

Capítulo 1

El origen de la idea de progreso histórico

Después de Pentecostés, el cristianismo inició su expansión por el mundo aportando inteligencia sobre todo lo humano. Uno de los ámbitos, hasta entonces en cierto modo clausurado, que se vio beneficiado por la Revelación cristiana fue el de la historia: la de cada hombre en particular, convirtiéndola en una historia personal de relación con Dios, de salvación, y la del mundo, desvelando su finalidad. No sólo en el sentido de aportar una hipótesis de significado, sino en el más radical de abrir la posibilidad de un significado para la historia.

Esto, que es algo tan elemental para nosotros –la historia debe tener un significado, debe ser inteligible–, resultaba inaudito para el hombre antiguo, pues ni el pensamiento griego ni el romano reconocían un sentido general de los acontecimientos particulares. De este modo, la posibilidad misma de la historia, que no es posible sin este ensayo de comprensión, les estaba vedada.

Esto no quiere decir que no tuvieran anales o libros que recogieran de un modo ordenado los acontecimientos pasados, incluso de un modo sistemático y con afán crítico. Pero éstos se limitaban a dar cuenta de lo sucedido, su afán era dejar constancia de acontecimientos que desde el principio manifestaban que, por su importancia, tendrían honda repercusión, pero no se pretendía buscar su significado, al menos no en el conjunto de la historia de los hombres o del pueblo. De este modo, no había historia, sino a lo sumo «historias». Crónicas de hechos que, por su importancia, contenían valor para los hombres. Así, cuando Tucídides inicia el relato de los hechos de la guerra del Peloponeso, lo hace en la creencia de que el conflicto a cuyo inicio asiste no tendrá parangón y eso le mueve a dejar constancia escrita.

Tucídides el ateniense compuso la historia de la guerra de los peloponesios y los atenienses, tal como la llevaron a cabo unos contra otros, empezándola nada más estallar y en la confianza de que sería importante y la mayor de las habidas, deduciéndolo del hecho de que ambos iban a ella en la plenitud de sus fuerzas con un equipamiento completo y por ver que el resto del mundo griego se iba alineando con uno u otro bando, unos de modo inmediato, otros abrigando esa intención.

Esa conmoción fue la más importante que se dio entre los griegos, en buena parte de los bárbaros y, valga la expresión, en la mayor parte de la humanidad.¹

Es la conciencia de esta grandeza de las acciones humanas la que mueve al hombre a guardarlos en la memoria: dejar memoria de aquellas acciones y gestas que por singulares y gloriosas no deben caer en el olvido.

Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.²

Era la huella que el hombre dejaba de sí en este mundo: su memoria en los que le sucedían.

Por su parte, los romanos contemplaron siempre los hechos pasados con el respeto y veneración que se debe a lo antiguo y como el lugar del que se extrae la lección de lo que debe imitarse, por ser causa de esplendor y gloria, o debe evitarse, por originar vergüenza y perdición para la patria:

Estos otros son, para mí, los que deben ser centro de atención con todo empeño: cuál fue la vida, cuáles las costumbres, por medio de qué hombres, con qué política en lo civil y en lo militar fue creado y engrandecido el imperio; después, al debilitarse gradualmente la disciplina, sígase mentalmente la trayectoria de las costumbres: primero una especie de relajación, después cómo perdieron base cada vez más y, luego, comenzaron a derrumbarse hasta que se llegó a estos tiempos en que no somos capaces de soportar nuestros vicios ni su remedio. Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados.³

Ésta será la verdadera razón del conocimiento de la historia: la enseñanza. Nada más útil que esta docencia que no procede del hombre, sino de la acción de todos los hombres y del destino que fijan los dioses, tanto para el ejercicio de la actividad política, en quien se dedique a ella, como para consuelo

¹ TUCÍDIDES, *Historia de las guerras del Peloponeso* I, 1.

² HERODOTO, *Historia*, Proemio.

³ TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, Prefacio.

de la propia vida en todos, pues la contemplación de los hechos pasados ayuda a soportar los cambios de la fortuna presente, sentimiento éste muy estoico y, por ello, muy latino.

[...] para los hombres no existe enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos pretéritos. [...] aseguran que del aprendizaje de la historia resultan la formación y la preparación para la actividad política; afirman también que la rememoración de las peripecias ajenas es la más clarividente y la única maestra que nos capacita para soportar con entereza los cambios de fortuna [...] En efecto, ¿puede haber algún hombre tan necio y negligente que no se interese en conocer cómo y por qué género de constitución política fue derrotado casi todo el universo en cincuenta y tres años no cumplidos, y cayó bajo el imperio indisputado de los romanos? Se puede comprobar que esto no había ocurrido nunca antes. ¿Quién habrá, por otra parte, tan apasionado por otros espectáculos o enseñanzas que pueda considerarlos más provechosos que este conocimiento?⁴

En ningún caso se pretendía tener algo así como un sentido o significado de los acontecimientos.

Es natural que fuera así, porque no hay historia sin significado, y no es posible conocer el significado de un hecho hasta que ha concluido. No se puede conocer el sentido de un suceso hasta que ha alcanzado su término. Sólo en el final se desvela el sentido de los hechos pasados. A lo sumo, es posible aventurar el sentido de las cosas antes de conocer su conclusión, a partir de los acontecimientos más importantes que se presume que vendrán a definirlo. Pero lo que es imposible es aventurar la existencia misma de un significado si ni siquiera se concibe un término al tiempo. Y ésta es la situación en la que se encontraban los antiguos. De ahí que, para ellos, toda historia sea «historia particular», de un pueblo, de una batalla o de un hombre, de aquellos acontecimientos cuyo inicio y final eran conocidos, o supuestos, pues a partir de ahí sí hay un principio de sentido. Por eso, y reconociendo la fragilidad y caducidad de todas las cosas, todo tiene historia, salvo la generación de los hombres y la realidad misma, que no tienen fin.

Pero eso que les era desconocido a los griegos y romanos, era común al pueblo judío. Los judíos conocían por la Revelación el origen de la realidad y su espera se sostenía sobre la promesa de una consumación. Así, frente a la concepción antigua que imaginaba el tiempo de un modo circular, como repitiéndose todo cada ciertos periodos, el judaísmo aportaba una concepción que tenía principio y fin y, por tanto, era lineal. Por eso, la sumisión del hombre al tiempo era sentida como una maldición para el pensamiento

⁴ POLIBIO, *Historias*, I, 1.

griego, de modo que toda plenitud humana debía darse fuera del tiempo. La felicidad humana se concebía de un modo espacial: un «más allá», por oposición a un «más acá»: el cumplimiento de la vida del hombre entraña un «extrañamiento» del tiempo y del «mundo». Por el contrario, para la concepción judeocristiana, la plenitud del hombre puede coincidir con el tiempo, se puede dar en el tiempo: la llegada del Mesías y el Reino de Dios —el cumplimiento de la realidad— se dará en la «plenitud de los tiempos».⁵

Precisamente, es esa linealidad del tiempo la que permitía que los primeros cristianos concibieran la acción de la Providencia sobre la historia en su conjunto, a diferencia de la concepción griega, que sólo la concebía sobre los individuos. Para el cristianismo, la sabiduría de Dios obraba en la historia distinguiendo unos hechos de otros y ordenándolos todos a un fin. De ahí, la posibilidad de distinguir, en el seno mismo de la historia, distintas etapas.

La división del tiempo heredada de los judíos distinguía tres grandes etapas —αἰώνες— que se correspondían con la revelación de Dios: un primer αἰών lo constituiría el tiempo anterior a la revelación (el que antecede a la creación); el segundo estaría constituido por el tiempo que media entre la creación y la parusía (la venida del Mesías prometido por Dios a su pueblo y final del tiempo presente); por fin, el tercero sería el que se inaugura con la parusía. El cristianismo no abolió esta división del tiempo, que es correcta, sino que afirmó que, con la encarnación de Cristo, se había producido una nueva división que se sobreponía a ésta: una división bipartita que distinguía el tiempo anterior a la encarnación de Cristo del tiempo posterior; pues Cristo era el «centro» del tiempo, su plenitud.

Esta nueva división del tiempo, que no suprime la anterior, conforme a la cual el cumplimiento de los tiempos no se sitúa al final, como esperaban los judíos —cuya esperanza ha sido siempre escatológica, Ὁ εσχάτος, lo último—, implica la tensión que caracteriza la era presente. Éste es un tiempo extraño, en el que el tiempo ha alcanzado su plenitud pero no ha concluido aún: todo está cumplido, pero aún no ha terminado. En este tiempo, inaugurado por la salvación de Cristo, el Espíritu Santo, signo característico del tiempo futuro, se nos da ya, pero no plenamente; al mismo tiempo, el pecado, signo característico de la edad pasada, todavía no ha desaparecido, pero ya ha sido vencido. Cullmann utiliza una imagen afortunada para caracterizar este tiempo presente, que es el tiempo de la Iglesia: «en una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña y, sin embargo, las hostilidades continúan aún durante largo tiempo. Aunque la importancia decisiva de esta batalla no sea quizás reconocida por todo el mundo, significa no obstante la victoria. Sin embargo, la guerra debe continuarse durante un tiempo indefinido

⁵ CULLMAN, O. *Cristo y el tiempo*. Ed. Estela. Barcelona. 1968, pp. 39 y ss.

hasta el Victory Day. Ésta es exactamente la situación en que el Nuevo Testamento, una vez reconocida la división nueva del tiempo, tiene la convicción de hallarse: la Revelación es justamente el hecho de proclamar que la muerte en la cruz, seguida de la resurrección, es la batalla decisiva ya ganada».⁶

De aquí la tensión que atraviesa toda la época presente, que se mueve entre «lo que será, pero aún no es plenamente» y «lo que es, pero ya está vencido». De aquí también la espera cristiana del tiempo futuro en que el Espíritu Santo no se nos dé como primicias, sino a manos llenas.

Esa espera es la que llevó a muchos cristianos a intentar anticipar la fecha en que llegaría ese final de los tiempos a partir de los signos que lo anuncian. Este cálculo, que se explica bien por la natural curiosidad del hombre, es contrario a la fe en la medida en que no respeta la absoluta soberanía de Dios sobre el tiempo, de modo que, como Cristo mismo dice, ni los ángeles del Cielo, «ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre» conocen Ὁι κἀπόι de Dios —aquellos acontecimientos que por su significación dividen las épocas y fijan el sentido de los tiempos que inauguran—. De ahí que la pretensión de calcular el fin del mundo sea considerada como herejía,⁷ y su origen se encuentre en la incapacidad del hombre para sostener esa tensión de espera. La esencia del cristianismo, paradoja y tensión, requieren a un hombre que se conciba a sí mismo como mendigo en su relación con el misterio; al contrario, toda herejía, singularmente las de origen gnóstico, proponen a un hombre ansioso de «gozar masivamente de experiencias posesivas», lo que provoca la ruptura de la tensión que crea la fe, y de ahí las desviaciones.⁸

Uno de estos ensayos de apropiarse del conocimiento de lo que estaba por suceder tuvo lugar a finales del siglo XII y en el mismo alumbrar del XIII. Un monje calabrés, de nombre JOAQUÍN DE FIORE (1131–1202), tuvo una iluminación personal por la que proponía un modo nuevo de exégesis de las Sagradas Escrituras. Las consecuencias de sus doctrinas, retomadas con fuerza un siglo después de su muerte, serán fecundas en

⁶ *Ibidem*, pág. 69.

⁷ «Lo que hay de anticristiano en el procedimiento que consiste en dar a los acontecimientos contemporáneos un valor apocalíptico —como han hecho, más tarde y hasta nuestros días, las sectas apocalípticas— no es el hecho de interpretar estos acontecimientos como signos precursores, sino de fundarse en ellos para intentar calcular el fin del mundo. Un cálculo semejante es contrario a la fe de los primeros cristianos, que creían que depende únicamente de Dios, en su omnipotencia, el fijar los Καίροι, y que los hombres, a pesar de su ciencia, no tienen ningún poder en esta cuestión. Por consiguiente, no es contradecir la concepción cristiana primitiva el considerar, tal como se ha hecho sin cesar a lo largo de los siglos, tal o cual fenómeno como una manifestación del Anticristo; pero sería el caso si se le considerase como su manifestación última y se usase de él para calcular la fecha de los últimos días» (*Ibidem*, pág. 136).

⁸ Así lo señala, a nuestro parecer acertadamente, VOEGELIN, E. *Nueva ciencia de la política*. Rialp. 1968, pp. 190 y ss.

la historia del pensamiento y de ellas se alimentará la modernidad y la posmodernidad.⁹

El principio del que arranca su doctrina y el contenido de esa revelación se refiere, fundamentalmente, al modo de entender el Apocalipsis de san Juan y la concordia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Conforme a la tradición cristiana, el Nuevo Testamento ilumina el Antiguo, por cuanto toda la historia sagrada de Israel debe ser leída desde el Acontecimiento de la encarnación y vida de Cristo, de la que no es sino un anuncio y en la que encuentran su cumplimiento. De esta manera concuerdan ambos Testamentos y así han de ser entendidos, pues Escritura sólo hay una —el Antiguo Testamento— y para entenderla hay que partir de Cristo, el Nuevo Testamento. Sin embargo, la concordia que proponía Joaquín de Fiore era muy distinta. El monje calabrés proponía una estricta «concordia litterae», en la que existía una perfecta correspondencia entre personajes y hechos, de tal manera que ambas constituyen dos historias con extraordinaria correspondencia entre ambas. De una y de otra se desprende una maravillosa inteligencia espiritual, una clave abierta a «hombres espirituales» que permite entender toda la historia —incluida la profana, que en el fondo no es sino historia sagrada—: «*Littera veteris Testamenti fuit populo Judaeorum; littera novi, populo Romano. Spiritualibus autem viris, spiritualis intelligentia, quae ex utraque procedit*». A partir de esta «inteligencia espiritual», Joaquín pudo ver el sentido de las figuras del Apocalipsis de san Juan, reconociendo lo cumplido y lo que estaba por realizarse, construyendo proféticamente la evolución de todo el proceso histórico. La época que le sirvió para distinguir entre los acontecimientos pasados y los futuros fue la suya propia, época de crisis y final de la Edad Media.¹⁰ De esta manera, la exégesis que introduce De Fiore no busca mayor ahondamiento espiritual, sino la posibilidad de leer la historia moderna a partir de la revelación contenida en las Sagradas Escrituras.

El error fundamental no es intentar fijar la fecha de los καιροί que marcan el principio de cada edad de la historia, quizá el deseo desordenado de saber esto sea la causa, pero el error está en no haber entendido quién es Cristo, y el hecho único y definitivo de su presencia. Pues tratar el Nuevo Testamento como una segunda «letra» que concuerda y sucede a la primera, implica no considerar el Nuevo Testamento más definitivo que el Antiguo.

⁹ No dejar de consultar, libro de referencia en la materia: DE LUBAC, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Encuentro. Madrid. 1989.

¹⁰ «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 exégesis, al menosprecio del mundo» (cita en LÖWITZ, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Aguilar. Madrid, pág. 166).

De este modo, no se nos ha dado todo en Cristo, sino que está por llegar algo más: una «tercera letra» que sin reemplazar a la segunda ni a la primera, viniera a penetrar en su íntima esencia abriendo al hombre espiritual todos sus secretos, todos los misterios de fe. Eso es lo que entendió el monje De Fiore que había querido decir el Apóstol cuando anunció que «cuando venga lo perfecto desaparecerá lo imperfecto». Esta tercera letra o tercera edad, presidida por el Espíritu Santo, produciría en el tiempo una mutación semejante a la que se produjo en tiempos de Cristo. Entonces, como anunciaba el evangelio de san Juan, se verá «el cielo abierto». Este tiempo llega, anticipado ya por algunos «hombres espirituales».

A causa de la autoridad del Padre y del nacimiento del Hijo, han sido elegidos dos pueblos para mantener la fe en el Dios único, bajo los dos Testamentos sucesivos... y a causa del conocimiento del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, de estos dos pueblos han surgido algunos, tanto bajo el Antiguo Testamento como bajo el Nuevo, que permanecen firmes en la doctrina de los hombres espirituales, en quienes se encuentra aquella perfección de la que dice el Apóstol: donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad.¹¹

Con esto no se introduce un tercer evangelio, sino que el Nuevo Testamento está como «divido», pues en él no sólo se nos da al Hijo en la carne, sino también al Espíritu en la «paloma y el fuego»; por eso es absolutamente necesario distinguir en este tiempo que se llama de gracia dos porciones de tiempo —«*tempus istud quod dicitur gratiae in duas temporum portiones distinguitur, quod omnino necessarium est*»—: por un lado, el tiempo de Cristo y su Iglesia, un «evangelio de la carne»; de otro lado, un tiempo del Espíritu Santo y el emerger de otra Iglesia, portadora del «Evangelio Espiritual de Cristo», tiempo que san Juan denomina del «Evangelio Eterno».

En este tercer estado, presidido por el Espíritu Santo, la paz y la verdad reinarán sobre toda la tierra, la justicia será enseñada y practicada y por fin se inaugurará el reino de la libertad: aquella libertad que no es liberación de las servidumbres del mundo, que trajo el primer estado, ni la liberación de la ley, que trajo el segundo estado, sino la libertad perfecta que procede del Espíritu. En esa edad, porque conoceremos la verdad completa, desaparecerá toda figura y, con ellas, los sacramentos y quienes los administran, los sacerdotes, que serán sustituidos por los contemplativos. Es, pues, preciso que pase lo significado por Pedro y permanezca lo significado por Juan, «*Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Joannis*»; es decir, que desaparezca lo provisional e histórico y que advenga lo eterno.

¹¹ Cita en DE LUBAC, H., *Op. Cit.*, pág. 49.

Esta división en tres edades no era novedosa para la tradición cristiana, que siguiendo a san Pablo había contemplado la historia de la Salvación a través de tres edades o estadios sucesivos: el primero de los estados era el «reino del Padre», que se extendía de los días de la creación hasta la caída de Adán; el segundo de los estados era el «reino del Hijo», que se inauguraba con la promesa del Redentor hecha a Adán al día siguiente de su pecado y llegaba hasta la efectiva redención de Cristo entregándose en la cruz; el tercer y último estado era el «reino del Espíritu», que abarcaba el tiempo de la Iglesia y había de durar, como ella, hasta el fin del mundo. Lo novedoso en la propuesta de Joaquín de Fiore era el anuncio de una edad nueva, superación de la iglesia, en el que en la que se cumplirían las promesas que debían realizarse en el final de los tiempos. Y así, sin dejar de esperar aquél tiempo futuro, objeto de la esperanza de todos los cristianos, lo dobla y propone un nuevo objeto de espera, «más próximo, fuente de optimismo nuevo, y no cesa de anunciar la aurora de este nuevo objeto; y es a éste al que ve figurado por doquier en ambos Testamentos. Objeto más imaginable y por ello más seductor, que corre el riesgo de eclipsar a aquél del que es doble, esperando sustituirle completamente y, en consecuencia, cambiar él mismo de naturaleza».¹²

Esta es la radical novedad que introduce el abad calabrés Joaquín de Fiore, fundador, él mismo, de una comunidad de monjes contemplativos.¹³ Novedad que estaba destinada a «inscribirse profundamente, y de una manera totalmente revolucionaria, en la conciencia histórica de su tiempo y en la sensibilidad escatológica de los siglos siguientes»,¹⁴ su herencia en la historia alcanzará los tiempos presentes.

Joaquín de Fiore murió en 1202.

A esta concepción se unirá, con el desarrollo de las ciencias naturales, la idea de «proceso», que junto con la anterior caracterizan el pensamiento moderno.¹⁵

¹² *Ibidem*, pág. 62.

¹³ En 1192 Joaquín fundaba el monasterio de San Juan en Fiore, cerca de Cosenza, en Calabria. Fundación a la que en 1196 Celestino III concedía su aprobación.

¹⁴ CHENU, M.D. La théologie au XIIème siècle. Citado por DE LUBAC, H., Op. Cit., pág. 18.

¹⁵ Repetidamente Hanna Arendt ha señalado ésta como una de las características más definitorias de la época moderna: «El concepto moderno de proceso, dominante tanto en la historia como en la naturaleza, separa, mucho más profundamente que cualquier otra idea, la época moderna del pasado. [...] Ciertamente nada distingue con mayor nitidez los conceptos antiguo y moderno de historia». (ARENDE, H. «Historia e Inmortalidad», en *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 47). Sobre este mismo problema: ARENDE, H. «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Península, Barcelona, 1996, pág. 49 y ss.

Capítulo 2

La ruptura de la relación Naturaleza-Gracia

Un paso esencial en el curso de la historia lo constituye el desplazamiento del problema y la pretensión del hombre de salvarse a sí mismo. Ese paso, sutil en su formulación primera, se plantea en primer lugar en el ámbito político, que es el ámbito de la cooperación humana en la historia, y supone el punto de inflexión del curso de la historia que abre las puertas al pensamiento moderno. El autor que en primer lugar franquea esta puerta es Dante en su obra *De Monarchia*.

Uno es, en el fondo, el tema de reflexión en *De Monarchia*: la unidad del género humano. Y, como consecuencia de ello, el problema de la autoridad temporal del hombre. Quizá la urgencia proceda de la necesidad de la paz, tan angustiosamente sentida por quien vivió un largo exilio de su ciudad, debido precisamente al conflicto entre Iglesia e Imperio. Este tema único está, sin embargo, desarrollado en tres pasos: primero, sobre la necesidad o utilidad de la monarquía temporal o imperio para el bien del mundo, es decir, la necesidad de «un principado único y superior a todos los demás poderes en el tiempo y a todos los seres y cosas que tienen una dimensión temporal»; segundo, si puede el pueblo romano atribuirse a sí mismo la monarquía de modo legítimo; y, tercero, «si la autoridad de la monarquía depende directamente de Dios o de algún ministro o vicario de Dios».¹

En cualquier caso, lo interesante en la obra de Dante se encuentra en los dos principios de que se sirve para desarrollar su exposición y en la conclusión a la que llega. Los principios a los que hacemos referencia no son objeto de prueba, sino que aparecen más bien ellos como «principio en cuya virtud se han de basar las proposiciones posteriores»;² son, por tanto, punto de partida y elemento arquitectónico en la concepción de Dante.

El primero de ellos, sobre el que concluirá después la necesidad de la mo-

¹ DANTE, *De Monarchia*, L. I, II 2-4 (DANTE *Obras Completas*, BAC, Madrid 1994).

² «Pero como toda verdad que no es por sí misma un principio general se manifiesta por medio de la verdad de algún principio, es preciso en toda investigación conocer dicho principio, al cual se recurre por un procedimiento analítico para comprobar la certeza de todas las proposiciones que se aceptarán después. Y como este tratado es una investigación, debemos, ante todo, escudriñar el principio en cuya virtud se han de basar las proposiciones posteriores» (*Ibidem*, L. I, II, 4).