

JOSÉ LUIS ILLANES (Pamplona)

INTERPRETACIONES Y FIGURAS DE LA HISTORIA

¿Qué es la historia?, ¿cómo podemos considerarla o representarla?, ¿que unidad existe entre ese conjunto de los hechos que, en su sucesión, jalonan y configuran el vivir de la humanidad, y que figura describen en su proceder? Ante estos interrogantes cabe, básicamente, responder desde dos actitudes o preocupaciones diversas: una de carácter predominantemente analítico; otra de carácter sintético. La primera lleva a interrogarse sobre el modo en que pasado, presente y futuro se entrecruzan tanto en la conciencia humana como en la realidad de los hechos. La segunda orienta la atención no tanto hacia el detalle del suceder de los acontecimientos concretos, cuanto hacia el proceso en su conjunto y, en consecuencia, hacia su sentido.

Adoptando esta última perspectiva, los interrogantes antes formulados adquieren una fisonomía más determinanda: ¿puede hablarse en verdad de un sentido de la historia?; ¿implica realmente la historia un proceder hacia una meta o consiste más bien de un movimiento que gira sobre sí mismo y, en consecuencia, sin meta o finalidad alguna?; en consecuencia, ¿que figura representa más adecuadamente el proceder del acontecer histórico? Más exactamente, puesto que las contestaciones a esas preguntas no han sido, ni son unánime, ¿a qué tipos fundamentales pueden ser reconducidas las diversas interpretaciones y figuras de la historia que han ido siendo presentadas a lo largo del devenir del pensamiento humano?

Constituye casi un lugar común, contestar a esta última pregunta diciendo que, en substancia, las interpretaciones de la historia pueden reducirse a tres: la griega, cuya figura emblemática es el círculo; la cristiana, que concibe la historia a modo de un proceso encaminado a fin y por tanto a modo de línea recta; y la ilustrada o moderna, que retoma la imagen de la línea recta, pero colocando la meta no en el más allá de la historia, sino en la historia misma. Esta presentación de las visiones y figuras emblemáticas de la historia tiene, sin duda, mucho de cierto: no en vano ha llegado a ser, como decíamos, casi un lugar común. Pero tiene, también, algo de equívoco, ya que, en su esquematismo, mezcla aspectos y consideraciones que pertenecen, en realidad, a niveles diversos. Será pues oportuno someterla a un análisis crítico.

LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIOGRAFÍA GRIEGAS:
LA HISTORIA COMO PROCESO CÍCLICO

La visión circular o cíclica de la historia antecede en realidad al pensamiento griego, pues está presente en muchas de las civilizaciones y religiones primitivas. El espectáculo de la naturaleza, el acaecer ininterrumpido del amanecer y del ocaso, el constante subirse de las estaciones, llevan, de modo casi espontáneo, a aplicar ese esquema cíclico a la existencia no sólo del ser humano, sino del universo entero, concibiéndolo como el fruto de un proceso en el que todo está sometido a un ritmo eterno, al que todo obedece y en el que todo reposa y se remansa, ya que, a fin de cuentas, nada comienza ni nada termina. No es pues extraño que esa experiencia o sensación primigenia hay tenido múltiples y variadas repercusiones en el mundo de la religión y del pensamiento¹.

Situándonos de lleno en la cultura greco-romana, cabe constatar, tanto en filósofos como en historiadores, una presencia, prácticamente universal, del concepto de ciclo y, consecuentemente, de la imagen del círculo como figura representativa del acontecer histórico. No es, pues, extraño que concepción cíclica de la historia y pensamiento griego tiendan a ser identificados en la publicística contemporánea. Un análisis más detenido de ese pensamiento, evidencia, no obstante, que la universal referencia a ciclos y círculos encubre, en realidad, dos planteamientos muy distintos, que pueden ser calificados de historiográfico, el primero, y de metafísico, el segundo.

La versión de carácter historiográfico está presente en algunos textos platónicos así como, de un modo u otro, en todos aquellos historiadores greco-romanos, señaladamente Polibio, que, fundándose — o pretendiendo fundarse — en análisis antropológicos o empíricos, concluyen afirmando la existencia de ciclos en la evolución de las sociedades². La versión de carácter metafísico está relacionada con algunas de las tesis filosóficas más hondamente arraigadas en la mentalidad y la cultura griegas — la afirmación de la eternidad de la materia y de la indestructibilidad del universo, y la creencia en la preexistencia y transmigración de las almas, entre otras — y tiene dimensiones universales: los ciclos dicen referencia no ya al desarrollo de las civilizaciones, sino al cosmos en su conjunto. En los pensadores greco-romanos, ambas versiones se presentan con frecuencia entremezcladas, de manera

¹ Esta temática ha sido ampliamente estudiada por M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1968.

² Una presentación sintética, pero bien documentada en L. Suarez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona 1976, pp. 24 ss. Por lo que a Platón se refiere, aludimos, como es fácil suponer, a aquellos pasajes, — presentes en varios diálogos: *El político*, *Timeo*, *La república* — en los que el filósofo ateniense expone su teoría sobre la evolución de las formas políticas, desde la monarquía a la tiranía.

que en los textos se pasa, sin solución de continuidad, de una a otra, como si sus autores las consideraran homogéneas o, al menos, solidarias; conviene, no obstante, mantener clara la distinción entre ellas ya que — y sobre este punto insistiremos en cuanto sigue — obedecen en realidad a registros epistemológicos distintos entre sí.

En todo caso es la versión de signo metafísico — es decir, la interpretación del devenir histórico como parte o reflejo de un ciclo de dimensiones cósmicas — la que ahora nos interesa, pues es ella la que implica una afirmación de sentido, es decir, una afirmación sobre el valor — o el desvalor — de la historia en relación al ser y al destino del hombre en cuanto tal, y no sólo respecto a la evolución o al destino de un pueblo o a una civilización determinados. No faltan textos platónicos y aristotélicos — y más aún neoplatónicos — que reflejan, de forma más o menos clara, un planteamiento de este tipo; fue sin embargo en el estoicismo donde la versión cíclico-metafísica de la historia recibió su formulación más neta; limitemos pues a él nuestras referencias.

Para la estoa, el universo está sometido a una transformación incesante y perenne. Al igual que los seres concretos que nos rodean, el cosmos está sujeto a un ritmo de generaciones y corrupciones, que, periódicamente, culminan en una conflagración universal, en la que todos los seres individuales se destruyen, permaneciendo sólo dos principios eternos (la materia y el fuego primordiales), a partir de los cuales comienza un nuevo proceso en el que todo se repite hasta llegar a una nueva conflagración, y así ininterrumpidamente. Este planteamiento, con su negación radical de todo lo que implique una novedad de ser, presupone un panteísmo absoluto, del que deriva lógicamente un determinismo no menos pleno. En antropología y en ética, desemboca en una idealización de la necesidad y, por tanto, en una presentación de la libertad como capacidad de identificación con el destino: „todo me acomoda, ¡oh cosmos! — podía exclamar Marco Aurelio — lo que a ti se acomoda; nada es para mí prematuro o tardío si llega para ti en el tiempo oportuno”³.

El ideal estoico encierra, sin duda alguna, nobleza, sentido de la dignidad del hombre que se enfrenta con el acontecer situándose ante él con serenidad y firmeza, y esto explica la difusión que alcanzó en la época antigua y el influjo que ha continuado ejerciendo a lo largo de la historia. Es patente a la vez el tedio, el sentimiento de inutilidad, la conciencia de vaciedad y de sin sentido que se desprende de la afirmación de un eterno repetirse de las mismas cosas, del encadenamiento del hombre a la rueda de un destino en el que, a fin de cuentas, a través del eterno reiterarse de acontecimientos iguales nada es llevado a término, nada se realiza y nada se consigue. La per-

³ Marco Aurelio, *Soliloquios*, IV 23.

spectiva de un renacer infinito de mundos en los que, una y otra vez, el mismo Sócrates se desposará con la misma Xantipa, entrará en disputa con los mismos sofistas y beberá la misma cicuta, implica, en efecto, como San Agustín comentó en un texto famoso del *De civitate Dei*, la radical negación de esa aspiración a la plentitud, al bien y la felicidad que anida en la corazón humano y, por tanto, la crisis de todo auténtido ideal humano⁴.

La visión cíclica de la historia, en su versión metafísica, conduce, en suma, a un pesimismo existencial, más aún, a un verdadero y propio nihilismo. No es, pues, extraño que Platón, aún acercándose a ella al aceptar la creencia en la transmigración de las almas, perciba su cadencia destructora y tienda, aunque con obscuridades y oscilaciones, a limitarla: sus reflexiones y sus mitos sugieren, en efecto, que el ciclo de las reencarnaciones no puede ser ilimitado, y debe abrirse, en su término, a un estado en que el espíritu encuentre quietud y reposo, y por relación a cuál la vida humana adquiera sentido. Dando un paso, diversos pensadores de cuño platónico, sensibles por tanto al destino del individuo humano — Porfirio, entre ellos —, terminen por rechazar la hipótesis de las reencarnaciones, orientándose por tanto hacia otra interpretación del acontecer, aunque no alcancen a formularla con entera precisión. Será, no obstante, la fe cristiana la que aseste a este plantemiento un golpe decisivo.

CRISTIANISMO E HISTORIA: LA HISTORIA COMO CAMINO HACIA EL ACONTECIMIENTO DEFINITIVO DE LA SALVACIÓN

Circuitus illi iam exploxi sunt!, con estas palabras comienza San Agustín el último de los párrafos del capítulo del *De civitate Dei* dedicado a criticar la cosmogonía estoica: se ha roto la cárcel del girar infinito sin llegar jamás a puerto, ya que en Cristo se nos revela que la vida se encamina hacia una meta y tiene, por tanto, plenitud sentido⁵. La fe cristiana excluye, en efecto, y por cierto de manera radical, toda idea de repetición cíclica: puede haber — y hay de hecho — a lo largo del acontecer histórico — también del acontecer histórico-salvífico — semejanzas y analogías, más aún, acontecimientos que anuncian o anticipan sucesos posteriores y eventos que, al acaecer, asumen sus anticipaciones y las realizan a un nuevo nivel de profundidad, pero ningún suceso, ningún acontecimiento es la pura y simple reiteración de algo anterior. „Está establecido que los hombres mueran una sola vez”, afirma la Carta a los Hebreos⁶, utilizando ese „una sola vez” (*semel*, en latín; *efapax*,

⁴ S. Augustinus, *De civitate Dei*, XII 20. Sobre este texto ver V Capanaga, *Los ciclos cósmicos en la Ciudad de Dios*, „La Ciudad de Dios” 167:1949 p. 95—112.

⁵ S. Augustinus, *De civitate Dei*, XII 20, 4.

⁶ Hb 9, 27.

en griego) que sintetiza a la perfección la visión cristiana de las cosas: los acontecimientos no se repiten, la historia y la vida tienen un único curso. Y un curso entendido en el sentido más fuerte del vocablo: es decir, un proceso que, habiendo tenido un origen, tiene un fin, una meta, una culminación. La figura que puede representarla no es pues, en modo alguno, el círculo, sino la línea recta; y, lo que es más, una recta que apunta en una dirección y sólo en esa dirección puede ser recorrida⁷

Esta visión lineal de la historia tiene alcance universal. Afecta, en efecto, a cada existencia singular, a la que se refiere expresa y formalmente el texto recién citado de la Carta a los Hebreos: no hay reencarnación de las almas; todo hombre dispone de una sola vida, comprendida entre el nacimiento y la muerte, y en esa única vida se juega y edifica su destino. Pero afecta también a la humanidad considerada en su conjunto, más aún, al universo entero, que comenzó un día, puesto que la creación tuvo lugar en el tiempo — no hay, en efecto, materia eterna —, y conocerá otro día, el de la consumación final, en el que concluirá su carrera. Entre creación y consumación discurre la historia como proceso a través del cual el designio divino de salvación se da a conocer y se realiza.

El decurso de la historia tiene, pues, un fin. Y un fin entendido — insistamos en ello, pues importa notarlo — no como simple terminación, sino como meta, como punto de llegada en el que se alcanza la plenitud hacia la que todo el devenir tendía. Para el cristiano no hay vuelta atrás, ni reiteración indefinida del acontecer, pero tampoco disolución del presente en la nada o en el olvido: el universo no sólo se despliega hacia adelante, sino que lo hace procediendo — como decía Gregoria de Niza — „de comienzos en comienzos que no tienen fin”⁸. La historia no es un mero sucederse de acontecimientos que, una vez acaecidos, se hunden en el vacío, sino una historia de hombres, de seres que, al ser espirituales, trascienden el tiempo y aspiran a vencer a la muerte y permanecer durante toda la eternidad.

Ahí, precisamente ahí, radica el sentido de la historia. La historia, para la fe cristiana, es historia de salvación, historia que tiene su meta más allá de ella misma: en esa salvación que en ella se incoa y realiza, pero que desemboca en la eternidad. La historia culminará, en efecto, cuando, según el aforismo patrístico, „se haya completado el número de los elegidos”, o, en términos agustinianos, cuando se haya completado la edificación de la Ciudad de Dios, es decir, cuando se haya realizado esa humanidad plena que cons-

⁷ Es sin duda alguna Oscar Cullmann, en su *Christus und die Zeit* (Zurich 1946), el autor que más ha insistido en el sentido lineal del tiempo cristiano, con algunas formulaciones difícilmente superables, aunque en ocasiones algo forzadas por un recelo ante la metafísica que le lleva a no abordar adecuadamente la contraposición tiempo-eternidad.

⁸ Para una aproximación a la teología de la historia en San Gregorio de Niza, ver. J. Daniélou, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1963, p. 313—327.

tituía, desde el principio, la finalidad a la que orientaba todas las cosas el designio divino⁹. En este sentido, valga la disgresión, la figura que simboliza la visión cristiana de la historia no es tanto la línea recta, cuanto el cono; más concretamente, un cono que se genera a partir de su vértice — el Adán originario — proyectándose hacia adelante con el desarrollo de la creación y de la redención, de modo que su base va aumentando progresivamente hasta alcanzar las dimensiones de esa humanidad plena a la que hace un instante nos referíamos.

Pero si las consideraciones que anteceden subrayan el carácter orientado y lineal de la historia, ponen también de manifiesto su complejidad. La historia de que nos habla la fe cristiana es una historia de salvación, que acontece entremezclándose con los sucesos ordinarios del acontecer humano, diciendo relación a ellos — Cristo nació en un año concreto, en determinado periodo de la historia del Imperio Romano, y la Iglesia crece y vive en el contexto del evolucionar de pueblos y culturas —, pero trascendiéndolos, pues remite a unas dimensiones y a una meta que no se dejan encerrar en las coordenadas del espacio y del tiempo. Agustín de Hipona — citémoslo de nuevo — supo expresarlo con particular fuerza, mereciendo así ocupar un puesto decisivo en el desarrollo y explicitación de la comprensión cristiana de la historia.

La historia — afirma San Agustín — implica, en realidad, el entrecruzarse de varias historia. En primer lugar, y ante todo, pues éste, y no otro, es el proceso radical y supremamente substantivo, la historia de la Ciudad de Dios, del progresivo formarse de esa humanidad redimida que constituye la meta última y definitiva del acontecer. En segundo lugar, y como reverso de la anterior, la historia del pecado, del desgarramiento de la libertad cuando se aparta de Dios y rechaza su llamada. En tercer lugar, la historia de los diversos reinos y ciudades terrenas. Las dos primeras historias son historias místicas, transcendentales, en su substancia, a lo empírico; se manifiestan, ciertamente, en la realidad concreta, de manera que cabe detectar su presencia¹⁰, pero sólo Dios conoce claridad sus contornos y el hombre debe esperar al momento definitivo, al juicio final, para poder percibirlos y captarlos con total exactitud. La tercera es, en cambio, una historia empírica, susceptible de ser estudiada y analizada por el hombre, que puede, en consecuen-

⁹ Sobre el aforismo patristico recién citado, y en general sobre la visión cristiana de la historia, puede verse la breve panorámica que ofrecimos en el artículo: *Historia, Teología de la*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XII, p. 27—33; así como, limitándonos a algunas exposiciones sintéticas, H. de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1989; J. Pieper, *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid 1955; H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1958; H. I. Marrou, *Teología de la historia*, Madrid 1978.

¹⁰ Esto es particularmente cierto en el caso de la Ciudad de Dios que se hace presente y manifiesta en la Iglesia visible, que es su sacramento.

cia, fijar sus contornos, trazar sus líneas de desarrollo y, al menos en cierto grado, precisar sus leyes.

Una conclusión se impone: las tres historias discurren a lo largo tiempo, entrecruzándose sin interrupción, y en consecuencia influyéndose las unas a las otras, pero sin que al hombre le sea dado operar un discernimiento completo. *Perplexae quippe sunt istae duae civitates*, repetirá Agustín: ambas ciudades — la Ciudad de Dios y la ciudad terrena — están entremezcladas, y esa situación no puede ser superada ya que es consubstancial a un proceso en curso, al hacerse o edificarse de un cuerpo, que aún no ha llegado a plenitud¹¹. Mientras el tiempo se despliega, el cristiano puede orientarse sólo en la fe, y por tanto en situación de claroscuro, ya que la palabra divina ha desvelado el sentido general del devenir, pero no el detalle de su progresar concreto¹².

Reencontramos así, ahora desde una perspectiva teológica, esa distinción entre dos niveles de conocimiento histórico que pusimos de manifiesto en el apartado anterior. Prescindiendo ahora de otros desarrollos y precisiones, que nos alejarían de nuestro objetivo, conviene señalar que la condición lineal de la historia implicada en la fe cristiana, es decir, el hecho de que la historia sea un movimiento que partiendo de un origen se encamina hacia una meta, es algo que se predica, de forma inmediata y directa, de la historia en cuanto historia total, o sea, de la historia en cuanto historia de la salvación, en cuanto historia del formarse de la Ciudad de Dios: es ésta, en efecto, la historia que, bajo el designio divino, se desenvuelve de forma continuada desde la creación hasta la escatología. Respecto a la figura o fisonomía que pueda caracterizar a las otras historias, es decir, a la historia de los imperios y ciudades humanas, la palabra de la revelación guarda silencio.

Si atendemos al texto concreto de Agustín de Hipona, al que hasta ahora nos hemos referido preferentemente, puede incluso decirse que tiende, respecto a esa historia de los pueblos y las civilizaciones, a un planteamiento de carácter cíclico, al estilo de Polibio, según el cual los imperios nacen, se desarrollan y mueren, sustituyéndose los unos a los otros. No es ésta una cuestión que al doctor africano le preocupara de forma temática, pero no puede olvidarse que una de las finalidades del *De civitate Dei* fue precisamente mostrar la transcendencia del cristianismo respecto al Imperio Romano, es decir, hablando en términos generales, la catolicidad y perennidad que caracterizan

¹¹ Las palabras mencionadas aparecen repetidas veces en los escritos de San Agustín; ver, concretamente, en el *De civitate Dei*, I 35, XI 1, XIX 26.

¹² Como es obvio, nos limitamos aquí a sintetizar, desde la perspectiva que interesa a efectos de nuestro estudio, la gran síntesis agustiniana, dejando al margen aspectos que la completarian. Para una visión más acabada de la teología agustiniana de la historia, remitamos al texto del propio Agustín, o a alguno de sus muchos comentaristas (una sucinta selección bibliográfica en *Obras de San Agustín*, t. XVI, *La ciudad de Dios*, 3^a ed., Madrid 1977, p. 105* ss.).

a la fe frente a la particularidad y la caducidad de las ciudades terrenas: la Iglesia, sacramento de la salvación operada por Cristo, atraviesa los tiempos, permaneciendo viva, aunque los imperios desaparezcan y se sucedan los años a los otros.

Si las afirmaciones de la revelación no deciden de la fisonomía del despliegue de las civilizaciones, cabe mantener la afirmación del sentido lineal de la historia considerada a nivel teológico-metafísico, y al mismo tiempo, por lo que a la historia de las civilizaciones se refiere, propugnar — como lo hiciera Agustín y otros después, recogiendo su herencia — un esquema de carácter cíclico. Pero, precisamente porque la revelación no implica un mensaje formal al respecto, será también posible lo contrario: es decir, propugnar, también en este segundo nivel, la existencia de un desarrollo lineal. Así ha ocurrido de hecho, yade la Edad Media, y por dos vías distintas.

La primera, de clara filiación agustiniana, está representada por algunos crónistas e historiadores que, deseando prolongar la panorámica histórica ofrecida por el *De civitate Dei* a fin de llegar a la época medieval, desembocan en la afirmación de unificación de la historia como consecuencia de la conversión al cristianismo de la casi totalidad del mundo cultural por ellos conocido. El ejemplo más significativo es el texto de Otto de Freising, cuando en su *Chronicon sive historia de duabus civitatibus*, al llegar al prólogo del libro quinto, declara: he intendo escribir la historia de dos ciudades, la de Dios y de la de los hombres, pero, al dar cuenta de los hechos he advertido que esa dos historias acaban fundiéndose en una; al ser ya cristianos los reyes y los pueblos hay en realidad una única ciudad, la *civitas christiana* o Iglesia de la que reyes y pueblos forman parte, y por tanto una única historia¹³.

Entre Otto de Freising y Agustín de Hipona hay no sólo diferencias de contexto cultural, sino de profundidad teológica. San Agustín tuvo una aguda conciencia de la capacidad humanizadora de la fe, es decir, de la capacidad que la fe tiene para iluminar la totalidad de la existencia humana y, en consecuencia, para informar profundamente la conducta humana, con las implicaciones, también sociales, que de ahí derivan; pero tuvo a la vez un hondo sentido de la transcendencia de lo cristiano. Es una pérdida, mejor, una disminución de este sentido de trascendencia lo que — junto a una cierta ingenuidad en la apreciación del propio momento cultural y del desar-

¹³ El *Chronicon* fue escrito por Otto de Freising entre los años 1143 y 1146, aproximadamente; su encuentro en *Monumenta Germaniae historica*, s. XX, 83—301. Un antecedente de este modo de pensar lo constituyen algunas idealizaciones del Imperio Romano, como la de Eusebio de Cesarea; no obstante es en la época medieval, y en referencia al concepto de cristiandad, cuando adquiere configuración más precisa. Sobre Otto de Freising y el contexto medieval que presupone, pueden verse E. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Madrid 1965, p. 98—136 (en especial desde p. 132 en adelante) y A. Dempf, *Sacrum imperium*, Darmstadt 1954.

rollo de la civilización en general — le permite afirmar a Otto de Freising que la historia de la Ciudad de Dios y la historia de la civilización humana formaban una unidad: a sus ojos, la historia, también a nivel empírico, ha alcanzado un culmen, una organización socio-cultural destinada no sólo a durar, sino a no ser superada; ilusión que el desarrollo de los acontecimientos se encargó de contradecir, y que implica en todo caso — según afirmábamos hace un momento — un debilitamiento del sentido de la trascendencia del hombre respecto a todas sus realizaciones histórico-culturales. De ahí la ambivalencia de este planteamiento, tanto en su formulación medieval originaria como en su reaparición en épocas posteriores¹⁴.

La segunda vía o línea a la que hacíamos referencia se sitúa al margen de la tradición agustiana, más aún, entronca con planteamientos que el propio Agustín combatió; concretamente, con el milenarismo y el montanismo. Nos referimos, como es fácil advertir, a la obra y las ideas del abad cisterciense Joaquín de Fiore. Para Joaquín la historia implica un desarrollo en tres etapas, relacionadas con las tres personas divinas, que se van revelando y manifestando de modo progresivo. Debe, pues, esperarse, más allá de Cristo, la llegada de una tercera etapa, o edad del Espíritu Santo en la que los dones divinos se difundirán con plenitud sobre la humanidad y se instaurará sobre la tierra un reino de paz y de prosperidad, destinado a durar hasta el fin de los tiempos, hasta el momento en que, realizándose el juicio final, se desemboque en la plenitud de los cielos.

Mantiene, en suma, Joaquín de Fiore la trascendencia de la salvación, y, en consecuencia, la trascendencia de la meta definitiva de la historia, que se sitúa más allá del tiempo, pero manifiesta también, como Otto de Freising, y mucho más profundamente, un debilitamiento en la comprensión de lo esa trascendencia implica. De ahí que la ambivalencia de su planteamiento sea más aguda, y más complejas las consecuencias a las que puede dar lugar¹⁵. En todo caso, y sin entrar ahora en otras consideraciones, señalemos que ambos planteamientos, cada uno por su propio camino, dejan en herencia la idea de un desarrollo de la ciudad temporal — de la civilización humana, si hablamos con el lenguaje de nuestro tiempo — no sólo lineal, sino

¹⁴ En continuidad con este planteamiento de cristiandad se sitúa, en efecto, todo el pensamiento tradicionalista, así como, con la preocupación por superar ese contexto, Jacques Maritain, tanto en su primera etapa, como, con la mediación de un cambio en la valoración de la cultura moderna, en la posterior a 1936, es decir, la que toma cuerpo definitivo con la publicación de *Humanisme intégral*.

¹⁵ Recordemos que Joaquín de Fiore vivió desde 1145 a 1202. Sobre sus ideas respecto a la historia y sobre el influjo que esas ideas han ejercido a lo largo de los siglos, la obra fundamental es la de H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1978; ver también J. Ratzinger, *Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*, Munich-Zurich 1959, p. 97—120, y J.I. Saranyana, *Joaguín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona 1979.

ascendente. En este sentido, constituyen un punto de referencia intelectual, en el que — ciertamente no sin un giro copernicano — se inspira la visión moderna o ilustrada, de la que ahora debemos ocuparnos.

LA VISIÓN MODERNA O ILUSTRADA: LA HISTORIA COMO TOTALIDAD CERRADA SOBRE SÍ MISMA

La visión ilustrada o moderna surge como fruto de la confluencia de dos factores. De una parte, el impacto que el desarrollo de la ciencia y de la técnica, que otorgaban al hombre una acrecida capacidad de transformación de la naturaleza, tuvo en la mentalidad europea de los siglos XVII y siguientes, provocando una agudización de la conciencia del protagonismo del ser humano respecto a su propia historia; todo lo cual, unido a una fuerte percepción del carácter acumulativo del saber, llevó a la aparición y posterior difusión del mito o ideal de un progreso indefinido. De otra — como ha sido reiteradamente señalado por diversos autores¹⁶ —, una secularización de la fe cristiana, o, por mejor decir, y expresándonos en términos más precisos, el intento de conservar, aun abandonando la fe cristiana, las ansias de plenitud y de infinito que el cristianismo había traído consigo. La idea de una culminación de la historia, que el cristianismo afirmaba como fruto del don divino y referida por tanto a un más allá del tiempo presente, fue así reconducida al interior de la historia misma, y concebida como el desenlace connatural al desarrollo de la conciencia y del trabajo humanos.

Augusto Comte, con su teoría de los tres estadios — teológico, filosófico y positivo — y, más profundamente aún, Hegel y Marx, son los representantes acabados de este modo de pensar. El hombre no sólo progresa en sus conocimientos y saberes, sino que, como fruto de ese proceso, debe producirse — más aún, está a punto de producirse e incluso, al menos incoativamente, se ha producido ya — un salto cualitativo en el desenvolverse de la humanidad, llegando a un estadio en el que el hombre, por fin plenamente dueño de sí y de la naturaleza, se realiza en total armonía consigo mismo y con el mundo. La historia — y por historia hay que entender aquí la historia de la cultura y de las civilizaciones — camina, en suma, hacia una etapa suprema que da razón de todo el movimiento que precede. Hay, en este sentido, un fin de la historia, un momento último y definitivo con el que la historia se cierra, pues la aventura humana, al alcanzar ese nivel de dominio del mundo, habrá llegado a su meta, a una plenitud que resuelve las antinomias y problemas de la historia pasada y en la que, a partir de entonces, será dado vivir...

¹⁶ Un buen intento de reconstruir las etapas de este proceso sigue siendo el realizado por K. Loewith, *El sentido de la historia*, Madrid 1956, al que, junto a estudios antes citados, podemos remitir.

La figura emblemática o representativa de la historia es, también desde esta perspectiva, la línea recta. Más aún, lo es ahora de modo mucho más radical que lo era en la teología cristiana, ya que la meta final, en la versión ilustrada, clausura la historia pero desde dentro de ella misma: no trasciende, pues, a la historia sino que consiste precisamente en un punto de esa recta que es el acontecer. Se trata, sin duda, de un punto final, que sintetiza los que le preceden, pero que los sintetiza no ya porque, situándose a un nivel superior, puede recuperar e integrar toda la historia pasada — en unión con quienes la vivieron — sino porque implica una perfección que radica en sí misma, aunque haya sido preparada por las aportaciones del pasado, ya que ese pasado, en cuanto tal, se disipa o desvanece por entero, permaneciendo sólo en los frutos de ciencia y experiencia humana que trasmite a los que le suceden. Dicho con otras palabras, la humanidad en la que la historia culmine será la integrada por quienes, a partir de ese momento de culminación, pueblen la tierra: las generaciones anteriores han desaparecido y cuentan sólo en la medida en que han contribuido a hacer posible la situación final; así como, análogamente, irán desapareciendo las generaciones que a partir de ese momento se sucedan.

No hace falta que nos detengamos aquí a mostrar el carácter aporético de esta visión de la historia. Los acontecimientos de los últimos años han evidenciado lo que la crítica filosófico-teológica había señalado ya desde mucho antes: que una meta o síntesis de la historia puede darse sólo más allá de la historia, trascendiendo a la historia. Pensar en un fin intrahistórico de la historia es pensar en una quimera. Intentar plasmar en hecho ese fin o meta; pasar, como propugnó Marx, de pensar en la culminación de la historia a esforzarse por alcanzarla, es lanzarse a una empresa que implica no sólo aspirar a lo imposible, sino, mucho más dolorosa y trágicamente, iniciar un movimiento y una acción que destruye inexorablemente al hombre, cercenando su capacidad de infinito para encerrarlo en un horizonte unidimensional, lo que, en términos político-sociales, equivale a instaurar la dictadura y el totalitarismo. El empeño marxista, y, paralelamente, el nazi, que en este punto coinciden, conducen no a la culminación de la historia, sino — como ha señalado André Gluckmann — a la huida de la historia: los pueblos y naciones que, de grado o de fuerza, emprenden esa vía se incapacitan para todo verdadero desarrollo cultural y, en ese sentido, salen de la historia, se aíslan del movimiento general de la humanidad¹⁷

La contradicción latente a la visión comtiana y a la hegeliano-marxista — es decir, a la noción de una culminación intrahistórica de la historia — fue percibida no sólo por quienes, desde variadas vertientes, criticaron esos

¹⁷ En el mismo sentido: J. Fest, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlín 1991.

planteamientos, sino también por pensadores que, de un modo u otro, enlazan con ese intento o que, aun criticándolo, incluso fuertemente, aspiran en realidad a una radicalización del intento racionalista-ilustrado. En este contexto, se produjo, en la tradición ilustrada, una paradójica, pero no sorprendente, vuelta hacia la vieja teoría del eterno retorno, como única forma coherente de pensar un universo que, por principio, se considera cerrado sobre sí mismo. Así ocurre ya — por no hablar del propio Hegel¹⁸ — en Engels, que en alguno de sus últimos escritos apunta en esa dirección, y, mucho más claramente, en ese feroz crítico del mito marxista de la sociedad perfecta que fue Nietzsche. „¿Qué sucedería — escribe el *La gaya ciencia* — si un demonio (...) te dijese?: esta vida como tú la vives actualmente, tal como la haz vivido, tendrás que revivirla (...) una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro (...) vuelvas a pasarlo con la misma sucesión y orden, y también esta araña (...) y también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tú con ella, polvo del polvo! (...) Si este pensamiento tomase forma en ti (...) te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también (...) ¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa sino esta suprema y eterna confirmación!”¹⁹.

Nietzsche podía, como pone de relieve la última frase, referirse al eterno retorno de las cosas iguales en términos de exaltación. Cómo, décadas después, Albert Camus podía pedir que, al pensar en Sísifo y en su eterno intentar subir a la montaña sin conseguir alcanzar jamás la cima, se pensara en un Sísifo feliz, alegre en su interminable reanudar un esfuerzo sin sentido²⁰. El tono exaltado, y en algunos momentos heroico, de esos y otros textos encubre apenas un regusto de desazón y amargura. Es, en todo caso, una posición inestable: el absurdo, el sin sentido puede ser — como Camus señalara — un momento de paso, pero jamás una situación definitiva. De ahí que deba dar paso a una revisión de sus presupuestos intelectuales y a una apertura a la trascendencia, so pena de desembocar en un estado de desesperanza existencial. El itinerario que desde Nietzsche conduce al pensamiento postmoderno y, en particular, a Gianni Vattimo es, a este respecto, significativo: el eterno retorno, dando lugar a un *pensamiento débil*, a una de-

¹⁸ Sobre la tendencia al eterno retorno ínsita en la filosofía hegeliana, y las observaciones al respecto hechas ya por Schelling, ver J. Cruz Cruz, *Sentido del curso histórico*, Pamplona 1991, p. 324—327.

¹⁹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, I, 4, n. 341. Otras citas en T. Urdanoz, *Historia de la filosofía*, t. V, Madrid 1975, p. 560—563; para un estudio más detenido, ver E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid 1966, p. 117—170 (basado especialmente en el desarrollo que el pensamiento del eterno retorno recibe en *Así hablaba Zaratustra*).

²⁰ A. Camus, *El mito de Sísifo*, [en:] *Obras completas*, t. 2, México 1959, p. 214.

sencantada aceptación del presente, manifiesta aquí, con absoluta claridad, su cadencia nihilista y deshumanizadora²¹.

CONCLUSIÓN

El conjunto de las reflexiones que hemos desarrollado permiten llegar a una conclusión fundamental: aunque se pueda hablar — y sea incluso corriente hacerlo — de tres concepciones de la historia — la griega, la cristiana y la moderna o ilustrada —, en realidad, desde una perspectiva de fondo, es decir, teológico-metafísica, no hay más que dos posibles visiones y figuras de la historia: el eterno retorno y la orientación del acontecer hacia una consumación de carácter transcendente. La presentación de la historia como un proceso orientado hacia una consumación inmanente no pasa de ser un espejismo, abocado — como la historia reciente ha demostrado — no sólo a experiencias de crisis sino a provocar nuevas reediciones del mito del eterno retorno.

Este mito presupone, por lo demás, una metafísica panteísta o atea, de la que fluye una antropología según la cual el hombre es un mero producto del devenir, carente de verdadera substantividad individual y destinado, por tanto, a disolverse en el todo o a desaparecer sin dejar rastro alguno. La visión de la historia como proceso que se abre a una consumación metaempírica presupone, en cambio, una metafísica teísta, más aún, creacionista. Es, en efecto, el dogma de la creación el que, al implicar a la vez la espiritualidad del ser humano y su origen temporal, excluye toda creencia en la preexistencia eterna de las almas y, consiguientemente, toda referencia a transmigraciones o reencarnaciones, abriendo así paso a la afirmación de una plena y radical consumación del acontecer.

Pero el problema de la historia se plantea no sólo a nivel metafísico-teológico, sino también historiográfico-cultural, en referencia, por tanto, no ya a la historia de la humanidad considerada en su conjunto, más aún, al desarrollo y destino del universo, sino, más determinadamente, al desarrollo de las culturas y de las civilizaciones. Ambos niveles — el metafísico y el cultural — no se identifican; de ahí que las afirmaciones realizadas en el primero no pueden ser trasladadas automática y acríticamente al segundo. No obstante hay, como resulta obvio, correspondencias y conexiones. De hecho el mito del eterno retorno conduce lógicamente y casi necesariamente a una consideración igualmente cíclica del evolucionar y del sucederse de las civiliza-

²¹ Sobre esta crisis, a la vez intelectual y existencial, del humanismo me permito remitir al análisis que, prolongando el realizado, hace ya algunas décadas, por Henri de Lubac, publiqué en el ensayo *El drama del humanismo ateo*, [en:] AA. VV. *Concepto cristiano del hombre*, Toledo 1992, p. 213—234.

ciones; no es, pues, sorprendente que fuera éste el planteamiento que dominó en la historiografía griega, en claro paralelismo a algunas de las tendencias más significativas del pensamiento de esa etapa cultural. También la consideración lineal-trascendente de la historia tiene implicaciones, pero, a nuestro juicio, no conduce a una única concepción o figura en el plano historiográfico-cultural: es compatible, en efecto, tanto con una visión cíclica del desarrollo de las culturas — como la que defendiera en la época antigua Polibio o la propugnada en la contemporánea por Toynbee —, como con planteamientos que, colocando el acento en el carácter acumulativo del saber, defienden un crecimiento indefinido de los niveles de civilización.

En ambos casos, sin embargo, de acuerdo con esas lógicas implicaciones a las que acabamos de aludir, la concepción lineal de la historia, con el sentido de esperanza y de plenitud que trae consigo, introduce modificaciones y correctivos. De una parte, en efecto, pone de manifiesto que las constelaciones culturales están, todas ellas, marcadas por la provisionalidad, ya que ninguna realización intrahistórica puede llenar las ansias de un espíritu, el del hombre, que está llamado a lo infinito: puede, pues, haber progreso, más aún, debe haberlo, pero en ningún caso alcanzará a desembocar en una situación de plenitud, ya que el hombre está llamado a una perfección que trasciende la historia; todo milenarismo queda así excluído. De otra parte, al proclamar que el destino del hombre es entrar en comunión con el amor de Dios y anunciar que ese amor se ha hecho presente en Cristo, fundamenta una actitud activa y esperanzada: es posible — la resurrección de Cristo y su victoria sobre la muerte autorizan a ello — enfrentarse con el mal, con la injusticia, con el sufrimiento, en busca incesante de un mundo más humano y más justo. No sólo el milenarismo, sino también el pesimismo, el conformismo y el desaliento deben ser dejados de lado. De ahí esa tensión entre conciencia de apertura a la eternidad y empeño por la tarea presente que caracterizan la actitud cristiana, en general y, particularmente, respecto al acontecer histórico.