

LA HISTORIA COMO FORMA EXISTENCIAL DEL HOMBRE

P. BERGLAR

1. *Historia como tradición y como progreso.*

Cada una de estas tres palabras: historia - tradición - progreso, designa más que un «concepto», más que un hecho temporal o regional y, por tanto, más que cualquier realidad parcial; cada una designa la totalidad de la existencia humana, que no se puede pensar de ningún modo sin historia, sin tradición y sin progreso, lo mismo que no es pensable el ámbito físico sin aire, agua y alimentos. Lo mismo que éstos, a pesar de ser necesarios cada uno para la totalidad de la existencia biológica, solamente la hacen posible conjuntamente, así también la historia, la tradición y el progreso garantizan solamente en esta tríada la vida, a pesar de ser imprescindibles cada uno para la vida social. Dicho de otro modo: ninguna de estas tres magnitudes que definen nuestra convivencia terrestre, y por tanto espacio-temporal, existe *sin* las otras dos, incluso ni siquiera es imaginable. Esta tríada es siempre y en todas partes y *solamente* como unidad. En ella no hay «antes», ni «después», ningún «todavía no» o «ya no», ninguna «superioridad» ni «subordinación»: la historia-la tradición-el progreso forman una unión indisoluble de tres, que durará tanto como el tiempo mismo del universo.

No tengo que detenerme aquí en el doble sentido de la palabra «historia», que siempre designa bien el mismo acontecer (es decir, la realidad de la actuación, del comportamiento), bien el saber (los conocimientos de ellos, aislados o globales, que crean «historia»), en oposición a la «historia» como «suceso», como acción. *Res gestae*-historia. Todos conocen la diferencia; sin embargo, pido permiso para

una observación. Una prueba para el sentido de la realidad del idioma es que esta diferencia *no* se hace patente en la palabra alemana «Geschichte»; pues en la realidad misma tampoco se hace patente. Este hecho está relacionado con la esencia del tiempo, que sólo conoce, como ficción, la detención del presente verbal y el presente cronológico. Todo lo que está sucediendo es, por el hecho de suceder, algo ya sucedido. Parece muy natural, y sin embargo hay que tenerlo en cuenta. Un ejemplo: se libra una batalla: cada fase, cada acto minúsculo de la lucha es un proceso de coagulación de «res gerenda» en «res gesta», de «res gesta» en «historia». Todo hacer u omitir es en el mismo momento algo hecho u omitido, y en el mismo momento también algo conservado. Los sentidos perciben, la memoria almacena, el recuerdo conserva. La batalla ha sucedido, o se ha mandado un mensajero, se ha llevado un diario, o se recuerda posteriormente, o se reconstruye partiendo de aspectos distintos, o se anota, se relata, se hace constar en acta, como sea: la batalla se ha convertido en historia sucedida. Sin embargo el suceder y el conservar se llevan a cabo simultáneamente, como algo inseparablemente compenetrado y unido. Toda la historiografía y todo su material se basan en el fondo en el conservar sincronizado con el suceder. El hecho de que esta conservación abarque más que la ciencia histórica y la historiografía en el sentido moderno, y haya también que añadir las sagas, las leyendas, la poesía, los monumentos artísticos, así como la cantidad de lo que se conserva sin querer o por casualidad, sólo lo menciono de paso. En resumen, queda por recordar: Historia es la *u n i d a d* de suceso *más* la constatación del mismo *más* su comunicación.

Durante siglos —así, en la antigüedad, y en la Edad Media— los hombres se limitaron a considerar su existencia como una isla en un mar, en un mar temporal y en un mar espacial. La «historia» del individuo no rebasaba temporalmente las posibilidades personales de experiencia, es decir, se remontaba hasta los abuelos. Cuando se trataba de reyes, príncipes, héroes, la «historia» alcanzaba hasta lejanías míticas, en las que se mezclan fantasía y fragmentos de realidad. La historia de las sociedades políticas y espirituales, es decir, de las tribus, de los estados y reinos, de las ciudades y monasterios, de la iglesia como totalidad, se encontraba como un medio protector delante o alrededor del respectivo presente —supuesto que había tra-

diciones, documentos, crónicas, anales— pero de pronto se perdía en la vaguedad, en la leyenda, en el acto de fe. Y lo que era válido temporalmente, lo era también espacialmente —no solamente lo que se encontraba *atrás*, también lo que se encontraba *remoto*— se diluía en lo fantástico y lo borroso. Y no es que no hubiera existido la pregunta por el qué, el cómo y el por qué del pasado; pero las respuestas no se sometieron a nuestro concepto de lo correcto y lo real, que se orienta en pruebas, documentos, controles y cosas controlables, sino que se inspiraron en creencias, suposiciones, imaginaciones.

Cuando RANKE definió la tarea del historiador diciendo que a éste le incumbe «mostrar simplemente cómo había sido en realidad»¹, entonces estableció un ideal de autolimitación y de objetividad: mejor dicho, de objetivación, que incluía ya necesariamente los medios y los procedimientos, a saber, «conocer la verdad fáctica sólo a través de la comprobación comparativa de los distintos documentos»². Eran postulados cuyo rechazo, o peor aún, cuya negación general se consideraría de ahora en adelante como más grave que erróneo, es decir como desleal. Pero sacando así la «historia como ciencia» de las aguas bautismales, RANKE implantó a la vez al bautizado el microbio, que pronto, después de apenas cien años, debería desencadenar la enfermedad que la mantiene entre vida y muerte. Nuestra especialidad no puede con el postulado de RANKE. El historiador que quiere mostrar, «simplemente», cómo la cosa ha sido «en realidad», renuncia, en el sentido estricto, a preguntar por el *por qué* —por qué lo investigado ha sido en realidad tal como era— y también a la pregunta por el *para qué* —para qué fin futuro, para qué consecuencia ha sido como era; renuncia a la pregunta por el sentido y a la interpretación del sentido. Y con ello impide también el cumplimiento del segundo postulado, es decir el de mostrar cómo ha sido «en realidad», puesto que precisamente esto es imposible sin la pregunta por el sentido. Sin preguntar por el *de dónde* y por el *adónde* —no solamente de un modo general y universal, sino también especial y limitado— no hay respuesta respecto de la «real» de un suceso histórico. Lo «real» es siempre

1. *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, Vorrede. *Sämtliche Werke*, Leipzig 1967, ss. Bd. 33, p. VII.

2. *Weltgeschichte*, Leipzig, 1883, ss. Teil 2. Abt., p. X.

facticidad y sentido de los sucesos, compenetrados como el cuerpo y el alma. Pero en este postulado de averiguar y de hacer visible lo «real» del pasado se ocultan más trampas: la investigación de datos, cada vez más sutil, y la codificación de aquello «real» en ámbitos cada vez más parciales, llevan forzosamente a la multiplicación de nuevos especialistas. Economistas, sociólogos, políticos, juristas, psicólogos, etnólogos, antropólogos, incluso biólogos y estadísticos —y no hablemos de filósofos y teólogos—: todos entran en el terreno y lo ocupan; el historiador se convierte en figura marginada. Tiene que luchar por una definición de su ciencia, por una nueva aclaración de su especificidad³.

Pero demostrar de forma nueva, convincente, incluso irrefutablemente, la especialidad de la historia, lo que la convierte en un ámbito *sui generis* —y esto sería la única terapia— es un asunto extremadamente difícil, después de que de un modo intenso no solamente se ha fraccionado el pasado, sino también su investigación. A las preguntas históricas hay que dar respuestas politológicas, jurídicas, sociológicas, económicas y de ciencias culturales, que los historiadores —corriendo el peligro de hacer de juristas, de sociólogos, de economistas, etc., de poca categoría—, se ven cada vez más obligados a dejar para los expertos, los cuales, por su parte, se convierten en historiadores de sustitución como se puede observar en muchos casos. Además todas estas respuestas parciales poseen también su dimensión *histórica* particular de la especialidad: expresan evoluciones históricas y modificaciones de los estados, de la sociedad, del derecho, de la economía, de la vida espiritual; tratan de explicar sus contenidos, desarrollos, motivos según el nivel respectivo de conocimientos en la especialidad en cuestión: por tanto, también partiendo de su situación histórica; pues las disciplinas no históricas que responden a problemas históricos tienen su historia y son históricas a su vez.

Y ¿qué es ahora lo «histórico» que unifica todo lo confusamente desperdigado? Es el principio de movimiento de la vida que aparece bajo la doble imagen de «tradición y progreso». A pesar de que en cierto modo se podría aplicar a la vida no humana, quisiera

3. Cf. Peter BERGLAR, *Der Historiker und der Konservative*. En: *Criticon*. *Konservative Zeitschrift*. H. 23, 1974, p. 104 ss.

limitar esta afirmación a la vida humana. Es la historia *como* tradición y *como* progreso y esto se revela precisamente en la reversibilidad de esta afirmación: es tradición y progreso *como* historia: es decir, no es un transmitir ciegamente, ni un progresar ignorante —por ejemplo en el sentido de la transmisión de la vida o de comportamientos o de la evolución de las especies en el reino de la naturaleza—, sino un transmitir y progresar consciente y voluntario, libre y guiado por valores, por un fin histórico. Con él —que es sinónimo de «historia»— tienen que ver la ciencia de la historia y los historiadores, y ello en el estado de agregación de lo sucedido: con la tradición y el progreso por tanto, sobre los cuales es posible extender la mirada retrospectiva y la síntesis.

La tradición *es siempre*, y el progreso *es siempre y simultáneamente*. Durante el tiempo que vivimos —entendiéndolo como vida individual, colectiva y de la humanidad— «conservamos» recordando, fijando, transmitiendo; pero, haciéndolo, adelantamos: y con ello modificamos, transformamos, variamos y renovamos. Transmitiendo progresamos y progresando transmitimos

Eso no es una contradicción, como no lo es andar y dar, como pies y manos. Ambos se relacionan inseparablemente. Estando sometida al *tiempo* y sabiéndolo, nuestra existencia es, formulándolo brevemente, *transmitir al transir*. La lucha, a menudo feroz, entre los llamados «tradicionalistas» o «conservadores» por un lado, y los «progresistas» por otro, le debe parecer al historiador como una quirotada, o al menos como firmada o rotulada falsamente. Pues hasta los más vehementes progresistas son transmisores conservadores y también los más empedernidos «quietistas» e «inmovilistas» se transforman y hacen su camino del hoy al mañana. Por ejemplo: los románticos políticos, un Friedrich SCHLEGEL, un DE MAISTRE, un DONOSO CORTÉS o, en la praxis política, un METTERNICH, un GENTZ, un CASTLEREAGLE, son grandes conservadores si se consideran sus doctrinas del estado corporativo, del principio monárquico, del papel de la iglesia y su relación con el estado y si se miran las correspondientes actuaciones políticas y legislativas; pero, al mismo tiempo, son también grandes reformadores, si se piensa en las transformaciones del clima mental en Europa producidas por ellos y en el hecho de que conservando transmitieron lo sólo aparentemente viejo, lo inalterablemente válido, pero en realidad, como hijos de

su época, transmitieron modificando lo modificable. Por otro lado: los filósofos racionalistas y ateos, y los hombres de la revolución francesa, los socialistas, desde MARX hasta MAO, fueron grandes transformadores, progreso hecho carne, y, sin embargo, ¡qué conservación a la vez de las viejas actitudes fundamentales del relativismo y del subjetivismo, qué tradición de las utopías y los quilliasmos! Es suficiente: no hay lucha entre tradición y progreso; sólo existe la lucha por los contenidos y los objetivos de ambos. Naturalmente, con esta observación, la contemplación de la historia *como* tradición y *como* progreso no pierde su sentido de ninguna manera; sólo se subraya la *sinergia*. No se niegan las luchas históricas anulándolas, por así decir, «por armonía»: sólo se contradice su reducción a un «esto o lo otro», tradición *o* progreso; sólo se hace patente el «tanto-como» «pansincrónico».

2. *El hombre entre naturaleza e historia.*

Quisiera proceder muy sencillamente y romper, por así decir, el triángulo de conceptos «hombre-naturaleza-historia»; consideraré primero los tres términos uno por uno y sólo después en su penetración.

Ya es sumamente llamativo que digamos «el hombre» y con ello ideamos en general *todos* los hombres. El idioma demuestra así la certidumbre, alcanzada por experiencia, de que junto con la multiplicidad infinita de los hombres y junto con la individualidad existe, sin embargo, algo común que los une a todos. Es mucho más difícil de lo que parece, responder a la pregunta ¿qué es lo común? El que debiera nombrar lo común entre un hombre de la edad de piedra y Goethe, o entre un esquimal y César, tal vez reaccionara con enfado y se sintiera burlado por una pregunta tan banal, por algo «natural». Pues todo parece obvio: *todos* los hombres destacan por ciertos criterios corporales, mentales y anímicos, que los distinguen del animal. Es cierto, pero con esto solamente se desplaza la pregunta por el *humanum commune*; pues a continuación formularíamos: ¿qué es entonces lo común a todos los cuerpos, qué es lo que convierte a los millares de ojos, manos, cerebros en «el» ojo, en «la» mano, en «el» cerebro? ¿Qué es lo común a todo respirar, coger, procrear, a todo amar, conocer, esperar? (Es indiferente lo que men-

cionamos). Y también a la inversa, partiendo de lo «general» se puede preguntar: ¿qué principio origina la multiplicidad infinita en la unidad? No sé mejor respuesta que esta: el misterio divino de la creación de la unidad como multiplicidad, de la «totalidad en la parte», que ha dado el ser a «el» hombre, imagen del creador, *en* todos los hombres, siendo todos los hombres como esta imagen. Nos hemos acostumbrado a considerar como natural lo insondable, pero en realidad nos encontramos ante uno de los más difíciles problemas filosóficos, si preguntamos por la esencia y por la relación de lo general y de lo particular, así como por la realidad de ambos.

Sólo queremos hacer constar aquí lo siguiente: todas nuestras expresiones —todo nuestro entendimiento—, se basan en la introducción de nuestro yo en una circunstancia, en un no-yo. Con ello se produce una *transformación* de esta circunstancia, de este no-yo. Afirmando algo, comunicamos la transformación sucedida en el choque del yo y del no-yo. El mundo se difunde, por así decir, a través de nuestro yo como a través de una membrana y con ello adquiere color, forma y sentido. Pero es sólo aquí donde empieza lo maravilloso: la penetración es infinitamente múltiple; es infinito el número de individualidades por el cual se realiza, y por tanto infinitas las realidades. No hay dos hojas iguales en la tierra, pero tampoco dos pares de ojos humanos que vean *una* hoja de la *misma* manera. Si nos podemos entender, sin embargo, al decir «esto es una hoja» es porque la «idea hoja» está desde el principio dentro de nosotros, y a través de la imagen-hoja, que entra por nuestro ojo en el cerebro, es llamada por su nombre. Por esta razón, para todos los hombres árbol es árbol, pero nunca nube o pez. Por otro lado, somos definidos como hombres por el régimen de la no comunidad, de la multiplicidad, que tiene por consecuencia: que no hay dos hombres que frente al mismo objeto vean exactamente lo mismo, ni piensen y opinen lo mismo. Por tanto, tenemos que ser conscientes de que el hombre, en el campo de tensión entre naturaleza e historia, siempre se considera a la vez e indisolublemente como ser genérico y como individuo.

El segundo concepto del tema, «naturaleza», no es más fácil de tratar, de ninguna manera, que el primero. Incluso es particularmente proteico y multívoco; y no es casualidad que casi siempre lo utilizemos «antitéticamente». «Naturaleza», en primer lugar, en un sen-

tido muy amplio, muy general, como lo no hecho por el hombre: el cosmos con sus galaxias, sistemas solares, con nuestra tierra; la tierra con sus formaciones, con tierra y mar, con fauna y flora. Luego, «naturaleza» como opuesta a «civilización»: fuente y grifo, luz del día y luz eléctrica, caverna y casa. «Naturaleza» en el sentido de lo originario y, así, en el sentido de lo antitético a la posterior transformación y dominación: campo y ciudad, tribu y estado, promiscuidad y matrimonio. «Naturaleza», por fin, como oposición a «arte». A todas estas perífrasis del concepto de naturaleza les es común que contraponen a lo creado y a lo dado, lo fabricado y lo adquirido; que contraponen al *devenir* y al *crecer* el *hacer* y el *influcidar*. Si adjudicamos ahora esto último al hombre como creación voluntaria, variable, planificadora y consciente —en oposición, por ejemplo, al comportamiento instintivo y obligatorio de los animales, que por cierto puede ser altamente organizado— entonces tenemos, casi sin querer, también la *definición de la historia*. Y sólo ahora la formulación «hombre entre naturaleza e historia» adquiere sentido. Pero también ahora el asunto se hace complicado. Pues participa de todo lo que enumeramos de forma «antitética» para definir «naturaleza». En ninguna parte es *lo contrario* sin más, porque no existe nada que no esté adherida a ella. Es correcto, por un lado diferenciar el ámbito humano, con todas sus manifestaciones y procesos, del ámbito extrahumano y también podemos designar aquél, de forma abreviada, como «historia» y éste como «naturaleza», pero siendo nosotros *también* seres naturales y de ninguna manera «autónomos» frente a ella; todas nuestras obras, por mucho que formen la naturaleza, y que incluso la dominen o se sirvan de ella, permanecen fundadas en ella. Por lo tanto, «naturaleza» e «historia» no son contrarios auténticos, sino que se relacionan como un caballo salvaje frente a un caballo adiestrado o como la selva frente a un parque; es el hombre que actúa creativamente dentro de la creación —a pesar de que, incluso, él mismo es una creatura naturalmente de una especie particular—. El hecho de que es ser natural como creatura (pero, como tal, capacitado para crear y poner a su servicio a la naturaleza —siguiendo el mandato de «sojuzgarla»—) queda arrojado constantemente en duras pruebas y calamidades.

Entre los actos, las *opera humana* (la historia en el sentido de «res gestae»), se cuentan todos los hechos y las creaciones políticas,

económicas y culturales de la dimensión *s o c i a l*. El hecho de que «historia» sólo se manifiesta donde se forma una comunidad que se expresa, es a su vez un suceso histórico. Un particular que edifica una choza o que cultiva algo, o talla algo, todavía no es una magnitud histórica, económica o cultural. Sin embargo, si se da el caso de actos iguales de una multitud en cooperación, entonces éstos se convierten en sucesos históricos, como «toma de tierra», transición de la vida nómada a la sedentaria, de la economía de cazadores y la de pasto a la agraria. Origen del arte. El hombre aparece *s ó l o* en forma de tal asociación múltiple en la tierra; por tanto el individuo representa una abstracción, sólo existe dentro de la asociación. No son los individuos los que fundan originariamente la asociación (evito intencionalmente la palabra «estado»); sino de la asociación originaria (trátese de una horda, de una manada, o lo que sea) se diferencian individualidades de tal modo que por este motivo se diferencia paulatinamente la asociación de formas cuantitativa y cualitativa. Con otros términos, mediante la capacidad que le es otorgada por su creador, de poder ser creativo, el hombre inicia la órbita de su evolución, de una evolución que se distingue de la naturaleza extrahumana por la colaboración consciente. O dicho de otra manera: la naturaleza del hombre está constituida de tal forma, que, a pesar de permanecer como un ser natural y, en cuanto tal, subordinado a leyes férreas y a limitaciones insuperables, sin embargo, es capaz de confrontarse al mismo tiempo —conociendo, actuando y formando— con esta naturaleza. Y esta confrontación es la historia.

En la oposición «naturaleza-historia» (a diferencia de las oposiciones como «tierra y mar», «día y noche», «vida y muerte», que no están vinculadas con la existencia humana) tenemos que ver una oposición exclusivamente humana. El hombre es el lugar de esta oposición, está puesto en el terreno de tensión que resulta de las leyes de su existencia no creadas por él —pongo para ello la palabra «naturaleza»— y de la capacidad que le ha sido otorgada de intervenir en ella y de plasmarla —pongo para ello la palabra «historia»—. Casi todas las discusiones de nuestro tiempo se pueden reducir a la pregunta central de hasta dónde el hombre puede, debe, está obligado y le es permitido intervenir en estas leyes, en la naturaleza. Se trata de los límites que le están puestos de tal o de cual forma, irremisiblemente o variablemente, biológica o éticamente. La relación entre

naturaleza e historia se revela como el problema de los límites del hombre»⁴.

Hablemos primero de nuestra *experiencia* límite: el hecho de que existamos depende de una serie de presupuestos, dados fuera de nosotros; sin la gravitación que mantiene los cuerpos espaciales en equilibrio (y también el nuestro en este planeta), sin la capa de aire que tiene que tener una determinada composición, sin agua, sin sal, etc., no podemos existir. Lo físico tropieza en todas partes con limitaciones. El margen fisiológico y su variabilidad son muy escasos. No sale mejor parada nuestra potencia mental: lo que podemos abarcar, distinguir, conocer, queda infinitamente escaso al lado de lo desconocido y de lo enigmático. No quiero seguir con esta enumeración cuya última etapa, y la más difícil, es la muerte, sino ocuparme de los límites que nosotros *ponemos* y cuya suma concebimos como nuestra historia. Ponemos límites en el espacio —el que compra un terreno, el que construye una casa, crea límites; el zapatero, que hace zapatos, y el soberano que crea estados—, todos limitan. Las esferas de nuestros relojes, los calendarios, la división de la historia en épocas, la definición de las actividades, —en todas partes delimitaciones—. El que actúa, delimita e igualmente el que piensa y siente. El hombre *debe* delimitar, porque él mismo es un ser limitado en un mundo limitado.

Este conocimiento implica la pregunta por lo ilimitado. A la plenitud de lo creado, que es limitado, se opone el Uno, el Creador como el Ilimitado. El Ilimitado, cuyo nombre es Dios se nos revela entre límites, a través de su creación, pues de otra forma no seríamos capaces de aprehenderle. Se oculta y se revela en lo limitado. Sólo lo podemos sopesar como el *Deus absconditus*, como el Dios oculto, como el que se adapta humilde y amorosamente a nuestra limitación. La encarnación de la palabra en Jesús, la presencia real en el sacramento del altar son tales actos de la autolimitación amorosa de lo ilimitado. Pero al hombre, como portador del misterio de la creación, se hace visible aquí, que lo limitado encierra lo ilimitado. De esta su condición de «transmisor» entre lo limitado y lo ilimitado resultan consecuencias y también conflictos. Pues los límites del hombre no

4. Cf. Peter BERGLAR, *Die Grenzen des Menschen*, en: *Welt und Wirkung. Gedanken über Menschen, Christen, Deutsche*. Bonn 1961.

solamente se refieren a las funciones que resultan de su condición de creatura en el sentido de un deber ineluctable —como la función de las piernas es «andar» y la de los ojos es «ver»—, sino también posibilidades en el sentido de un libre desarrollo y de un postulado moral, como por ejemplo el del padre, el del médico, el del juez, que constantemente tienen que ponderar lo que les compete según su oficio, y poseen alternativas. Los límites del hombre no son, por tanto, solamente férreos aros de contención de su existencia, que *debe* aceptar —también son barreras de humildad y de autodisciplina, que debe *querer*, como cristiano: por amor a Dios. El concepto de la limitación es con respecto al hombre, siempre ley natural y postulado. La lucha por estos postulados, por darles contenido y por realizarlos, es la lucha entre «naturaleza» e «historia», que se lleva a cabo en el hombre, por él y con él.

Los límites morales de nuestro actuar, que significan mandamientos y prohibiciones, no constituyen un código universalmente válido. Se nos presentan ciertamente a nuestra fe cristiana, a nuestro concepto de humanismo occidental como fijados —a pesar de las considerables variantes—, pero sabemos todos, que las concepciones, por ejemplo, acerca del matrimonio, de la protección de la vida, de la libertad personal, de la esencia y del valor del estado, de la propiedad, de la familia, etc., no solamente difieren extraordinariamente en nuestro pasado histórico, sino también en nuestro presente según la raza, el ámbito cultural, el nivel intelectual, la visión del mundo y de la religión. Hoy las ideas normativas éticas discrepan de modo realmente angustioso dentro del ámbito cultural que procede de la cuna judeo-cristiana antigua. En ello parece expresarse el final de una época histórica, cuya significación para la humanidad quisiera caracterizar brevemente así: en él se realizó —en grandes rasgos—, entre el año mil antes de Cristo hasta el siglo v después de Cristo el nacimiento de la transcendencia y, unido a ella, el nacimiento tanto de la voluntad de plasmar el mundo, como de la consciencia comunitaria. Ya el monoteísmo de Moisés y la filosofía griega, sobre todo la platónica, habían hecho el descubrimiento eminente de que el hombre no es un mero ser natural, cuya actuación, producción, comportamiento, se subordinen exclusivamente a la ley de imperativos intraterrestres, al mando de la utilidad, de lo práctico, del desarrollo de aparatos de existencia, sino que crea orden, incluso, que en realidad

sólo lo descubre o encuentra y que éste se refiere a un ente por encima y más allá de su mundo, referido al reino de las eternas ideas divinas de PLATÓN o al Dios Jahvé. Por grande que haya podido ser la oscilación de lo que se interpretaba concreta y detalladamente de este ente «trans-mundano» (convirtiéndose luego en historia como derecho, como ethos, como normas de convivencia de la realidad social) es aquí y en ningún otro aspecto, es en la pregunta: *¿ existe un origen eterno, espiritual y divino o no?* donde se abre la fosa que desde el principio y para siempre divide a los hombres en dos partidos, y que no se puede borrar por mucho que se discuta benévola y diligentemente. Del sí o del no como respuesta a esta pregunta se deriva todo: el entendimiento de sí y el del mundo del hombre, sea como individuo, sea como comunidad. El Occidente se basa en la respuesta afirmativa a esta pregunta. Más precisamente aún: en la afirmación de la última y más extrema «concreción» de lo que llamé «origen divino del mundo». Esta última concreción es: ya no sólo los sabios filósofos, como Platón, reconocen una eterna provisión de ideas y su actuación en nosotros y nuestra actuación como su reflejo, ya no solamente Moisés y los profetas comunican los mandamientos y las leyes que se les revelaron como criterio de la actuación personal y comunitaria, sino este «origen eterno» mismo, Dios, se da a conocer *como persona*. Se une al mundo, a su creación como hombre en la historia —esto es la plenitud de los tiempos—.

3. *Historia e historia de la salvación: aspectos cristológicos.*

A partir de la Ilustración de finales del siglo XVII y del siglo XVIII, este término ha acogido cada vez más la función de una especie de «desviación» de la fe en Cristo revelada. Naturalmente ya existían antes de Cristo fundamentos éticos —amor humano, matrimonio, formas comunitarias basadas en fundamentos morales—; los había, porque Dios había creado así al hombre, según su propia imagen desde el principio, le había insuflado el «anima naturaliter christiana»; que se llama así porque Cristo no solamente es el Jesús histórico, que resucitó, sino la segunda Persona de Dios, el Eterno allende de los tiempos. «Antes de que Abraham fuese, soy yo»⁵. Por

5. *Job.*, 14, 6.

tanto el que habla de la ley natural y de la razón universal y del espíritu universal, no dice nada falso, nada contrario o alternativo al Dios personal —a pesar de que sea precisamente esto lo que se piense y se intente— sino que habla, quiéralo y sépalo o no, siempre de El.

La encarnación del Verbum Domini, su camino terrestre y su ruptura con la ley de la muerte, como último cumplimiento de todas las leyes de la vida, recrea nuevamente la tierra por la eternidad, aunque ahora, metidos en el tiempo, todavía no lo podamos concebir. Tampoco poseemos por ello recetas para la organización del estado y de la sociedad; tampoco determinadas instrucciones para una actuación determinada política o social en una situación específica. No se nos ha dado, para expresarlo metafóricamente, un mapa, en el que se hayan dibujado la configuración del paisaje, los caminos, ferrocarriles, ríos, puentes, las distancias, sino «solamente» una brújula, que indica la dirección general. La gracia del bautismo ha descubierto, para conservar la imagen, «el polo de la salvación», el indicador que siempre señala hacia El, nos lo ha implantado y nos ha proporcionado las capacidades de seguirle. El hecho de que también se pueda ignorar una brújula, es un asunto aparte. Nadie entre nosotros puede hacer de juez de los demás en este aspecto.

Siempre se trata de que un hombre concreto ha sido llamado por el hecho de que la mirada y la voz de Jesu-Cristo le han alcanzado. Nosotros lo llamamos gracia. Todo su quehacer, precisamente también el político, social, y el profesional adquieren ahora una dimensión distinta. No sigue, de una forma o de otra, una ideología, una doctrina, sino sigue al Resucitado crucificado, sigue a la *persona* del Dios Hombre.

Con ello hemos llegado al núcleo de nuestras reflexiones: toda actuación del cristiano es actuación *personal* con y a través de la *persona* de Jesu-Cristo, con ella, para ella o también contra ella. Eso significa: la historia del Occidente cristiano y toda historia en general después de la encarnación es discusión personal con El. Y la red de la humanidad una está constituida de tal forma, que en esta discusión los cristianos *actúan* en nombre de *todos* sus hermanos, para bien o para mal. La debilidad en la fe, la pérdida de la fe, en el entendimiento cristiano, es siempre separación, el rechazo de la *persona* de Jesu-Cristo. Eso es válido en su sentido literal.

La fe no es un edificio de teorías, al que uno se adhiere, tampoco un edificio teológico, sino el continuo sentir de la real presencia de Jesu-Cristo en toda actuación y en todo comportamiento. Allí donde desaparece esta presencia personal, donde ya no se siente, se introducen en seguida otros poderes, se establecen en seguida otros vínculos. Y esto no solamente es válido para el cristiano particular, sino también para el espacio histórico. Europa, reunida alrededor de la persona de Cristo, ha traído al mundo su Evangelio, y con ello ha liberado fuerzas como la compasión, la *cháritas*, la consciencia comunitaria y el sentido de responsabilidad comunitaria; pero esta Europa ha comunicado también a todo el mundo su separación de la persona de Cristo; esta aporía es existencial —pues todos esos «ismos» de los últimos cuatro siglos, que han sustituido a la persona, han contribuido a crear esta civilización profundamente atea, que ahora, sin que podamos dirigirla, adquiere rasgos cada vez más angustiosos.

Hace un momento hemos intentado definir el concepto de «naturaleza» en antítesis con el concepto de «historia» y hemos omitido algo importante: a saber, lo que llamamos en nuestro idioma «la naturaleza de la cosa». Si utilizamos, respecto de un objeto, de una institución, de un quehacer, una relación, la fórmula «se debe a la naturaleza de la cosa, que...», entonces pensamos que se manifiesta una *esencialidad*, que igualmente llamamos «naturaleza». En otros términos: constatamos relaciones que no son puestas arbitrariamente por nosotros, sino que son de «naturaleza preestablecida». Pero ese constatar no es un asunto tan natural como pueda parecer. A parte de que se relaciona con nuestra razón, con nuestro conocimiento o nuestra imaginación, también se relaciona con nuestro mundo de valores. «Se debe a la naturaleza de las cosas» el que los peces nadan. Esto es claro, simple. «Se debe a la naturaleza de las cosas» el que un árbol tenga raíces, tronco, ramas, que sea talado, que proporcione leña o papel. Un habitante del pacífico añadiría todavía: que del árbol se pueda fabricar un kayak; un griego antiguo: que en él viva una dríada. Aquí ya se añade una interpretación específica. «Se debe a la naturaleza de las cosas», que un juez administre justicia —eso ya es una afirmación extremadamente compleja, porque la esencialidad de la jurisdicción que se atribuye al juez se puede interpretar de distintas formas y se basa en un orden de valores. Todo lo que «se debe a la naturaleza de las cosas» en materia de estado, familia, iglesia,

política, técnica o arte —no hablemos de conceptos de valor ético—, no lo podemos enumerar aquí ni siquiera de un modo aproximado. Solamente apuntamos *el hecho de que* «se debe a la naturaleza de las cosas» y el que existan esfuerzos definitorio-interpretativos. La confusión interpretativa, debida a la divergencia de las orientaciones valorativas, es más, a su creciente destrucción, ha adquirido dimensiones realmente alarmantes. Apenas se logra encontrar algo obligatoriamente aceptado por todos, ni siquiera en círculos pequeños, y no hablemos de naciones, alianzas, instituciones mundiales. No importa lo que nos ocurra, en cualquier esfera, en cualquier ámbito, en seguida tropezamos con un «por un lado-por otro lado», y no solamente en asuntos prácticos, sino sobre todo en problemas morales y jurídicos. La convención, la tradición y la autoridad ni pueden salvaguardar la antigua normativa, ni pueden poner una nueva. El relativismo total manda, por lo menos en el mundo occidental. La evolución histórica en Europa ha llevado al hecho de que el punto de referencia supremo de un orden universal global, a saber el Dios personal de la revelación, primero se oscureció, luego se negó y finalmente se ha hecho pedazos, por así decir, en la consciencia. La llamada pluralidad de los «valores supremos», que determinan en cierto sentido la moneda y el cambio de los demás, obliga casi a una pulverización de nuestros fundamentos éticos de convivencia. Las concepciones acerca de la «naturaleza» de la sociedad, del estado, de la familia, del matrimonio, de la iglesia, de la amistad, del amor, de la belleza, de la dignidad, de la guerra, de la paz, etc., difieren tanto como los respectivos sistemas de valor; y estos difieren a su vez por su centro respectivo, su último punto de referencia supremo. El mundo visto como creación del Dios personal, visto con los ojos de la fe y de la revelación, o visto como «materia eterna», como proceso energético sin trascendencia: eso es tan distinto como el hombre que se sabe creatura referida a su creador, que le conoce y que se le ha dado a conocer, y el hombre que se considera sólo una partícula diferenciada de la materia y con ello también la última instancia de sí mismo.

4. *Historia como afán de realización de valores.*

Nuestro comportamiento en la vida privada, en la vida de trabajo, en el estado y la sociedad se define, más o menos conscientemen-

te, según nuestros conceptos de valor. De la jerarquía de los valores que profesamos derivan nuestras decisiones y actuaciones en concreto. La medida de la homogeneidad de una sociedad corresponde a la medida de homogeneidad de este orden de valores.

Lo que los hombres transmiten y lo que quieren transmitir, adonde progresan o quieren progresar —todo depende de su captación de valor⁶ (*Wertempfindung*). Si se critican los bienes tradicionales y las tradiciones, si unas mueren y otras nacen, si cambia la dirección de los problemas humanos, si se modifican tendencias históricas, si se transforman el pensar, el sentir, el ambicionar todo esto, siempre y en todas partes, se basa en *revalorizaciones*. Estas no tienen que ser fundamentales, no tienen que realizarse radical y bruscamente, pueden manifestarse también como cambios de énfasis parcial y paulatinamente. Como siempre: el movimiento histórico, por tanto, «tradición» y «progreso», se orienta en valores. Historia es *afán de realizar valores*. Para conocerlos y entenderlos, cada generación y también cada individuo pone su propio mundo de valores sobre el pasado, casi como un velo. Lo que percibe a través del velo es su «imagen de la historia».

No podemos detenernos aquí en el origen, la esencia y la transformación de los valores; desembocaríamos pronto en los más difíciles problemas filosóficos, incluso en preguntas teológicas y en el borde de misterios insolubles. Pero es cierto que el historiador, sea cual fuere su orientación y su visión del mundo, tiene que afrontarlas y debe avanzar precisamente hasta este borde. Pues tiene que ver, como ningún otro, con el hombre en el tiempo, que es un secreto profundo. Con el hombre —con *el* hombre— y esta costumbre idiomática, que emplea para *todos* los hombres el «singular *universalis*», implica un «*humanum commune*». La actitud frente a éste, su

6. Empleo intencionalmente este sustantivo compuesto. El mundo de valores, eficiente en el hombre, por lo general no es un programa permanentemente presente ideológicamente. Los conceptos de valor a menudo se encuentran en la semiconsciencia o incluso en el subconsciente. Hay que tener en cuenta también que la boca, la razón, el corazón y el acto no obedecen siempre a las mismas concepciones de valor y, además, que existen en el hombre conflictos de valores. Por eso la jerarquía de valores es decisivamente importante. La restitución de la filosofía de valores cristiana es la premisa para la renovación de la sociedad.

reconocimiento o su negación, su definición, la concepción de su origen influyen en la formación del historiador. Cuando RANKE dice al final de sus conferencias ante el rey Maximiliano II de Baviera *Sobre las épocas de la historia reciente*, que los principios directrices de éstas se encuentran «en las cosas mismas»⁷, entonces esta frase, que parece excluir al hombre o por lo menos subordinarlo a una «evolución de las cosas», sólo se puede entender correctamente sobre el fondo de aquella confesión —así hay que designarlo— que hizo en la primera conferencia: «El historiador tiene que analizar ahora las grandes tendencias de la historia y desarrollar la gran historia de la humanidad, que es precisamente el *complejo* de estas tendencias distintas. Desde el punto de vista de la idea divina no me puedo imaginar el asunto de otra forma que de ésta: que la humanidad posee una multiplicidad infinita de evoluciones que se asoman poco a poco y esto según leyes que ignoramos, ¡más misteriosas y más grandes de lo que uno piensa!»⁸.

Si es en realidad una «multiplicidad infinita», tal como opinó RANKE, queda por determinar. Pero una cosa, me parece, podemos conceder como disposición milagrosa. Lo que se llama bíblica y teológicamente «la plenitud de los tiempos» significa en primer lugar el acontecer salvífico de la encarnación, de la presencia terrestre de Jesu-Cristo; pero tiene también una dimensión histórica: se inicia la fusión de los mundos particulares en el mundo unificado. Jesús no entra «por casualidad» en la constelación histórica, desde la cual la historia, como historia *universal*, se inicia. Su patrimonio terrestre, a saber la iglesia, se vincula con este proceso de globalización: toma pie en el imperio romano, lo penetra como levadura; y en su declive y por su declive alcanza y misiona Europa. Al derramarse Europa sobre el planeta, fluye también a través del mundo entero. Ciertamente podemos espantarnos al observar cómo la fe cristiana y la vida cristiana parecen paralizarse en los tres últimos siglos; ¿en qué medida se reseca espiritualmente este Occidente cris-

7. «Hemos indicado algunos principios (de las grandes épocas); estos principios directrices se encuentran en las cosas mismas». (*Über die Epochen in neuere Geschichte*. Ed. por Theodor SCHIEDER und Helmut BERDING. München 1971, p. 446).

8. *Ibid.*, p. 67.

tiano, sin embargo? ¿No es realmente milagroso que este proceso de resecaimiento, que quiero llamar brevemente «la secularización», proporcione al mismo tiempo los medios, el instrumento para el devenir del mundo unificado? Sin los viajes de descubrimientos, que han abierto por completo el panorama geográfico-histórico de nuestra historia e historia de salvación, sin la racionalidad dirigida hacia el acá, sin las ciencias, sobre todo las ciencias de la naturaleza, sin la técnica, que crea los medios de transporte y de información universales y que permiten la existencia física de multitudes de hombres, antes inimaginables en la tierra —sin todo esto— tampoco sería posible la creación de una consciencia panhumanitaria y, por tanto, tampoco el cumplimiento del mandato divino de evangelización a su Iglesia. Declive, degeneración, descomposición de ámbitos culturales no son nada bellos o agradables. El proceso de fertilización y de fecundización también lleva consigo agua de estiércol; la fertilización y el agua de estiércol forman conjunto desde siempre, y eso tampoco es agradable. Pero tenemos que comprender que los declives y el agua de estiércol participan como una ley natural en todos los procesos de crecimiento histórico.

Levantándonos de vez en cuando del polvo de nuestro corto camino terrestre, y subiéndonos a una torre de reflexión y de fe y mirando a nuestro alrededor en el tiempo y en el espacio, percibimos un gigantesco teatro del mundo único, en el que se representa una sola pieza: la historia de nuestra salvación. En esta pieza también MARX y LENIN y MAO tienen su papel, pero ni siquiera sabemos si son papeles principales o solamente secundarios. Vemos la pieza solamente episódica y fragmentariamente y sólo a través de velos y cristales. Pero a diferencia de las piezas dramáticas humanas, al final no se bajará el telón, sino se levantará. Definitivamente y para siempre.

Muchas, incluso las verdaderas y últimas, preguntas quedan sin responder; sin embargo de ello no saco la conclusión de que sean superfluas. Su constante presencia y el hecho de que ni siquiera se pueden «estrangular» mediante el veredicto de su «acientificidad», es capaz de llevar unos a la fe, otros a un encogerse de hombros final; en cualquier caso se tocan los bordes de la capacidad de conocimiento racional del hombre. Y eso por sí sólo ya es provechoso, porque origina la modestia intelectual que tan bien sienta a todos los hombres, pero sobre todo a filósofos e historiadores. Es ella la que

indujo a Otto VON FREISING, el biógrafo de Federico Barbarossa, a confesar: «No podemos entender los consejos ocultos de Dios y, sin embargo, estamos obligados a darnos cuenta de ello en la mayor medida. No podemos entender los planes divinos, pero podemos darnos cuenta de ellos humanamente»⁹.



9. *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, editio II, recogn. A. Hofmeister, Hannover und Leipzig 1912, Buch III, Prologus, p. 131.