

*Universidad de Valladolid, Valladolid, 1972*

**UNIVERSIDAD DE VALLADOLID**

**LUIS SUAREZ FERNANDEZ**

**EUROPA: UNA CONCIENCIA HISTORICA  
EN LA ENCRUCIJADA**

*Discursos de apertura. Viena 1973*

**EUROPA: UNA CONCIENCIA HISTORICA  
EN LA ENCRUCIJADA**

Disc. Apert. UVA 72/73 BiCe



5>0 0 0 0 4 0 9 0 3 4



COPIA 409034

R. 52016

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

LUIS SUAREZ FERNANDEZ

**EUROPA: UNA CONCIENCIA HISTORICA  
EN LA ENCRUCIJADA**



VALLADOLID  
1972

Depósito Legal: VA. 771.—1972

---

Gráficas Andrés Martín, S. A. - Juan Mambrilla, 9 - Valladolid



# *Introducción*

## I

Había, en las Universidades alemanas, antigua y arraigada costumbre de que, al corresponder a uno de sus profesores el alto honor de pronunciar la primera lección del nuevo curso que entonces comenzaba —prueba de que, al doblar los años, se había alcanzado ya una supuesta madurez fecunda— hiciese meditación en voz alta sobre aquel campo del saber que precisamente cultivaba y no sobre una parcela concreta de su investigación. Este año, con cierto retraso impuesto por circunstancias que son de todos conocidas, me corresponde este honor, subiendo a la tribuna de una de las dos más antiguas Universidades hispánicas, modelo y álveo materno para otras muchas extendidas por todos los puntos cardinales del globo. He decidido imitar aquella noble tradición. No en un gesto de vanidad u orgullo, como si pretendiera medirme con aquellos grandes maestros de otro tiempo, Schiller, Fichte, Windelband o Eduardo Meyer —nombres que encontraremos, Dios mediante, en el curso de este trabajo—, sino porque en la hora tensa que los europeos vivimos pienso que es lógico se solicite con exigencia al historiador ciertas respuestas o aclaraciones. Pues hay veces en que nos parece tener el derecho de preguntarnos si, en este ámbito de cultura que, con poca propiedad, llamamos Europa, no habremos alcanzado ya ese punto irreversible desde el cual no es posible el retorno.

Pido perdón por la osadía; pero añadido que, después de releer este discurso, no me arrepiento de haberlo escrito. Aunque no sirva para otra cosa que suscitar críticas, cualquier esfuerzo, por mínimo que sea, encaminado a aclarar la encrucijada en que la conciencia histórica del hombre europeo se encuentra ahora, habrá valido la pena. Estoy sinceramente convencido de ello. Antes de emprenderlo les ruego todavía que quieran centrar conmigo su atención sobre algunos conceptos y expresiones de valor ambiguo que habremos de manejar aquí con gran frecuencia. No les pido que nos convenzamos mutuamente de lo que ellos significan, sino sólo que convengamos el valor, alcance y sentido que para nuestro estudio vamos a atribuirles. Se trata de conceptos como libertad, historia, individual y contingente en

oposición a colectivo y responsabilidad, tiempo, tradición, continuidad y algunos otros.

Desde hace aproximadamente dos siglos la libertad ha llegado a convertirse en bandera de partido; la usan todos sin discriminación, cualquiera que sea el bando en que militen. Dar libertad es, más o menos, atraer a uno o someter a los principios que se profesan. Se ha construido por este medio un concepto cuantitativo y objetivo —quero decir externo al hombre— como si la libertad fuese una especie de bien de fortuna; cuanta mayor dosis se consiga acotar, más grande será el éxito. De este modo la libertad puede llegar a ser instrumento agresivo; de tanta se disfruta cuanta se consigue arrebatarse al prójimo. Pero para un historiador la palabra libertad significa otra cosa: alude a aquella función inherente a todo ser humano, sello que Dios ha puesto en su alma, y que se opone al concepto de necesidad. Todos los acontecimientos que no se producen inexorablemente —por la acción de una ley física de la naturaleza, valga el ejemplo— obligan al hombre a ejercer esta capacidad electiva, la cual será tanto más amplia cuanto mayor sea el conocimiento de los términos de la disyuntiva. La ignorancia invencible, suponiendo que ésta pudiera darse de modo absoluto, eliminaría, también en forma invencible, la libertad.

La lengua alemana posee dos palabras distintas para significar aquellos dos conceptos que, en español o francés, se expresan con una sola, Historia. La *Historie* es la plenitud del suceder; la *Geschichte* es, en cambio, el conocimiento de dicho suceder, nunca pleno sino parcial. La *Geschichte*, ciencia histórica —algunos tendrán legítimo derecho a preguntarse si es una ciencia propiamente— produce en el hombre un sistema de explicaciones de su pasado, una conciencia de su propio yo referida a coordenadas de tiempo. No hace falta preguntarnos por su utilidad; basta la simple comprobación empírica de que su ausencia no elimina dicha conciencia, sino que la deforma para instalarla en el campo de la superstición o de la mitología. La recta conciencia de su Historia es uno de los presupuestos de la libertad de las comunidades humanas.

Estos dos conceptos de «lo histórico», al relacionarse entre sí, provocan consecuencias de la mayor importancia. Han sido objeto de interpretaciones que, aun cuando no lleguen a ser erróneas —que sí lo son muchas veces— acentúan el relativismo de nuestro conocimiento del pasado. La noción de libertad se asocia con frecuencia a las de contingencia y acción individual que aparecen ante el historiador como elementos perturbadores. Muchas veces parece que los historiadores de oficio estamos deseando sustituir la vida, en lo que ésta tiene de plenitud, de vigor, de improvisación, de creación incluso, por un conjunto de leyes —o por una sola ley gigantesca— rectoras de

la actividad del hombre. Creo personalmente que las últimas corrientes historiográficas, al cargar su acento sobre los factores socio-económicos, han acentuado todavía más esta tendencia que no me parece buena. Pese a quien pese, lo individual está ahí: los desórdenes de Alejandro Magno, el desprecio teatral de César hacia los senadores en los Idus de marzo, la heroicidad vital de San Francisco, el más próximo al modelo del Maestro; la desdichada muerte del príncipe don Juan, que impidió acaso la vertebración de España, y hasta, si me apuran, la lluvia matutina del campo de Waterloo, seguirán acechando a los historiadores como factores decisivos en el rumbo del acontecer humano.

Henri Bergson (1), al discutir a Spengler, descubrió hasta qué punto los historiadores positivistas habían espacializado al tiempo para ajustarle a su concepto de Historia como una progresión en que lo viejo persistía mientras era enterrado bajo las capas acumulativas de lo nuevo. Pero todos los historiadores actuales saben muy bien que, en la marcha de la Humanidad a través del tiempo, se están produciendo no un conjunto de realidades en serie, sino un abanico de posibilidades de las que apenas si una parte mínima llegará a convertirse en realidad. Normalmente al hombre corresponde ejercer su capacidad de decisión entre ellas, no en forma simple y directa, sino compleja e indirecta. Además las realidades ya producidas aparecen en la conciencia del hombre formando series o conjuntos respecto a los cuales el tiempo tiene valor relativo. Quiero decir, siguiendo en esto el pensamiento de Meinecke (2), que el tiempo histórico se produce en la conciencia de un modo esencialmente distinto a como se comporta el tiempo matemático: a los ritmos lentos, con escasos acontecimientos significativos, suceden otros rápidos en que los hechos importantes se acumulan.

El tiempo-histórico, que es propiamente un tiempo-conciencia, constituye uno de los más relevantes descubrimientos de los historiadores de nuestros días y se relaciona íntimamente con la noción del presente. Ateniéndonos a los términos de la matemática clásica o positiva —que es tan sólo una de las matemáticas posibles, según el pensamiento actual— el presente no es otra cosa que una línea en continuo movimiento uniforme que separa lo que *ya* ha sucedido de lo que *va* inmediatamente a suceder. Pero ello se debe a que, como antes apuntábamos, se ha producido una espacialización acaso inconsciente del tiempo. Sucede, sin embargo, que todo el mundo —y los historiadores en primer término —tiene una clarísima noción de que el presente es, o se considera como tal, un ámbito en el que se agru-

---

1. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 25.ª ed. Paris, 1950.

2. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, trad. esp. Méjico, 1943.



pan sucesos ya acaecidos junto con otros que prevemos o proyectamos en íntima relación con ellos; unos y otros, en todo caso, constituyendo cierta forma de unidad. Como el tiempo histórico es genéricamente tiempo presente puesto que todos los hechos que en él suceden se hacen presentes en la mente del historiador, esto quiere decir, ni más ni menos, que no se produce fuera, sino dentro de la conciencia humana; es «subjetivo» y no «objetivo». Llegados a este punto conviene hacer un inciso para prevenir contra errores comunes: de ninguna manera debe identificarse al conocimiento histórico objetivo con neutro, imparcial o permanente, ni al subjetivo con apasionado, parcial o variable.

La ciencia histórica utiliza para su trabajo tiempos-conciencia y no cronología. Es, quiera o no quiera, conocimiento subjetivo que se vale de hipótesis de trabajo a las que intenta luego comprobar o explicar. No debe extrañarnos, pues así proceden también otras muchas ciencias actualmente. En mi opinión, resulta extraordinariamente significativo que esta concepción del saber histórico, superadora de las antiguas fórmulas de la historia narrativa, genética o pragmática, haya coincidido con un cambio en el arte de la novela, del teatro y del cine —con predominio de éste, al menos en la primera mitad del siglo— que caracteriza a nuestro tiempo y que consiste precisamente en el tránsito de la novela psicológica objetiva al modo de Balzac, a la psicología subjetiva de Joyce o de Kafka. No me parece, por tanto, una casualidad que el cine haya venido a convertirse en el fenómeno más importante de nuestro tiempo, máxime cuando, merced a la televisión, la imagen en movimiento ha penetrado en capas de intimidad social que antes se consideraban a cubierto.

El gran mérito de Sergio Mihailovitch Eisenstein —y también acaso la razón más profunda de su íntima e involuntaria contradicción con el «objetivo» realismo socialista preconizado por los soviets como fórmula única de arte— es haber comprendido que la esencia del cine se halla precisamente en la ruptura con los principios elaborados por el positivismo en beneficio de «una síntesis análoga del elemento emocional y del elemento intelectual» a fin de «devolver al elemento intelectual sus fuentes vitales, concretas y emocionales» (3). Para un historiador de la cultura como Arnold Hauser (4) la identificación del tiempo histórico, tiempo-conciencia, con el resultado de las técnicas del montaje cinematográfico es tan importante y significativa

- 
3. Conferencia pronunciada en la Sorbona el 17 de febrero de 1930 y recogida por LEÓN MOUSSINAC, *Sergei Mihailovitch Eisenstein*, París, 1964, pág. 94. Ver también sobre el tema S. M. EISENSTEIN, *Teoría y técnica cinematográfica*, Madrid, 1958, y JEAN MITRY, S. M. EISENSTEIN, París, 1961.
  4. ARNOLD HAUSER, *Historia social de la Literatura y el Arte*, tomo III, Madrid, 1964.

que ha podido decir: «se tiene la sensación de que las categorías temporales del arte moderno deben de haber nacido del espíritu de la forma cinematográfica y se tiene inclinación a considerar la película misma como el género artísticamente más significativo».

Las relaciones entre el cine y el saber histórico van más lejos. Mediante el uso de la imagen el tiempo puede ser cortado, elidido, superpuesto, invertido. Esto quiere decir que el arte cinematográfico construye una realidad virtual coincidente con la forma en que los sucesos históricos se presentan, subjetivamente, en la conciencia del historiador. Se demuestra así la correcta adecuación entre el suceder y la conciencia.

Sin perjuicio de que más adelante hayamos de volver sobre tan importante tema, se nos hace preciso plantear ahora con claridad la cuestión de las relaciones entre libertad, individualidad y responsabilidad; nuestro siglo parece hallarse bajo el impacto de una pregunta que, en fechas todavía muy cercanas, fue dramáticamente asociada al juicio de aquel sistema político que sucumbió al término de la segunda guerra mundial. ¿Hasta qué punto el hombre individual, protagonista de la Historia y sujeto a la vez social y temporal de la misma, puede considerarse provisto de suficiente libertad como para que se le haga responsable de sus actos? En otras palabras, ¿sigue siendo de aplicación nuestra vieja moral cristiana que obliga en todo momento a la responsabilidad individual? Se trata de una cuestión que procuraré tener muy presente a lo largo de este estudio.

Algo muy semejante está ocurriendo con los conceptos de tradición y continuidad, ligados estrechamente entre sí. La conciencia histórica puede presentarse en el hombre como una reclamación imperiosa de defensa de su pasado —conservación viva del mismo— puesto que de él recibe todos los elementos que constituyen la plataforma para su actuación. Pero el pasado actúa en el hombre de dos maneras y no de una: puede ser estímulo por vía de emulación y freno por vía de fidelidad; en exceso, produce inmovilismo. La conciencia histórica tiene como tarea enmarcar la tradición recibida en los cauces fecundos del equilibrio.

---

Vivimos en un tiempo difícil. El hombre europeo, a solas con su íntima decepción, se ve sometido a muy fuertes tentaciones de romper con su pasado para lanzarse al abismo de una revolución total, ética, religiosa, científica, estética y de pensamiento. No faltan, desde luego, aquellas interesadas voces de sirena que le animan a ello con la intención de establecerse luego en el amable solar vacío. Las demandas más extremas de revisión obtienen ahora carta de legítimi-

dad. Los historiadores sabemos que si la ruptura con el pasado llegara a producirse en forma tan completa como anuncian los numerosos síntomas, la crisis sería, para Europa y cuanto ella ha significado en el mundo, definitiva.

Por eso el hombre europeo actual, que contempla cómo su ámbito se llena de activos fenómenos de revisión de ideas y crisis de instituciones, síntoma indudable de falta de equilibrio interior en este su mundo más que milenario, se pregunta con cierta angustia atemorizada por el sentido de la Historia. Las respuestas que solicita guardan relación con los temores, más o menos abiertamente confesados, de que se halla viviendo en el extremo límite de una cultura amenazada de muerte. El tipo de respuesta que se dé, idealista, espiritualista o sensualista, trasciende en sus efectos de una simple argumentación científica para insertarse en el plano interior de las acciones éticas. No olvidemos que un escritor tan importante como Pitirim Sorokin (5) ha llegado a pensar que estamos asistiendo al fin de una cultura sensualista y que ésta deberá ser sustituida por otra de la que entiende serán sus futuros portadores los pueblos de ambas riberas del Pacífico.

---

5. P. SOROKIN, *Social and cultural Dynamics*, 4 vols. 1937-1941.

**PRIMERA PARTE**

***Crisis de la conciencia histórica europea***

## I

### *La formación de la conciencia histórica.*

Es un cronista tardío de la época carlovingia, Nithard (6), quien, si no me equivoco, usó el término Europa por vez primera refiriéndole a la Cristiandad occidental, si bien el autor de la *Continuatio hispana* del 754 (7) llamaba ya «europenses» a los caballeros que vencieron con Carlos Martel en la batalla de Poitiers y un anónimo poeta anterior al año 804 hacía de Carlomagno «cabeza del mundo y cumbre de Europa» (8). Durante un milenio aproximadamente se produce una identificación entre la Cristiandad occidental —unida al principio, desgarrada desde mediados del siglo XVI con dolor, sangre y guerras— y Europa y lo europeo. «Gradualmente el cristianismo avanzó por los países sajones, escandinavos y eslavos, de modo que Europa entera vino a ser el solar de la religión del Señor Jesús» (9). Esta identidad aparece muy pronto; nada resulta tan significativo como el esfuerzo, repetido aunque fracasado, para hacer cuajar al cristianismo en términos de temporalidad por medio de un Imperio romano y germánico al que se quiso calificar de Santo. Hace poco tiempo, a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia misma ha decidido emprender una revisión a fondo de «aquella Cristiandad que se llamó Europa» y que «fue una síntesis, hecha en nombre de Cristo y de la Iglesia, entre la cultura greco-romana y la cultura bárbara» (10).

Para su uso, la Cristiandad románico-medieval elaboró una conciencia histórica perfecta —quiero decir completa e íntimamente trabada en todas sus partes— la cual dependía de su sentido religioso. A través de la Historia, conducido por la providencia divina, el hom-

6. P. NITHARD, *Historiarum libri IV, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarium*, 1907. Existe traducción francesa de P. Lauer, París, 1926.
7. J. M. LACARRA, *El ocaso de la romanidad en Hispania* (Estudios de Alta Edad Media española), Valencia, 1971, pág. 23.
8. L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1947, pág. 125.
9. J. LARRAZ, *Esquema y teoría de la Historia*, Madrid, 1970, pág. 149.
10. J. MULLOR GARCÍA, *La nueva Cristiandad. Apuntes para una Teología de nuestro tiempo*, 2.ª ed. Madrid, 1968, pág. 43.

bre asciende lentamente desde un estado catastrófico de necesidad absoluta, consecuencia del pecado original, hasta un estado de libertad trascendente al mundo, unión contemplativa con Dios. El sentido de la Historia es, por tanto, un progreso en que el hombre se transforma. Cuanto sucede en el orden temporal está directa o indirectamente ligado a este proceso, en comparación con el cual además todos los otros acontecimientos —caídas de Imperios, revoluciones, guerras— son considerados como de menor importancia. En esencia éste era el gran esquema de *La Ciudad de Dios* de San Agustín, sobre el que volveremos antes de terminar nuestra exposición.

Completó esta conciencia histórica una explicación de la vida individual de cada hombre y de sus relaciones con la comunidad a la cual pertenecía. La fe era considerada como norma también para la razón y la sociedad; pudo generar un orden nuevo sin romper con el viejo orden romano heredado. Cuando San Benito se encontró en la necesidad de dar normas para su comunidad monástica, tomó la antigua institución latina de la «familia» y, adaptándola a un nuevo uso de servicio de Dios, fijó en ella las obligaciones de cada uno de sus miembros. La Regla benedictina, uno de los documentos más representativos del orden medieval, no era en modo alguno techo para someter al hombre, sino plataforma para su expansión; la vida de los monjes —y por reflejo también la de todos los fieles cristianos— quedaba regulada por un ritmo de tres tiempos, la oración, el trabajo, el descanso. También la sociedad, en esta Cristiandad-Europa, tenía esquema tripartito entre los que rezan, los que luchan y los que trabajan. Con todos sus defectos tal esquema producía un equilibrio social sólido y, por ello, constituía una fuente de vigor.

A principios del siglo V —una generación que muchos historiadores escogen todavía para que de ella arranque el mundo medieval— San Agustín, obispo de Hippona, hizo observaciones muy profundas acerca del acontecer histórico que, al menos en gran parte, siguen siendo válidas para nosotros. Se encuentran especialmente en su libro *La ciudad de Dios*, que fue, como sabemos, la primera interpretación providencialista de la Historia. Para San Agustín ésta se desenvuelve en dos planos, uno superior, cuyo conocimiento nos viene tan sólo por la revelación sobrenatural y por la fe, en el cual se cumple la Historia de la Salvación, y otro inferior que Dios ha confiado enteramente a la libre iniciativa del hombre y que nos es conocida por los recursos naturales de la razón. A este segundo plano los historiadores cristianos actuales llaman ciencia histórica; su entendimiento y estudio puede hacerse dentro y fuera del compromiso religioso.

Entre ambos planos está el tiempo. Para San Agustín el tiempo es una criatura, que empieza con la Creación misma y que no adquiere

su dimensión correcta más que relacionándole con la eternidad. Puesto que ha comenzado en un cierto momento debe conducir a una meta. Pero distíngue entre el tiempo anterior al pecado —tiempo histórico— y el tiempo histórico consecuencia del pecado que introdujo la muerte y, con ello, el caminar del hombre hacia su fin. El designio divino de la Encarnación, asumido por Dios desde la eternidad, fuera del tiempo, introdujo en el tiempo histórico del pecado una nueva dimensión permitiendo que el hombre, redimido y auxiliado por la gracia, pueda esperar un retorno a ese tiempo sin historia en que el suceder no es un desgaste. Por eso se dice del Señor Jesús que su venida coincide con la plenitud de los tiempos.

En la Historia —tiempo existencial según el providencialismo agustiniano— el hombre ejerce su albedrío para buscar o rechazar el amor de Dios, lo que ha de llevarle a la salvación o a la condenación; tal es la dialéctica. Pues la providencia divina no actúa en el hombre como obligación, fuerza y necesidad, sino en libertad mediante las leyes, por las cuales se rige el universo, y mediante la gracia, que Dios proporciona (11). Cuando a esta conciencia histórica de la libertad y del progreso espiritual se unió una nueva confianza en la tecnología (12) —¿no había ordenado Dios al hombre en la Escritura dominar la tierra?—, se inició un proceso de expansión ininterrumpida que ha durado hasta el siglo XX. Tuvo sus rasgos primeros en la ruptura del círculo vicioso de la pobreza, tan característico de la sociedad romana, el abandono del egoísmo individualista y la inversión en el sentido de la curva demográfica, consecuencia sin duda de la nueva valoración de la vida y de la moral.

La expansión europea, recordemos, es un hecho decisivo en la historia del mundo: está siendo continuada, pero no sustituida, pues antes de incorporarse a la gran corriente del progreso las culturas de Asia se europeizan, aunque sea bajo la forma del marxismo. Consecuencia de ella ha sido un cierto complejo de superioridad, explicable aunque no justificado, que ha venido a sumarse a la conciencia histórica del hombre europeo, modificándola en no pocas ocasiones.

Se nos dice, para justificar tal superioridad, que la Cristiandad románico-medieval ganó algunas batallas decisivas: colonizó extensos

11. Ver el importante capítulo de RAMIRO FLOREZ, *Presencia de la verdad*, Madrid, 1971, págs. 339-371.
12. Es éste uno de los aspectos más importantes de la actitud del hombre medieval que, muy pronto, aceptó el uso de los avances técnicos, desentendiéndose de sus consecuencias sociales e invirtiendo así los términos en que se hallaba situado el hombre romano. Invenciones tan antiguas como la polea o el molino de agua, que la sociedad antigua se había negado a difundir, se aplicaron ahora con toda intensidad para producir fuerza superior al brazo del hombre. Esta confianza en la tecnología es, en mi opinión, uno de los rasgos esenciales de la «europeidad». Ver LYNN WHITE, *Technology and invention in the Middle Ages*, *Speculum*, tomo XV, abril de 1940.

territorios y puso en cultivo, venciendo al bosque, al pantano y al mar, zonas antes improductivas. Una triple revolución económica, en los sectores mercantil, agrícola y financiero, llevó al descubrimiento de la letra de cambio y de la moneda de cuenta y, con ello, a la apertura de créditos y a la multiplicación ilimitada de los capitales. La Iglesia, jerarquizada y segura de poseer la verdad, desarrolló y dio vida a un cuerpo de doctrina de valor universal e indiscutido, mientras aplicaba al derecho sus normas éticas. De Graciano a Durando, maduró este derecho como un conjunto de principios aceptados. La autoridad, explicada con el símil de gusto muy medieval de la escala de Jacob, por donde los ángeles suben pero también bajan, resultó reforzada. Por vez primera se estableció también un sistema educativo que contaba con tres niveles: el propedeutico del «trivium» y «quatrivium», las siete artes liberales; el intermedio de las ciencias humanas; el superior de la Teología, reina del saber a la que, en el simbolismo cromático de las Facultades universitarias, se atribuyó el blanco color del armiño.

La Universidad, que los hombres del medievo llamaron Estudio General, nació como resultado de estos esfuerzos. Cuando uno de los más eximios doctores universitarios, Santo Tomás de Aquino —en su famosa cuestión 75 de la Summa Teológica, III— explicó la gran operación que incardinaba a la trascendencia de Dios, Jesús, el Señor, en la naturaleza como un sencillo cambio, «transustanciación» que, del pan y del vino, conservaba tan sólo las especies (13), la conciencia histórica del providencialismo se vio reforzada. Los hombres, indefectiblemente auxiliados por su Creador, construyen en la Historia lentamente un «Regnum Dei» de la libertad que no podrá sin embargo realizarse plenamente, sino más allá del orden temporal. El progreso, en la Historia, es una especie de crecimiento que transforma al hombre llevándole, del estado inicial de necesidad, producto del pecado, a su destino feliz por medio de la libertad moral que proporciona la gracia. La fuerza de estos principios fue tan grande que, a pesar de los siglos transcurridos, aún se halla provista de vitalidad.

## II

### *El origen de la crisis.*

Es muy difícil precisar dónde se encuentra la primera raíz de una crisis —en el sentido de revisión del juicio— de esta conciencia histórica europea. Aparece manifiestamente con la Ilustración. Pero los

---

13. Ver sobre esto A. PIOLANTI, *El misterio eucarístico*, tomo I, Madrid, 1958, págs. 278-291, y M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, tomo VI, Madrid, 1963, págs. 301 sgts.



pensadores que encarnaban este movimiento, lo mismo que sus inmediatos herederos del siglo XIX, pretendían sólo romper los moldes del pensamiento tradicional cristiano, conservando inalterable en cambio el orden de valores éticos «naturales» —la filantropía— que el Cristianismo había producido. Claros precedentes pueden señalarse en Maquiavelo y en Descartes. El famoso historiador y político italiano afirmó, en el primero de sus *Discursos sobre Livio*, que una especie de ley inexorable presidía el desgaste de los regímenes políticos, con lo cual el hombre quedaba supeditado al acontecer histórico. Se le desproveía de su libertad.

En su conocido *Discurso del Método*, René Descartes incluyó aquella sentencia, origen del racionalismo, «pienso, luego existo». El Discurso fue publicado en 1637 y era radical en sus conclusiones: no sólo debía revisarse la conciencia histórica poseída por el hombre europeo —que se hallaba enzarzado, ciertamente, en una de las más oscuras, tercas y sangrientas guerras—, sino que la historia misma debía recluirse en el albergue de los conocimientos curiosos e inútiles. Ya en 1690 John Locke combatió esta postura —el existir no es consecuencia del pensar, afirmó, sino en todo caso su antecedente— pero lo hizo en nombre de un sensualismo experimental que rechazaba con igual energía cualquier tipo de tradición.

En un trabajo muy valioso publicado hace casi cuarenta años, Paul Hazard (14) señalaba ya el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de la naciones* de Voltaire como la obra decisiva del gran salto que, frente al providencialismo apoyado en la Teología, pretendía alcanzar una Filosofía de la Historia liberada de mitos, amena y provechosa, útil para la educación humana y orientada a la ilustración («*erklärung*») del hombre. En ella hizo dos afirmaciones para las que no aportaba ninguna clase de prueba científica, pero que eran tan brillantes como todas cuantas llevan la marca de su genio:

Fue la primera que todas las culturas siguen en su desarrollo una especie de paralelo terrestre, tomado en el sentido de Oriente a Occidente. Por eso tenía que forzar la verdad atribuyendo a China mucha mayor antigüedad cultural que a Egipto o a Mesopotamia. En su gabinete de trabajo conservaba una imagen de Confucio con la expresión grabada «*Sancti Confucii, ora pro nobis*», como signo de la superioridad que reconocía a su ciencia.

Fue la segunda que el Cristianismo no se asienta sobre una verdad absoluta, la divinidad del Señor Jesús, sino sobre una creencia revisable y, para él, mal fundamentada. No se trata, pues, de un ateísmo radical, en el sentido que se da normalmente a esta palabra, sino de una inversión en los términos: no es que Dios haya creado al hombre,

---

14. PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, París, 1936.

sino que el hombre ha inventado a Dios para procurarse una explicación de aquellos fenómenos que no entiende. En un momento determinado sus conocimientos permitirán al hombre abandonar la idea de Dios como el arquitecto prescinde de los andamios cuando ha sido terminado el edificio.

La explicación dada por Voltaire sigue siendo empleada como moneda corriente en numerosos libros. El Cristianismo es enemigo de la razón porque exalta como único valor un sentimiento. Las expresiones empleadas por el famoso filósofo no están exentas de injurias. Nació el Cristianismo, en parte, del pequeño pueblo judío «salido de Egipto como una horda de ladrones», «abyecto en la desgracia e insolente en la prosperidad», siendo en su origen un movimiento popular acaudillado por cierto exaltado filántropo (Jesús de Nazaret) al que otro fanático confusionario (San Pablo), con ayuda de los misterios helenísticos y de la filosofía neoplatónica, prestó el aliento necesario para su triunfo y dio contenido ideológico. La razón debe ser liberada en consecuencia del secular opresor cristiano y el «infame» (es decir, la Iglesia católica) aplastado. El resultado será una iluminación de la mente, «aufklärung». Este es el tema casi constante de su correspondencia con el rey Federico de Prusia (15).

### III

#### *La doctrina del progreso.*

Cuando Voltaire y los demás ilustrados combaten tan denodadamente al providencialismo, no tienen en cuenta a San Agustín ni a la gran tradición historiográfica cristiana, sino a la forma en que tal doctrina se presentaba en el famoso *Discurso acerca de la Historia universal* que publicara en 1681 el obispo Jacques Benigne Bossuet. Pero en este libro se alteraban dos aspectos muy esenciales de la interpretación histórica tradicional: se suprimían casi por completo las diferencias entre los dos planos, el de la Historia de la salvación y el de la libre actuación humana temporal —con lo cual se exageraba la intervención «actual» de la divina providencia en aconte-

- 
15. La idea aparece expresada por completo en la *Educación del género humano* de LESSING: «El Antiguo Testamento era un libro elemental apropiado tanto para los niños como para un pueblo infantil. Cristo... quitó al niño el libro elemental ya agotado. El fue el primer maestro fidedigno de la inmortalidad del alma. Es innegable que añade a estas enseñanzas otras doctrinas cuya verdad no es tan evidente y cuya utilidad es menor, pero... no nos insolentemos contra ellas, antes bien, investiguemos seriamente si tales enseñanzas superpuestas constituyen un nuevo impulso orientador de la razón humana».

cimientos meramente humanos— y se convertía al hombre en un mero instrumento de continuados y minuciosos designios divinos arrebatándole parte de su libertad y responsabilidad (16). La lectura conjunta y serena de la obra de Bossuet quita mucho rigor a este planteamiento, pero a sus enemigos bastaba con multiplicar citas y extractos para argumentar.

Naturalmente no bastaba con combatir, ridiculizándola, la conciencia histórica del cristianismo medieval; era preciso dar una explicación de la marcha del mundo. Es sintomático que Voltaire haya confiado a dos novelas, *Micromegas* y *Cándido*, la misión de ser portadoras de su razonamiento y, sobre todo, que haya recurrido a la ciencia-ficción, como si necesitase dejar previamente establecida la existencia de hombres o, al menos, de seres racionales, en otros planetas, para poder combatir los excesos del providencialismo y las pretensiones de que la Creación entera se encuentra al servicio del hombre. La ironía es, en manos de Voltaire, un manjar succulento; cuando el filósofo providencialista Pangloss —probablemente Leibnitz— quiere explicar para qué han sido hechas las cosas, presenta ejemplos tan divertidos como éstos: las manos existen para llevar guantes, los pies para calzar zapatos, las narices para soportar gafas y las vacas para ser comidas.

A veces la ironía parece más bien un recurso para sustraer al lector a la gran interrogante que se abre en cuanto se abandona la creencia en un Dios trascendente. ¿Por qué existe el hombre? ¿Cuál es la razón de su ser? De este modo interrogan Cándido y sus amigos, tras larga peregrinación infructuosa, al gran derviche que han ido a buscar a Constantinopla: «Maestro, venimos aquí a rogarte que nos digas el porqué de haber sido creado un animal tan extraño como es el hombre». Las respuestas del derviche son desesperanzadoras: «por qué os entremetéis en ello», «¿en qué os atañe?», «¿qué importa que existan el bien o el mal?»; «cuando su alteza envía un barco a Egipto, ¿se preocupa de la comodidad de los ratones a bordo?» Voltaire no quería probablemente dar una respuesta concreta; poseía suficiente prudencia como para comprender que ninguna otra doctrina podía imponerse de modo inmediato para sustituir al providencialismo que

---

16. Aparecen en esta obra (citamos la edición de Manuel de Montoliu, Barcelona, 1940) expresiones como las siguientes: «Después de haber establecido (Dios) con tantas pruebas sensibles este fundamento inmutable, que por sí solo conduce a su voluntad todos los acontecimientos de la vida presente» (pág. 158); «esta conducta de Dios nos hace ver también, que todo sale inmediatamente de su mano» (pág. 161); «la historia del pueblo de Dios, atenuada por su propia continuación y por la religión... ha conservado como en un fiel registro la memoria de estos milagros, dándonos con ello la verdadera idea del imperio supremo de Dios, señor omnipotente de todas sus criaturas» (pág. 177).

tan cáusticamente recusaba. Es tan sólo al final de la novela que comentamos cuando, de modo indirecto, insinúa el tema (17).

El gran secreto del mundo, cuando se le opone racionalmente a Dios, es que cada cosa tiene por fin a sí misma sin trascenderse. Cándido y sus compañeros deciden retirarse a una aldea y cultivar su jardín. No es ningún azar la coincidencia de términos entre cultivo y cultura, pues siendo racional la naturaleza del hombre, su fin no puede ser otro que el cultivo de su propia razón. Consecuente con esta doctrina, Voltaire definió la Historia como «la trayectoria hacia la conquista de la razón al servicio de la verdad» (18). En ella la actividad del hombre, en cuanto que progresa, tiene mucho de cruzada contra el irracionalismo, el sentimiento religioso, la ignorancia y la Iglesia católica. No descartaba, con sentido realista, la necesidad de una alianza entre la razón y el despotismo. Para comprender la gran influencia que las ideas del filósofo francés ejercieron sobre su real discípulo prusiano, basta considerar que todavía en tiempos de Bismarck, cien años más tarde, pudo llamarse en Alemania Kulturkampf a la persecución desatada contra la Iglesia.

Voltaire enunció, sin embargo, la doctrina del progreso en la Historia con no pocas reservas. La conquista de la verdad por la razón humana le parecía indudablemente progresiva, así como que ella era el principal objetivo que la Humanidad venía persiguiendo desde el principio de los tiempos. Pero dudaba de que la marcha fuese siempre ascendente. Una generación más tarde, en cambio, sus discípulos sostuvieron ya con absoluta convicción la idea de que en la Historia el progreso se producía «necesariamente»; sin duda influyeron los graves acontecimientos políticos que dicha generación hubo de vivir en Francia. En 1794, perseguido y solo, el famoso marqués de Condorcet, girondino, republicano y demócrata, escribió un libro sobre *Los progresos de la mente humana* (19), que constituye, dramáticamente, el canto de esperanza final de los ilustrados y, a la vez, el puente hacia el positivismo. Augusto Comte se declarará discípulo de Condorcet y asumirá plenamente la sentencia fundamental de éste: «la perfectibilidad humana es ilimitada».

Editor de Voltaire y protagonista principal del movimiento de opinión que llevaba a considerar a Descartes como la raíz más lejana de la Revolución, Condorcet era, sobre todo, autor de un famoso plan de enseñanza laica, obligatoria y gratuita, que apenas unos meses antes de su muerte en la guillotina, discutían los diputados de la Con-

17. KARL LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Madrid, 1956, págs. 156-158.

18. JUAN REGLÁ, *Introducción a la Historia*, Barcelona, 1970, pág. 172.

19. El título original es *Tableaux des progrès de l'esprit humain*. Ya en 1795 apareció en Londres la primera traducción inglesa que se titulaba *Outlines of historical view of the progress of the human Mind*.

vención (20). Estaba convencido de que aquella revolución —la misma que acabaría por devorarlo— era ya el comienzo de una nueva época de la Historia, a cuyo término los hombres llegarían a organizarse en comunidades libres, sin tiranos ni sacerdotes, sujetos únicamente a los preceptos de la razón. Sus argumentos se presentaban como objetivos y no subjetivos. La vida humana sería prodigiosamente alargada por el uso adecuado de la alimentación y de la higiene. El conocimiento y aplicación de las leyes de la herencia —debo advertir que las leyes de Mendel no fueron comunicadas hasta el 8 de marzo de 1865— mejorarán las cualidades morales del ser humano. La acumulación de conocimientos y de medios técnicos difundirá entre todos los hombres el disfrute de los bienes materiales.

De este modo, a fines del siglo XVIII, la doctrina del progreso se resolvía en las tres famosas enunciaciones que la centuria siguiente haría, suyas:

— Centro de la vida, el hombre es causa absoluta de sus ideas y dueño, por tanto, de todas ellas; incluso de la idea de Dios que por él ha sido producida y de la que puede librarse en el momento oportuno.

— Cuanto más sabios seamos, seremos más ricos; cuanto más ricos, más felices. De acuerdo con esto la felicidad del hombre coincide con su posibilidad de consumo.

— El progreso es —con más énfasis que en Voltaire— una escalada de la razón hacia la libertad, en el sentido de que la ciencia libera al hombre de las tinieblas del error y elimina las trabas que se oponen a su acción sobre el mundo.

Un jarro de agua fría debió de constituir para muchos de estos creyentes del progreso la publicación en 1798 del *Ensayo sobre el principio de población* de Thomas Robert Malthus. Para el pensador inglés la idea del progreso ininterrumpido era una quimera, porque el aumento de la población en proporciones geométricas, imposible de compensar por la producción de alimentos, generaba indefectiblemente la pobreza y, con ella, la violencia y la guerra. Al historiador actual queda la duda de si la recomendación de la castidad a los pobres, único remedio verdaderamente malthusiano —los otros que tomaron su nombre vinieron después y no eran suyos—, no constituía una quimera semejante a la de sus adversarios.

#### IV

##### *Los primeros pasos de la dialéctica.*

Algunos pensadores especialmente agudos —un católico, como Vico; un protestante, como Fichte, un panteísta, como Hegel— com-

20. L. CAHEN, *Condorcet et la Révolution française*, París, 1904.

prendieron que la realidad histórica era más completa de como el marqués de Condorcet o sus maestros franceses habían imaginado. Por otra parte, una corriente de pensamiento, que arrancaba de J. J. Rousseau, discurría paralela a la de los racionalistas: rechazando la doctrina del pecado original afirmaba, frente al pesimismo cristiano de la «massa damnata» que necesita redención, el optimismo del hombre «naturalmente bueno» y la conciencia de la fuerza que tiene la voluntad de un pueblo. La influencia rousseauiana sobre los pensadores alemanes fue extraordinaria (21) especialmente después de que la expansión napoleónica, obra de la Revolución, fuera frenada por los pueblos alemán, ruso y español, que estaban muy lejos de los ideales ilustrados.

Comencemos por Giambattista Vico. La primera edición de su *Scienza Nuova* apareció en Nápoles en 1725; fue completamente modificada en 1730 y todavía experimentó algunos retoques para la edición de 1744, el año de la muerte de su autor. Este modesto abogado italiano, demasiado abierto al racionalismo para que el pensamiento cristiano le sostuviera entonces y demasiado creyente para que los ilustrados le atendieran, pasó a la oscuridad infecunda a pesar de haber sido el descubridor de la mayor parte de los métodos modernos de las ciencias humanas. Contemplando los progresos cíclicos a que se sujetan, en el decurso de la Historia, las culturas, Vico hubo de preguntarse por el modo de comportamiento de la Providencia a fin de ajustar su ciencia a su fe. La Providencia es, para Vico, el orden mediante el cual Dios conserva todas las cosas, sujetándolas a leyes; por eso existen, junto a las leyes físicas, otras morales o sociales. Ni siquiera es precisa una Revelación sobrenatural para descubrir los elementos de estas verdades; en las más antiguas religiones del mundo aparece la creencia en alguna forma, aunque sea errónea, de providencia divina. El Cristianismo —la doctrina cristiana— viene a ser, en la explicación de Vico, remate y no comienzo: la «plenitud de los tiempos» no hubiera podido producirse en modo alguno, sino después de que la Humanidad hubiese desarrollado la capacidad de comprensión necesaria para entender el mensaje mesiánico.

Analizando la Historia de Roma, la más adecuada para el conocimiento de un ciclo completo, Vico llegaba a formularse íntimamente la pregunta de si la Cristiandad románico-medieval —un término que él probablemente nunca utilizaría— no había alcanzado ya una fase de decadencia bastante avanzada puesto que de las tres etapas de *il corso*, la de los dioses, la de los héroes, la de los hombres, dos se habían

---

21. Ver, sobre este tema, J. TEXTE, *J. J. Rousseau et le cosmopolitisme européen*, París, 1895 y, sobre todo, D. MORNT, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, París, 1934.

cumplido por completo y la tercera estaba transcurriendo muy de prisa. En apariencia el devenir histórico de una cultura constituye un ciclo que parece conducir inexorablemente a la decadencia y a la muerte, después de la cual se inicia, en punto distinto, un nuevo proceso que es *il ricorso*. Ya se ha dado después de la muerte de Roma. Pero Vico dio una respuesta alentadora basándose en la libertad cristiana, libre albedrío, que Dios ha dado a cada hombre. Las culturas no se encuentran ineluctablemente condenadas a la decadencia; ésta es sólo la consecuencia de un fallo en el comportamiento de los hombres que las integran. *Il ricorso* es, por tanto, únicamente un recurso que la providencia divina tiene establecido para tales casos (22).

Fichte (*Características de la época actual*, 1806) y Hegel (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, 1830) aplicaron al conocimiento de la Historia el idealismo dialéctico. Según ellos cada época viene a ser como la plasmación de una idea que penetra todos los sectores de la actividad humana. El suceder histórico no puede contemplarse como simple línea ascendente, pues las ideas se enlazan entre sí, al desarrollarse, para constituir una secuencia lógica de tesis, antítesis y síntesis. Es verdad que ambos pensadores, en el fondo, conservaban su fidelidad a la conciencia del progreso sostenida por la Ilustración, puesto que el resultado de este perpetuo movimiento de lanzadera es la consecución de sucesivas etapas de libertad para el hombre. Hegel añadía que el ejercicio de la libertad constituye la razón moral del ser humano y que aquélla se ejerce a través del Estado. La ciencia histórica estudia, pues, qué cosa es y cómo se desarrolla el Estado. Las verdades de la religión, que constituyen una parte de la razón moral, no son revelaciones sobrenaturales, sino conquistas logradas por el hombre, y Cristiandad europea es tan sólo una de las formas de encarnación del Estado.

Las diversas formas de Estado, las culturas, se engarzan en una gigantesca trayectoria de realizaciones que no se deben a ninguna clase de acción externa al hombre ni a la providencia divina, sino que son tan sólo resultado del «ardid de la razón» moral, modo de comportamiento que permite superar dialécticamente los malos efectos de las pasiones. La Cristiandad europea —no olvidemos que Hegel escribe en los años de la tercera década del siglo XIX— es, por ahora, la meta de la Historia y la más perfecta de las realizaciones. Comenzando por el Este, donde sólo uno tenía libertad, pasando por Grecia y Roma, donde una parte de los hombres tiene libertad, la razón humana ha alcanzado la plenitud de la libertad que la idea cristiana comporta. No es que el hombre haya sido elevado por la Redención

---

22. B. CROCE, *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1927. Es el verdadero descubridor de Vico.

hasta el nivel de la divinidad; es que Dios se ha fundido con el hombre, que desde ahora se encuentra libre de la necesidad de recurrir a explicaciones que no sean estrictamente racionales.

En víspera de las grandes doctrinas sociales, la conciencia histórica del hombre europeo, llevada de manos de la dialéctica y apoyándose en la fórmula voltairiana, experimentaba una radical y soberbia transformación: iba a enfrentarse, a solas, con lo Absoluto.

### *Primeros pasos del sensualismo histórico.*

Algunos años antes de la publicación del libro de Condorcet, exactamente en 1784, Emmanuel Kant —no olvidemos que Hegel fue discípulo del gran filósofo de Königsberg— daba a la imprenta una obra muy breve pero altamente significativa. No pretendía entonces otra cosa que dar la réplica al estudio de Herder de que nos ocupamos en otro lugar de este trabajo, colocándose en el ángulo de mira de los ilustrados; de ahí el título alemán, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht*, que podríamos traducir aproximadamente como *Ideas acerca de la Historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Con este libro Kant abrió, además, el camino hacia una decidida objetivación y secularización del conocimiento histórico, a la cual llamamos sensualismo.

La Historia es, para Kant, desarrollo de la razón humana; esta operación tiene como característica que no es susceptible de cumplimiento en la vida de un solo hombre. La Humanidad y no el individuo posee un fin inteligible. Cada generación se apoya en las que la precedieron, pero no mediante un simple proceso acumulativo de conocimientos; hay una continuada transformación que hace a la Humanidad más libre y racional. Forzoso es admitir que este desarrollo de la razón tuvo un punto de partida de primitiva irracionalidad, a partir del cual razón y pasiones se diferenciaron y comenzaron a trabajar independiente y dialécticamente. Sucede que el hombre no actúa sólo a impulso de la razón, sino también de las pasiones, en especial de la soberbia, codicia y ambición, que son características y dominantes. Ellas hacen progresar a la Humanidad y no la inteligencia ajena de un divino legislador. Indirectamente, pues, la razón aspira a un mundo estancado, que sería mucho más feliz, pero las pasiones obligan al hombre a moverse hacia adelante, para dominar y vencer, descubrir nuevos caminos y recorrerlos. Tal es el progreso, supremo plan de la Historia, obediencia al conjunto de leyes que posee la Naturaleza, pero ni ciega ni necesaria.



Kant se movía entre los dos carriles que Vico y Montesquieu formularan con total independencia apenas medio siglo antes. El suceso histórico no es una rectilínea conquista progresiva de las virtudes humanas, sino consecuencia de la actuación total del hombre; tampoco se produce libremente —ni con libertad intrínseca, ni con libertad dirigida para los designios de la Providencia— sino encauzado por el conjunto de leyes que rigen el comportamiento.

Recordemos que Montesquieu había publicado en 1734 las *Causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, y en 1748 el *Esíritu de las leyes*, dos obras que se complementan para transmitirnos su sentido de la Historia. Redescubriendo a Polibio afirmaba que la evolución de los regímenes políticos no se producía arbitrariamente, sino de acuerdo con un orden tan preciso —monarquía, oligarquía, democracia, demagogia, tiranía— que parece indicar que, en cada una de sus formas, el desgaste que se produce tiene siempre el mismo sentido. En otras palabras: cada régimen produce en su seno las causas que habrán de destruirlo y su desaparición parece ser indispensable para el comienzo de una nueva etapa. El hombre no posee una libertad demasiado grande.

Con el mayor énfasis, Montesquieu señaló estas dos consecuencias:

—El hombre no se encuentra por encima, sino por debajo de las leyes históricas. Entre el régimen político de una sociedad y la educación y cultura de los hombres que la integran debe existir adecuación; en caso contrario se genera una inestabilidad que acaba por derribarle. Ciertamente que al hombre queda siempre un último reducto de libertad, pero ésta no es ninguna garantía: la libertad alcanza incluso a la monstruosidad, la destrucción y el suicidio.

—Cada régimen de una sociedad genera sus propias leyes. Montesquieu entendía por régimen algo más que una simple forma de gobierno y por leyes a todo el conjunto de instituciones las cuales se adecúan al nivel de cultura del cuerpo social. El conocimiento de la Historia se convierte en ciencia útil, pues bastaría educar al pueblo para modificar sus leyes perniciosas o, a la inversa, cambiar sus leyes para transformar al pueblo.

---

De este modo, en el transcurso de poco más de un siglo, la vieja conciencia histórica de Europa, que imperara durante ochocientos años, se vio sustituida, en la minoría de intelectuales ilustrados, por otra nueva aunque todavía poco clara. Se movía aun en reducidos círculos y usaba como plataforma las Academias y Sociedades sabias, pero no las arcaicas Universidades que muchos creían llamadas a

desaparecer (23). El hombre había dejado de ser la criatura racional cuyo destino trasciende a este mundo para insertarse en la Naturaleza. Verdaderos panteístas se encargaban ahora de explicarle que la Naturaleza era la proyección de lo absoluto y que no era necesaria ninguna suprema razón ordenadora para justificar su existencia; cada ser, en la Naturaleza, era suficiente explicación de sí mismo. El hombre, ser racional, se proyecta a través de la Historia sobre su propia racionalidad. Cualquier viejo moralista cristiano hubiera añadido que, volviendo al punto de partida, la Humanidad se preparaba para ingresar en el reino de la soberbia.

- 
23. En esta opinión coincide un periodista español tan poco «ilustrado» como Francisco Sebastián Nipho. Ver L. M. ENCISO, *Nipho y el periodismo español del siglo XVIII*, Valladolid, 1956, pág. 110.

**SEGUNDA PARTE**  
***Las soluciones propuestas***

## I

### *La historia reconocida como ciencia*

Descartes había asegurado sin permitir dudas, al igual que Bacon, que el saber histórico no podía ser considerado como científico porque era incapaz de expresar los resultados de sus investigaciones por medio de leyes matemáticas. Racionalistas y experimentales coincidían también en reservar el calificativo de científica a aquella forma de conocimiento que se ejerce sobre objetos externos a la persona que conoce y que, por tanto, le son ajenos. La ciencia tiene que ser objetiva. El principal argumento de Descartes contra los historiadores era que las fuentes de donde ellos obtienen su saber no son fidedignas, pues se trata de documentos escritos cuyos autores, actuando desde un punto de vista forzosamente subjetivo, pudieron engañarse, o engañarnos; ni siquiera tenemos la seguridad de que haya ocurrido una u otra cosa. De cualquier modo, como la Historia se ocupa de los hechos acaecidos en tiempo pasado, el historiador acaba por ser un extraño respecto a su propia época e incapaz de aportar ninguna idea constructiva (24).

Los historiadores no aceptaron nunca este razonamiento, tan contrario a su experiencia, pero tampoco comprendieron en dónde se hallaba el error; éste descansaba en los principios y no en las consecuencias que resultaban lógicas. Creyeron que su trabajo debía consistir, en adelante, en limpiar a la Historia del deshonor que para ella representaba ser una de las Bellas Artes, ascendiéndola a la categoría de ciencia por el procedimiento de descubrir alguna infalible metodología que garantizase contra el error. Don Juan de Mabillon y los religiosos bolandistas fundaron nuevas disciplinas, Paleografía y Diplomática, para tratar objetivamente los documentos históricos y descubrir las falsificaciones que con ellos se hubieran cometido. Los resultados fueron tan espectaculares que se comprende el entusiasmo de quienes creían hallarse ante el ansiado método de la His-

24. Ver R. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, trad. esp. Méjico, 1952, y mis *Grandes corrientes de la Historia*, Bilbao, 1968, pág. 62 sgts.

toria crítica. Tanto que, como es natural, algunos se pasaron de la raya e hicieron hipercrítica. Los peligros de un exceso eran graves: al huir de cualquier opinión transmitida por las fuentes, condensando éstas hasta extraer todo el jugo del subjetivismo, la ciencia histórica iba convirtiéndose lentamente en secos anales narrativos, de muy escaso y, a veces, nulo interés. Antes de que los experimentales desarrugasen el censo y consintiesen en llamarla ciencia, se estaba haciendo mera erudición.

Sobrevinieron, entre tanto, las dos Revoluciones, americana y francesa, que pareciendo colmar las esperanzas de los ilustrados acabarían por desbaratarlas. Es instructivo en grado sumo el planteamiento ideológico de la guerra española contra Napoleón; muchos de nuestros ilustres compatriotas de 1808 tuvieron que preguntarse, en aquel momento de especial gravedad para la patria, qué realidad tenían las esperanzas puestas en el progreso y en la Ilustración (25). Pasada la primera etapa de euforia, la Revolución desembocaba en una oleada de terror y de sangre para tricoteuses y sansculottes, y se convertía luego en una dictadura militar, hecha de policía y censura, lo más opuesto a las utopías que se soñaron con tanto entusiasmo. Todo, incluso el Instituto de Francia y las condecoraciones científicas, vino a ponerse, dócilmente, al servicio del amo. Los que, pese a todo, siguieron fieles a los principios, hubieron de consolarse afirmando que, por lo menos, se había conquistado la aquiescencia teórica a tres libertades fundamentales, aunque de momento no se practicasen mucho, de creencia, de palabra y de asociación, las cuales se reafirmarían en cuanto se pusiese término a las malas condiciones presentes.

Sin embargo, las sombras del cuadro eran más acusadas de lo que a primera vista parecía, pues en el rápido caminar de casi un siglo se habían impuesto dos ideas poderosamente atractivas; es, a saber, que todos los hombres son objetivamente iguales y que destruyendo la idea de Dios es como el hombre conquista su libertad. Por la primera se llega a la consecuencia de que el ser humano, este complejo psicosomático que llamamos el animal hombre, es una constante histórica y, por tanto, no puede hacer otra cosa que progresar acumulando cantidades de saber y de libertad sin que experimente con ello cambios esenciales en las capas profundas de su ser. No necesita ser salvado de ninguna clase de pecado original, puesto que no existe, ni cabe tampoco que ascienda de la necesidad a la libertad. Por la segunda se pasa a considerar la libertad como un objeto exterior al hombre, cuyo disfrute le ha sido hasta ahora negado en nombre de

---

25. Ver el discurso de J. PÉREZ VILLANUEVA, *Planteamiento ideológico inicial de la guerra de Independencia*. Discurso de apertura, Valladolid, 1960.

ciertos preceptos religiosos. Esta libertad cuantificada es una licencia para obrar y no la obligación inexcusable de elegir entre diversas opciones que reclaman una actividad.

En la opinión de casi todos los historiadores actuales este doble planteamiento contiene fuertes dosis de error, pero la generación del primer tercio del siglo XIX, aferrada a los conceptos cartesianos acerca de la ciencia, no estaba en buenas condiciones para percibirlo. En cambio veía una ventaja: el suceder histórico, desarrollo del hombre hacia la libertad, podía ser objetivado y, por ende, conocido científicamente. Tal fue el gran paso dado por el positivismo. El cambio producido en cuanto al tratamiento de la Historia fue radical: el «objeto» hombre, ser racional, pudo ser examinado críticamente y juzgado, no en el contexto en que se había producido, sino en relación con el propio punto de vista del historiador, que era, provisionalmente al menos, la meta.

En nombre de esta objetividad fue desterrado cualquier subjetivismo con la misma energía que si se tratase de un criminal. Así se sigue haciendo todavía en aquellas escuelas en que las ideologías emanadas del siglo XIX han conseguido consolidar su dominio. Fue entonces cuando se hermanaron objetividad e imparcialidad, como si se tratara de términos sinónimos, y se dijo también que los tiempos más inmediatos no podían entrar en el campo de inteligencia del historiador porque la objetividad necesitaba de una mínima distancia que le permitiese adquirir la perspectiva más convincente. Del progreso en la Historia muy pocos se atrevían a dudar.

Con el transcurso del tiempo y el advenimiento de las primeras máquinas —la Gran Exposición Industrial de Londres inaugurada el 1 de mayo de 1851 puede muy bien considerarse como el signo inicial del «take off» para Europa— el tema del progreso del hombre comenzó a reclamar nuevos tratamientos, desde luego «objetivos». No era suficiente decir, como Hegel, que consistía en el «autodesarrollo de la razón», pues había también un desarrollo exterior de instituciones, de bienes materiales, de estructuras, de velocidad. ¿Cómo explicarlo? Las respuestas que, desde tres ángulos distintos del pensamiento, se intentaron a partir de los años centrales del siglo XIX han resultado de consecuencias incalculables. En la exposición que, a continuación, vamos a intentar se precisa no perder de vista que lo que cada una de ellas intentaba, ante todo, era construir una nueva conciencia histórica. La vieja Cristiandad medieval ha tenido, por tanto, sucesión plural.

### *La respuesta del positivismo.*

La primera en producirse, en un orden cronológico, fue la respuesta del positivismo. Es natural: entre el liberalismo post-revolucionario y la teoría de la ciencia positiva existe tal identidad que la segunda podía abrazar, con toda consecuencia, el lema del «laissez faire». Augusto Comte, nacido en Montpellier en 1798, publicó su *Curso de filosofía positiva* entre los años 1830 y 1842 —aunque estaba compuesto sobre conferencias pronunciadas con anterioridad—, es decir, en el intervalo entre las dos revoluciones burguesas, la de 1830 y la de 1848. Serían precisamente ellas, con su triunfo, las que pondrían de manifiesto la existencia de una cuarta libertad, junto a las clásicas de creencia, palabra y asociación, la económica, cuya carencia invalidaba todos los preciosos postulados de la Ilustración, puesto que, a menos que el hombre fuese defendido de los abusos de la libre competencia —«le monde va de lui-même»— se vería entregado a una inexorable opresión que permitiría a los más fuertes abusar de los más débiles. Cuantificada, la libertad se disolvía en el disfrute de los bienes materiales.

Colaborador al principio de Saint-Simon, que, como él, se decía continuador de Condorcet, Comte, contemporáneo de Carlyle, Macauley y Leopoldo von Ranke, no poseyó nunca grandes conocimientos de historia, en el sentido de la erudición; procuraba incluso evitarlos, a fin de no apartarse de la línea interpretativa general mediante la cual demostraba la unidad en la evolución de la Humanidad. En dicha evolución el hombre pasa a través de tres etapas, una teológica, en la cual se da a los fenómenos ininteligibles una explicación sobrenatural; otra metafísica, en que los seres divinos son sustituidos por abstracciones, aunque se sigan reclamando respuestas absolutas para los fenómenos, y una tercera y última positiva, inaugurada por Descartes, Galileo y Bacon, en la cual la atención se fija en las relaciones causales entre los fenómenos, a fin de darles una respuesta puramente racional y concreta. Tan sólo una mínima parcela de la Humanidad —la raza blanca de los países de Europa occidental— habría conseguido en la época de Comte alcanzar ya la tercera etapa. Probablemente pensaba que el resto la alcanzaría luego. Consecuente consigo mismo trataba de dar a este hecho una respuesta «positiva» diciendo que las condiciones físicas, químicas y biológicas del hombre blanco le daban la superioridad necesaria para colocarse en vanguardia (26).

26. K. LÖWITZ, op. cit., pág. 101.

El positivismo continuaba a Voltaire. Una vez que el hombre llega a descubrir la provisionalidad de la idea de Dios, el conocimiento histórico deberá permitirnos comprender cómo se generó tal idea y hasta dónde alcanza su validez (27). Entiéndase claramente que Comte estaba dispuesto a negar la existencia de un Dios personal, pero que, a diferencia de Feuerbach y los marxistas, consideraba válida la idea de Dios como proyección universal de la Humanidad antes de que ésta llegara a encontrarse consigo misma. Esta idea era, además, útil. En otras épocas la conciencia del supremo poder divino, uno o múltiple, o el consenso en principios abstractos, habían generado formas interiores de orden, de las cuales era condición indispensable la exclusividad. A mediados del siglo XIX, con la aparición de la ciencia positiva, esto ya no es posible.

El desorden reinante —tres revoluciones en menos de un siglo, acelerado desgaste de instituciones, quiebra del principio de autoridad— es consecuencia, según Comte, de que han llegado a coexistir las tres etapas. No existe otra solución que eliminar a dos de ellas, naturalmente las más antiguas, acelerando el triunfo del positivismo. Para ello brindaba su nueva explicación de la Historia, que renovaría la conciencia histórica del hombre europeo y le permitiría restaurar el orden destrozado.

La aparición del Cristianismo, sostenía Comte, permitió a la Humanidad franquear el paso desde la época teológica a la metafísica. Entonces se modificó la conciencia histórica, al enseñar que el devenir no es una rueda sin principio ni fin, sino la marcha progresiva del hombre hacia una meta colocada de momento en la trascendencia del mundo. San Pablo, un fundador de imperios tan importante como Julio César, fue el encargado de extender la simiente de esta doctrina y de fundar la Iglesia, procedimiento mediante el cual la nueva conciencia empezaba a generar un nuevo orden. Durante mucho tiempo la antigua etapa teológica y la nueva metafísica hubieron de convivir; así se explican muchas de las perturbaciones de los primeros siglos medievales. Pero la Iglesia católica, creadora y fecunda, progresiva, pudo al fin hacer triunfar su orden durante los siglos brillantes que van de Gregorio VII a Bonifacio VIII. Dicho orden se basaba fundamentalmente en dos principios: separación entre los poderes temporal y espiritual, simbiosis de la autoridad; confianza en el mérito personal como único camino para el ascenso en la estructura jerárquica. Al ser reconocida la naturaleza espiritual a todos los hombres, iguales ante Dios, en un plano superior al mundo, se

---

27. Sobre este tema y también de modo general sobre positivismo y marxismo desde el punto de vista católico, ver el importante libro de H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1946.



instalaron algunas de las más nobles virtudes humanas, como la filantropía, llamada por los cristianos caridad, o el universalismo, opuesto al patriotismo feroz de los antiguos.

Pero el Cristianismo, continuaba Comte, fue incapaz de promover su propia reforma cuando se hizo necesario dar un paso adelante. Por eso sobrevinieron, en serie, las revoluciones. La primera de todas fue el «vulgar e irracional» protestantismo que, poniendo como modelo al Antiguo Testamento, «la parte más atrasada y peligrosa de la Escritura» —todas éstas son expresiones del propio fundador del positivismo—, destruyó los sabios principios del orden elaborado por la Iglesia católica. Cuando esta revolución protestante entra en su segunda fase, la de Calvino y San Ignacio de Loyola, los clérigos, colocados al frente de cada uno de los bandos en lucha, coincidirán en la demanda de ayuda a los poderes políticos con objeto de imponer su opinión por la fuerza, al mismo tiempo que los ideólogos empujan al hombre europeo cada vez más lejos en sus aspiraciones hacia la libertad sin límites. Todas las revoluciones, desde el protestantismo hasta las de su propio tiempo, parecían a Comte negativas, puesto que eran consecuencia del desorden. Los nuevos principios enarbolados en 1789, libertad, igualdad y fraternidad, eran sólo como grandes palabras vacías utilizadas para ocultar un hecho grave: orden y progreso, en vez de ir juntos, se habían separado y eran invocados, el primero por los reaccionarios y el segundo por la Revolución. Para él, no había duda, sin orden no es posible el progreso.

A pesar de todo Comte se sentía radicalmente optimista. El día en que la «religión de la Humanidad», cuyo dogma esencial es que el hombre ha creado a Dios a su imagen y semejanza, haya sustituido por completo a la metafísica «religión de la Divinidad» —no por violencia alguna, sino de un modo tan sencillo como la diligencia habrá de ser suplantada por el ferrocarril— el viejo orden medieval de la Cristiandad europea podrá ser restaurado. Todos los principios éticos del Cristianismo, como el amor al prójimo, la honra a los mayores, el respeto a la vida humana y a la propiedad, la confianza en la capacidad de la persona, etc., se verán reforzados, pues el progreso científico «positivo» permitirá aclarar sus fundamentos sin necesidad de recurrir a mitos o a castigos. Tres puntos de su argumentación pueden permitirnos medir su fundamento:

1. El rápido desarrollo de la ciencia, que difunde sentimientos pacíficos, y la difusión consiguiente del maquinismo, deberán traer como consecuencia irremediable la decadencia del espíritu militar. La Revolución ha introducido en los ejércitos el gran disolvente al apelar al reclutamiento forzoso, puesto que las masas de civiles encuadrados en sus filas tendrán que manifestarse ajenos, cuando no

contrarios, al espíritu militar. Comte no advertía que precisamente las masas emergidas de la industria verían renacer el sentimiento bélico y la regimentación disciplinada. La desaparición de las reglas polémicas nacidas con la caballería medieval ha hecho a las guerras de nuestro siglo más feroces precisamente porque de ellas está ausente el viejo espíritu militar.

2. La desaparición de la creencia en la inmortalidad del alma deberá, sin duda, hacer a los hombres «escrupulosamente respetuosos con la vida humana». Pero este supuesto tampoco se apoyaba sobre fundamentos muy sólidos como las espeluznantes matanzas de los últimos decenios han venido a demostrar. Cualquier moralista cristiano hubiera podido explicar a Comte que los hombres no se sienten, en general, inducidos a salvar o proteger a un semejante por razones objetivas como el valor que para dicho semejante tiene su propia vida, sino por razones subjetivas que dictan sus impulsos y, entre las cuales, la conciencia de pecado es seguramente la principal, aunque desde luego no la única. El hombre será respetuoso con los demás en la medida en que se exija a sí mismo una dimensión de amor.

3. Muy pronto podrá predicarse la nueva religión, científica y positiva, del hombre creador de Dios; esta verdad no es ningún dogma de fe, sino una proposición demostrable con los recursos que la ciencia positiva proporciona. Sin indicar claramente sus previsiones institucionales, Comte esperaba que de dicha religión se derivaría una moral semejante en todo a la cristiana, si bien fundada en nuevos principios que, por ser positivos, serían más eficaces, y una determinada organización jerárquica en que los sabios, verdaderos sacerdotes laicos y temporales, sustituirían al clero católico. Anunció que, antes de 1860, él mismo podría predicar la nueva doctrina desde el púlpito de la catedral de Nuestra Señora de París. Pero murió, relativamente joven, en 1857.

### III

#### *La respuesta del marxismo.*

En 1847/48 Carlos Marx y Federico Engels escribieron el *Manifiesto comunista*. Se iniciaba con estas palabras que, aparte su contenido político, eran el enunciado rígido de una ley: «la Historia de toda la sociedad existente hasta la actualidad es la Historia de la lucha de clases». Cinco o seis años antes, Marx había leído en la Universidad de Jena su tesis doctoral bajo el título de *La filosofía materialista de Epicuro y Demócrito*; sus jueces quedaron sorprendidos por la doctrina abiertamente antihegeliana que en ella sostenía. Se-

gún dicha tesis, cuando una doctrina filosófica ha llegado hasta sus últimas consecuencias, debe ser abandonada y sustituida por otra que rompa por completo con los principios hasta entonces sustentados; de lo contrario, no podrá progresarse. En consecuencia el idealismo de Hegel debe ser sustituido ya por una filosofía materialista. Esto es lo que el propio Marx intentaba, primero con el Manifiesto, poco después con *La crítica a la economía política* (1859) y más tarde con *El Capital* (vol. I, 1867). Invirtiendo los términos del razonamiento de Hegel declaraba que las ideas eran la consecuencia y no el antecedente, de situaciones socio-económicas derivadas de relaciones de producción.

En el punto de partida de la conciencia histórica propuesta por el marxismo se encuentra la idea de que la posesión de los medios de producción por algunos hombres o grupos de hombres genera inexcusablemente la lucha de clases. Tal es la dialéctica de la Historia. Los nombres de las clases han variado según las épocas, pero el tono de la lucha presenta fuertes analogías que no permiten dudar. La burguesía, triunfante en las revoluciones que van desde 1789 hasta 1848 —no olvidemos que Marx ha dedicado tres importantes trabajos históricos al tema (28)— se enfrenta ahora con grandes masas obreras consecuencia del desarrollo del maquinismo; y no puede impedirlo porque necesita el desarrollo industrial para vivir. Para el dominio de los medios de producción, la burguesía ha de servirse de un instrumento que es el capital. Marx calificaba a los asalariados del siglo XIX con el nombre de proletarios, tomándolo del de las masas urbanas de la antigua Roma.

Sin duda había en esto una percepción del problema bastante correcta, pero, discípulo de Hegel, al fin y al cabo, creía que no había para él más que una solución, la cual vendría tan sólo cuando los proletarios —elementos socialmente «puros» por no hallarse comprometidos con el orden existente— adquiriesen conciencia de su comunidad de intereses en el mundo entero y de su fuerza. La expresión proletario es, en Marx, bastante amplia.

Un aspecto importante del marxismo inicial es su postura ante la religión. Marx repetía los argumentos de Feuerbach (29) pero añadiendo que el Cristianismo era producto del primer gran proletariado de la Historia, el romano, y que su falsedad quedaba demostrada

- 
28. Me refiero sobre todo a *La guerra civil en Francia, El diez y ocho de brumario y Napoleón*, y *Las luchas civiles en Francia de 1848 a 1850*. Para una bibliografía más completa sobre Carlos Marx ver J. Y. GÁLVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, trad. esp. Madrid, 1958.
  29. «La esencia del Cristianismo» de Feuerbach se publicó en 1841, y la «Esencia de la religión» diez años más tarde. Ver a LEVY, *La philosophie de Feuerbach*, París, 1904.

porque, después de diecinueve siglos, aún no había conseguido establecer el Reino de Dios; desde el punto de vista del marxismo, el Reino de Dios ha de alcanzarse en el mundo y no fuera de él. Añadía que, el siglo XIX, al mismo tiempo que descubre la naturaleza verdadera de las doctrinas religiosas, que muchas veces han sido elaboradas al servicio de los opresores, ha puesto desnudamente al descubierto la índole de las clases y de sus relaciones puesto que la máquina elimina las antiguas formas familiares y patrocinales del trabajo y las sustituye pura y simplemente por el salario.

Otro aspecto no menos importante es el Estado, producto de las clases, que debe desaparecer con ellas; todavía en vísperas de la Revolución de octubre de 1917, W. I. Lenin le definía como «una máquina para mantener la dominación de una clase sobre otra» (30). Después de la victoria de los bolcheviques justificó su existencia porque la dictadura del proletariado necesitaba de un instrumento —Estado socialista— para preparar la revolución mundial y el advenimiento de la sociedad sin clases. En 1939, al pronunciar en Moscú su discurso ante el XVIII Congreso del partido comunista, J. V. Stalin aclaraba que «para derrocar al capitalismo ha sido necesario no sólo retirar el poder a la burguesía, no sólo expropiar a los capitalistas, sino también aplastar enteramente la máquina del Estado de la burguesía... y sustituir esta máquina por una nueva forma de Estado proletario» que puede «conservar ciertas funciones del antiguo Estado, modificadas según las necesidades del Estado proletario». Y al preguntarse a sí mismo «¿subsistirá el Estado también en el período del comunismo?», su respuesta era «sí, subsistirá si el cerco capitalista no está liquidado, si el peligro de agresiones militares exteriores no está descartado» (31).

En todo lo cual coincide Mihail Nicolaievitch Pokrovsky, el más famoso de los historiadores soviéticos de la primera generación, cuya *Historia de Rusia desde los tiempos primitivos (1910-1913)*, anterior a la Revolución, fue declarada texto oficial. Pokrovsky es el que ha acuñado la famosa definición de la conciencia histórica del marxismo, diciendo de éste que era materialismo económico, más lucha de clases, más dictadura del proletariado (32).

---

30. La frase procede de su famosa obra *El Estado y la Revolución* (ed. Obras escogidas, en francés, tomo II, Moscú 1970), la cual era refundición de dos folletos titulados *El marxismo y el Estado* y *Acerca del Estado*.

31. Tomamos este texto de la traducción española del libro de GAETÁN PICON, *Panorama de ideas contemporáneas*, Madrid, 1958, págs. 327-328.

32. Véase CHRISTIAN FRIERE, *M. N. Pokrovsky, entre ciencia crítica, teoría de la Historia y doctrina oficial del Partido* (en «Teoría e Investigación histórica en la actualidad», trad. esp. Gredos, Madrid, 1966), págs. 193-194.

## *El esquema de la Historia según el marxismo.*

Los actuales historiadores marxistas conservan su identidad con los neopositivistas en cuanto a la consideración del conocimiento histórico como una ciencia objetiva, y rechazan en cambio cualquier forma de subjetivismo, venga éste de los presentantistas americanos, o de Dilthey, Bergson o Croce (33). Subrayan además que la posesión de una conciencia histórica es esencial a la sociedad y que, para construirla «desde sus bases», la concepción «más valedera y que ofrece mayores perspectivas es la que reposa sobre la teoría marxista-leninista de la evolución» (34). En el XI Congreso Internacional de Historia, celebrado en Estocolmo en 1960, el académico polaco Jerzy Kulczycky presentó una exposición sumamente elaborada (35) de la que vamos a servirnos.

La Humanidad es única; ninguna significación tienen, en la Historia, las divisiones en culturas o sociedades, que prolongan o amplían las de los Estados, ni tampoco las Edades convencionalmente establecidas. Único es también el argumento de su evolución, que se ordena en torno a las fuerzas, medios y modos de producción. Durante decenas de milenios de años el hombre ha vivido de la recolección y de la caza, sin otros instrumentos que los huesos, la madera y la piedra que aprovechaba en su forma natural o, a lo sumo, trabajaba con tosquedad. «Cuando el hombre primitivo encontraba con dificultad los medios necesarios para la existencia más ruda y más elemental, entonces no aparecía ni podía aparecer un grupo particular de hombres especialmente dedicados a la tarea de gobernar, y dominando al resto de la sociedad» (Lenin). El estado «natural» del hombre es, por consiguiente, para el marxismo, una sociedad sin clases. Muy lentamente, al manifestarse las primeras formas embrionarias de la agricultura y la ganadería, nació una incipiente propiedad privada; las comunidades primitivas sin clases establecieron el matriarcado que luego evolucionó hacia el patriarcado.

Cuando se produce la apropiación de los medios de producción —la tierra, los aperos, el poder— por parte de unos pocos, nacen las clases. Durante algo más de seis mil años se han sucedido, en todas partes de un modo general aunque haya numerosas diferencias espe-

---

33. La amplia exposición de L. ELEKEC, *Connaissances historiques-conscience sociale (Quelques aspects de la recherche sur le rôle des connaissances historiques dans la formation de la pensée et des mentalités contemporaines)*, XIII Congreso Internacional de Historia, Moscú 1970, resume muy bien estos puntos de vista.

34. L. ELEKEC, op. cit. pág. 32.

35. JERZY KULCZYCKY, *Les grandes divisions de l'Histoire en fonction des lois générales du développement de la société humaine*, Varsovia, 1960. Comunicación presentada al XI Congreso de Historia de Estocolmo.

cificas no sustanciales, cuatro formas de sociedad con clases: esclavista, feudal, burguesa y capitalista. Las tres primeras tienen en común que los medios de producción son predominantemente individuales; la propiedad puede ejercerse, por tanto, en forma individual también. Pero desde 1850, al comienzo de una era de hierro como anunciara Marx, el progreso de ciertas industrias, sobre todo la química, y la aparición de maquinaria cada vez más compleja y más cara, hacen imposible la conservación de esa propiedad individual. El hombre queda oculto tras el capital, verdadero dueño, mientras surgen masas de proletarios. Es entre éstos, guiados por intelectuales, en donde aparece la conciencia comunitaria que hace la Revolución.

Desde 1917 —ya no se trata de la opinión de historiadores, sino de una doctrina oficial— se ha puesto en marcha un nuevo proceso que, al tiempo que constituye otra etapa en la evolución de la Humanidad, es el camino de retorno al comunismo «natural». Si Marx es el gran ideólogo, Lenin ha sido el encargado de llevar a la práctica sus ideas, separando lo que parecía susceptible de aplicación inmediata de aquello otro que tendría forzosamente que esperar. «La grandeza de Lenin —afirmaba Zhukov en el aniversario de su nacimiento— como personalidad histórica se aprecia en la vitalidad de sus ideas, el victorioso logro de la gran revolución proletaria en Rusia en octubre de 1917, en el establecimiento y consolidación del primer Estado socialista en el mundo —la Unión Soviética—, en la emergencia del sistema socialista mundial, que cubre prácticamente un tercio de la población del globo, en el proceso intensivo de liberación nacional de la opresión colonial, en el rápido crecimiento del movimiento progresista internacional con los objetivos de paz, democracia y socialismo» (36).

El comunismo es la meta futura de la Historia, concluye Kulczycky; no puede establecerse todavía. El Estado socialista, diverso en sus formas y conservando aún muchas de las instituciones del desaparecido Estado burgués, es el encargado de preparar las condiciones para ello. Desaparecerá cuando las condiciones de la sociedad y las circunstancias del mundo permitan alcanzar el nivel comunista.

### *Luces y sombras.*

La consolidación de un gran número de regímenes marxistas ha constituido, a escala mundial, el más importante acontecimiento histórico contemporáneo. Incluso Arnold J. Toynbee ha llegado a preguntarse si, antes de que concluya nuestro placentero y nada tranquilo

---

36. E. M. ZHUKOV, *V. I. Lenin and History*. Discurso inaugural del XIII Congreso Internacional de Historia, Moscú, 1970, pág. 1.

siglo XX, los sistemas sociales de Norteamérica y de la Unión Soviética, a pesar de las grandes diferencias políticas que les separan, no llegarán prácticamente a la misma meta (37). La identidad en los presupuestos científicos —aunque con soluciones opuestas, capitalismo frente a socialismo— da motivos para suponerlo así. Incluso en el terreno de la praxis política las inexcusables destrucciones de los regímenes burgueses anunciados por Lenin y Trotski se han visto alternadas en los últimos tiempos con proposiciones de convivencia pacífica. El todavía reciente encuentro del presidente norteamericano con el gran ideólogo chino Mao Tse-Tung, a renglón seguido de la espectacular liquidación del revolucionario permanente, Lin Piao, obligará seguramente a los historiadores a hacer profundas reconsideraciones sobre sus análisis, puesto que también en China el «Estado burgués sin burguesía» —la frase es, una vez más, de Lenin— parece consolidarse. La pátina del tiempo lima, al final, todas las aristas.

Algunas preguntas, lícitas ante los ejemplos que contemplamos, aguardan respuesta, incluso sin abandonar los postulados del marxismo. Voy a formular unas cuantas sin la pretensión de proponer soluciones. Tras el juego dialéctico de las clases opresora y oprimida, con sus nombres cambiantes, ¿no existe además de una razón económica otra ética, que mueve a cualquier minoría dueña del poder a consolidarse en él, transmitirle en herencia y someter de un modo permanente a quienes están abajo? Recuerdo, en relación con esto, lo que cualquier turista avisado puede contemplar cuando se remonta el río Moskba en los pintorescos buques moscovitas: los enormes palacios de los miembros del Politburó, medio ocultos en la fronda que cubre las colinas de Lenin.

En 1957 fue prohibido en Yugoslavia, con gran escándalo, un libro de Milovan Djilas, titulado *La nueva clase*, cuyo autor estaba considerado apenas unos años antes como el presunto sucesor del mariscal Tito. La pregunta que en él se formulaba era, más o menos, la siguiente: tras el triunfo de la Revolución y la demora impuesta en el advenimiento de la sociedad sin clases, ¿no se esconde la constitución en los países socialistas de una nueva aristocracia de la que los miembros del partido serían un equivalente de la antigua nobleza mientras los detentadores de los cargos serían como los pares? Se trata probablemente de una coincidencia sin razón alguna, pero es ciertamente curioso que la proporción de miembros del partido en relación con el número de habitantes sea, en la Unión Soviética, exactamente la

---

37. ARNOLD J. TOYNBEE, *The impac of the Russian Revolution*, Oxford, 1967, pág. 26.

misma que en los últimos estudios asignan a la nobleza europea del siglo XV, es decir, el cinco por ciento.

Toda Revolución, tras el triunfo, parece que tiende a consolidarse en la meta alcanzada. Sin embargo, si aplicamos la propia metodología del materialismo dialéctico, deberíamos decir que debe generar una nueva síntesis. ¿Cuál habrá de ser ésta? ¿Se referirá a las formas de ejercicio del poder o calará más hondo, hasta el nivel de las ideologías? Tras la exaltación del internacionalismo, ¿vamos a asistir a una nueva exasperación de nacionalismos como el enfrentamiento entre Rusia y China parece anunciar? ¿Qué cosa ha sido, en verdad, esta «revolución permanente» que acaba de concluir? La falta de datos, las limitaciones informativas inherentes al sistema, obligan a los historiadores a mostrarse cautos. Estas palabras, escritas por Mao Tse-Tung hace ya más de veinte años, merecen ser meditadas con atención:

«Se nos dice: ustedes instauran una dictadura. Sí, queridos señores, ustedes tienen razón. Instauramos efectivamente una dictadura. La experiencia acumulada por el pueblo chino desde hace algunas decenas de años nos dice que es necesario instaurar la dictadura de la democracia popular. Esto quiere decir que los reaccionarios deben ser privados del derecho de expresar su opinión. Este pueblo, ¿quién es? En la etapa actual el pueblo de China es la clase obrera, la clase aldeana, la pequeña burguesía y la burguesía nacional. Bajo la dirección de la clase obrera —¿no recuerda esto la terrible ironía de Orwell en su novela *Rebelión en la granja*, donde algunos son más iguales que otros?— y del partido comunista, estas clases están unidas para formar su propio Estado y escoger su propio gobierno a fin de instaurar una dictadura sobre los lacayos del imperialismo; sobre la clase de los propietarios territoriales; sobre el capital burocrático; con el fin de aplastarlos y de no permitirles obrar más que con ciertos límites; a fin de no dejarlos sobrepasar estos límites ni en sus actos ni en sus palabras. Si en sus actos o en sus palabras intentan sobrepasarlos, les será prohibido y serán inmediatamente castigados. Son éstos los dos aspectos: democracia para el pueblo y dictadura para los reaccionarios, los que constituyen en sí la dictadura de la democracia popular» (38).

Y añade: «Nuestra tarea consiste actualmente en consolidar el aparato del Estado popular, lo que concierne principalmente al ejército popular, a la policía popular y a la justicia popular, la defensa nacional y la defensa de los intereses del pueblo. Es la obligación in-

---

38. El texto, procedente del libro *La nueva democracia*, publicado en París en 1951, está tomado, en su versión española, de la obra citada en la nota 31, págs. 328-330.



dispensable para que China pueda desarrollarse sin fallar bajo la dirección de la clase obrera y del partido comunista, para que pueda, de país agrario, pasar a ser país industrial y, de la democracia nueva, a la sociedad socialista y comunista; para poder, finalmente, suprimir las clases y realizar el comunismo mundial». «Nuestra nación nunca será insultada. Y nos hemos hecho notar; nuestra revolución ha ganado la simpatía y los aplausos de las grandes masas populares del mundo entero y tenemos amigos en todo el mundo». Es el lenguaje propio de un tribuno revolucionario después de Valmy.

#### IV

##### *La respuesta del naturalismo biológico.*

La Ilustración, que consideraba a Europa occidental como la meta de la Historia, podía legítimamente preguntarse si no era la calidad de la población habitante de este rincón del planeta la causa fundamental de su superioridad. Ya hemos visto cómo Augusto Comte acudía a los componentes físicos, químicos y biológicos del hombre blanco para explicarlo. Por otra parte al convertir al hombre en «objeto» para la ciencia había el riesgo de convertir a la historia en un apéndice de las ciencias de la Naturaleza. Esto sucedió. Aún andan por nuestras bibliotecas algunos manuales de historia que comienzan hablando de la nebulosa primigenia. Entre 1784 y 1791, Johan Gottfried von Herder, pastor protestante y superintendente de la Iglesia de Weimar, publicó sus *Ideas acerca de la Filosofía de la Historia* que suscitaron, como antes anotamos, la importante réplica de Kant. Herder aceptaba la unidad de Naturaleza e Historia concibiendo a aquélla como un dinámico proceso de selección. En cada etapa es posible crear un organismo superior que supone un paso adelante, especializado, en la evolución. La especialización del Universo sería, según su teoría, el sistema solar y de éste el planeta tierra. La especialización de la vida orgánica es la vida animal, y de ésta el hombre, con quien se alcanza un límite entre la materia y el espíritu. Pero el proceso no concluye ahí puesto que la Humanidad es varia en sus razas y la raza blanca occidental constituye la especialización del ser humano. Ni siquiera era previsible que aquí se detuviese el proceso, pues ya se advertía que entre los diversos grupos de raza blanca el europeo occidental era superior.

Herder intentaba satisfacer la demanda que, en su tiempo, hacían los pueblos europeos occidentales respecto a una explicación «objetiva» y «científica» de la superioridad que Europa había llegado a alcanzar; aunque no se negaba a conceder cierta importancia al

clima y a la geografía, estaba firmemente convencido de que aquélla se debía fundamentalmente a condiciones biológicas. Realizaba pues una total inversión de términos: no se trata de que la raza blanca haya sido la afortunada beneficiaria de unas circunstancias históricas, sino que la «blancura», por ser intrínsecamente superior, crea lógicamente dichas circunstancias. Quedaba abierto el camino para que, en el futuro, doctrinarios más arriesgados y menos científicos sostuvieran que por evolución habría de surgir un grupo más especializado todavía, intrínsecamente superior a los demás. Se anunciaba en Herder el racismo.

No es, sin embargo, en Alemania donde se formula el racismo por primera vez. Fue en París donde el conde de Gobineau publicó, en 1835 y 1855, su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, presentándolo con toda seriedad como si de un descubrimiento científico se tratara. A diferencia del marxismo, Gobineau afirmaba que la Humanidad era, en cuanto protagonista de la Historia, plural; sus campos inteligibles son las culturas que parecen estar sujetas al ciclo biológico del envejecimiento y de la muerte. Cada cultura es el producto de una raza; mientras que se mantiene pura, conserva su capacidad creativa; el mestizaje conduce a la decadencia y, en último término, a la muerte. La caída del Imperio romano se había debido a la contaminación de la raza latina pura con todas las que se asomaban a las riberas del Mediterráneo, las cuales le redujeron a ser un pozo para todas las mezclas. La inyección de sangre fresca por parte de los germanos permitió surgir a la vida a la Cristiandad medieval, que empieza ahora a verse amenazada por algo semejante a lo que fue la caída del Imperio.

En 1859, cuando Carlos Darwin publicó *El origen de las especies*, se quiso ver en el principio de «selección natural» que formulaba, una especie de ley universal, válida también para la Historia, cosa que él jamás había pretendido. El gran naturalista afirmaba tan sólo que ningún medio natural permanece para siempre en perfecto equilibrio. La Naturaleza está presidida por el cambio según tres factores: la variación, que mueve a los individuos a apartarse de sus padres; la herencia, que tiende en cambio a conservar los caracteres de la especie y a poner cierto límite a la variedad; la selección natural que hace que sobrevivan aquellas criaturas que están mejor adaptadas al medio ambiente. Doce años más tarde, en 1871, Darwin trató de dar en *La descendencia del hombre*, una explicación de la evolución humana que aclarase los equívocos, pero no fue capaz de distinguir entre herencia biológica y actividad humana en el comportamiento.

De todas formas la tendencia a concebir la Historia como un proceso de selección perduró en la segunda mitad del siglo XIX y

primera del XX, pues parecía descubrir para la Historia nuevos protagonistas sumamente interesantes: las culturas. Dos preguntas se formularon: a) dado que el hombre es ente plural, si se tienen en cuenta sus condiciones psicosomáticas, y al mismo tiempo autor y causa de la Historia, ¿es posible crear o favorecer la selección de nuevos tipos humanos para variar el curso del devenir?; en este caso ¿cómo hacerlo?; b) las culturas, que se comportan como seres biológicos autónomos, ¿son ajenos al hombre mismo y superiores a él? La gran influencia que Burckhardt, Nietzsche y Spengler han llegado a ejercer se explica porque parecían tener respuesta a dichas preguntas.

## V

### *La vida y la muerte de las culturas.*

Jacobo Burckhardt, hijo de un pastor protestante, ha sido tal vez el más profundo historiador de todos los tiempos (39). Nunca tuvo duda acerca de cuál era el objeto de sus estudios: para él la historia es «el registro de los hechos que una edad encuentra notables en otra», es decir, la formación de una conciencia que cada generación debe revisar a fin de ponerla al día. Dicha conciencia —continuaba— no puede subordinarse a ningún principio teológico o filosófico. Lo primero que el hombre recoge para formarla es la continuidad, tradición en el sentido de conducir a través de, lo cual no significa que la Humanidad progrese de un modo indefectible. La conciencia histórica nos es imprescindible, y no hace falta preguntarse por su utilidad, pero debe ser constantemente defendida, tanto contra aquellos que buscan, en su nombre, un inmovilismo, como contra los revisionistas revolucionarios.

Aun confesando su desinterés por las cuestiones religiosas y su desconfianza en los resultados de las reformas emprendidas entre 1840 y 1850 en el protestantismo, bajo los auspicios del racionalismo, Burckhardt concedía sin embargo una gran importancia histórica al fenómeno cristiano. Casi podríamos decir que toda su obra de investigador gira en torno al problema de la crisis de la Cristiandad europea, cuyas fuentes buscaba en la época de Constantino y cuya raíz estaba en el hombre griego; no sigue ningún procedimiento sistemático por lo que es forzoso a los historiadores actuales reelaborar, de sus escritos, un hilo conductor. Vale la pena intentarlo una vez más.

La Iglesia, explica Burckhardt, fue capaz de crear, informar y

39. Sus grandes trabajos de investigación, especialmente la *Historia de la cultura griega* (trad. esp. Méjico, 1945) y *La cultura del renacimiento en Italia* (trad. esp. Madrid, 1941), siguen utilizándose por los especialistas como si se tratara de obras recientes.

sostener una cultura porque, en sus primeros tiempos, ermitaños y monjes poseyeron y transmitieron un espíritu ascético, pero al comienzo de la Edad Moderna, el Renacimiento y el Humanismo anularon dicho espíritu. El calvinismo cayó en un contrasentido al buscar un compromiso entre el sentimiento religioso y el afán de lucro propio de la nueva Edad; como consecuencia de él «La posición del pastor es la más falsa que ha existido nunca bajo el sol» (40). Aunque la Iglesia haya sobrevivido a esta íntima contradicción —y todavía le quedan importantes cometidos históricos, añade—, ya no puede infundir vida porque el ascetismo ha llegado a faltarle: la decadencia de la cultura europea es inevitable.

Esta decadencia tiene sus etapas claramente marcadas por procesos revolucionarios de ritmo cada vez más rápido, como el pulso de la fiebre. Las restauraciones de 1815 a 1848 fueron, lo mismo que la victoria alemana de 1870, tan sólo una especie de descanso en el camino. Si, al culminar tales procesos, llegara a imponerse una radical democracia igualatoria, como parece previsible, la sociedad europea se desintegraría en la vulgaridad; luego originaría, en su propio seno, un despotismo mucho más fuerte que cuantos hasta ahora se han producido. *Esto sucederá en el momento en que el socialismo económico, al unirse a un Estado de potencia superdesarrollada, consiga fundir en una sola pieza el poder de las masas y la fuerza de la autoridad.* «Tengo un presentimiento —escribía a F. von Preen en 1871— 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». «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». El juicio de Burckhardt era desoladoramente pesimista (41).

El tema de la decadencia de Occidente echó raíces en el pensamiento de los historiadores de la segunda mitad del siglo XIX. Se presentaba desde dos ángulos, como declive de las razas o como evolución casi biológica de todas las culturas. Desde entonces historiadores y filósofos no han dejado de preguntarse por la verdad acerca de las causas de dicha decadencia y por los remedios, si es que existen. En 1872 Federico Nietzsche, publicando *Así habló Zarathustra*, pretendía llegar al fondo de la cuestión partiendo de la identificación entre cultura europea y cristianismo. Es éste, concluía, y no aquélla, quien se encuentra en decadencia. Entonces llegó a su famosa y terrible conclusión: «Dios ha muerto a causa de su piedad por los hombres». Se

---

40. Las citas proceden K. Löwith, op cit., pág. 50.

41. J. BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la Historia del Mundo*, trad. esp. Buenos Aires, 1945.

trata, para él, de un Dios inventado por el cristianismo que es, a su vez, un movimiento asiático, bárbaro, no ario, capaz únicamente de producir ideas abyectas y de presentar como virtudes todas aquellas acciones humanas que consagran la debilidad y la cobardía y se oponen a la vida. La democracia moderna no ha hecho otra cosa que trasplantar al terreno de la política todos estos principios básicos del Cristianismo, pretendiendo que todos los hombres son iguales, y libres. Es el mayor absurdo y debe desaparecer.

Lo histórico en el hombre, afirmaba Nietzsche, no es un mero suceder, sino la actitud dinámica que, en nombre de la vida, se opone a las virtudes estáticas. La Historia es un drama cuyo argumento consiste en la lucha entre el individuo creador y la comunidad conservadora; Nietzsche identificó respectivamente a ambos protagonistas con Dionisos —pasión, violencia, individualidad— y Apolo —tradicción, equilibrio, comunidad— por que en Grecia se hallaba precisamente *El origen de la tragedia*. En definitiva, cada hombre, cada sociedad, cada cultura, se ven obligados constantemente a elegir entre ambos. Nietzsche no dudaba en inclinarse a favor de Dionisos y en contra del cristianismo, que era una religión apolínea. Durante la Edad Media la Iglesia había creado una conciencia de comunidad, enterrando la vitalidad helénica bajo «necesidades artificiales que descansaban en ficciones» (42), como por ejemplo la de la redención del hombre efectuada por el mismo Dios. Esta conciencia histórica cristiana fue rota ya por el Renacimiento que, retornando a Grecia, volvió también a las fuentes de la vida y consolidó la aristocracia.

Tras el libertino siglo XVIII, «entusiasta, espiritual y superficial», el XIX ha traído el anuncio de una crisis todavía peor con tres síntomas: la industrialización, la dispersión de las ciencias que obligan a vulgarizar y la rebelión de las masas. Treinta años antes del Zarathustra de Nietzsche dos historiadores ingleses poco conocidos, William Cook Taylor y Robert Vaughan, habían enunciado ya el fenómeno de la rebelión de las masas pero sin formular juicios de valor. Para Nietzsche, en cambio, se trata de un hecho muy significativamente pernicioso, que anuncia el comienzo de la última etapa en la cultura europea. El individuo va a ser aplastado por las masas. Estas destruirán, antes que nada, la idea de Dios; pero no debemos lamentarlo sino, al contrario, regocijarnos con ello puesto que cuando «la muerte de Dios» arroje al hombre al nihilismo, no quedará a éste otro remedio que aferrarse a su destino y, abrazándolo con decisión, construir una nueva moral y un nuevo futuro. Esta nueva moral habrá de ser, como la vida misma, «agresión, sometimiento de lo que le es extraño

---

42. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, trad. esp. de P. González Blanco, Valencia, 935, pág. 197.

y más débil, opresión, dureza, imposición de sus propias formas, incorporación y, en todo caso, explotación». A explicar en qué debía consistir, dedicó especialmente dos libros: *La gaya ciencia* y *Voluntad de poder*.

En 1870, continuaba, ha comenzado una serie de guerras gigantes y atroces que han de conducir a la destrucción de la democracia liberal, última forma derivada de la ética cristiana, y al dominio del mundo por una nueva clase de hombres, los superhombres, armados con la nueva moral agresiva que habrá de proporcionarles la voluntad de poder necesaria para esta gran política de la que Europa será protagonista, escenario y botín. En la crisis que ahora comienza —éste es el fin del pensamiento nietzscheano— Europa será unificada, por Alemania probablemente, por Rusia tal vez, porque sólo estas potencias, incontaminadas por la democracia, tienen condiciones para convertirse en conductores. Se explica que, en 1935, un ideólogo nacional-socialista, Richard Oehler, considerase a Adolfo Hitler como el cumplidor de las profecías (43).

En 1911 un famoso arqueólogo e historiador inglés, Flinders Petrie, publicó un sugestivo trabajo, *Las revoluciones de la civilización*, en que contemplaba los estratos de cultura que se habían venido superponiendo en la cuenca del Mediterráneo. Aplicando un método que se diferenciaba poco del que se sigue en el análisis de una excavación, llegaba a conclusiones curiosas. Siete culturas han precedido a la nuestra en el hogar común del mar latino y a cada una puede asignarse una duración media aproximada de 1330 años. La cifra no se proponía con rigidez; tenía la misma significación que las que una estadística biológica atribuye a los seres humanos. La conclusión de Flinders Petrie era que cada cultura constituye un ente biológico cuyo desarrollo está por encima de la voluntad de los individuos que le componen y que, lo mismo que cualquier otro ser vivo existente en la Naturaleza, está condenado al envejecimiento y a la muerte.

Por estos mismos años, Oswald Spengler preparaba ya su famosa *Decadencia de Occidente*, cuyo primer volumen apareció en 1917 en Viena. En su tesis doctoral, presentada en 1904, afirmaba ya la validez de la ley histórica universal enunciada por Heráclito. Algunas veces ha dejado de tenerse en cuenta que, aunque hubiese recibido una severa formación humanística, propia de los grandes gimnasios alemanes de fin de siglo, no era historiador de oficio sino naturalista, coleccionador de licenciaturas en Zoología, Botánica, Química, Física, Mineralogía y Matemáticas. Quiso aplicar a la Historia los métodos

---

43. Su obra, publicada en Leipzig, se titulaba *Federico Nietzsche y el futuro alemán*. Ver sobre esto LEÓN DUJOVNE, *La Filosofía de la Historia de Nietzsche a Tonybee*, Buenos Aires, 1967, pág. 44.

típicos de las ciencias naturales a fin de descubrir el modo de comportamiento de las culturas y su morfología. Como otros muchos filósofos e historiadores, Spengler señalaba la importancia que tenía para el hombre la conciencia histórica, pero creía que ésta no podía producirse más que en el preciso momento en que las culturas atraviesan el umbral de su decadencia; por eso era poseída por el europeo contemporáneo (44).

Nuestra cultura es la octava de la Historia. Las otras siete —egipcia, babilónica, china, india, mejicana, apolínea y mágica— han vivido ya su ciclo completo, lo cual puede permitirnos, por comparación, comprender en qué momento de su existencia se encuentra la nuestra, a la que Spengler ha llamado «fáustica» por la íntima contradicción espiritual que la caracteriza. Cada cultura está significada por tres notas: un «alma», expresión que, con mucha rudeza, podríamos definir como orden de valores, tendencias estéticas y comportamiento de sus miembros; una evolución sistemática en cuatro etapas que, por similitud con las estaciones del año, son llamadas primavera, verano, otoño e invierno —aunque también podrían decirse infancia, juventud, madurez y senectud—; un límite de vida aproximadamente de mil años (45).

La aplicación del método morfológico a las tres culturas mejor conocidas, apolínea, mágica y fáustica (es decir, grecorromana, islámica y cristiana occidental), puede permitirnos descubrir muchas cosas, como por ejemplo la relación que existe entre la matemática basada en el cálculo infinitesimal (a diferencia de la geométrica helénica y el álgebra musulmana) y el arte del *sfumato* (que se distingue del contorno griego y del arabesco) e incluso con la religión católica ordenada en torno a la Virgen y al rito de los siete sacramentos. Pero lo que sobre todo nos permite es comprender en qué momento vivimos. Para Spengler no había duda de que se hallaba en vísperas de la fundación de un nuevo Imperio romano cuyo César esperaba que apareciese de un momento a otro por el horizonte.

## VI

### *¿Una síntesis o una alucinación?*

Hemos vivido, y de esto no queda la menor duda, los hombres de mi generación, la más temible de las guerras que haya tenido que

44. HANS HERZFELD, *Oswald Spengler y la decadencia de Occidente* (en «Teoría e investigación históricas en la actualidad»), págs. 14-15.

45. La decadencia de Occidente fue traducida en España por Manuel García Morente y publicado por España Calpe, tomando la segunda edición, de 1922.

soportar la Humanidad. Cabe suponer que si otra, a escala mundial, llegara a producirse, su violencia iría más allá de lo que la imaginación humana es capaz de concebir. A los historiadores de esta hora corresponde, no el slogan fácil o la protesta repetida de memoria, sino el análisis sereno y frío para descubrir, al menos, fisuras que permitan el paso a los rayos de la esperanza. Lo único que nos está prohibido es la desesperación. Pero nuestra conciencia nos obliga también a prevenir del peligro de falsas interpretaciones. Spengler fue precisamente víctima de ellas, como el propio Nietzsche, cuando la ideología nacional-socialista se sirvió de ellos. Antes de intentar análisis y soluciones, permítanme que les lleve de la mano a las horas sombrías.

En 1919 Spengler presentaba el dilema alemán —en realidad el de toda Europa —con los términos del título de uno de sus libros, *Prusianismo o socialismo*, fuerte tentación para que alguien soñara con fundirlos. La actitud del pensador era bastante clara. También la de los primeros ideólogos del nacional-socialismo que imaginaban para Alemania una revolución que instaurase el Reich del milenio, alusión indudable a la vida de las culturas. El propio Spengler dio pie a que se le considerase como el precursor de la nueva Eva cuando escribió, en julio de 1933, seis meses después de la llegada de Hitler a la Cancillería, en el prólogo de su obra *Años decisivos* las siguientes palabras:

«Nadie podía anhelar más que yo la subversión nacional de este año. Odié desde su primer día la sucia revolución de 1918, como traición inflingida por la parte inferior de nuestro pueblo a la parte vigorosa e intacta que se alzó en 1914 porque quería y podía tener un futuro». «Pero los acontecimientos de este año nos dan la esperanza de que si tal dilema no está ya resuelto para nosotros, volveremos a ser alguna vez —como en la época de Bismarck— sujeto y no tan sólo objeto de la Historia. Son décadas grandiosas las que vivimos; grandiosas, esto es, terribles e infaustas. La grandeza y la felicidad son cosas distintas y no nos es dado elegir. Ninguno de los hombres hoy en vida, cualquiera que sea el lugar del mundo en el que aliente, será nunca feliz». «Pero hay algo que ya puede ser dicho: la subversión nacional de 1933 ha sido algo grandioso y seguirá siéndolo a los ojos del porvenir, por el ímpetu elemental, suprapersonal con el que se cumplió y por la disciplina anímica con la que fue cumplida. Ha sido algo total y absolutamente prusiano como el levantamiento de 1914» (46).

El dilema había sido resuelto, en opinión de Spengler, a favor del prusianismo. Quizá por esto el libro no gustó del todo a los dueños de la nueva Alemania y se hizo precisa la intervención de la hija de

---

46. *Años decisivos*, trad. esp. Madrid, 1962, págs. 11-12.



Wagner cerca del Führer para acelerar los trámites de la censura (47). Repitiendo argumentos que empleara ya en algunas de sus obras anteriores, Spengler se negaba a creer que el peligro hubiese pasado. Al contrario, le parecía mayor que nunca y se preguntaba: «¿Qué sucederá si la lucha de clases y la de razas se alían un día para acabar con el mundo blanco?» (48). Negándose a abandonar su pesimismo, veía en los regimenes fascistas o nazis de entonces sólo etapas de tránsito hacia un Imperio militar, prusiano, verdadero cesarismo cuyas «últimas decisiones esperan su hombre». Afirmación muy grave; bajo los gallardetes de las svásticas era inaceptable que el hombre aún no hubiera venido. Estaba allí, al extremo de la gran explanada de Munich, contemplando el fervor glorioso de los millares de uniformes.

No podemos abrigar dudas respecto a la influencia que Spengler, y muchos más como él, ejercieron sobre los grandes y trágicos sucesos de las décadas del treinta y del cuarenta; apenas sirve de consuelo pensar que fuese involuntaria. Hay algo de grandioso y diabólico todavía en esta voz que aún sale de su tumba para explicarnos su pensamiento y el de aquellos que, entusiasmados, le siguieron: «El objetivo por el cual tenemos que luchar —dice Adolfo Hitler en *Mein Kampf*— es el de asegurar la existencia y el incremento de nuestra raza y de nuestro pueblo; el sustento de sus hijos y la conservación de la pureza de su sangre; la libertad y la independencia de la patria, para que nuestro pueblo pueda llegar a cumplir la misión que el Supremo Creador le tiene reservada» (49). «El pecado contra la sangre y la raza constituye el pecado original de este mundo y marca el ocaso de la Humanidad que se le rinde». «Si se divide a la Humanidad en tres categorías de hombres, creadores, conservadores y destructores de la Cultura, tendríamos seguramente como representantes del primer grupo sólo al elemento ario. El estableció los fundamentos y las columnas de todas las creencias humanas». «El antipoda del ario es el judío» que «para disimular sus manejos y adormecer a sus víctimas no cesa de hablar de la igualdad de todos los hombres, sin diferencia de raza ni color. Los imbéciles se dejan persuadir». Judío, «Karl Marx fue, entre millones, realmente el único que con visión de profeta descubriera en el fango de una Humanidad paulatinamente envilecida, los gérmenes del veneno social y supo reunirlos, cual un genio de la magia negra, en una solución concen-

---

47. Herzfeld. loc. cit., pág. 16.

48. *Años decisivos*, pág. 204.

49. ADOLFO HITLER, *Mi lucha*, Munich-Berlín, s. a. Utilizamos el texto de la traducción española distribuido oficialmente por el partido nacional-socialista en nuestro país en 1937, págs. 125, 144, 158, 161, 167, 194-195, 200, 206 y 219.

trada para poder así destruir con mayor celeridad la vida independiente de las naciones soberanas del orbe. Y todo esto al servicio de su propia raza». «Es la raza, y no el Estado, lo que constituye la condición previa de la existencia de una sociedad humana superior». «Apoyada en el Estado, la ideología racista logrará a la postre el advenimiento de una época mejor en la cual los hombres se preocuparían menos de la selección de perros, caballos y gatos que de levantar el nivel racial del hombre mismo; una época en la cual unos —los enfermos—, reconociendo su desgracia, renuncien silenciosamente, en tanto que los otros —los sanos— den gozosos sus tributos a la descendencia». «Es evidente que el mundo de hoy va camino de una gran revolución y todo se reduce a la incógnita de saber si ella resultará en bien de la humanidad aria o en provecho del judío errante. Mediante una apropiada educación de la juventud podrá el estado racista contar con una generación capaz de resistir la prueba en la hora de las supremas decisiones. Será vencedor aquel pueblo que primero opte por este camino».

¿Qué queda hoy, de tal grandilocuencia? Sobre el mapa, una Alemania dividida y una Europa que ha retrocedido, como en tiempos de Carlomagno, hasta las orillas del Elba, vigiladas, de trecho en trecho, por elevadas torres de madera que recuerdan incluso las que servían para marcar la linde de la frontera romana. Entre nosotros y aquellos hombres que emprendieron en 1939 la espantosa aventura de la guerra mundial, hay sin duda un abismo de diferencias en cuanto al orden de valores que se atribuye a la vida. ¿Fue todo un sueño o más bien una alucinación? Al menos no debiéramos olvidar los altos precios que se pagan, pues entre nosotros y ellos yacen tendidos unos cuantos millones de muertos.

---

Tales han sido los tres grandes ensayos que se hicieron para proporcionar al hombre una nueva conciencia histórica. Aunque sus pretensiones fuesen, en cada caso, universales, conviene que no perdamos de vista que, por su origen, eran exclusivamente europeos y trataban, por tanto, de salvar a Europa en primer término. Algunas consecuencias de orden práctico están a la vista de todos y no hace falta pronunciarse sobre ellas. Ciertos historiadores profundos y también algunos filósofos capaces de percibir en la Historia signos más claros que los propios historiadores de oficio, habían percibido las sombras y llamaban la atención sobre ellas; pero fueron, en general, muy poco escuchados. El ruido de los tambores como el de las algarradas callejeras tapa los oídos de la opinión común. Ello no obsta

para que, ahora, comprendamos cuán certeras y serias eran sus razones cuando decían, por ejemplo, que no es verdad que el hombre busque el progreso por filantropía, ni que la razón sea una norma radical de conducta, ni que el suceder histórico vaya señalando siempre la mejora del hombre. Tampoco es cierto que la gran industria acabe con el militarismo, sino que lo fomenta. La cadena ininterrumpida de revoluciones, que desgastan toda autoridad, no conduce a una etapa de equilibrio, paz y libertad, sino a lo contrario, a la tiranía y a la violencia, del mismo modo que sustituye el noble espíritu militar, hijo de la caballería, por las formas bastardas del militarismo sin alma, a la guerra por la guerrilla. Ni siquiera sabemos hasta qué punto puede el hombre, con sus solas fuerzas, impedir el definitivo declive de aquella cultura en la cual se halla inserto.

**TERCERA PARTE**  
***Reflexiones y rectificaciones***

## I

### *La conveniencia de una revisión.*

Marxismo, positivismo y racismo, han andado su camino. El último sirvió para alimentar la gran hoguera; los dos primeros han servido para integrar —con profundas variaciones ciertamente respecto a sus puntos de partida— los dos grandes sistemas económicos y políticos que se enfrentan a lo largo y a lo ancho del planeta. En ocasiones parece incluso que socialismo y sociedad de consumo constituyen las dos únicas alternativas posibles; nada satisfactorias, desde luego, para muchos pensadores. El viajero que se asoma primero al esplendor norteamericano de Nueva York y luego se pasea por anchas calles de la poderosa Moscú, siente, tras su experiencia, cierta frustración y no pequeña sensación de vacío. El hombre está alienado, afirma Marcuse; también —añadiríamos— allí en donde tal afirmación no se consiente. Cabría preguntarse, como él, si «la ciencia ha sido un medio de liberación o si, mediante la investigación dirigida a la destrucción y la planificación de lo que ya está fuera de uso, no ha perpetuado e intensificado la lucha por la existencia en vez de atemperarla» (50). El positivismo ha conducido a un grado tal de tecnificación que la ciencia se ha puesto enteramente al servicio del desarrollo que, en muchos aspectos, resulta contradictorio con el verdadero interés del hombre, su crecimiento moral. Por vez primera una máquina computadora ha podido predecir para una fecha fija el exterminio completo de la Humanidad a menos que se remedien sus directrices demográficas, el envenenamiento del agua y del aire, la carrera desenfrenada hacia el erotismo, la agresividad y la violencia.

El racismo ha vivido y se encuentra oficialmente condenado, pero queda a los historiadores la duda de si muchas de sus ideas y de sus vehementes convicciones, no yacen soterradas a la espera, como una simiente, de brotar de nuevo. Durante algo más de una década, Euro-

---

50. HERBET MARCUSE, *Sobre una nueva definición de la cultura*. Revista de Occidente, tomo X, 1965, pág. 281.

pa vivió sacudida por movimientos que emanaban de la nueva moral, aquella que esgrimía la «voluntad de poder»; fue lujo de uniformes y de condecoraciones, ruido siniestro de armas e histeria de discursos radiofónicos. Pero éstos siguen, interminables, amparados por las nuevas técnicas de la imagen, en otros lugares del mundo. Cuando vuelvo la vista hacia atrás y pienso en aquellos tiempos, que viví de niño, me asalta la terrible duda de si, más violentamente trágico que lo sucedido en Buchenwald o en Katyn, no fue la ignorancia con que se produjeron los pueblos hacia ese mismo sucedido.

Para los historiadores el materialismo dialéctico ha representado un estímulo para la aplicación de nuevos métodos de historia social y económica que, a partir del año 1928, el del primer Congreso Internacional celebrado en Oslo, ha conseguido éxitos muy brillantes. Pero, como el positivismo, encierra también su gran dosis de engaño adormecedor, pues convierte nuestro oficio en una mera erudición de datos. Es cierto que éstos no se refieren a cosas tan banales como el color de las zapatillas de Isabel la Católica o a la longitud de la nariz de Cleopatra, pero se van haciendo de día en día más esterilizantes en la medida en que, logrados ya los grandes esquemas significativos, nos estamos limitando a medir el volumen de las cargas de vino o el tráfico de las letras de cambio. Urge, a mi entender, que sacudamos un poco las ligaduras, descubramos la hipocresía que se esconde tras el tono despectivo con que se llama «evenemencial» —galicismo insostenible— a toda historia que no es económica, y que penetremos abiertamente en la ideología, la moral y la conducta del hombre.

Aún pesan sobre nosotros, los europeos, las consecuencias de los infaustos sucesos que se abatieron sobre nuestro continente en las dos décadas de los años treinta y cuarenta. Desde que, en mayo de 1945, los tanques rusos entraron en Berlín, ya no puede hablarse de Europa más que con referencia a los límites que señalaban los cronistas carlovingios. De ahí las preguntas que se formulan: ¿ha concluido ya el ciclo de vida de la cultura europea?; el desasosiego, amargura y violencia reinantes ¿son síntoma del próximo fin?; ¿existe para Europa alguna esperanza de recuperación? Es natural que estas preguntas se formulen a los historiadores, como también que nosotros, los que practicamos este oficio, busquemos el modo de darles respuesta.

Durante los últimos veinticinco años los historiadores, ante el espectáculo de desorden íntimo —el erotismo y la violencia son sólo ventanas por donde se vislumbra algo de lo que ocurre en el interior del alma—, han comenzado a preguntarse si, en la interpretación de la Historia, no habremos cometido algunos gravísimos errores, de los que se pagan con creces. Hemos contribuido indudablemente, con

nuestros estudios, a desgastar la conciencia histórica del hombre europeo y a acelerar cuando menos el ritmo de la crisis. Con ello se ha abierto un peligroso camino. Negando el pasado se acentúa la irresponsabilidad del hombre respecto a los acontecimientos de que es protagonista y se pone en peligro el futuro. Pues el ejercicio de la libertad —esa íntima cualidad que Dios ha insertado en la naturaleza humana— necesita de un conocimiento verdadero y de una recta conciencia, o no será libertad. Crece dramáticamente la importancia del historiador en nuestros días. Se le exige, ante todo, valor. Pero al menos las diversas reacciones que contemplamos ofrecen algunas perspectivas de esperanza. Se refieren tanto al suceder histórico como al conocimiento de dicho suceder.

## II

### *Renovación del método.*

En cierto modo se impone una especie de retorno a las posiciones anteriores a 1637. Sin percatarse de sus consecuencias, gran número de historiadores de muy diversas tendencias, en los siglos XVIII y XIX, aceptaron los postulados de Descartes y, tratando de construir una ciencia objetiva, expresable en leyes matemáticas, entraron en un callejón sin salida. La escuela alemana, por su parte, siguiendo las huellas de Kant y de Hegel, combatió al positivismo, heredero lejano de Descartes, en nombre de una distinción sustancial entre Naturaleza e Historia. Hacia 1850, Droysen, al publicar su libro *Fundamentos de lo histórico*, definía a la Naturaleza como coexistencia del ser y a la Historia como sucesión del devenir. Veinte años más tarde, en la misma Francia, cuna del positivismo, dos filósofos de segunda fila, Ravaisson y Lachelier (51), llamaban la atención sobre la falsedad de algunos postulados cartesianos: conocer y pensar, dependientes entre sí, son posteriores al existir y de ningún modo condicionantes de éste; la realidad no puede descomponerse en seres individuales, pues las relaciones entre ellos son elemento esencial y no pueden ser percibidas sino en función de una causa final.

Criticando a David Fr. Strauss y, sobre todo, su obra publicada en 1835, *Vida de Jesús enjuiciada críticamente*, F. H. Bradley dio a la luz pública un curioso libro titulado *Presupuestos de la Historia crítica* (1874). Apurando los argumentos positivistas para llegar al conocido procedimiento metodológico de reducción al absurdo, Bradley no conseguía superar las contradicciones inherentes a dicha filosofía, pero

---

51. M. LACHELIER, *Du fondement de l'induction*, París, 1871, considera a la Historia como ciencia inductiva.

alcanzaba esta importantísima conclusión: los errores que se descubren en los testimonios no deben ser desechados, pues para un historiador es más importante que el contenido de la noticia la razón por la cual esta noticia, verdadera o falsa, es transmitida. El cometido de la ciencia histórica es comprender; por tanto, el historiador, incluso el más ateo, tiene obligación de captar la mentalidad de los primeros cristianos a través de sus creencias, pues no es su función determinar si éstas tenían o no una base firme. Muy poco tiempo después Henri Bergson publicaría *Los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y *Materia y forma* (1897), que seguían esta misma línea. Por medio de estos nuevos planteamientos, el saber histórico comenzaba a perfilarse como una representación, en la conciencia del historiador, de la realidad temporal; un cambio muy fecundo que se estaba produciendo, de manera análoga, en todas las ciencias. Es así como J. Huizinga podría llegar a definir la Historia como «la forma en que una cultura se rinde cuenta de su pasado» (52).

Con gran escándalo para los marxistas y positivistas, Wilhelm Windelband (*Historia y ciencias naturales*, 1894) y Heinrich Rickert (*Ciencia de la cultura y ciencia natural*, 1899; *Los límites de la ciencia natural en la formación de los conceptos*, 1902) habían afirmado ya que el modo de proceder de las ciencias de la Naturaleza y de las de la Historia era radicalmente diverso, pues las primeras generalizan mientras que la segunda individualiza y valora. Añadían que la realidad se presenta en forma histórica, es decir, individualizada, y que lo que el positivismo y el racionalismo preconizaban era una serie de generalizaciones que se logran por abstracción del hombre de ciencia. Esto no es aplicable al conocimiento histórico que se halla siempre más próximo a la realidad. Wilhelm Dilthey (53) completaría este pensamiento diciendo que «en este reino de la Historia los actos de voluntad —al contrario de los cambios que se operan en la Naturaleza según un orden mecánico y que, desde el principio, encierran todas las consecuencias que se seguirán— gracias a un gasto de energía y a unos sacrificios cuya importancia está siempre presente al individuo como un hecho de experiencia, terminan por producir lo nuevo, y su acción entrafña una evolución tanto de la persona como de la Humanidad». Dilthey sostenía una doctrina harto discutible: no creía que, en su tarea de reconstruir el pasado, cupiese al historiador otro cometido que revivir en su mente las situaciones que dieron lugar a los hechos por él conocidos.

Discípulo de Droysen y también de Dilthey, Federico Meinecke reconocía haber recibido del primero de ambos la famosa fórmula

52. J. HUIZINGA, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, trad. esp. Méjico, 1946.

53. *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. esp. de Julián Marías, Madrid.



que convirtió en su base de partida: todos los hechos históricos se producen según  $a + x$ ; siendo  $a$  el conjunto de las causalidades que el individuo recibe para su acción, y  $x$  la espontaneidad creadora que dicho individuo impone con el sello de lo personal (54). Descubrimiento decisivo de Meinecke fue, al mismo tiempo que la diferencia en el transcurso del tiempo histórico, el atribuir a la espontaneidad, libre albedrío más bien, el carácter más significativo del hombre histórico (55). En el contexto de las doctrinas protestantes, sujetas a fuerte revisión entonces, esto le llevó a exageraciones tales como identificar la teoría de los valores con la revelación divina en el seno de la Historia y a intentar incluso convertir a la metafísica y la religión en metas finales para el saber histórico. Es el historicismo a ultranza que, como todo el mundo sabe, constituye una de las corrientes filosóficas más perturbadoras también para la moderna teología católica.

### III

#### *La crítica del progresismo histórico.*

En Inglaterra, en donde gracias sobre todo a Spencer la doctrina del progreso en la Historia se había asociado estrechamente a la del evolucionismo biológico, fue en donde también comenzaron a formularse, desde los años finales del siglo XIX, las dudas más serias acerca de su validez. En 1919, al publicar J. B. Bury su famoso ensayo sobre *La nariz de Cleopatra*, adujo que lo individual estaba presente en la Historia aunque sólo como elemento perturbador. Veinte años antes Huxley había dicho que, en el progreso, los factores éticos eran más importantes que los técnicos. El paso del tiempo, las violencias imperialistas, las tensiones sociales, la carrera de armamentos, enfrió mucho la confianza en el progreso. En los años que preceden de modo inmediato a la primera guerra, la que llamaron enfáticamente Grande, una especie de desaliento comenzó a apoderarse de los historiadores europeos: la máquina del progreso no rodaba satisfactoriamente. Vinieron después la contienda —cuatro años de trincheras en que los hombres se degradaron al nivel de las ratas—, la crisis económica y social y las dictaduras de emergencia.

Vino luego la glorificación de la sociedad frente al individuo. En su última exasperación la doctrina del progreso hizo suyo el enunciado de las culturas como protagonistas de la Historia. Positivismo

---

54. HANS HERZFELD, *Friedrich Meinecke, el pensador de la Historia* (en *Teoría e Investigación históricas en la actualidad*) pág. 143.

55. F. MEINECKE, *El historicismo y sus génesis*, trad. esp. Méjico 1943.

e idealismo parecían llegar a un encuentro sobre este terreno declarando a las sociedades superiores e independientes de los individuos, con lo cual se hacía a éstos irresponsables de las acciones cuyo desencadenamiento no les correspondía. Buena excusa para un tiempo de violencia.

Contra esta idea se alzó, valientemente, Karl Jaspers. En el primer invierno de la postguerra, con Alemania en ruinas, dictó un curso en la Universidad de Heidelberg que fue inmediatamente publicado sobre el tema de *La culpabilidad alemana*; entonces proclamó que el hombre, y no la colectividad, es, como individuo libre, responsable en último extremo de los acontecimientos en que toma parte (56). Repitiendo otros muchos conceptos que publicara en 1931 en su *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, afirmó que la ciencia racional no puede ser la única ni tan siquiera la más importante fuente de conocimientos; existe otra, que es la moral, que hace referencia a la libertad del hombre. La libertad —dato subjetivo, posibilidad de elección— debe primar sobre las objetividades. Son puntos de vista que para un historiador católico resultan plenamente satisfactorios.

Por otra parte, cualquier historiador que busque nuevos modos de interpretación del suceder, tiene que coincidir con José Ortega y Gasset (*El tema de nuestro tiempo*, 1923; *Reforma de la inteligencia*, 1926) en la necesidad de buscar una lógica de la Historia, que no establezca separación radical entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. «Historia es —dice el filósofo español— la razón histórica; por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la viabilidad de la materia histórica. Juan Antonio Maravall, un discípulo de Ortega, explicará luego que las contradicciones aparentes de una crisis —construcción y destrucción al mismo tiempo— desaparecen al ser contempladas a la luz de la razón histórica (57). Lo que resulta, en cambio, sumamente difícil de admitir en el pensamiento de Ortega, es la reducción de la ciencia histórica a sólo un sistema de creencias razonables basado en la autoridad de los testimonios. La realidad trasciende a cualquier pensamiento.

El mismo Ortega recomienda, frente a la doctrina del progreso, utilizar el método de las generaciones, entendiendo por generación aquel grupo de hombres coetáneos que se identifican, en la Historia, por un solo individuo notable, varios o una idea sobresaliente. Cada generación tiene una vigencia de treinta años, la mitad de los cuales los pasa luchando para imponer sus ideas y la otra mitad gobernando

---

56. RICHARD DIETRICH, *Karl Jaspers como pensador y teórico de la Historia* (en *Teoría e Investigación históricas en la actualidad*), págs. 107 y sgtes.

57. Juan Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1958.

desde ellas. Yves Renouard añade (58) que cada generación tiene su sensibilidad propia, su peculiar manera de entender el mundo. Si el conocimiento histórico es una explicación que cada generación trata de darse a sí misma sobre el pasado, concluiremos que la Historia se dirige al presente —no porque sea culminación de los tiempos, como afirmaba Voltaire; ni porque el futuro carezca para nosotros de interés, como piensa Collingwood; sino porque, para cada generación, «su» punto de vista es absolutamente válido—. Podríamos decir, sin temor a incurrir en la paradoja, que así como hay un crecimiento del hombre en la Historia —por acumulación de ser y transformación, según Ortega—, hay también un crecimiento de la conciencia histórica a través del tiempo.

En otras palabras, el hombre no es una constante que progresa meramente por acumulación de saber y aumento de sus fuerzas, sino una variable dentro de la historia que produce para él, en mayor medida que realidades, posibilidades de nuevo crecimiento. Pero esto coincide precisamente con lo que sostenían los pensadores católicos cuando afirmaban que Jesús, el Señor, venido al mundo en la «plenitud de los tiempos», había confiado a los hombres la revelación sobrenatural, no sólo para extenderla, sino también para penetrar en ella. La cristianización del hombre es una tarea a realizar a lo largo de la historia; bien entendido que no es ni un producto de la Historia ni un objetivo intrahistórico, pues el Reino de Dios trasciende al orden temporal y no podrá cumplirse —aunque sí iniciarse— en este mundo. Un católico no puede identificar a la Historia con la revelación sobrenatural, pero entiende bien que es el campo en el cual se realiza, por la acción de la gracia y por la libertad humana, la fructificación del mensaje cristiano.

#### IV

#### *¿Hacia una nueva conciencia histórica?*

Cada uno de los pensadores antes mencionados, y otros muchos que no es posible recoger aquí, al mismo tiempo que formulan sus críticas y ensayan nuevas metodologías, proponen también explicaciones al acontecer humano. Sus estudios se engarzan e interpenetran de tal modo que acaban por proporcionar al historiador una especie de esquema —o las líneas salientes de él— todavía muy rudimentario, pero tan apasionante que tenemos la sensación de que asistimos, en nuestros días, al nacimiento de una conciencia histórica. Nadie se

---

58. YVES RENOARD, *La notion de génération en Histoire* (en sus *Etudes d'histoire médiévale*). París, 1968, tomo I, págs. 9-39.

engaño respecto a la tarea que aún falta por hacer; ha de llenar más de una generación. Pero vale la pena que, aun a riesgo de dejar en el camino numerosos matices esenciales y arrojando el peligro de críticas bien fundamentadas, intentemos presentar dicho esquema ordenándolo en torno a cuatro o cinco ideas capitales.

1. *Tiempo-eje y civilización técnica.*—Las expresiones proceden de Jaspers (59). Partiendo de la consideración del hombre como producto de la Historia, muy acorde con su existencialismo, Jaspers divide el tiempo de la Humanidad en dos periodos desiguales: uno antihistórico, es decir, falto de conciencia histórica, extraordinariamente largo; otro histórico muy corto, de una duración aproximada de seis mil años. Hacia la mitad de dicho tiempo, entre los años 800 y 200 antes de Jesucristo, la Humanidad experimentó una transformación decisiva descubriendo la moral que, junto con la razón y por encima de ella, es característica esencial de lo humano, como antes dijimos. A este tiempo, en el que viven Zaratustra, Buda, Confucio, Moisés y Sócrates, es al que Jaspers llama tiempo-eje. La plenitud humana se ha conseguido, no por una acumulación de conocimientos, sino por una especie de salto que consistió en la adquisición de un principio, el del amor y hermandad que los hombres se deben recíprocamente, sin el cual no sólo el progreso, sino la subsistencia misma del hombre, es imposible. Pero tal principio, por no ser mera acumulación, tampoco es irreversible.

Los efectos de este tiempo-eje se prolongaron hasta el término de la Edad Media europea; sin embargo, a pesar del mucho tiempo transcurrido, las cualidades adquiridas por el hombre histórico en su salto no han llegado a generalizarse del todo. La conciencia moral y las normas de conducta que de ella se derivan pueden perderse. Algunos síntomas que presenta nuestro tiempo dan lugar a que se abriguen serios, muy serios temores, pues ¿no es acaso la «deshumanización» precisamente una característica del arte (60) y de la vida en muchos de sus aspectos? Jaspers se pregunta cuál es la meta de la Historia. La ciencia y la técnica, creaciones europeas, al difundirse a escala universal nos están acercando tal vez muy rápidamente a un nuevo tiempo-eje respecto al cual, meta para nosotros, el primer tiempo-eje sería origen. La rapidez de las comunicaciones y la interpenetración de las culturas, que se funden en el crisol de la técnica, están preparando el advenimiento de una era nueva, de vida simultánea para todos los hombres, de acontecimientos mensurables tan

---

59. KARL JASPERS, *Origen y meta de la Historia*, trad. esp. Madrid, 1951.,

60. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del Arte e ideas sobre la novela*, Madrid, 1926.

sólo a escala universal también. La Historia, en el futuro, será mundial.

Si aceptamos esta teoría, el suceder vendría a presentarse ante nosotros dividido en tres etapas, prehistoria, historia e historia universal, cada una de las cuales corresponde a un tipo de hombre distinto. No tenemos razón alguna para permanecer tranquilos e indiferentes ante el futuro que se anuncia, en el que un gobierno universal podría llegar a establecerse bien por un acuerdo entre los estados «históricos», bien por la violenta imposición de un imperio despótico. Si la transformación del hombre en el primer tiempo-eje, su salto hacia la conciencia moral, fue un hecho subjetivo dependiente en gran parte de su libre albedrío, el futuro se encuentra igualmente en sus manos. Tal es el tremendo desafío de nuestro tiempo, según Jaspers, que al progreso es esencial la paz interior del hombre, la cual no se consigue sino mediante la libertad; pero la libertad no existe sino en relación íntima con la verdad.

2. *El sentido de las crisis en la Historia.* — Es casi unánime el sentido, por parte de los historiadores, de que nos hallamos en un tiempo de profunda crisis —entendiendo por tal la revisión o sometimiento a juicio de los valores más esenciales— y todos se preguntan por su naturaleza. Como hemos visto existen respuestas muy variadas a la pregunta de qué cosa es una crisis en la Historia. Burckhardt señalaba, como sabemos, que la tradición, es decir, la aceptación consciente, equilibrada y moderada del pasado por parte del hombre, constituye el elemento más decisivo de la conciencia histórica y nos previene tanto contra su exceso, que conduce al inmovilismo, como contra el rechazo que trae consigo una revolución. Para él un diagnóstico de crisis europea ofrecía muy pocas dudas: vivimos desde 1789 un proceso acelerado de revoluciones —no hay ninguna razón para modificar este juicio emitido hacia 1870—, es decir, el progresivo rechazo de toda la tradición y, por ello, la conciencia histórica del hombre europeo se encuentra gravemente amenazada.

La aceptación o rechazo de una tradición es potestad del hombre y, en definitiva, signo de su capacidad para el ejercicio de la libertad. Pero esto nos enfrenta con el tema de lo individual, ya que en definitiva la libertad es una calidad del individuo y éste no puede ser calificado pura y simplemente de perturbador, como afirmara J. B. Bury. Son las asociaciones de los individuos, tanto de los que se sitúan en cabeza de una generación como de los que les siguen, las que determinan el progreso. De esta comprobación podría llegarse a suponer que lo individual tiene signo positivo mientras que lo colectivo es negación y freno. Algo de esto afirmaba Burckhardt cuando escribía: «llamamos cultura a toda suma de evoluciones del espíritu

que se producen espontáneamente y sin la pretensión de tener una vigencia universal y coactiva».

Cada vez estamos más convencidos de que la cultura no es un producto «natural», sino un rico depósito espiritual que se recibe y se acepta, a cuyo enriquecimiento contribuye cada generación, no sólo acumulando saber y potencia, sino abriendo también nuevos caminos. Pero este depósito está amenazado constantemente por dos fuerzas, una que actúa desde arriba y tiende a consolidar e inmovilizar en nombre de principios establecidos —esta presión es razón directa del totalitarismo en la concepción de Sorokin— y otra que opera desde abajo. Si la primera tiende a reprimir lo individual para sustituirlo por tópicos y consignas, la segunda tiende a difuminarlo en el conjunto, aplastando y vulgarizando. Esto último era, precisamente, el papel que Nietzsche atribuía a las masas.

3. *La rebelión de las masas*. — Vivimos en una sociedad de masas y, tal vez, en una cultura de masas que llenan los estadios deportivos y las aulas de la Universidad, devoran más que consumen y desconfían por naturaleza de cualquier forma de elitismo. «El nuevo panorama que ofrecen los últimos años, la aparición concreta de los medios de comunicación de masas, hacen ver que no era una escoria de las artes clásicas, sino el adelantado de una época en la cultura y el arte. Como se inició en el cine, el viejo y enorme universo de las artes tiende a confluír, a hacerse uno; es decir, otro. Hasta hoy, desde los orígenes del arte, cada una tenía sus límites y sus condiciones propias: la pintura se separaba de la escultura y la poesía de la música. Hoy la escultura, por ejemplo, se hace pintura mural o la pintura se torna escultórica, como el teatro se torna cine y la literatura se apoya en la ilustración fotográfica. El cinema fue primero. Pero el hecho capital es su existencia conjunta, que revela la vida real y práctica de unas masas como algo presente y actuante. Y para ellas la aparición de una cultura y su arte» (61). Si, ciertamente, como apunta Manuel Villegas en el texto que citamos, el nuevo arte de la imagen es el signo de la aparición de una nueva forma de cultura, adecuada a una nueva forma también de sociedad.

En 1929 Ortega y Gasset recogió y amplió una serie de famosos artículos periodísticos en un libro que tituló *La rebelión de las masas*. Cuando en 1937 añadió a esta obra un *Prólogo para franceses* —escrito desde Holanda y no desde Francia— el pensador español aclaró algunas de sus preocupaciones respecto al porvenir de Europa. Pues las masas planteaban a los europeos, educados en una cultura individualista, problemas muy singulares, verdaderas paradojas. En rea-

61. MANUEL VILLEGAS LÓPEZ, *El cine en la sociedad de masas*, Alfaguara, Madrid-Barcelona, 1966, págs. 9-10.

lidad nadie podría, sin incurrir en contradicción con lo que dice de-sear, quejarse de esta arribada de las muchedumbres al pleno disfrute del poder social: los trenes, los teatros, los estadios, las playas, se han concebido para su uso y no puede decirse que sea un mal la gran demanda de que gozan ahora. ¿No es la presencia de las masas un signo de bienestar económico? ¿No era esto lo que perseguíamos? ¿A qué viene quejarse ahora?

Tras la «rebelión» de las masas, advierte Ortega, se esconde un hecho ético. «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese todo el mundo no es todo el mundo. Todo el mundo era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa» (62). Hay una coincidencia parcial entre Ortega y Bergson cuando ambos señalan que lo importante es el «modo» como se ha hecho uso de la técnica y no lo que la técnica es en sí. La existencia de las masas —hecho objetivo y por sí solo indiferente— ha desembocado en la rebelión de las masas —hecho histórico significativo— por la quiebra de minorías directivas.

Esta acepción del papel desempeñado por las minorías es, para Ortega y para sus discípulos, imprescindible a la hora de intentar el conocimiento de la crisis actual. Porque la Historia no es un juego de azar, interpretado por individuos, sino la relación existente entre los hechos individuales que la razón histórica es capaz de comprender y explicar. En cualquier caso el comportamiento del hombre no es absolutamente libre, pues su libertad se encauza por un entramado de leyes de la conducta que no se superponen al suceder histórico, sino que se incardinan con él. Existen leyes «en» la Historia, aunque no leyes «de» la Historia; en otras palabras, los ortegulanos están dispuestos a admitir únicamente normas que desencadenen mecanismos de acción sólo cuando el hombre, ser libre, deja de cumplir su cometido.

4. *El esquema de la revolución.* — En ciertos sectores, que se dejan influir fácilmente por corrientes políticas conservadoras, así como en ciertas obras de divulgación, se ha confundido a veces la rebelión de las masas con la revolución. Es natural que así suceda, pero se trata de cosas completamente distintas. A los historiadores

---

62. Utilizamos la edición de J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, hecha por Espasa, Madrid, 1951, pág. 47.

y sociólogos de nuestros días atrae extraordinariamente el tema de la revolución. Pocas obras han alcanzado tanta audiencia, en este campo, como las de Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Sociología de la Revolución* (1925) y *Dinámica social y cultural* (1937-1941). Personaje de extraordinaria riqueza vital, hijo de un aldeano, obrero, maestro, profesor universitario, preso, condenado a muerte y finalmente expulsado de la U. R. S. S., Sorokin aparece a la vez como protagonista y analizador de la gran Revolución del siglo XX.

Como Burckhardt, Sorokin ve en ella el signo distintivo de nuestra época. «Tras muchos años de evolución pacífica orgánica, la historia de la Humanidad ha entrado de nuevo en un período crítico —con estas palabras comienza su Sociología—. La revolución, aborrecida por unos y recibida por otros con los brazos abiertos, ha llegado al fin. Algunas naciones han sido atacadas ya por su fuego devastador, otras se acercan al peligro. ¿Quién es capaz de predecir la extensión que alcanzará este voraz incendio de la revolución? ¿Quién puede estar plenamente seguro de que este huracán no acabará por destruir su propia casa, más tarde o más temprano? Nadie a fe. Pero si no nos es posible prever tal cosa, podemos al menos percatarnos de lo que significa la revolución». También formula, como Burckhardt, un juicio peyorativo acerca de la revolución que «es un mal método para mejorar la situación material y espiritual de las masas. Si bien les promete con sus palabras la inmediata realización de muchos de los más altos valores humanos, en realidad las conduce luego, con tanta frecuencia como seguridad, a los resultados justamente opuestos».

Preguntamos: si los procesos revolucionarios conducen al despotismo, el hambre y la opresión, causas inmediatas de una nueva revolución, ¿no habremos entrado en un círculo vicioso? Sorokin no duda en la respuesta: mientras sigan dominando los agitadores no habrá para este círculo vicioso otra salida que la muerte. Veamos lo que entiende por un agitador, que no es un político sino un demagogo hipócrita, nuevo Tartufo. «Millares de Tartufos envuelven sus abominables acciones con un velo de palabras altisonantes y pensamientos de altos vuelos. Y consiguen, en efecto, el objetivo que se proponen porque en la mayoría de los casos no son enjuiciados según sus actos, sino según sus palabras». Únicamente en el caso de que la revolución se remanse y recobre una parte del pasado podrá iniciarse la nueva construcción en una evolución pacífica orgánica.

Esto está sucediendo, en parte al menos, en los Estados Unidos y la Unión Soviética, en donde se reconstruyen las élites. Los millonarios norteamericanos tienen, a juicio de Sorokin, una calidad muy significativa; al acumular sus fortunas lo han hecho de forma que



resulta altamente beneficiosa para su país. Pero los sistemas sociales elaborados por esas dos grandes potencias, capitalismo y socialismo, son tan imperfectos que no pueden aplicarse sino dentro de determinadas condiciones; al producirse entre ambos el movimiento pendular de la Historia, les aproxima hasta un previsible punto de encuentro en el futuro. Los Estados Unidos tienden a totalizarse, inventando guerras de cruzada contra el comunismo y sosteniendo, en virtud de estas guerras, una imponente máquina militar, mientras que la U. R. S. S. tiende a liberalizarse transfiriendo a un sistema represivo de leyes la misión que antes encomendaba a su policía secreta.

¿Cuál es el futuro? Sorokin parece entender que la síntesis entre los sistemas de las dos grandes potencias —hace absoluta abstracción de Europa, como si diera por consumado su aniquilamiento— inauguraré una nueva etapa, la cuarta, de la Historia del mundo. Las otras tres, que la han precedido, son: ideacional, que concebía a la realidad como suprasensible; idealista, que consideraba a la Naturaleza como indefinible, mística; sensualista, que no acepta que el hombre pueda tener otra captación de la realidad fuera de los sentidos. Es indudable que nos estamos acercando rápidamente a la fase final del sensualismo, que alcanzó su punto culminante en la primera mitad del siglo XX (63).

5. *El desafío y la respuesta.* — A la posible conformación de una nueva conciencia histórica para el hombre europeo han contribuido de modo extraordinariamente valioso Henri Bergson y Arnold J. Toynbee. La Humanidad se encuentra ante hechos radicalmente nuevos que no estaba preparada para afrontar; tal es el signo de nuestro tiempo. Entre ellos son los más significativos: la creciente dependencia respecto a la máquina, y el hecho de verse obligada a renunciar a la guerra ilimitada como medio para la solución de sus problemas. El progreso técnico ha impuesto la convicción, imposible de comprobar, de que si llegara a producirse un nuevo conflicto mundial, éste podría ser definitivo. Ahí está la paradoja: no se trata de que el hombre haya dejado de desear la guerra; es que ya no puede permitirse el lujo de recurrir a ella.

En una obra sumamente importante, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Bergson, analizando la actitud religiosa del hombre, la calificaba de dos maneras: estática, cuando está hecha de deberes, prohibiciones y tradición; dinámica, cuando se manifiesta creadora, de apostolado, de acción. Lo importante es saber cuál es nuestra actitud, personal o cultural, para modificarla en el caso de que sea demasiado estática. La Historia no es una ciencia del tiempo

---

63. GERHARD SCHULZ, *Pitirim Sorokin* (en *Teoría e Investigación históricas en la actualidad*), págs. 55 y sigts.

matemático, que sería meramente acumulativo, sino de la duración dinámica en que, a cada momento, están surgiendo no sólo realizaciones, sino posibilidades nuevas de una realidad que sólo llegará a ser si el hombre decide asumirla. Por eso no es posible predecir el futuro, ya que éste no responde a una evolución necesaria, sino a la libre elección que el hombre hace entre posibilidades de las cuales algunas existen ya en el momento presente, mientras que otras se producirán sobre la marcha. Esta libertad humana es, para Bergson, el último y definitivo de los resortes. Se culpa a la máquina de ser la causante de la crisis contemporánea, pero éste es un planteamiento falso; si la máquina eligiera dentro de su comportamiento lógico necesario, produciría únicamente lo útil, de modo que si produce ante todo lo superfluo, ello se debe a la demanda que el hombre hace. Con una moral dinámica las cosas sucederían probablemente de otro modo.

En su *Estudio de Historia* (1946), Arnold J. Toynbee, reasumiendo puntos de vista de Spengler, llega a definir las veintiún culturas históricas —él prefiere calificarlas de sociedades— como «campos históricos inteligibles». Es decir, que las civilizaciones, para el famoso historiador inglés, no manifiestan su unidad sino a través de nuestra intelección, y lejos de ser entes biológicos sujetos al juego inexorable del envejecimiento y de la muerte, son construcciones humanas compuestas por individuos. Pero «es claro que si la génesis de las civilizaciones no es resultado de factores biológicos o de ámbitos geográficos actuando separadamente, deben ser el resultado de algún género de interacción entre ellos. En otras palabras, el factor que tratamos de identificar no es algo simple, sino múltiple; no una entidad, sino una relación» (64). En su nacimiento y en su desarrollo las civilizaciones se encuentran en medio de un juego de constantes estímulos, *challenges*, que reclaman por parte del hombre una acción, *response*.

El hombre —los grupos humanos que constituyen la sociedad—, colocado frente a los estímulos de todo tipo que se le presentan, puede dar una respuesta positiva o dejar de darla. En el primer caso la sociedad evoluciona progresivamente y crece; en el segundo se presenta una crisis y declina. Aunque Toynbee parece afirmar en ocasiones que el esquema en que se desenvuelve la vida de una sociedad es bastante rígido, resulta evidente que asigna a la libertad humana el papel de último resorte y devuelve al saber histórico su cometido de proporcionar los conocimientos que permiten a dicha libertad ejercerse dentro de un ámbito cada vez mayor y más seguro. Natu-

---

64. A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, resumen de D. C. Somerwell, Tomo I Oxford, 1946, pág. 60.

ralmente la libertad no es omnimoda y está sujeta a limitaciones: puede ocurrir que el estímulo sea excesivo, o demasiado débil, o que la sociedad carezca del mínimo indispensable de recursos naturales. En cualquier caso la decadencia no es un fenómeno vegetativo ante el que debamos mostrarnos estoicamente indiferentes, sino sólo un recurso que la Naturaleza —Vico había podido decir dos siglos atrás que la Providencia divina— tiene para aquellos grupos humanos incapaces de dar la respuesta adecuada. Su conocimiento es importante; puede ayudarnos a comprender y prevenir los casos de respuesta deficiente (65).

- 
65. No podemos analizar aquí la génesis del pensamiento de Tonybee a partir de experiencias típicamente inglesas y de un Imperio en declive, aunque es importante para conocer su esquema de la Historia. Véase VILHELM BERGES, *Arnold Toynbee* (Teoría e Investigación históricas en la actualidad páginas 27-53.

## Consideraciones finales

Aunque ninguno de los sistemas analizados en la última parte de este trabajo haya conseguido —ni lo pretendía, dicho sea en su elogio— dar una explicación total del devenir histórico, es indudable que todos ellos han contribuido, en mayor o menor medida, a nutrir la conciencia histórica de los europeos, renovándola en sus fundamentos y ahuyentando a muchos vetustos e imponentes fantasmas del tipo de «la voluntad de poder», el milenio, las utopías dialéctico-materialistas o progresistas, y otras muchas cosas por el estilo. Cuando, en el verano de 1970, el profesor Zhukov pronunciaba el discurso de apertura del XIII Congreso Internacional de Historia, último por ahora de la serie iniciada en Oslo, sus palabras sonaban, en los oídos de muchos de los allí congregados para escucharle en la enorme sala del Palacio de los Soviets de Moscú, con acento desfasado y arcaizante. Ya no son posibles los dogmatismos. Una nueva manera de hacer la Historia, variada, se presenta como urgente, aunque no sabemos todavía cómo será.

A los historiadores incumbe la tarea de desengañar desde el principio, si han de ser evitados los mismos errores. Muchas afirmaciones que se hicieron en los últimos doscientos años y que pasaban por verdades firmes, están ya en el rincón de los muebles fuera de uso. Cuando hagamos la revisión a fondo de las grandes doctrinas elaboradas en los siglos XVIII y XIX y que sirvieron de plataforma a nuestro saber histórico actual, tendremos que sacrificar, aunque nos duela, algunas ilustres definiciones. Tal vez en primer término —y no es que personalmente lo deplora— la singular interpretación que del providencialismo hizo aquel excelente príncipe de la Iglesia que se llamó Jacques Benigne Bossuet y que tanto regocijaba a Voltaire. Sirva de consuelo a quienes lo lamenten el saber que también la Filosofía de la Historia volteriana, ilustrada, instructiva, amable incluso para las damas de buena sociedad, va ya camino del destierro.

En primer lugar no es cierto que tengamos que sustituir la visión medieval de un mundo creado y, por tanto, finito, por otra de un universo infinito. A partir de los hallazgos de la física atómica y de la desviación hacia el rojo del espectro producido por las estrellas puede formularse también la hipótesis de un mundo en expansión

cuyo origen se situaría entre los cinco y los seis mil millones de años; esta hipótesis probablemente exige también una creación prolongada de materia a partir de un punto inicial. El equilibrio interno tampoco es absoluto: la ley de la gravitación de Newton ya no puede ser llamada universal porque sólo es valedera dentro de ciertos límites. Vivimos los hombres en un planeta que se halla situado en el interior de una galaxia —gigantesca lenteja cuyo diámetro es de 100.000 años-luz, que los hombres del medioevo identificaron poéticamente con el camino de Santiago (66)— la cual forma grupo con otras dieciocho que suman miles de millones de estrellas. Se ha conseguido fotografiar más de un billón de galaxias. Pero lo enorme, aunque sea en la medida humana, de estas fantásticas proporciones, no es lo infinito; canta, a lo sumo, la gloria infinita de Dios.

Las exploraciones dentro de nuestro reducido espacio, el sistema solar, parecen llevar a la estremecedora conclusión de que, dentro de él, es el hombre único ser consciente e inteligente. Ningún dato poseemos que nos permita afirmar que fuera de él tenga réplicas o semejantes. Ni siquiera sabemos de qué modo podemos definir el universo, cuyas galaxias parecen escaparse unas de otras a velocidades comparables a la expansión originada por la explosión atómica (67). Cuando nuestros autores de ciencia-ficción necesitan inventar un nuevo Micromegas, acuden ya a la nebulosa de Andrómeda, la más próxima, pero que está probablemente a 2,2 millones de años-luz. El chispeante brillar de las estrellas en una noche clara está haciendo llegar hasta nosotros resplandores que iniciaron su marcha en el espacio antes de que ningún hombre existiera. Las teorías de Laplace sobre la Tierra —que vista desde el espacio exterior resulta mucho menos esférica de lo que creíamos— son también contradichas (68). En lugar de continentes a la deriva, las costas de los Océanos parecen evidenciar desgarrones de una corteza que, en el principio, había sido completa antes de que Dios, en el día tercero del Génesis, separase lo seco de lo húmedo (69).

Todo esto nos habla de los límites constantes que el hombre está

- 
66. J. MARTÍNEZ SALAS, *Soluciones relativistas al problema cosmológico*. Discurso de apertura. Valladolid, 1965, pág. 8.
  67. FRIEDRICH BECKER, *Galaxias*. Revista de Occidente, tomo XVI, 1967, páginas 170-185.
  68. La moderna teoría de Dirac es que la Tierra se expande y que los continentes adquirieron su forma primitiva al romperse la corteza terrestre como la piel de una naranja al hincharse. Ver PASCUAL JORDAN, *La expansión de la Tierra*, «Revista de Occidente», tomo VIII, 1965, págs. 1-17.
  69. El texto de la Vulgata, en la traducción venerable del P. Petisco es el siguiente: «Dijo también Dios: Reúnanse en un lugar las aguas que están debajo del cielo y aparezca lo árido. Y así se hizo. Y al árido dióle Dios el nombre de tierra y a las aguas reunidas las llamó mares. Y vió Dios que lo hecho era bueno» (Ge. 1, 9-10).

percibiendo. Límites a la velocidad porque la de la luz coincide al parecer con la desintegración. Límites al frío, con la existencia de un cero absoluto. Límites a la capacidad humana que le impiden cumplir sus sueños, interrumpidos por la muerte. Límites a la manipulación de la Naturaleza, que puede ser destruida o envenenada. Límites al supuesto crecimiento ininterrumpido del saber y de la producción. Por todas partes límites, allí donde los optimistas un poco retóricos del siglo XIX no veían otra cosa que espacios abiertos para la expansión.

No existe razón alguna para que admitamos como verdad demostrada el principio elaborado por Voltaire y Feuerbach de que el hombre ha creado a Dios a su imagen y semejanza. Aun para los ateos tal afirmación no pasa de ser una hipótesis de trabajo imposible de comprobar. Las pretensiones de aclarar racionalmente todos los misterios del Mundo y de la Naturaleza nos parecen cada vez más vanas en lugar de confirmarse. Por un descubrimiento nacen diez nuevas incógnitas. El desarrollo de la ciencia y el empequeñecimiento correlativo del hombre, en vez de alejar a Dios hacia el exterior del Universo, son, para quien sabe escuchar, nuevas, sorprendentes y ricas formas de revelación natural. Si el tiempo, en la teoría de Einstein, es la cuarta coordenada que se une a las tres hasta ahora consideradas en el espacio, ningún motivo hay para que no le consideremos como una criatura más, al modo como lo hacía San Agustín, en lugar de ser el ámbito «espacializado» en que todos los hechos se producen. La necesidad de recurrir a explicaciones que van más allá de la razón, está demostrando la pobreza de un absoluto racionalismo.

Tampoco tenemos razón alguna para convertir al humanismo —antropocentrismo, más bien— en un dogma. En el conjunto del Universo, lo mismo que en la tupida red de acciones y reacciones que componen la Historia, el hombre aparece como una culminación, una meta, pero no el todo. Destinatario del mundo, no puede ser confundido con su Creador. Al deificarle, la Ilustración puso en marcha un dogmatismo más rígido en su intolerancia que el de la religión que combatía, ya que exigía el sometimiento inexcusable a la razón, sin dar parte a ninguna otra potencia. Y, desde luego, hoy estamos convencidos de que la razón del hombre no es la medida total.

Al tratar del tema de la libertad del hombre, esencial para la Historia, indicamos ya cómo se había producido una peligrosa confusión debida a las incidencias políticas del vocablo. La libertad es, para nosotros los cristianos, una potencia que Dios ha entregado a sus criaturas humanas, en cuya virtud éstas se ven obligadas constantemente a escoger entre las opciones que se les presentan y a las que, consumado el acto, se verán luego ligadas. Para que pudiera

ejercer su libertad de un modo absoluto, el hombre necesitaría poseer un conocimiento también absoluto de dichas opciones, lo cual sabemos que, dadas sus limitaciones naturales, es imposible. Por eso afirmamos que, en el plano sobrenatural, el hombre alcanza la plena libertad cuando recibe el auxilio de la gracia, y que en el plano natural sólo puede sentirse parcialmente libre.

Cuando se objetiva la libertad, se la relativiza. La Historia aparece entonces antes nosotros como una serie de conquistas parciales sucesivas y cuantificadas: libertad individual; libertad jurídica; libertad económica. Así la ven los pragmatistas modernos. Pero al convertirla en algo que cada uno posee en la misma medida en que los demás se encuentran imposibilitados de ejercer la suya propia contra él, se convierte en un bien disfrutable. Yo, mi yo egocéntrico, trataré de asegurarme la mayor parcela posible. Así se explica que, en los últimos tiempos, la hayamos visto ligada a todas las tendencias de la izquierda, del centro o de la derecha. Sirvió a los nazis de lema cuando entraron en Viena en 1938, a los americanos cuanto llegaron a Munich en 1945, a los lumumbistas del Congo y ahora a los viets en Indochina. Decididamente un vocablo que ha llegado a convertirse en mozo de tantos amos corre el riesgo de no ser ya más que una palabreja.

---

En estos momentos de profunda revisión alcanza a los historiadores católicos una importante responsabilidad, comenzando por la de aclarar qué cosas deben, y cuáles no, incluirse bajo la etiqueta del providencialismo. Las palabras de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* —«similiter credit clavem, centrum et finem totius humanae historiae in Domino ac Magistro suo inveniri» (70)— son para ellos extraordinariamente oportunas. La renovación de los estudios de Teología es una base esencial para su entendimiento del suceder histórico, como se demuestra por el hecho objetivo de que la aportación de los científicos católicos al acervo común de la Humanidad sea mayor ahora que en ningún otro momento anterior desde principios del siglo XVIII. Los prejuicios que se abrigaban contra la fe y sus portadores han disminuido, entre otras cosas, por la propia impotencia del racionalismo; debe aprovecharse esta ocasión para revisar y traducir en nuevas expresiones las verdades fecundas, reflejo de la Verdad, que la tradición y el magisterio de la Iglesia guardan cuidadosamente en su seno respecto a la interpretación de la Historia.

---

70. Constitución «*Gaudium et Spes*». *Concilio Vaticano II*. Ed. B. A. C. Madrid, 1965, págs. 222.



Si Cristo es el Señor y Centro de la Historia, la digna libertad del hombre no puede hallarse sino en la adhesión a su vocación. Tal es el secreto profundo de la esperanza, que se opone diametralmente a la angustia. «*Omnia technicae artis molimina, licet perutilia, anxietatem hominis sedare non valent*», declara el Concilio Vaticano II (71). En el diálogo con Dios, que le conserva por el amor, encuentra el hombre respuesta a sus problemas vitales. Cuando nuestros antepasados del Medioevo escogieron la fecha del nacimiento de Jesucristo como punto de partida para una cronología absoluta —costumbre que no se generaliza hasta casi el siglo XV, como todo el mundo sabe— no lo hacían por un mecanismo cómodo de objetivación, como la selección del metro, diezmillonésima parte del cuadrante, sino por el convencimiento profundo de que todos los acontecimientos de la Historia conducían a El y de El partían. Parece como si una fuerza misteriosa impidiera a los ambiciosos definidores de nuevas Eras sustituir a ésta.

Pero quizá debiéramos comenzar por las previsiones de aquello que debe ser evitado. La aparición de la *New Economic History* y de la teoría de los modelos (72), la aplicación de los métodos cuantitativos y la utilización de la cibernética y de la sistémica (73) en la investigación histórica, precisamente porque están permitiendo fecundos hallazgos y es previsible que alcancen otros más en un inmediato futuro, nos conducen tal vez a un peligro semejante al del positivismo: la Historia puede verse tratada como una disciplina económica y desvirtuarse. La interpretación de los grandes fenómenos exige una preocupación espiritual por el hombre mismo si no queremos reducirle a cifras (74). Si decimos, con Laszlo, que los individuos son sistemas cerrados, podemos vernos empujados, una vez más, a alguna monstruosa afirmación con decir que Dios funciona como un sistema homeostático, apenas un supuesto de la mente humana. El hombre tiene que ser dueño si no quiere ser víctima de la computadora.

Hay verdades profundas, hijas de la Verdad, que los historiadores católicos hemos de sostener con énfasis; pues tal vez la responsabi-

---

71. *Ibidem*, pág. 230.

72. V. MAURICE LEVY LÉBOYER, *La New Economic History*, *Annales*, 1969 V, páginas 1035-1069.

73. JORGE PÉREZ BALLESTAR, *Sugerencias cibernéticas y sistémicas para la explicación en Historia*. Este trabajo, todavía inédito, ha sido presentado en el Coloquio Internacional de Historia (Pamplona 1-3 de mayo de 1972) que tuvo por tema «Subjetividad y contemporaneidad en la Historia».

74. «*Sane hodiernus progressus scientiarum artiumque technicarum, qua vi methodi suae usque ad intimas rerum rationes penetrare nequeunt, cuidam phaenomenismo et agnosticismo favere potest, quando methodus investigandi, qua disciplina ista utuntur, immerito pro suprema totius veritatis inveniendae regula habetur*». Concilio Vaticano, págs. 295-296.

lidad en que hasta ahora hemos incurrido ha sido la de intentar una explicación de la Historia no desde el ángulo comprometido con nuestra fe, que es fuente indefectible de conocimiento, sino desde las hipótesis de trabajo de quienes negaban a ésta cualquier valor. Y no se preocupaban, desde luego, de mostrarse tolerantes. En 1946 un conocido teólogo protestante, Oscar Cullmann (75), llamó ya la atención sobre este hecho: siendo Cristo el centro de la Historia, ningún cristiano puede dar sentido a la misma si reduce al Señor al nivel de cualquier personaje humano, aunque sea el más excelso, el más importante o el más significativo. Cristo afirmó de sí mismo, según testimonio unánime de la Escritura, que era el Mesías, el Hijo del Hombre, Hijo de Dios, y realizó milagros para demostrar la verdad de sus palabras (76). El más importante de todos los milagros fue su propia resurrección de entre los muertos. «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe» (1 Cor. 15, 14). No se puede dejar de creer en esto y pretender que se sigue siendo cristiano.

Al historiador no le asiste el derecho de negar, aunque sea en hipótesis, ni una sola de las verdades de fe; le acucia, en cambio, la obligación de explicar desde ellas el sentido total de la Historia. Dios gobierna al mundo, por medios que entendemos mal pero cuyos resultados forman una secuencia lógica, y conduce al hombre hacia un encuentro con Cristo —«perfectus Deus, perfectus homo»— que trasciende al tiempo. Esa esperanza del encuentro, que colma los deseos de la Humanidad, es la dinámica de un progreso que hace del hombre una variable, ya que, en ella, se transforma a la búsqueda de una plenitud. La desesperanza de un mundo excesivamente temporalizado es la prueba de esta realidad. Tal es el criterio del Reino de Dios.

El Reino de Dios, que no es de este mundo (Io. 18, 36), no puede ser confundido con ninguna institución humana del tipo del Santo Imperio Romano Germánico construido en la Edad Media, pues se trata de un reino interior a cada hombre (Luc. 17, 21) y sus miembros se distinguen, como ya enseñaba San Agustín, porque se desprecian a sí mismos por amor de Dios. Tampoco puede reducirse al Cristianismo al nivel de un movimiento ideológico, social, político o revolucionario, de la especie que sea, ya que su meta trasciende al mundo. Cuando los evangelistas hablan de la justicia no se refieren a una mejora de los salarios, sino a las relaciones del hombre con Dios, en respuesta al amor divino que conserva la existencia. La Providencia

---

75. En realidad deberíamos hacer referencia aquí a dos obras, *Christus und die Zeit*. Zurich, 1946, y *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1957, en las que su pensamiento se completa.

76. Una explicación más exhaustiva sobre este punto debe hacerse en obras de teólogos católicos como A. LANG, *Teología fundamental*, trad. esp. tomo I, Madrid, 1970, pág. 237.

divina está manifestándose en la Historia, pero no se ha propuesto el triunfo de ninguna determinada forma de sociedad.

La Historia aparece, ante un cristiano, como una forma de revelación natural; a través de ella se manifiesta la Providencia de Dios. Constituye un progreso, pero este se refiere no tanto a las conquistas técnicas o materiales —sin despreciarlas, antes bien contemplándolas como una consecuencia de la espiritualidad del hombre— cuanto al crecimiento del ser humano en sus virtudes. En este crecimiento entra en juego la libertad. En el orden natural Dios ha entregado a los hombres, con responsabilidad que es no sólo individual sino también colectiva —en la medida en que las acciones comunitarias son resultado de iniciativas asumidas por cada uno de sus componentes— la plenitud de su destino. La libertad asiste al hombre incluso cuando comete la locura de negar a Dios o de destruirse a sí mismo.

La revisión de las doctrinas aquí expuestas nos da derecho a regresar, en cuanto al enunciado de principios, al mismo punto en donde se hallaba Descartes. Una severa crítica debe ser ejercida, sin concesiones. Pero entonces descubriremos, sin duda, de qué manera prodigiosa el conocimiento histórico elaborado en los últimos tres siglos contiene para los hombres un mensaje de esperanza. Pero debiéramos concluir con una petición de humildad. Sin duda la Historia, como ciencia, ha llegado a proporcionarnos una red de verdades. También de incógnitas. No posee la última palabra. Necesita de la colaboración de todos los conocimientos y, en primer término, de aquellos que los teólogos pueden proporcionarle, como ilustración, fundamento y esquema de la fe.

# *Indice*

	<u>Pág.</u>
Introducción .....	5
<b>PRIMERA PARTE</b>	
Crisis de la conciencia europea .....	13
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
Las soluciones propuestas .....	29
<b>TERCERA PARTE</b>	
Reflexiones y rectificaciones .....	55
Consideraciones finales .....	73