia histórica. Por consecuencia de la conciencia cristiana, nosotros poseemos una conciencia histórica, tan cristiana por derivación como no cristiana por consecuencia, porque le falta la conciencia de que Cristo es el principio de un fin, y su vida y muerte la respuesta final a una pregunta sin posible respuesta de otra forma. Si, como debemos, entendemos el Cristianismo en el sentido del Nuevo Testamento, y la Historia en nuestro moderno sentido, ~~es decir, como un proceso continuo de humanos acontecimientos y de desarrollos seculares,~~ carece de sentido una "historia cristiana". La única excusa, aunque importante, para este compuesto inconsistente de una historia cristiana se hallará en el hecho de que la historia del mundo ha continuado su curso de pecado y muerte a despecho de acontecimiento, mensaje y conciencia escatológicos. El mundo posterior a Cristo ha asimilado la perspectiva cristiana hacia una meta y consumación, y al propio tiempo ha abandonado la fe viva en un *eschaton* inminente. Si el moderno espíritu, con su preocupación por la conservación y el progreso de la sociedad existente, considera únicamente la impracticabilidad de tal concepción escatológica, olvida que para los fundadores de la religión cristiana, para los cuales el colapso de la sociedad era cierto e inminente, fue, por el contrario, de un buen sentido práctico lo que aconsejó tal

concentración en las decisiones últimas, y la correspondiente indiferencia hacia las etapas intermedias de los acontecimientos mundanos⁶.

La imposibilidad de elaborar un sistema progresivo de historia secular sobre la base religiosa de la *fe*, tiene su contrapartida en la imposibilidad de establecer un plan significativo de la Historia por medio de la *razón*. El sentido común lo corrobora, porque ¿quién se atrevería a dar una definida explicación del objeto y del significado de los acontecimientos contemporáneos? Lo que vemos en 1945 es la derrota de Alemania y la victoria de Rusia, la autoconservación de Inglaterra y la expansión americana; las dificultades internas de China y la rendición del Japón. Lo que no podemos ver ni prever son las consecuencias potenciales de tales hechos. Lo que se convirtió en posibilidad en 1943 y en probabilidad en 1944 no era todavía evidente en 1942, y era grandemente improbable en 1941. Hitler pudo haber encontrado la muerte en la primera gran guerra, o en noviembre de 1939, o en julio de 1944, en lugar de suicidarse al final de la guerra. Pudo también haber tenido éxito.

Lo aparentemente contingente de los acontecimientos históricos tiene un sinnúmero de ejemplos de toda especie. El Cristianismo, que pareció a Tácito y a Plinio una insignificante disputa entre judíos, conquistó el Imperio Romano; otra disputa—la de Lutero—dividió la Iglesia cristiana. Tales imprevisibles desarrollos, aun cuando se manifiesten claramente, no son sólidos hechos, sino potenciales consecuencias en las que se confía, y, como tales, no es improbable que dejen de realizarse. El Cristianismo pudo haber desaparecido de la historia del mundo, como le ocurrió al paganismo clásico, haber sucumbido al gnosticismo, o haber sobrevivido como una pequeña secta. El mismo Cristo, como hombre histórico, pudo haber sucumbido a la tentación de establecer históricamente el Reino de Dios sobre la tierra entre los judíos. En la perspectiva de la sabiduría y de la ignorancia humanas, todo pudo haber sucedido de manera diferente en este vasto intercambio de decisiones, esfuerzos, fracasos y circunstancias históricas.

En verdad que después que alcanza una cierta etapa, el curso general de los destinos históricos parece convertirse en definitivo, y, por tanto, susceptible de ser previsto. Europa también tuvo sus

⁶ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Nueva York, 1933, pág. 19. (Existe traducción española publicada por Janés, Barcelona.)

profetas: Baudelaire y Heine, Bruno Bauer y Burckhardt, Dostoyevski y Nietzsche. Pero ninguno de ellos previó las alianzas reales, y tampoco el resultado de la agonía de Europa; lo que previeron fue solamente el patrón general a que la Historia se ajustaría. La Historia, en lugar de gobernarse por razón y providencia, parece estar gobernada por el azar de la fatalidad.

Y, no obstante, si reducimos la creencia en la Providencia a su carácter genuino, dirigiendo individuos y naciones invisible e inconscientemente, de manera más bien oculta e intermitente, vemos que se aviene en forma sorprendente con el escepticismo humano que constituye la sabiduría última de las reflexiones históricas de Burckhardt. Si bien no el motivo, el resultado humano del escepticismo y de la fe en relación a las consecuencias de la Historia es el mismo: una resignación definitiva mundana, hermana de la devoción, frente a la imprevisibilidad e incalculabilidad de los acontecimientos históricos. En la realidad de tal mar agitado que llamamos *historia*, apenas existe diferencia en que el hombre se considere en las manos de la voluntad inescrutable de Dios o en las del azar o fatalidad. *Ducunt volentem Fata, nolentem trahunt* podría ser fácilmente interpretado en términos de una teología que cree que Dios obra, no solamente sobre los que obedecen su voluntad, sino también sobre aquellos que por fuerza le sirven involuntariamente.

Nadie más consciente que San Agustín de esta coincidencia de la reverencia pagana y cristiana por la fatalidad y por la Providencia, respectivamente. Al tratar de la concepción pagana de la fatalidad, distingue dos tipos de fatalismo: uno que cree en los horóscopos y se basa en la astrología; otro basado en el reconocimiento de un poder supremo⁷. Solamente el primero, dice, es incompatible con la creencia cristiana; el último puede muy bien estar de acuerdo con ella, aunque la palabra *fatum* constituya una desafortunada expresión para lo que realmente se quiere significar: *sententiam teneat, linguam corrigat*. Si la fatalidad significa un poder supremo, que gobierna nuestros destinos, en absoluto independientemente de nuestra voluntad, es comparable a la Providencia divina. Hay en verdad un terreno común, de temor reverente y de libre sumisión

⁷ *La ciudad de Dios*, V, págs. 1 y 8; Minucio Felix, *Octavius*, XI y XXXVI; *Summa theol.*, I, qu. 116.

⁸ Para Boecio (*De consolazione philosophiae*, IV, 6), la fatalidad y la Providencia no son más que dos aspectos de la misma verdad. Véase también la interesante exposición sobre "Providence Miscalld Fortune", de Thomas

a la fatalidad, o a la Providencia, en la antigüedad clásica y en el primitivo Cristianismo que distingue a ambos de la profanidad moderna, con su creencia en la progresiva flexibilidad.

Ni el Cristianismo genuino ni la antigüedad clásica fueron progresivos y paganos, como somos nosotros. Si hay algún punto en que están de acuerdo las concepciones griega y bíblica de la Historia es en su común liberación de la ilusión del progreso⁹. La fe cristiana en la inescrutable intervención de la Providencia divina, en conjunción con la creencia de que el mundo podría en cualquier momento llegar súbitamente a su final, tuvo el mismo efecto que la teoría griega de los ciclos recurrentes de crecimiento y decadencia, y de una fatalidad inexorable: el de impedir el desarrollo de una creencia en un progreso indefinido y en una docilidad siempre creciente. Puesto que ambos, paganismo y Cristianismo, fueron religiosos, y en consecuencia, supersticiosos¹⁰, vivieron en presencia de

Browne, en *Religio medici*. Browne distingue la actuación de la Providencia divina en la Naturaleza y en la Historia. En la Naturaleza, el designio providencial es claro e inteligible; el prever sus efectos no constituye profecía, sino pronóstico. Pero la Providencia de Dios es más oscura, llena de laberintos y tortuosos caminos, al dirigir la actuación de la historia personal y nacional, en la que se introducen inesperados accidentes e inimaginables acontecimientos. Esto lo llamamos "fortuna" frecuentemente, a "azar", aunque revela, si bien se le examina, la mano de Dios. Los que mantienen que todo está gobernado por la fortuna, no se equivocarían si abandonasen tal idea. Los romanos, que erigieron un templo a la Fortuna, reconocieron, "aunque en una forma ciega", algo de la divinidad. De manera semejante Schelling: "La fatalidad, también es Providencia..., así como la Providencia es fatalidad... Para librarse de la fatalidad solo existe un camino: el rendirse a la Providencia. Tal fue ese estado anónimo de aquel período de las más profundas transformaciones, en que la fatalidad tocaba a todo lo que era hermoso y glorioso en el mundo antiguo" (*Werke*, I; *Abt.*, V, pág. 429). Véase también el profundo análisis de la fatalidad pagana en Kierkegaard, *The Concept of Dread* (El concepto de la angustia), Princeton, 1944, cap. III, número 2, págs. 86 y sgs.

⁹ Cfr. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Nueva York, 1932, págs. 18 y sgs.

¹⁰ En todas las modernas definiciones, la superstición es juzgada por normas racionales; en consecuencia, las supersticiones no son más que algo "irracional". Realmente, no obstante, las supersticiones (*Aberglaube*) son las formas primitivas de las creencias religiosas. Como tales, fueron así entendidas por un gran filósofo pagano y por un gran creyente cristiano. Plutarco (*Moralia*, Loeb Classical Library, Nueva York, 1928, II, págs. 455 y sgs.) define al hombre supersticioso como aquel afectado perversamente con los pensamientos de Dios. Mientras el ateo no ve dioses en absoluto, el supersticioso solamente los equivoca. W. Blake (*Notes on Lavater*, citado por A. Gilchrist en su *Life of W. Blake*, Everyman's Library, pág. 55) observa: "No ha habido hombre que fuera verdaderamente supersticioso que no haya sido verdaderamente religioso, en cuanto a mí se me alcanza. La verdadera

poderes incalculables y de peligros sutiles que acechaban, amenazándolos, logros y progresos humanos. Si la idea del progreso se les hubiera ocurrido a los griegos, les habría parecido irreligiosa, puesto que la tendrían por desafío al orden cósmico y a la fatalidad. Y tuvo el mismo efecto cuando se le ocurrió a un cristiano radical del siglo XIX. Provocado por la tesis de Proudhon de que cada uno de nuestros progresos es una victoria, con la que aplastamos a la Divina Providencia, Donoso Cortés le contestó con otra *Civitas Dei* ¹¹.

Si es verdad que ambos mundos—el de los griegos y romanos y el de los cristianos—son religiosos, mientras que el mundo moderno es profano, entonces nuestra anterior manifestación de que el mundo “es aún como ha sido” necesita ser modificada. Es más bien la naturaleza humana, en el mundo histórico, la que continúa igual a través de los cambios sucedidos en el correr del tiempo. No obstante, existe una inmensa diferencia entre la ciudad-Estado de los antiguos, las Comunidades cristianas de la Edad Media y los Estados y ciudades en los que vivimos. Las comunidades de los tiempos modernos ni son religiosamente paganas ni cristianas; son decididamente seculares, esto es, secularizadas, y solo por ello cristianas por derivación. Las viejas iglesias de las ciudades modernas no son ya los más importantes centros de la vida comunal, sino extrañas islas inmersas en los centros de negocios. En nuestro mundo moderno, todo es más o menos cristiano y, al propio tiempo, anticristiano; lo primero, si se considera con arreglo a las normas de la antigüedad clásica; lo segundo, si se hace de acuerdo con las del genuino Cristianismo. El mundo moderno es cristiano y anticristiano a partes iguales, porque es el resultado de un incesante proceso de secularización. Comparado con el mundo pagano anterior a Cristo, que fue en todo aspecto religioso y supersticioso, y, por tanto, objeto propicio para la apologética cristiana ¹², nuestro mundo moderno es profano e irreligioso, y, no obstante, depende del credo cristiano, del que se ha emancipado. La ambición de ser *creativo* y el esfuerzo por una realización futura reflejan la fe en la creación y en la consumación, aun cuando se tengan por desatinados mitos.

superstición (distinta de la hipocresía) es honestidad ignorante, y esto es amado de Dios y de los hombres.”

¹¹ *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, 1851, II, pág. 3. Traducción inglesa: *An Essay on Catholicism, Authority and Order*, Nueva York, 1925.

¹² Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, pág. 8; VI, pág. 9.

También el ateísmo radical, tan poco frecuente, no obstante, como la fe radical, solamente viene a ser posible dentro de una tradición cristiana, porque el sentimiento de que el mundo no cree en Dios y está dejado de su mano presupone la creencia en un Dios creador trascendente, que cuida de sus criaturas. Para los apologistas cristianos, los paganos eran ateos, no porque no creyeran en divinidad alguna, sino porque fueron "ateos politeístas"¹³. Y en opinión de los paganos, los cristianos eran los ateos, porque creían en un Dios único, superior al Universo y al Estado-ciudad, esto es, a todo aquello que los antiguos habían consagrado. El hecho de que el Dios cristiano haya desechado a todos los dioses populares y a todos los espíritus protectores de los paganos, dio origen a la posibilidad de un ateísmo radical; porque si fuera descartada la creencia cristiana en un Dios tan distinto del mundo como un Creador lo es de sus criaturas, siendo, sin embargo, el origen de toda existencia, el mundo se independizaría y se tornaría profano, más radicalmente que nunca lo hubiera sido para los paganos. Si el universo no es eterno ni divino, como para los antiguos, ni transitorio aunque creado, como lo es para los cristianos, solo le queda la pura contingencia de su mera *existencia*¹⁴. El mundo poscristiano es una existencia sin creador y un *saeculum* (en el sentido eclesiástico de este término) vuelto secular por la ausencia de una perspectiva religiosa.

Que el *saeculum* cristiano se haya convertido en secular, muestra a la historia moderna a una luz paradójica: cristiano por derivación y anticristiano por consecuencia. Ambos aspectos se derivan del éxito mundano del Cristianismo y, al propio tiempo, de su fracaso en hacer cristiano al mundo. Este fracaso puede ser explicado de dos maneras diferentes: ya materialmente, cuando indica el carácter *ideológico* del mensaje cristiano, o religiosamente, cuando indica una proposición fundamental del Nuevo Testamento: la de que el Reino de Cristo no es de este mundo. Sin embargo, ninguna de estas dos interpretaciones explica la mezcla curiosa de nuestro "Mundo Cristiano", que vive con la esperanza de un mundo mejor, y coloca,

¹³ Véase la nota 13 al cap. IV; cfr. también E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Nueva York, 1945, pág. 32; O. Spengler, *The Decline of the West*, Nueva York, 1937, vol. I, cap. XI, págs. 408 y sgs. (Existe traducción española publicada por Espasa-Calpe, Madrid.)

¹⁴ Véase mi artículo "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", en *Social Research*, sept. 1948.

no obstante, su confianza en la producción y en el bienestar material. Las dos grandes fuerzas motoras de la historia moderna son, de acuerdo con Burckhardt, la lucha por la utilidad y la lucha por el poder; y son en sí mismas insaciables, tanto más conforme se satisfacen y se relacionan con la esperanza escatológica en una consumación final.

Toda la historia, moral e intelectual, política y social, del Oeste es, hasta cierto punto, cristiana, y, sin embargo, disuelve el Cristianismo por la misma aplicación de los principios cristianos a las materias seculares. La disolución del *orbis terrarum* es por doquier obra del Occidente cristiano. Los europeos hicieron los descubrimientos del antiguo mundo oriental y del nuevo mundo de Occidente, extendiendo su civilización, con misionero celo, hasta los confines del mundo. Los exploradores y viajeros occidentales, los diplomáticos y los misioneros, los ingenieros y los hombres de negocios, descubrieron América y la abrieron para el mundo, fundaron el Imperio Británico, se aventuraron en una política colonial, enseñaron a Rusia la manera de modernizarse, y obligaron al Japón a abrir sus tierras al Oeste. Y mientras el espíritu de Europa declinaba, su civilización progresaba y conquistaba el mundo. La cuestión es si este asombroso curso de la actividad occidental tiene algo que ver con el aspecto religioso de la misma ¿Es quizá el mesianismo judío y la escatología cristiana, aunque en sus transformaciones seculares, lo que han desarrollado estas asombrosas energías de actividad creativa que han hecho del Occidente cristiano una civilización de alcance mundial? No fue ciertamente una cultura pagana, sino cristiana, la que puso en marcha esta revolución. No el ideal de la ciencia moderna¹⁵ de conquistar las fuerzas de la Naturaleza, ni la idea del progreso aparecieron en el mundo clásico o en el Este, sino en el Oeste. Pero ¿qué es lo que nos ha permitido rehacer el mundo a imagen del hombre? ¿Es quizá que la fe en que hemos sido creados a imagen de un Dios creador, la esperanza en un futuro Reino de Dios, y el mando cristiano de difundir el Evangelio por todas las naciones, para su salvación, se han convertido en una presunción secular por la que tenemos que transformar el mundo en uno mejor a la imagen del hombre, y salvar a las naciones que no han sido regeneradas, mediante la occidentalización y la reeducación? Existen en la His-

¹⁵ Véase Descartes, *Discurso del Método*, VI parte.

toria no solamente "flores del mal", sino también propios males, fruto de demasiada buena voluntad y de un Cristianismo equivocado, que confunde la distinción fundamental entre acontecimientos redentores y acontecimientos profanos, entre la *Heilsgeschehen* y la *Weltgeschichte*.

EPILOGO

El intento de aclarar la subordinación de la filosofía de la *Historia* a la historia escatológica de salvación y consumación no resuelve el problema de nuestro pensamiento histórico. Presenta más bien uno nuevo y más radical, porque plantea la cuestión de si las *últimas cosas* son realmente las primeras cosas, y si el futuro constituye realmente el horizonte apropiado de una existencia verdaderamente humana. Y puesto que el futuro existe solamente por anticipación, en la expectativa de esperanza y temor, se suscita la cuestión de si el vivir del hombre por expectación¹ está de acuerdo con una concepción serena del mundo y de la condición humana sobre aquel.

El mito de Pandora, según lo cuenta Hesíodo², insinúa que la esperanza es un mal, aunque de una clase especial, diferente de cuantos otros contiene la caja. Es un mal que semeja un bien, porque la esperanza espera siempre algo mejor. Pero parece iluso esperar mejores tiempos en el futuro, porque apenas existe un futuro que, al convertirse en presente, no constituya una desilusión. La esperanza del hombre es *ciega*, es decir, poco inteligente, errónea, falaz e ilusoria. Y, no obstante, el hombre mortal no puede vivir sin este preciado don de Zeus, como tampoco puede vivir sin el fuego, que Prometeo robara. Si careciera de esperanza, *de-sperans*, desesperaría en el "desvanecimientos de la esperanza".

La concepción más comúnmente mantenida en la antigüedad fue

¹ El énfasis en el futuro ha hallado su explicación más completa en *Sein und Zeit*, de Heidegger, a despecho de su repudiación de la trascendencia teológica. El *Dasein* está constantemente más adelante de sí mismo, cuidando y proveiendo por su existencia mundana. Se determina por una *Vor-struktur*, que todo lo abarca. El existir auténticamente significa el anticipar de forma resuelta el fin último de nuestra propia existencia, es decir, nuestra muerte. Puesto que la existencia no conoce otro *eschaton* que la muerte, la forma prevalente de la anticipación existencial no es esperanza, sino angustia.

² Véase K. Von Fritz, "Pandora, Prometheus and the Mith of the Ages", en *Review of Religion*, marzo 1947.

que la esperanza era una ilusión que ayuda al hombre a soportar la vida; pero que, en último análisis, es un *ignis fatuus*. Por otra parte, el veredicto de San Pablo sobre la sociedad pagana fue que la misma carecía de esperanza³, significando con ello la ausencia de una esperanza sustancial, cuya seguridad es fe, no ilusión. La fe cristiana confía sin la moderna esperanza en un *mundo* mejor y sin el antiguo descrédito del dudoso Zeus. En lugar de aceptar la máxima estoica *nec spe nec metu*, San Pablo afirma⁴ que somos salvados por la esperanza, y en temor y en temblor. Las promesas de alegría y triunfo que colman las Escrituras no pueden ser separadas del nuevo sentido del sufrimiento. "La Humanidad, dice León Bloy, comenzó a sufrir *en esperanza*, y a esto es a lo que llamamos la era cristiana.

¿Quién se atrevería a negar que la concepción clásica es más serena y más razonable, mientras que la fe cristiana y hebrea, erigiendo la esperanza en virtud moral y deber religioso, parece ser tan simple como entusiasta? El sentido común, aun el sentido común teológico, insistirá siempre en que la expectación cristiana primitiva de un *eschaton* inminente demostró ser ilusoria, deduciendo de ello que el futurismo escatológico debe considerarse como un *mito*, sin importancia para el *verdadero* significado del mensaje del Nuevo Testamento *para nosotros* (existencial en la tesis de Bultmann, y simbólico en la de Dodd)⁵. Pero esta ilusión de los primitivos cristianos se reveló extrañamente persistente e independiente por completo de la probabilidad o improbabilidad racional de los acontecimientos escatológicos. Una y otra vez, los cristianos sinceros esperaron el fin del mundo y su transfiguración de un futuro cercano⁶, la proximidad del cual está en razón directa de la intensidad de la expectativa. Podemos dudar de si el sentido común podrá persuadir

³ Cfr. Dante, *Infierno*, IV, 42; véase también W. R. Inge, *The Idea of Progress*, Oxford, 1920, págs. 26 y sgs.

⁴ *Rom.*, 8: 24. Véase el profundo análisis de la esperanza por G. Marcel, en *Homo viator*, París, 1944, págs. 39 y sgs. Cfr. *The philosophy of Existence*, Nueva York, 1949, págs. 16 y sgs., y Kierkegaard, *Edifying Discourses*, I (1943), págs. 30 y sgs.

⁵ Véase la atinada crítica de las reinterpretaciones de Dodd y Bultmann del realismo futuro de la escatología del Nuevo Testamento por W. K. Kümmel, *Werheissung und Erfüllung*, Basilea, 1945, págs. 86 y sgs. También R. N. Flew, *Jesus and His Church*, 1938, pág. 32, y O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946, págs. 33 y sgs., 82 y sgs.

⁶ Véase W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zurich, 1944.

alguna vez al sentido futuro cristiano a rechazar tal ilusión. Lo único que esperanza y fe deducirán del hecho de que el mundo ha vivido dos mil años, como si nada que asegure la inminencia de un *eschaton* teológico hubiese ocurrido, es que el fin ha sido aplazado y, consiguientemente, tiene que llegar. Fe y esperanza están por ello justificadas al interpretar los acontecimientos y catástrofes actuales a la luz de un *eschaton*, como prefiguración de un resultado último.

Además, el creyente admitirá que las promesas del Viejo y del Nuevo Testamento parecen siempre más amenazadas por el curso real de los acontecimientos; pero su fe en las cosas invisibles no puede ser invalidada por evidencia visible alguna. La recta esperanza no elimina el conflicto doloroso entre confianza y evidencia, antes bien, lo amplía. Es la propia fe la que crea y resuelve el problema último de una existencia cristiana aunque mundana. Si las últimas cosas fueran solamente los últimos acontecimientos de una continua serie de hechos seculares, la esperanza en ellos estaría en verdad sujeta a la desilusión. Solo por su cualidad escatológica, como acontecimientos redentores, pueden esperanza y fe en ellos ser razonablemente mantenidas. La esperanza cristiana no es un deseo y expectativa mundanos de que algo sucederá probablemente, sino una propensión de la mente, basada en una fe incondicional en el designio redentor de Dios. La esperanza genuina es, en consecuencia, tan libre y absoluta como el mismo acto de fe. Ambas, fe y esperanza, son virtudes cristianas de gracia. Las razones para la fe y esperanza tan incondicionales no pueden basarse en un juicioso cálculo de su racionalidad. Por ello la esperanza no puede ser refutada jamás por los llamados *hechos*; nunca puede ser corroborada ni rechazada por una experiencia establecida. La esperanza es esencialmente confiada, paciente y caritativa. En consecuencia, exime al hombre de un pensar de acuerdo con sus deseos, y también de la resignación.

Una madre que tiene una fe incondicional en su hijo, no deja de tener razón si, para el observador extraño, los actos no parecen justificar esa su confianza. Más bien es el hijo el que carece de razón si no honra la confianza de su madre. Por consiguiente, la cuestión es, no la justificación de la fe y de la esperanza absolutas, teniendo en cuenta su posible racionalidad, sino si puede tenerse en el hombre fe y esperanza tan incondicionales, en lugar de colocarlas en Dios y en el Dios-Hombre. La esperanza se justifica solamente

por la fe, que se justifica a sí misma. Quizá ambas florecen solamente en las ruinas de creencias y expectativas demasiado humanas, en el terreno fructífero de la desesperación, de lo que está sujeto a ilusiones y decepciones.

Si una fe tan incondicional le parece imaginaria a un espíritu moderno, que se enorgullece de estar "condicionado científicamente", es porque es incapaz de ver que el mensaje cristiano fue *siempre* extremo e increíble a la razón natural del ciudadano corriente. San Pablo no está en menos desacuerdo con la sabiduría escéptica de los romanos ilustrados que León Bloy lo estaba con los franceses ilustrados. La razón natural aceptará quizá las predicciones hipotéticas de catástrofes cósmicas y de desintegraciones históricas, como ahora—después de acontecer—acepta las espantosas predicciones del fin de la vieja Europa hechas por Kierkegaard, Bauer, Nietzsche y Dostoyevski. La razón puede incluso gozarse en su poder de previsión, porque el cumplimiento de las profecías—como el de las predicciones científicas—produce una satisfacción invencible. Pero la razón no aceptará la categórica proclamación, aún sin consumir, de un *eschaton* verdadero, con Juicio Final y Redención.

La razón prefiere creer en la segura continuidad del "proceso histórico", tanto más seguro al continuar, no obstante—o a causa quizá—de los cambios y transformaciones radicales. Esta confianza en la continuidad histórica determina también nuestra actitud práctica frente a las catástrofes que consideramos no absolutas y finales, sino temporales y relativas. No deja de ser verdad, por cínica que sea, que las destrucciones son seguidas por construcciones, y las grandes matanzas por una mayor natalidad. En el nivel de los acontecimientos visibles, sería en verdad irrazonable esperar, por ejemplo, que la guerra atómica interrumpiera definitivamente el proceso de la civilización, esto es, el de la apropiación del mundo por el hombre, mediante las destrucciones constructivas.

Sin embargo, para ser consecuente teóricamente, la confianza en la continuidad tendría que remontarse a la teoría cíclica del movimiento *circular*, porque solamente en base de un movimiento circular e incesante, sin principio ni fin, es la continuidad realmente demostrable. Pero ¿cómo imaginar la Historia como un proceso continuo dentro de una progresión *lineal*, sin el supuesto previo de un *terminus a quo* y de un *terminus ad quem*, esto es, de un principio y de un fin? La mente moderna no es sincera; elimina de su perspectiva progresiva el supuesto cristiano de la creación y de la consu-

mación, al par que asimila de la concepción del mundo antiguo la idea de un movimiento continuo e incesante, desechando su estructura circular. La mente moderna aún no ha decidido en realidad si ha de ser cristiana o pagana. Ve con un ojo de la fe y otro de la razón. De aquí que su visión sea necesariamente confusa comparándola con la del pensamiento griego o con la del bíblico.

APENDICE I

MODERNAS TRANSFIGURACIONES DEL JOAQUINISMO

El famoso fragmento de Lessing acerca de *La educación* del género humano se basa en la idea de una progresiva revelación que se resuelve en una tercera edad, idea que Lessing asimila explícitamente a la doctrina de los joaquinistas, aunque socava la fe en la revelación, reemplazándola por la educación (núms. 1-4). Los libros *elementales* de la revelación cristiana, o más bien educación, deben ser sustituidos por un *nuevo Evangelio eterno* (núms. 86 y sgs.), como fuera prometido en el Nuevo Testamento; y "quizá algunos entusiastas de los siglos XIII y XIV... solamente se han equivocado en tanto en cuanto proclamaron su advenimiento demasiado pronto... Quizá esta doctrina de las tres edades del mundo no fue de ninguna manera una caprichosa fantasía de aquellos hombres, que ciertamente no tuvieron ninguna mala intención cuando dijeron que el Nuevo Testamento se volvería anticuado, como ya lo era el Viejo. Aun así, mantuvieron la misma economía del mismo Dios o, para dejarlos hablar con mi propio lenguaje, el mismo plan para una educación común de la raza humana. Tan solo se apresuraron demasiado, creyendo que sus contemporáneos, que habían justamente salido de su infancia, podían súbitamente convertirse en adultos, dignos de la tercera edad, sin una preparación y educación adecuadas". La tercera edad fue concebida por Lessing como el reino venidero de la razón y de la propia realización humana, y, no obstante, como la consumación de la revelación cristiana.

La influencia de Lessing fue profunda y de un alcance extraordinario. Afectó a los socialistas saintsimonianos en Francia, e incluso la ley de los tres estados de Comte se halla probablemente influida por ella, pues el ensayo de Lessing fue traducido por un saintsimoniano cuando Comte pertenecía todavía a dicho grupo. La teoría

de Lessing fue también adoptada por los filósofos idealistas alemanes, los cuales—en su intento de racionalizar la doctrina cristiana—se refieren al Evangelio *espiritual* de San Juan como el más filósofo de ellos. En *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, de Fichte, la edad presente es una edad de perversidad total, antes de una regeneración final en una nueva edad del espíritu que corresponde al reino milenario de la revelación de San Juan. Fichte repudia su generación y su época como solamente lo han hecho los profetas judíos, esperando desde esta hora cero de la Historia un milenio ascendente, y desde la muerte, la resurrección. Ha sido justamente observado (K. Invernemann: *Die Jugend vorfünfundzwanzig Jahren*) que el desmedido radicalismo político, característico de todos los grandes movimientos de la historia del mundo occidental a partir de Carlomagno, tiene su fundamento decisivo en el radicalismo del mensaje cristiano, siendo incluso extraño a las crisis más violentas de la edad antigua¹. Un contemporáneo de Fichte ha dicho: “El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto de partida flexible de la educación progresiva y el principio de la historia moderna”². Y no importa que Fichte se considerara cristiano, al propio tiempo que era denunciado como ateo por su crítica de la revelación, porque incluso el ateísmo, en los tiempos poscristianos, extrae su fuerza de la fe cristiana en la salvación.

Lo mismo es cierto con respecto a Hegel, que transformó la religión cristiana en filosofía, empresa que puede ser interpretada (sin más que citarlo) de dos maneras opuestas: como un ataque contra la religión cristiana, aunque todavía en términos de teología, o como una apología, pero en términos de filosofía³. Esta ambigüedad intrínseca de todo intento moderno de *realizar* el Espíritu Cristiano más allá de su fe y esperanza originales, aparece al propio tiempo que Hegel se decide a construir un sistema, haciendo claro para sí

¹ Cfr. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*, Madrid, 1851; libro III, sobre “Herejía y revolución”. Como Comte, Donoso deriva las revoluciones modernas de “gran herejía del protestantismo”, reconociendo, sin embargo, que todas ellas deben su particular fuerza y su pasión destructiva a la adopción de los principios cristianos: “Todas ellas adoptan el ropaje del Evangelio.” Y constituyen tan peligrosas “herejías” porque tienen su origen y salvación finales.

² F. Schlegel, *Athennäumsfragmente*, núm. 222.

³ Cfr. mi libro *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1941, págs. 53 y sgs., 219 y sgs., 447 y sgs.

mismo "lo que puede ser entendido por el acercamiento a Dios." El documento más interesante de esta resolución es una carta a Schelling⁴, en la que anima a su amigo a perturbar cuanto le sea posible a los teólogos—cuya "misma existencia" demuestra esta necesidad—, en un intento de extinguir el conflicto del dogmatismo, aunque después continúe diciendo: "Ojalá venga el Reino de Dios y no nos halle desprevénidos." Inspirado en este principio cristiano, hizo el intento más intenso de los tiempos modernos para realizar el Reino de Dios sobre la tierra, en el reino del Espíritu, provocando, por ello, la crítica de Marx, que vio solamente en la realización de Hegel una evaporación idealista de toda existencia real, excepto en el *espíritu*, es decir, ideológicamente.

El intento más profundo y original para establecer filosóficamente el Reino del Espíritu es el de Schelling en la conferencia 36 de su *Filosofía de la Revelación*⁵. Como Joaquín, Schelling se refiere a San Pablo (1.^a Cor., 13: 8 y sgs.) y a San Juan como a los apóstoles del futuro para justificar su elaboración de una religión espiritual de la raza humana, porque "solamente así puede seguir siendo el Cristianismo la religión de los alemanes" después de la Reforma. Y más de un asistente a sus conferencias de Berlín de 1841 tuvo la impresión de que Schelling esperaba "un nuevo estado de conciencia" y el nacimiento de una "nueva religión". La tesis de Schelling consistía en que el trabajo de Cristo podía solamente echar los cimientos, pero no podría sobrevenir en su emplazamiento contemporáneo. "El es el último Dios", que cierra la lista de los dioses de la antigüedad, y en lugar de sí mismo proclama al Espíritu, que es independiente de los dioses extáticos de la edad apostólica. El Cristianismo posterior a Cristo ya no está condicionado por la tensión entre un mensaje nuevo y sobrenatural y los poderes cósmicos del paganismo, sino que es libre de desarrollarse en un conocimiento humano completamente consciente. Cuando el Cristianismo apareció en la historia del mundo tuvo que adaptarse a las leyes y condiciones generales del mismo, no menos que a sus leyes, esto es, a las del cambio y del desarrollo. Tuvo que desarrollar la primitiva semilla, la que Cristo había sembrado en la tierra. El progreso de la religión

⁴ Véase nota 4 al cap. III. Un análisis comparativo de la filosofía del "espíritu" de Hegel con la profecía de Joaquín se incluye en *Abendländische Eschatologie*, de J. Taubes, Berna, 1947, págs. 90 y sgs.

⁵ *Werke*, II; *Abt.*, IV, págs. 294 y sgs.; véase también E. von Hartmann, *Religion des Geistes: Ausgewählte Werke*, VI, pág. 2.

cristiana consiste, en consecuencia, no solo en su difusión por la tierra toda, sino también en el desarrollo de la *gnosis* parcial en un conocimiento científico universal. Iría contra el espíritu de Cristo el que la religión cristiana hubiera continuado en el estado prehistórico de la Iglesia primitiva. Tenía que desarrollarse en una religión histórica mundial. De aquí que la única cuestión consista en si el Nuevo Testamento facilita las futuras etapas del desarrollo providencial.

La conclusión de la exégesis de Schelling es que el desarrollo está indicado en el propio Nuevo Testamento por el extraordinario rango y el carácter distintivo de tres apóstoles: Pedro, Pablo y Juan. El primero dio comienzo a una sucesión continua, pero una sucesión histórica no significa la repetición del mismo fundamento. Más bien exige un nuevo principio de continuación constructiva, como estuvo representado, primero por Santiago, después por Pablo y, finalmente, por Juan. Correspondiendo a Moisés, Elías y Juan Bautista, que consuman el Viejo Testamento, Pedro, Pablo y Juan representan las tres etapas de la Iglesia cristiana. Los tres reflejan la Trinidad de un Dios único. Pedro es el Apóstol del Padre, Pablo el del Hijo, y Juan el del Espíritu, que conduce a la verdad total del futuro. El primero representa la edad del Catolicismo; el segundo, la del Protestantismo; el tercero, la Religión perfecta de la Humanidad. En una nota, manifiesta Schelling su sorpresa y su regocijo por haber encontrado su propio esquema anticipado y defendido por Joaquín, al enterarse posteriormente por la *Historia de la Religión y de la Iglesia cristiana*, de Neander.

Es bien conocido cuán profundamente los pensadores rusos del siglo XIX han sido influidos por Hegel y Schelling. Por tanto, no constituye sorpresa alguna encontrar muchos paralelos entre ellos. Sirvan de ejemplo *El tercer reino del Espíritu Santo*, de Krasinski, y el *Tercer Testamento del Cristianismo*, de Merejkovski. Lo que, sin embargo, es menos conocido es que el título de un libro muy influyente, *Das dritte Reich*, debido al escritor rusoalemán A. Moeller van den Bruck, se deriva de la afinidad de su autor con Merejkovski. Es patético pensar que el primer Reich alemán, el Sacro Imperio Romano, durara alrededor de mil años; el segundo, el de Bismarck, ni siquiera medio siglo; y el tercero, que se supuso duraría para siempre, solo una docena de años. El hecho de que el tercer Reich aceptara todavía la cronología tradicional cristiana, en lugar de haber iniciado un nuevo cómputo profano del tiempo, a

partir de sí mismo, como las revoluciones francesa, fascista y rusa, se debe a un compromiso y a falta de honestidad.

El último intento de evaluar de nuevo radicalmente todo el curso de la Historia ha sido llevado a cabo por Nietzsche, al fechar su *Ecce Homo*: "En el primer día del año I (30 de septiembre de 1888 de la falsa cronología)"; dividiendo así, una vez más, el curso de la Historia en una vieja y en una nueva dispensación; la primera, cristiana; la segunda, poscristiana y anticristiana, por revertir al paganismo clásico. Lo que parece ser un ambicioso capricho de un escritor solitario es, sin embargo, un problema crucial, porque no se puede pasar por alto la cuestión de si nuestro cómputo del tiempo está basado en una experiencia histórica. Dividir el tiempo de la historia secular en una edad vieja y otra nueva, antes y después de Cristo, solo estaría justificado si el Cristianismo hubiera dado origen a un mundo nuevo. Originalmente, sin embargo, el Cristianismo no pretendió haber cambiado el mundo. Proclamó un nuevo cielo y una nueva tierra, lo que suponía el fin de este mundo. Pero el mundo continuó existiendo, y todavía existe, como antes. Es el mundo el que ha permanecido, no la expectación cristiana de su final. Si, no obstante, nosotros mantenemos todavía el marco de referencia cristiano en nuestros pensamientos—y también en nuestros mapas—históricos, podemos hacerlo solo reflexivamente si mantenemos también la expectación cristiana que fue su principio; ya que la significación de la distinción cristiana del tiempo en antes y después de Jesucristo, no se basa en una conveniente división de períodos seculares, sujeta a revisión constante, sino en un punto decisivo, absoluto y escatológico, que afectó a la misma creencia en una historia continua del mundo. En el siglo XIX la inminencia de tal crisis decisiva fue tenida por cierta, no por teólogos profesionales, sino por hombres como Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Fue este último el que se atrevió a escribir un contraevangelio titulado *Zaratustra*. La clave del entendimiento sistemático del mismo la hallamos en su primer discurso, "Sobre las tres metamorfosis", representadas por las tres figuras alegóricas de un camello, un león y un niño. Pero ¿qué otra cosa es el *Tú debes* del camello, que la ley del Viejo Testamento; el *Yo quiero* del león, que la libertad parcial de la segunda dispensación, y el *Yo soy* del cósmico niño, que la libertad perfecta de estar reconciliado con Dios o con el mundo, respectivamente?

Aunque no intentamos dar demasiado importancia a tales posibles afiliaciones en una historia unidimensional de las ideas, cierta-

mente ellas demuestran una cosa: la asombrosa vitalidad de la visión de Joaquín, y, en general, de la tradición cristiana, y de su poder causativo.

El simple hecho de que el Cristianismo se considera a sí propio como un Nuevo Testamento, sustituyendo a uno Viejo, al par que da realización a la promesa de este, invita necesariamente a un progreso e innovaciones futuras, ya religiosas, irreligiosas o antirreligiosas. De aquí la derivación de las irreligiones seculares del progreso, de la escatología de la Iglesia, juntamente con su entramado escatológico.

El hecho de que el resultado de tal derivación tergiversa y desnaturaliza generalmente la intención original de las fuentes históricas, no contradice la *ley* de la Historia; antes bien la confirma, porque la regla general de los desarrollos históricos es que los medios por los cuales las ideas se tornan efectivas están más allá de la intención del hombre. La Historia siempre se resuelve en algo más o menos de lo que ha sido intentado por los autores de un movimiento. Los grandes hacedores de la Historia preparan el camino para otros, precisamente porque ellos mismos no lo recorren. Así, Rousseau preparó el camino de la Revolución francesa, aunque no hubiera reconocido sus ideas en Robespierre; Marx, el de Lenin y Stalin, aunque tampoco hubiera reconocido sus ideas en la Rusia contemporánea. Igual sucede con Nietzsche, quien no hubiera reconocido su *Voluntad de Dominio* en los fascismos italiano y alemán, de Hitler o Mussolini, aunque ciertamente haya preparado su camino.

De manera semejante, pero más generalmente, el esquema cristiano de la Historia, y el particular de Joaquín, crearon un clima y una perspectiva intelectuales, en las cuales ciertas filosofías de la Historia, imposibles de producirse enmarcadas en el pensamiento clásico, se hacen posibles. No habría revoluciones americana, francesa o rusa, ni tampoco constituciones, sin la idea del progreso secular hacia una consumación, sin la fe original en el reino de Dios, aunque a penas pueda ser afirmado que las enseñanzas de Jesús tienen su manifestación en los programas de los movimientos políticos. Esta discrepancia entre resultados remotos y los designios inicialmente proyectados demuestra que el esquema de la derivación mediante la secularización no puede ser identificado con una determinación causal homogénea. Por ello, de los resultados históricos de un movimiento no puede considerarse personalmente responsable a

sus iniciadores. En la Historia, la responsabilidad tiene siempre tres caras: la de aquellos que adoctrinan y predicán e intentan algo, y la de los que siguen tales incitaciones y las ponen por obra. Pero no se puede establecer una responsabilidad directa por la intención de provocar esta o la otra respuesta. Entre una y otra—incitación y respuesta—no existe pura identificación, aunque tampoco sean independientes por completo: juntas producen sus resultados históricos, que, en consecuencia, resultan ambiguos, y cuya importancia y significado potenciales nunca están claramente definidos. El Cristianismo podría ser en definitiva *responsable* de la posibilidad de su propia secularización, incluyendo sus consecuencias no cristianas; pero la proclamación original del Reino de Dios no intentó ciertamente volver al mundo más profano que lo fuera para los paganos.

APENDICE II

REVISION NIETZSCHIANA DE LA DOCTRINA DEL ETERNO RETORNO

En 1884, después de haber terminado *Zaratustra*, Nietzsche escribía una carta desde Venecia: "Mi labor requiere tiempo; no quiero ser mal juzgado, como si estuviese preocupado con la tarea particular de los tiempos presentes. Cincuenta años después de ahora algunos hombres se harán probablemente cargo de lo que yo he hecho. En el futuro próximo es, de acuerdo con las leyes de la perspectiva histórica, no solo difícil, sino radicalmente imposible, discutirse públicamente, sin estar infinitamente a la zaga de la verdad." "Cincuenta años después de ahora" se cumplieron exactamente en 1934, y en tal tiempo Nietzsche se había convertido ciertamente en materia de discusión pública y de mundial significación. Su pensamiento tiene un aspecto comprensible, y otro enigmático: uno, llamado *neo-paganismo*¹; el otro, *eterno retorno*.

Por extraño, por no decir absurdo, que pueda parecernos, para el mismo Nietzsche, la doctrina del eterno retorno constituía el principio fundamental de su filosofía. Como el Evangelio cristiano, que fue un tropezadero para los judíos y una necedad para los griegos, el Evangelio del eterno retorno de Nietzsche es un tropezadero y una necedad para los que todavía creen en la religión del progreso. Pero, necia o no, la doctrina del eterno retorno es la clave de la filosofía de Nietzsche, iluminando así mismo su significación histórica al resucitar la controversia entre Cristianismo y Paganismo.

La respuesta de Nietzsche es una respuesta definitiva a un problema definitivo que podemos hallar en su pensamiento primigenio. Trata este problema por primera vez a la edad de dieciocho años

¹ Véase Figgs, *The Will to Freedom of the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, Nueva York, 1917, págs. 309 y sgs.

(veinte antes de *Zaratustra*), en dos ensayos escritos en el colegio sobre *Fatalidad e Historia y Libre albedrío y Fatalidad* ².

Confiesa al principio que es extremadamente difícil establecer un punto de partida desde el cual juzgar nuestra interpretación cristiana tradicional de la vida. Tal intento, dice, puede muy bien convertirse en la obra de toda una vida, porque ¿cómo podríamos desechar impunemente la autoridad de dos mil años? Parecería frivolidad de jóvenes embarcarse sin una brújula en un mar de dudas en busca de un nuevo continente ³. ¿Por qué no aferrarse a la Historia y a las ciencias naturales en vez de satisfacerse con vagas especulaciones sobre el significado cristiano o no cristiano de la vida? Pero no podemos evitar la cuestión fundamental de la significación del hombre en el mundo, del significado del humano libre albedrío y de la Historia, dentro del universo no humano, porque ¿no es la Historia fortuita y contingente comparada con la eterna revolución de los cuerpos celestes y con su cósmica necesidad? ¿Son quizá los acontecimientos de la Historia solamente la esfera indicadora de un movimiento incesantemente repetido de una aguja, que no tiene relación interna con los acontecimientos indicados? ¿O es un ciclo eterno, comprendiendo las decisiones humanas y los acontecimientos naturales? ¿Podemos concebir la Humanidad como el círculo más íntimo dentro del círculo de la fatalidad cósmica, de tal modo que el oculto resorte del "gran reloj de la existencia" es la Humanidad? ⁴.

Para concebir, sin embargo, tal síntesis de libre albedrío, creador de la Historia, y fatalidad o necesidad universales, el filósofo tendría que trascender el punto de partida, demasiado humano, y mirar a las cosas desde más allá de la Humanidad. Es este punto de partida lo que Nietzsche encontró, finalmente, en su concepción de *Zaratustra*, el superhombre, "seis mil pies por encima del hombre y del tiempo". Al principio, no obstante, manifiesta la antinomia entre Albedrío y Fatalidad. "En el libre albedrío descansa el principio de emancipación y separación de la totalidad comprensiva del ser, mientras que la fatalidad reintegra el albedrío emancipado dentro de la

² Nietzsche, *Jugendschriften*, ed. Musarion, 1923, I, pág. 60.

³ Cfr. en los últimos escritos de Nietzsche el símbolo de Colón, por ejemplo, *Aurora*, núm. 575; el poema "El nuevo Colón"; *La Voluntad de Dominio*, núm. 957.

⁴ Véase la repetición de esta metáfora en *Zaratustra*, edición O. Lovy, páginas 176 y 270; *El gay saber*, núm. 341.

totalidad del ser. Al propio tiempo, la fatalidad evoca el poder y la libertad de querer, como un movimiento contrario a la obstinación de la necesidad. La absoluta libertad transformaría el hombre en un Dios-creador; la necesidad absoluta, en un autómatas" ⁵. Aparentemente este problema podría ser solucionado únicamente "si el libre albedrío fuera la potencia más alta de la fatalidad".

Un año después, Nietzsche escribió un esbozo autobiográfico, en el cual volvió a formular el problema para el cual la voluntad del eterno retorno fue la respuesta. Después de una corta descripción de su formación cristianoprotestante, se ocupa de los estados mediante los cuales el hombre ha crecido más que todo aquello que le ha servido de protección, y entonces se pregunta: "Pero ¿en dónde está el anillo que lo cercará finalmente? ¿Es el *Mundo o es Dios?*" Interpretada en los términos de la filosofía más sazónada de Nietzsche, esta alternativa significa: ¿Es la norma última, en que se modeló nuestra existencia, la concepción clásica del mundo, como un cosmos eterno, moviéndose en ciclos periódicos, o lo es la concepción cristiana del mundo como una creación, a partir de la nada, realizada por la omnipotencia de un Dios sobrenatural? ¿Es la existencia última un cosmos divino, repetitivo como un círculo en sí mismo, o es un Dios personal revelándose a sí mismo, no primariamente en la Naturaleza, sino en y para la Humanidad, bajo el signo de la Cruz?

Veinte años después, Nietzsche había decidido definitivamente que es el mundo el que redime nuestra contingente existencia, reintegrando el *ego* cristiano (que "desde Copérnico ha caído desde el centro a una *x*") en el orden de la necesidad cósmica, es decir, en el eterno retorno de lo mismo. El primer anuncio explícito de esta nueva doctrina se produce en *El gay saber* (núms. 341 y 342), bajo el título *La más pesada carga*, y en relación con el anuncio complementario de *La muerte de Dios* (núm. 343). "Esta vida que ahora vives, y en la que has vivido ya, necesitas vivirla de nuevo, y por un infinito número de veces; y en ello no habrá nada nuevo, sino que todo pesar y toda alegría, todo pensamiento y todo suspiro, todo lo infinitamente grande y todo lo infinitamente pequeño en tu vida deben volver a ti, y todo esto en el mismo orden y en la misma sucesión. Y también esta araña, y la luz de la luna a través de los árboles, y también este momento, y yo mismo." Aquí, sin embargo,

⁵ Véase el nuevo planteamiento de esta antítesis en *Zaratustra*, págs. 191 y 246.

se introduce la idea, no como una doctrina metafísica, sino como un imperativo ético: vivir *como* si el "eterno reloj de arena de nuestra existencia" fuera dando vueltas continuamente al objeto de imprimir en cada una de nuestras acciones el peso de una responsabilidad fatal.

En *Zaratustra*, cuya inspiración básica es el eterno retorno, no se presenta como una hipótesis, sino como una verdad metafísica. *Zaratustra* pretende revelar "la más alta especie del ser". De conformidad con su permanente verdad de la existencia, *Zaratustra* es también un "plan para una nueva forma de vida". El característico subtítulo que Nietzsche había planeado para su principal obra, y que también utilizó en sus varios proyectos de *La Voluntad de Domingo*, fue *Mediodía y Eternidad*. Mediodía debe ser entendido como culminación, como el instante supremo de la consumación, la crisis en la cual se torna decisiva, de una vez para siempre, la visión de la eternidad. La experiencia de este instante eterno se describe como una inspiración extática⁶, en la cual toda existencia se hace discurso en los más apropiados símiles. De este modo, las parábolas de *Zaratustra* no fueron intentadas como mera poesía, sino como un lenguaje metafísico⁷, renovador de las viejas formas literarias del poema didáctico y de la sabiduría gnómica.

Lo que condujo a *Zaratustra* a esta experiencia crucial es, brevemente, esto: una conversación y un renacimiento a una *gran salud* nueva desde una enfermedad o desesperación igualmente grandes, *una enfermedad* de muerte. El profeta (*Wahr-sager*) del nihilismo moderno, cuya contrapartida es el profeta del eterno retorno (el último es el reverso exacto del primero), describe así la enfermedad del hombre moderno: "He visto una gran tristeza extenderse sobre la Humanidad. Los mejores se impacientaban con sus trabajos. Surgió una doctrina; una fe corrió a su lado: todo está vacío, todo es igual, todo ya ha sido... Hemos cosechado, en verdad, pero ¿por qué nuestros frutos se han corrompido y perdido lozanía? ¿Qué fue lo que ha caído anoche desde la perversa luna? Todo nuestro esfuerzo ha sido vano, nuestro vino se ha convertido en veneno, el infortunio ha agostado nuestros campos y nuestros corazones... Nos hemos vuelto áridos... Todas nuestras fuentes se han

⁶ *Ecce Homo*, págs. 101 y sgs.

⁷ *Id.*, págs. 102 y sgs. y 108; *El ocaso de los ídolos*, pág. 111; *La genealogía de la moral*, prefacio.

secado; incluso el mar nos ha abandonado. La tierra quiere abrirse, pero la profundidad no nos tragará. ¡Ay! ¿Existe aún un mar en el que podamos ahogarnos? ¡Así decían nuestras lamentaciones sobre las marismas poco profundas!"⁸. El tiempo crítico en el cual, de una gran enfermedad se originará una gran salud, es citado como "el más alto tiempo"⁹, en el doble sentido de desesperación, cuando el tiempo se está acabando, y del culminar de la bendición¹⁰. Precediendo a la quietud de la suprema bendición, existe la quietud fantasmal de la desesperación¹¹. La dialéctica de la desesperación y de la redención, de la profundidad y de la altura, de la oscuridad y de la luz, es sobrepasada finalmente en un "abismo de luz", cuyo tiempo es una "quietud del tiempo". De aquí que el instante decisivo del Mediodía no es ni corto ni largo, sino un *nunc stans* intemporal o eterno. En él, la desesperación anunciada por el profeta de la nada se convierte en la bendición anunciada por Zarathustra, el profeta de la más alta especie del ser. En lugar de desesperar de que todo es igual y en vano, Zarathustra se alegra de la libertad de todos los designios demasiado humanos, en el eterno retorno de todas las cosas, cuyo tiempo es un círculo, siempre presente; mientras que el tiempo de las esperanzas y de los temores ordinarios, del sentimiento y de la expectación, es una línea recta en un pasado y futuro infinitos¹². El descubrimiento de este *circulus vitiosus deus* es para Nietzsche "el camino por donde se sale de dos mil años de falsedad", liquidando la era cristiana, cuando el hombre creía en una historia progresiva; determinada por un comienzo y fin absolutos; por creación y pecado original en un extremo; por consumación y redención en el otro: ambos en definitiva secularizados y trivializados en la idea moderna de un progreso indefinido desde el atraso primitivo a la civilización progresiva.

Contra esta ilusión moderna, que resulta en "el último hombre"¹³, Zarathustra proclama el eterno retorno de la vida en su ple-

⁸ Zarathustra, págs. 160 y sgs.; cfr. también pág. 268.

⁹ *Id.*, pág. 156.

¹⁰ En correspondencia, dos sonidos opuestos son escuchados en tal tiempo: el grito de angustia del superhombre (págs. 291 y sgs.) y el profundo golpe de reloj en el gran mediodía, que es también medianoche (págs. 390 y sgs.), en el cual todas las cosas se convierten en eternas.

¹¹ Zarathustra, págs. 225 y 175.

¹² *Id.*, págs. 187 y sgs.

¹³ *Id.*, pág. 12.

nitud amor al de creación y destrucción, de alegría y sufrimiento, de bien y mal. Mientras él está todavía convaleciente, sus animales dicen: "Todo va, todo vuelve, eternamente gira la rueda de la existencia. Todo muere, todo florece de nuevo, eternamente gira la rueda de la existencia. Todo se rompe, todo se une nuevamente, eternamente se reconstruye a sí mismo el mismo edificio de la existencia. Todas las cosas se separan, todas se saludan nuevamente, eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo de la existencia. Cada momento comienza una existencia, alrededor de cada Aquel gira la pelota. Allí. El medio está en todas partes. El camino de la eternidad es tortuoso" ¹⁴. Recordando, no obstante, su enfermedad de muerte, Zarathustra no está aún preparado para aceptar la idea de que aun el más vil de los hombres volverá una y otra vez, hasta que sus animales le persuaden a reconciliarse con su sino particular de proclamar esta doctrina redentora. Ahora, él es de verdad el superhombre, un hombre que se ha conquistado a sí mismo, mediante la voluntaria aceptación de lo que no podría ser de otro modo, transformando así una fatalidad extraña en su propio destino. De ahora en adelante él vive por la experiencia de un perfecto Mediodía, cuando "el mundo es perfecto", y el tiempo se ha retirado al pozo de la eternidad ¹⁵. El es ahora un "bendecidor y un afirmador". "Esta, sin embargo, es mi bendición: permanecer por encima de toda cosa, como su propio cielo, su redondo techo, su campana azul y su eterna seguridad... Porque todas las cosas son bautizadas en la fuente de la eternidad, más allá del bien y del mal... Esta libertad y serenidad celestiales puse yo como una bóveda azul sobre todas las cosas, cuando enseñé que sobre ellas y a través de ellas no se produciría poder eterno alguno" ¹⁶. Finalmente, él dedica al más alto hombre su ditirambo en toda la eternidad:

¡Oh hombre, ten cuidado!
¿Qué dice la profunda medianoche?
Yo he dormido mi sueño.
Me he despertado del más profundo sueño.
El mundo es profundo.
Más profundo de lo que pensaba el día.
Profundo es su dolor.

¹⁴ Zarathustra, pág. 266.

¹⁵ *Id.*, págs. 336 y sgs.

¹⁶ *Id.*, págs. 200 y sgs.

La alegría es más profunda que la pena.
El dolor dice: ¡Hale!; ¡vetel!
Pero toda la alegría desea eternidad;
¡quiere la profunda eternidad! ¹⁷.

Este "canto de embriaguez" repite las dos canciones sobre la eternidad al final del tercer libro. Ellas expresan los últimos y no calificados *Sí* y *Amén* a todo ser en cuanto tal, abarcando y justificando la existencia del hombre. Al aceptar con una voluntad última (con las dos proyecciones: hacia atrás, en el pasado, y hacia adelante, en el futuro) la necesidad eterna como "la más alta constelación del ser", la contradicción original entre libre albedrío o historia, y fatalidad o naturaleza, parece resolverse.

¡Escudo de la necesidad!
¡Suprema estrella de la existencia,
no alcanzada por deseo alguno,
que ningún "no" corrompel
Eterno "sí" del Ser.
Yo soy eternamente tu "sí";
¡porque yo te amo, Eternidad! ¹⁸.

El alma de Zaratustra es "el alma más predestinada que por pura alegría se burla del azar" ¹⁹.

No solo el eterno retorno se ajusta a los problemas de los primeros escritos de Nietzsche; también constituye el pensamiento fundamental de sus últimos libros. En verdad, la descripción del alma de Zaratustra es idéntica en estructura con el mundo de Dionisios, según se expresa en el último aforismo de *La Voluntad de Dominio*. Ambos representan la más alta especie del ser; y el último discípulo del filósofo Dionisios es también el profeta del eterno retorno ²⁰. Y así como fin crítico y motivación de *La Voluntad de Dominio* están en la transvaluación de todos los valores cristianos (el primer libro de *La Voluntad de Dominio* se titula *El Anticristo*), así Zaratustra es el más elaborado de los contraevangelios

¹⁷ Zaratustra, pág. 398.

¹⁸ *Ruhn und Ewigkeit*, parte IV.

¹⁹ Zaratustra, pág. 255; *Ecce Homo* sobre Zaratustra, núm. 6; *El ocaso de los ídolos*, núm. 49; *Lieder des Prinzen Vogelfrei: An Goethe*. De consiguiente, Nietzsche describe coincidencias personales de su vida; por ejemplo, la terminación de Zaratustra con la muerte de Ricardo Wagner, como "ocasiones sublimes", manifestando necesidad o fatalidad.

²⁰ *El ocaso de los ídolos*, pág. 120; *Ecce Homo*, pág. 73.

del Evangelio cristiano y de sus presuposiciones teológicas, porque la doctrina del eterno retorno se opone a la doctrina de la creación y a todas sus consecuencias morales²¹. Dionisios, como Zaratustra, está contra Cristo. Los amigos de Zaratustra celebran su memoria con extrema blasfemia, en el festival del burro²², símbolo de la estupidez, que repite incesantemente *I-A, I-A*.

La eternidad, como la eterna afirmación propia del ser, que se repite a sí misma en ciclos periódicos, es siempre el *leitmotiv* de la pasión intelectual de Nietzsche. En una carta escrita después del acceso de locura, confiesa que aunque hubiera preferido no pasar de un simple profesor, no tuvo otra elección más que sacrificarse como "el bufón de las nuevas eternidades". La eternidad nueva que volvió a descubrir Nietzsche, tornándose en Anticristo, es la eternidad antigua del ciclo cósmico de los paganos.

Si existe una "historia de las ideas", la del eterno retorno constituye un asombroso ejemplo, si consideramos la restauración nietzscheana de esta clásica idea después de dos mil años de tradición cristiana²³. Naturalmente la misma idea no ha persistido y reaparecido como una vieja reliquia, por una fortuita excavación; más bien la situación histórica se ha convertido otra vez en objeto de controversia. Es el Cristianismo contemporáneo lo que suscitó a Nietzsche la revisión de una idea básica para el pensamiento pagano. Si-

²¹ Una de las implicaciones más claras de la creencia en la creación, de acuerdo con toda la ética cristiana, y en oposición a toda ética clásica, es la condenación incondicional del suicidio como una insurrección contra el Creador. En base puramente moral no se puede presentar un argumento válido contra la posible dignidad del suicidio. (Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, I, págs. 16-27.)

²² *Zaratustra*, págs. 38 y sgs.; 384 y sgs., y *Ecce Homo*, pág. 60. Es interesante observar que la adoración de un asno fue un cargo corriente contra los primitivos cristianos. (Véase Tácito, *Hist.*, V, 3, 4; Tertuliano, *Apol.*, 16; Minucio Félix, *Octavius*, IX. Cfr. también P. Labriolle, *La Réactions païenne*, París, 1934, págs. 193 y sgs.)

²³ La idea reapareció de manera esporádica a lo largo de la Edad Media en la teología aristotélica; por ejemplo, de Siger de Brabante; y nada menos que Dante (*Paraíso*, XXXIII, págs. 137 y sgs.) imaginó la Trinidad como tres círculos girando, en los cuales la imagen del hombre tenía que adaptarse milagrosamente. Sustituyendo el comienzo y fin absolutos del drama cristiano de la creación y de la consumación, el hombre es redimido finalmente, girando juntamente con el universo, inspirado de amor. Una mezcla similar de las concepciones sobre el mundo, pagana y cristiana, caracteriza el prólogo de *Fausto*, de Goethe. En la moderna filosofía, la idea del eterno retorno se analiza, por ejemplo, por Hume (*Dialogues concerning Natural Religion*, parte VII), Fichte (*Destino del hombre*, parte III, cap. IV, y más seriamente por Schelling (*The Ages of the World*, Nueva York, 1942, págs. 119 y 153).

tuado en la etapa final de un Cristianismo en disolución, tuvo que buscar "nuevas fuentes del futuro", y las encontró en el paganismo clásico. La muerte del Dios cristiano le hizo comprender de nuevo el mundo de los antiguos. Es de importancia secundaria el que conociera dicho mundo por sus estudios profesionales como filólogo clásico. Muchos estudiosos estaban familiarizados con la doctrina del eterno retorno en Heráclito y Empédocles, Platón y Aristóteles, Eudemo y los estoicos; pero solamente Nietzsche percibió en ella potencialidades creativas para el futuro, contrariamente al Cristianismo, reducido a sus valores morales²⁴. Al revivir la idea del eterno retorno, Nietzsche fue sincero con su criterio²⁵ de que existe un patrón definitivo de posibles filosofías, completado una y otra vez; porque no es tan fácil ser moderno prescindiendo de la gran alternativa de los esquemas clásicos y cristiano.

Nietzsche no se hizo cargo, sin embargo, de que su propia invectiva *contra Christianos* fue una exacta réplica—al revés—del *contra Gentiles* de los Padres de la Iglesia. No solamente la doctrina del eterno retorno fue discutida por Justino, Orígenes y San Agustín, sino también todos los tópicos corrientes de la apologética cristiana contra los filósofos paganos se encuentran en la filosofía de Nietzsche, con sus puntos de vista intercambiados. Si se comparan los argumentos de Nietzsche con los de Celso y Porfirio, no es difícil ver cuán poco ha sido añadido a los antiguos argumentos, a excepción del *pathos* cristiano de considerarse un Anticristo en vez de un filósofo. Para Celso, y también para Nietzsche, la fe cristiana es fría y absurda, y destruye la racionalidad del cosmos mediante una iniciativa arbitraria. La religión cristiana es, para uno y otro, una revuelta subversiva de gentes ineducadas y obstinadas, sin el sentido de las virtudes aristocráticas, de las obligaciones cívicas y de las tradiciones ancestrales, por ser débiles, ignorantes y viles. Dios es inquisitivo hasta la impudencia, y demasiado humano, "un Dios de todos los rincones oscuros", y un castigo para los impacientes. Si la única cosa que importa realmente es la salvación del alma de cada hombre, ¿por qué hemos de demostrar espíritu público alguno,

²⁴ Nietzsche—dice J. N. Figgs (*op. cit.*, págs. 305 y sgs.)—"es un testigo de excepción de que aun si se deshace uno de la totalidad de las propias creencias, no se está más cerca del fin; se habrá hecho ridículo lo que fue siempre odioso... La única última cosa que atraerá es un cristianismo sin sobrenaturalidad, y todos los viejos ideales morales intactos".

²⁵ *Más allá del Bien y del Mal*, núm. 20.

por qué estar agradecidos a nuestro origen y a nuestros antepasados?, preguntan ambos. Aquellos *anarquistas sagrados* llamados *cristianos* se volvieron piadosos para debilitar el *imperium Romanum*, hasta que los teutones y otros bárbaros lo conquistaron ²⁶. El Anticristo de Nietzsche es una repetición del viejo agravio de que los cristianos son *hostes humani generis*, gente despreciable, de mínima educación y pésimo gusto... Esta identidad histórica de los ataques antiguos y modernos contra el Cristianismo indica la significación duradera de los primeros y la importancia histórica del segundo, aunque aquellos se hubieran olvidado hasta que los reanudó Nietzsche.

En vista, sin embargo, de la transformación de las condiciones, la idea del eterno retorno no se presentó en la misma forma, sino que fue fatalmente modificada en forma considerable. La noble pasión de Nietzsche fue el cantar la nueva canción de la *Inocencia* del ser cínico en el nivel de una experiencia cristiana. Así *Zaratustra* es, del principio al fin, un contraevangelio, lo mismo en espíritu que en contenido. Muy lejos de ser genuinamente pagano, el neopaganismo de Nietzsche es, como el de D. H. Lawrence ²⁷, esencialmente cristiano, por ser anticristiano. A despecho de su crítica del tradicional acercamiento humanista a la cultura griega, era menos pagano clásico que lo eran Winckelmann o Goethe. Demasiado influido por una conciencia cristiana, fue incapaz de alcanzar la "transvaluación de todos los valores" que el Cristianismo había efectuado una vez enfrente del paganismo, porque aunque intentó volver atrás al hombre moderno hacia los valores antiguos del paganismo clásico, era tan profundamente cristiano y moderno, que solamente le preocupó una cosa: el pensamiento del *futuro* y la *voluntad* para crearlo.

Zaratustra, "el vencedor de Dios y de la nada" (la última, originada por la muerte del primero), es "el hombre redentor del futuro". Toda la filosofía de Nietzsche es un gran "Preludio a una filosofía del futuro" ²⁸. Ningún griego se preocupó del distante futuro del hombre. Todos sus mitos, toda su genealogía y toda su historia volvían a presentarles su pasado como fundamento siempre presente. Tampoco es griega la concepción filosófica de Nietzsche de *La Voluntad de Dominio*, que descansa en el concepto absoluto del que-

²⁶ Cfr. *El Anticristo*, págs. 130, 145, 186, 205, 221 y sgs.

²⁷ Cfr. D. H. Lawrence, *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence*, Nueva York, 1936, págs. 724 y sgs.; y *The Man Who Died*, Londres, 1931; cfr. también D. Brett, *Lawrence and Brett*, Philadelphia, 1933, pág. 288.

²⁸ Este es el subtítulo de *Más allá del Bien y del Mal*.

rer. Incluso lo aplica al eterno retorno del cosmos, que es más allá de voluntad y propósito. Para los griegos, los movimientos cíclicos de los cuerpos celestes mostraban un orden racional universal y una divina perfección; para Nietzsche, el eterno retorno es la "más horrenda" concepción y "la más pesada carga" ²⁹, porque ataca contra en conflicto con su voluntad hacia una redención futura. Para los griegos, la repetición eterna de generación y corrupción explicaba los cambios temporales en la Naturaleza, y también en la Historia; para Nietzsche, la aceptación voluntaria del eterno retorno requiere un punto de vista "más allá del hombre y del tiempo". La fatalidad infundía temor y reverencia a los griegos; Nietzsche hace el esfuerzo sobrehumano de desearla y amarla. De esta forma fue incapaz de desarrollar su visión como un orden supremo y objetivo, como lo hicieron los griegos, y la introdujo como un imperativo ético subjetivo. La teoría del eterno retorno se convierte con él en un práctico artificio y en un *martillo* para hacer penetrar en el hombre la idea de una responsabilidad absoluta, sustitutiva de aquel sentido de la misma, activa en los hombres mientras vivieron en la presencia de Dios, y con la expectación del Juicio Final.

Pero puesto que la voluntad no se mueve en un círculo, sino en línea recta, y en dirección irreversible, el problema crucial de Zaratustra se convierte en el de *redención* ³⁰ de la voluntad de su estructura unidimensional. No obstante, ¿cómo puede la voluntad integrarse en la ley cíclica del cosmos, en que cada movimiento de avance es, al propio tiempo, uno de retorno? La respuesta de Nietzsche es: La voluntad debe redimirse a sí misma deseando también hacia atrás, es decir, aceptando voluntariamente lo que no deseara, el pasado todo de cuanto está hecho y existente—en particular, el hecho de nuestra propia existencia—, que nadie ha producido por su voluntad. Toda esta concepción se aparta por completo del pensamiento griego; no es clásica ni pagana, sino que se deriva de la tradición hebreocristiana, de la creencia de que el hombre y el mundo fueron creados por resuelta voluntad divina. Nada es más visible en la limpia filosofía de Nietzsche que el énfasis en ser creativa y voluntaria, creativa por su voluntad, como el Dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, la creatividad humana era una "imitación de la Naturaleza".

²⁹ *El gay saber*, núm. 341.

³⁰ *Zaratustra*, parte II, cap. XLII, sobre "Redención".

Sin duda, Nietzsche alcanzó la metamorfosis del "Tú harás" cristiano al "Yo quiero" moderno, pero apenas la transformación crucial del "Yo quiero" al "Yo soy" del niño cósmico, que es "inocencia y olvido; un comenzar de nuevo y una rueda que gira por sí misma" ³¹. Como hombre moderno, estaba tan desesperadamente divorciado de cualquier genuina "lealtad a la tierra", y del sentimiento de seguridad eterna "bajo la campana del cielo", que su gran esfuerzo de remaridar el destino del hombre a la fatalidad cósmica, o de "llevar el hombre de nuevo a la Naturaleza", no podía menos de frustrarse. De esta manera, doquiera que trata de dar un desarrollo racional a su doctrina esta se rompe irreconciliablemente en dos concepciones: en una presentación del eterno retorno como un hecho objetivo, cuya demostración debe ser objeto de la física y de la matemática, y en otra, completamente diferente, como una hipótesis subjetiva, a ser demostrada por sus consecuencias éticas ³². Y se diverge porque la voluntad de eternizar la existencia causal del *ego* moderno no se adapta a la afirmación del ciclo eterno del mundo natural.

Nietzsche no fue tanto "el último discípulo de Dionisios" como el primer apóstata radical de Cristo. Como tal, no obstante, fue lo que el "último Papa" le llamó: "el más piadoso de los sin Dios". Cuando concibió la figura del último Papa, "sin trabajo" después de la muerte de Dios, se concibió a sí mismo perfectamente bien como una figura religiosa. Zaratustra y el Papa se entienden mutuamente, porque ambos están dedicados y consagrados, y no son profanos. Hacia el fin de su conversación, el anciano Papa dice a Zaratustra: "¡Oh Zaratustra!, con toda tu incredulidad, tú eres más piadoso de lo que tú mismo crees. Algún Dios en ti te ha convertido a tu impiedad. A tu lado, aunque hayas profesado ser el mayor impío, yo siento un halo y un olor de grandes bendiciones. Ello me alegra y me deja satisfecho. Déjame ser tu huésped, ¡oh Zaratustra!, por una sola noche. En ningún lugar de la tierra me sentiré mejor que contigo!" "¡Amén. Así sea!", dijo Zaratustra con extrema sorpresa" ³³.

³¹ *Zaratustra*, págs. 25 y sgs.

³² Para una exposición más detallada de las dificultades teóricas de la doctrina de Nietzsche, véase mi libro *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935, págs. 82 y sgs., y 99 y sgs.

³³ *Zaratustra*, pág. 319.

KARL LÖWTH

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

UNO DE LOS MÁS IMPORTANTES TRATADOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Traducción del inglés por
JUSTO FERNÁNDEZ BUJÁN

Löwith analiza en este libro las más notables obras de filosofía de la historia, representada en los siglos XVII y XIX por Buckle, Hegel, Marx, Hegel, Fichte, Comte, Comenius, Turgot y Voltaire, remontándose después a las teorías de la historia que espasmaron Vico, Bossuet, Jansen de Pierre, San Agustín y Orígenes, para llegar, finalmente, a la concepción que hallamos en la Biblia, fuente de todo el pensamiento histórico universal.