



*La teoría
del apocalipsis
y los fines del mundo*

Malcolm Bull
(compilador)



La teoría del apocalipsis y los fines del mundo

Malcolm Bull
(compilador)



Este volumen reúne una serie de conferencias pronunciadas en 1993 en el Wolfson College y algunas colaboraciones posteriores, cuyo tema es la filosofía de la historia desde un punto de vista apocalíptico.

Los colaboradores examinan algunas de las abundantes teorías y creencias respecto al fin del mundo, desde las escatologías religiosas representadas por Zoroastro, el apocalipsismo cristiano temprano, san Agustín, la "inminencia psicológica" del Juicio Final durante la alta Edad Media y el ambiente político reformista de las expectativas milenarias entre protestantes y judíos en el siglo XVII, hasta los distintos discursos seculares, como el movimiento romántico, la literatura apocalíptica o el "milenarismo devaluado" de los profetas de la condenación del siglo XX, sin olvidar textos de épocas decadentes, de finales de siglo, acerca del final de una era: el cuestionamiento de Derrida a la tecnología de la Ilustración, la escatología de la guerra nuclear y los estilos finales de Beethoven y de Adorno.

La premisa fundamental de este volumen es que las versiones religiosas y seculares presentan suficientes conexiones que justifican su análisis dentro de un mismo contexto, y se debate sobre la cuestión de si las filosofías seculares de la historia se desarrollan a partir de una secularización de la escatología cristiana.

Malcolm Bull es profesor conferencista en la Universidad de Oxford, e investigador asociado en el Wolfson College. Ha publicado ensayos sobre historia, teoría e iconografía del milenarismo, y es coautor, con Keith Lockhart, de Seeking a Sanctuary: Seven Day Adventism and the American Dream, 1989.

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero / Fotografía: Carlos Franco



Fondo de Cultura Económica

LA TEORÍA DEL APOCALIPSIS Y LOS FINES DEL MUNDO

Traducción de María Antonia Neira Bigorra
Malcolm Bull (compilador)

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1995 Primera edición en español, 1998

LOS AUTORES

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra -incluido el diseño tipográfico y de portada-, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:

Apocalypse Theory and the Ends of the World

D. R. © 1995, Blackwell Publishers Blackwell Publishers, LTD, 108 Cowley Road.
Oxford, OX4 1JF, R. U.

D. R. © 1995, cap. 12, Edward W. Said

ISBN 0-631-19082-1 (pbk.)

Nota del escaneador: los números entre corchetes y en color corresponden a la paginación original

MALCOLM BULL es catedrático de la Universidad de Oxford e investigador de Wolfson College.

NORMAN COHN es profesor emérito de historia y ocupa la cátedra Astor-Wolfson en la Universidad de Sussex.

LAURENCE W. DICKEY es profesor asociado de historia en la Universidad de Wisconsin-Madison.

FRANK KERMODE es honorary fellow de King's College, Cambridge.

KRISHAN KUMAR es profesor de pensamiento social en la Universidad de Kent en Canterbury.

BERNARD MCGINN ocupa la cátedra Naomi Shemstone Donnelley en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago.

CHRISTOPHER NORRIS es profesor del Centro para Teoría Crítica y Cultural en la Universidad de Gales en Cardiff.

RICHARD POPKIN es profesor emérito en la Universidad de Washington, St. Louis, y profesor adjunto de historia y filosofía en la UCLA.

MARJORIE REEVES es honorary fellow de St. Anne's y St. Hugh's Colleges, de Oxford.

CHRISTOPHER ROWLAND ocupa la cátedra Dean Ireland de exé-gesis de las Sagradas Escrituras en la Universidad de Oxford.

EDWARD W. SAID es profesor universitario de la Universidad de Columbia, en Nueva York.

ELINOR SHAFFER es profesora de literatura comparada en la Universidad de East Anglia.

D. R. © 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5549-4 Impreso en México

Agradecimientos

Este libro se basa en las conferencias del Wolfson College, dadas en 1993. Estoy muy agradecido con los miembros del colegio que hicieron posible esta serie, en especial John Penney, Janet Walker y el entonces rector, sir Raymond Hoffen-berg, así como Marjorie Reeves, Richard Popkin y Laurence Dickey, quienes, en una etapa posterior, aceptaron colaborar en este volumen.

Malcolm Bull

1

En inglés, un "fin" [*end*] puede ser el término o la meta de la acción, y a menudo es ambas cosas, pues nadie desea acabar donde no tiene ningún deseo de estar. Pero llegar y detenerse en la propia destinación, terminar en el punto deseado y no ir más lejos, es algo que inevitablemente exige de uno un equilibrio entre la aspiración y el cálculo, y ese equilibrio puede ser difícil de lograr. Si, como ocurre con tantas cosas en la vida cotidiana, las metas hacia las que va dirigida la acción son provisionales, y temporal el cese de ésta, se puede reajustar constantemente el precario equilibrio que hay entre lo deseable y lo posible. Pero si lo que está en juego es la totalidad de la experiencia -la meta última, el final postrero-, queda poco espacio para maniobrar, y los límites de la esperanza pueden ser incómodamente rígidos.

No es axiomático que el mundo deba tener fines, en el sentido de un término (final, extremo) y de un *telos* (finalidad). Pero aunque la idea de un mundo sin fin ni propósito tenga coherencia lógica, nos resulta difícil concebir una duración infinita, y el concepto de andar eternamente a la deriva repugna a nuestra imaginación moral. Por consiguiente, en la práctica la mayoría se inclina a atribuir al menos un fin al mundo. Alguien que no perciba ninguna forma en la historia del universo podrá plantear su terminación como resultado de un desplome cósmico, y alguien que crea en la eternidad del mundo podrá argumentar que la historia va orientada hacia alguna meta inalcanzable. Estas dos teorías han sido seriamente propuestas: la primera en las proyecciones científicas de una catástrofe universal, la segunda en el sueño kantiano de un progreso infinito, [12] pero casi todas las visiones del futuro se encuentran situadas entre una escatología pura de desastre inmotivado y una teleología pura de resolución interminable.

Sin embargo, combinar lo teleológico con lo escatológico es algo que puede lograr que se acerquen los fines o extremos del mundo sin permitirles unirse. El mundo puede terminar antes de que se haya realizado el propósito de la historia; el tiempo puede prolongarse hasta mucho después de que haya cesado todo desarrollo dotado de sentido. En años recientes, ambas posibilidades parecieron concebibles: durante la Guerra Fría, los marxistas temieron que estallara una guerra nuclear antes de que se hubiera completado la dialéctica de la historia; después de la Guerra Fría, Francis Fukuyama sostuvo que aunque persistiera la vida normal, la historia ya había llegado a un fin. ⁽¹⁾ Sin embargo, el problema mismo es antiguo. Una manera de resolver nuestra dificultad consiste en plantear la existencia de un ciclo en el que se alcanzan los objetivos no cumplidos, y el tiempo que sobra luego de una dispensa se convierte en el principio del siguiente ciclo. De esta manera, la doctrina de la reencarnación permite llevar los significados más allá de los límites de la historia, y la teoría del eterno retorno distribuye el tiempo extra en interminables repeticiones. Esto anula los excesos de tiempo y significado, pero al hacerlo tan sólo despliega la lógica frustrante de la complementariedad: los objetivos van siendo constantemente desplazados a la siguiente encarnación, el fin se difiere siempre para el siguiente ciclo. Por tanto, cualesquiera que sean las ventajas psicosociales de la repetición, ⁽²⁾ no se resuelven de manera permanente los desafíos intelectuales planteados por la infinitud y la falta de propósito. Como lo observó Kant, la oscilación eterna "es lo mismo que si el sujeto se hubiese mantenido, inmóvil, en el mismo lugar". ⁽³⁾

[13] Dado que la perspectiva de un retorno perpetuo puede ser, como lo fue para los filósofos

¹ 1) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Londres, 1992). La idea de un periodo que queda sobrante al término de la historia fue explorada por vez primera por san Jerónimo; véase Robert E. Lemer, "Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought", *Traditio*, 32 (1976), pp. 97-144.

² 2) Los beneficios fueron descritos por Mircea Eliade en *The Myth of the Eternal Return* (Princeton, 1954).

³ 3) Immanuel Kant, "The Conflict of the Faculties", en *Kant: On History*, ed. L. W. Beck (Nueva York, 1963), p. 81.

de la Antigüedad, "no una fuente de consuelo sino... una fuente adicional de horror", ⁽⁴⁾ las teorías cíclicas casi invariablemente engendran filosofías a través de las que algunos individuos logran escapar del círculo. Pero si pueden quedar liberados los individuos, entonces, ¿por qué es necesario contar con una teoría cíclica? Como sagazmente lo observó san Agustín, un alma que llega a la bienaventuranza sólo para retornar a la desolación no puede ser verdaderamente feliz, mientras que un alma que logra pasar irreversiblemente de la desolación a la beatitud comienza en el tiempo un movimiento que termina en la eternidad; y si el alma puede llegar a un destino más allá del tiempo, "¿por qué no, entonces, el mundo?" ⁽⁵⁾ Dicho de otra manera, si el *telos* de la vida individual puede coincidir con su término, no parece haber razón por la que los extremos del mundo no deban, asimismo, encontrarse.

2

Es posible crear una tipología formal de las filosofías de la historia determinando si son teleológicas o escatológicas y, en caso de que sean ambas cosas, si coinciden el *telos* y el término. Se puede refinar más este esquema al establecer una distinción entre los fines que son buenos y los que son malos. ⁽⁶⁾ Pero es difícil aferrarse al concepto de un *telos* malo o de un término bueno: un fin deseable se transforma inevitablemente en una meta, y fuera de un infierno eterno, la teleología del mal es invariablemente terminal. Al menos en el periodo moderno, una manera mejor de diferenciar las teorías consiste en colocarlas ideológicamente en el *continuum* que existe entre lo religioso y lo secular, y sociológicamente en el eje situado entre la "alta" y la "baja" cultura. Unidas, estas últimas distinciones producen cuatro categorías de pensamiento: el religioso elevado, el secular elevado, el religioso popular y el secular popular. No hay razón por la cual cada una de estas categorías no [14] deba contener todos los tipos ideales de escatología y de teleología que hemos analizado; pero, de hecho, las cosas son más sencillas. Analizaré, por tumos, cada una de las categorías ideológicas y de las sociológicas.

En la historia de Occidente, la creencia religiosa acerca del futuro ha consistido básicamente en la convicción escatológica de que la historia llegará a su fin con la llegada, o el regreso, de una figura mesiánica que vindicará a los justos, acabará con los enemigos de éstos e imperará sobre un reino de paz y prosperidad. En el cristianismo, el hecho de que los textos apocalípticos canónicos resultaran casi ininteligibles fuera de (y tal vez dentro de) su marco histórico hizo que su interpretación fuera, ya de tiempo atrás, coto reservado a una elite religiosa o académica. Dentro de la tradición se desarrollaron dos formas, más o menos claras: la espiritual y la histórica. Según la interpretación espiritual -expuesta en la obra, hoy perdida, de Ticonio, donatista del siglo IV, y después desarrollada por san Agustín-, los símbolos apocalípticos se refieren a realidades morales continuas en la vida de la Iglesia y del mundo. ⁽⁷⁾ En la forma histórica, derivada de Joaquín de Fiore, abad calabrés del siglo XII, las Escrituras se interpretan remitiéndose a la secuencia de los acontecimientos ocurridos en la historia religiosa y política. Mientras que en las interpretaciones espirituales de lo apocalíptico se hace hincapié en la diferenciación sincrónica del bien y el mal, los intérpretes historicistas dan a la historia una forma y una dirección, un *telos* así como un término. ⁽⁸⁾ (En tanto que en el premilenarismo el Segundo Adviento viene antes del milenio, en el posmilenarismo la Segunda Venida es precedida por un milenio en el que el *telos* de la completa felicidad se va acercando gradualmente, o desde un comienzo es disfrutado plenamente.)

Si las teorías religiosas elevadas de la historia son siempre escatológicas y sólo a veces teleológicas, en cambio las teorías seculares elevadas suelen ser a la inversa. Cuando la Ilustración debilitó la fe en la intervención divina, los filósofos empezaron a enfocar la pauta y el propósito de la historia sin [15] referirse a su fin. ⁽⁹⁾ De Voltaire a Comte en Francia, y de Lessing

⁴ 4) Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (Londres, 1983), p. 190.

⁵ 5) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 13.

⁶ 6) Kant sugiere algo similar en "El conflicto de las facultades".

⁷ 7) Véase Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot* (Nueva York, 1985), cap. 2.

⁸ 8) Véase Marjorie Reeves, "The Originality and Influence of Joaquim of Fiore", *Traditio*, 36 (1980), pp. 269-316.

⁹ 9) Para una visión general, véase Frank Manuel, *Shapes of Philosophical History* (Londres, 1985); dos tempranos análisis del tema son el de Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932), y el de J. B. Bury, *The Idea of Progress*

a Marx en Alemania, se desarrollaron unas filosofías de la historia cada vez más específicas y ambiciosas. La historia, sostuvieron algunos, aportaba abundantes pruebas de que la humanidad iba progresando no sólo en las artes y ciencias, sino también en su estado espiritual y su organización social. La pauta del pasado, fuese lineal o dialéctica, indicaba la dirección y, por extrapolación, el objetivo del desarrollo humano, objetivo que al menos en parte era independiente de los esfuerzos del hombre por alcanzarlo. Esta interpretación teleológica de la historia recibió un apoyo nuevo -si bien ambiguo- en la teoría darwiniana de la evolución; aun así, no ha sido ésta la única expresión del pensamiento secular elevado acerca del tema: a finales del siglo XIX resurgieron las teorías cíclicas, y en el siglo XX, los adversarios de la Ilustración a menudo han formulado su ataque a su teleología en el lenguaje escatológico de lo apocalíptico.

Al mismo tiempo que entre los filósofos seculares se desarrollaba un interés por la forma de la historia, el milenarismo religioso iba conquistando un público popular y centrando su enfoque en el fin de los tiempos. El milenarismo popular, que ha sido un rasgo recurrente aunque a menudo efímero de la historia cristiana, ha contado desde comienzos del siglo XIX con un grupo de seguidores más amplio y más estable. En contraste con las escatologías religiosas elevadas, a menudo preocupadas por el pasado y por el futuro distante o indefinido, la escatología popular enfoca los hechos que ocurren en el presente y en el futuro inmediato. Los milenaristas cristianos contemporáneos, como los fundamentalistas norteamericanos -que son tema del reciente estudio de Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*-, consideran que los actuales dirigentes políticos (y, a veces, también ellos mismos) son figuras descollantes en el drama final de la historia. ⁽¹⁰⁾¹⁰ Para ellos, así [16] como para sus precursores de casi cada siglo de la era cristiana, cada acontecimiento relevante es augurio del fin, lo que hace más apremiante su llamado al arrepentimiento.

Lo apocalíptico secular popular se alimenta de las mismas imágenes de holocausto nuclear, catástrofe ecológica, decadencia sexual y desplome social que inspiran al milenarismo religioso contemporáneo. Pero en contraste con la variedad religiosa, lo apocalíptico secular -que puede encontrarse en muchas áreas de la cultura popular, pero especialmente en la ciencia ficción, el rock y las películas- no suele querer producir una transformación personal de índole espiritual. Puede estar planeado para influir sobre la opinión pública en favor de ciertos objetivos sociales o políticos, como el desarme nuclear o la regulación ambiental; pero, en muchos casos, el lenguaje de lo apocalíptico se plantea simplemente para con-mocionar, alarmar o enfurecer. Por ejemplo, en *Apocalypse Culture*, texto alternativo muy leído a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, el apocalipsis es el tema que unifica toda una colección de escritos sobre mutilación, satanismo, perversión sexual y terrorismo. Como lo formula Parfrey: "Han transcurrido dos mil años desde la muerte de Jesucristo, y el mundo está enloqueciendo. Profetas nihilistas, pornógrafos renacidos, esquizofrénicos trascendentalistas y gente común están unidos hoy en su creencia en una inminente catástrofe global". ⁽¹¹⁾¹¹ Y, como sus competidores religiosos, los apocalipsisistas seculares populares no ven mucho propósito en el mundo, salvo en su fin.

Las relaciones que existen entre estas categorías del pensamiento escatológico y del teleológico son más complejas de lo que se pudiera imaginar. Citemos un ejemplo: en *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*, Greil Marcus sugiere, en forma por demás provocativa, que las semejanzas entre John Lydon, también conocido como Johnny Rotten, cantante y jefe de los Sex Pistols, y Juan de Leyden, anabaptista del siglo XVI, quien se proclamó "rey de la nueva Jerusalén", acaso no se limiten al sonido de las palabras. Lydon fue creación de Malcolm McLaren, amigo de Christopher Gray -ex [17] miembro de la Situacionista Internacional, cuya traducción de los textos situacionistas ayudó McLaren a publicar-. Encabezados por Guy Debord, los situacionistas se habían basado directamente en *The Pursuit of the Millennium*, el estudio -ya clásico- de Norman Cohn acerca de los milenaristas medievales populares (tales como Juan de Leyden), y habían fundido el impulso anarco-religioso con el marasmo. En el subsuelo postsituacionista, la "serenidad quiliástica" de Debord cedió ante el apocalipsisismo vacío de lo *punk*, así como el mesianismo secular de Marx se separó del apocalipsisismo religioso nihilista al que lo habían unido. Por ello, según Marcus, cuando Johnny Rotten cantó "I am an Antichrist" en *Anarchy in the UK*, no estaba simplemente arrogándose un papel antisocial ya establecido, sino

(Londres, 1932).

¹⁰ 10) Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass., 1992).

¹¹ 11) Adam Parfrey, ed., *Apocalypse Culture*, ed. rev. (Portland, Oregón, 1990).

también ofreciendo un revelador atisbo de la herencia intelectual *punk*.⁽¹²⁾¹²

Como lo sugiere esta desconcertante conexión entre la corriente nihilista de la cultura popular y la tradición milenarista, pueden circular ideas apocalípticas entre -así como dentro de- las categorías sociológicas e ideológicas. Puede decirse que la escatología de la alta cultura cristiana fijó la agenda de las filosofías seculares de la historia y al mismo tiempo ofreció un detallado marco al milenarismo religioso popular. Por tanto, existen paralelos sorprendentemente estrechos entre las teorías posmodernas de la poshistoria y el milenarismo fundamentalista. A su vez, el milenarismo religioso popular y las escatologías seculares elevadas ofrecen unos lenguajes que se pueden utilizar, a veces en combinación, para expresar protestas populistas en las que se encuentran ausentes tanto las pretensiones redentoras de la religión, como las de la alta cultura. Casi podría decirse que este apocalipsismo secular populares una inversión de la alta escatología religiosa, una retórica en que los condenados parecen estar celebrando su propia condenación. Y, como tal, se la pueden reapropiar los críticos de la teleología, tanto los adheridos al pensamiento secular elevado como los que abrazan el pensamiento religioso popular, para socavar la presuntuosa creencia de que todos están gozando de los beneficios del progreso.

[18] Al observador desinteresado, este entrelazamiento de retóricas en apariencia incompatibles puede parecerle tan sólo una curiosa ironía; no obstante, tanto para quien pronuncia como para quien interpreta los discursos apocalípticos es importante determinar cuáles son los ecos y cuáles son las voces proféticas.

3

En este volumen sólo se examinan algunas de las muchas teorías y creencias acerca del fin del mundo. La frontera explorada no es básicamente la que existe entre las culturas "alta" y "baja" o entre las ideologías religiosas y seculares de la edad contemporánea (aunque repetidas veces se cruzan ambos límites), sino, más bien, la que existe entre la escatología religiosa de la tradición cristiana y las estrategias intelectuales seculares que vienen tras ella. Por consiguiente, se encontrará aquí poco acerca del milenarismo religioso sobrevenido tras el surgimiento de sus equivalentes seculares, o acerca de lo apocalíptico popular, que se analiza principalmente en el contexto de tendencias paralelas en la alta cultura.

Pero dentro de estas limitaciones, el área de investigación que abarca el libro es bastante extensa. En su primera sección, dedicada a las escatologías religiosas, todos los colaboradores subrayan la directa conexión existente entre la creencia en el inminente fin del mundo y la conducta dirigida hacia una meta. Norman Cohn sostiene que los orígenes de la escatología se pueden encontrar en la segunda mitad del segundo milenio a.C, en el rompimiento de Zoroastro con la tradicional cosmovisión cíclica. Christopher Rowland sugiere que el temprano apocalipsismo cristiano enfocaba no exclusivamente la terminación del mundo, sino también "el presente como oportunidad decisiva para la transformación del mundo". Bernard McGinn sostiene que se creó una sociedad cristiana no a pesar de, sino debido al hecho de que el Juicio Final siguió siendo inminente desde el punto de vista psicológico durante toda la alta Edad Media. Marjone Reeves describe las tensiones que había entre las interpretaciones escatológica y teleológica de la tradición joaquinita, y Richard Popkin analiza el ambiente político [19] reformista lleno de expectación milenaria que prevalecía entre protestantes y judíos durante el siglo XVII.

La historia de la expectativa escatológica cristiana nos revela que el fin del mundo ha desempeñado, ya de tiempo atrás, un papel significativo en la generación de significado. Los ensayos que aparecen en las partes segunda y tercera de este volumen sugieren que aun cuando están apartados de un contexto cristiano tradicional, los fines del mundo pueden formar los límites y, por tanto, también la forma, el tono y quizás hasta la sustancia del discurso secular. Los ensayos a propósito de los fines seculares ponen de relieve tres ejemplos muy distintos de la reapropiación (ocurrida después de la Ilustración) de la escatología cristiana. Elinor Shaffer arguye que la erudición bíblica crítica permitió a los románticos ponerse el manto del profeta y crear su propia forma de literatura apocalíptica. Laurence Dickey explora la fusión de escatología religiosa y de teleología secular que encontramos en la filosofía de la historia de Cieszkowski. Krisham Kumar analiza el "devaluado milenarismo" de los profetas de la condenación en el siglo XX.

La sección final sugiere que ciertos textos, ya sea que empleen el tono apocalíptico, pertenezcan a una época decadente o constituyan un estilo final, se pueden caracterizar por la

¹² 12) Greil Marcus, *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century* (Londres, 1990).

sensación que suscitan de haber sido escritos al final: en los límites de la significación, al término de una era, al fin de una vida. Christopher Norris analiza el consciente "tono apocalíptico" adoptado en la interrogación que hace Derrida de la teleología de la Ilustración y la escatología de la estrategia nuclear. Frank Kermode analiza los paralelos que encuentra entre el concepto joaquinista de una transición entre dos edades y el concepto de decadencia del *fin de siècle*, y Edward Said estudia los estilos finales de Beethoven y de Adorno.

4

Los colaboradores de este libro abordan varias cuestiones que en la actualidad constituyen el centro de un intenso interés académico. Los orígenes de lo apocalíptico en el mundo antiguo, la significación del milenio en la vida intelectual del [20] temprano periodo moderno, la relación entre las tradiciones utópica y milenaria y la construcción de discursos en los límites de la experiencia y el significado son temas de continua investigación y controversia. Cada uno de los ensayos que aparecen en este volumen hace una señalada contribución a uno u otro de estos debates. Pero tomados en conjunto, también enfocan una cuestión que ninguno aborda en lo particular. En la organización de este libro está implícita la suposición de que entre las versiones religiosa y secular tanto de la escatología como de la teleología existen suficientes conexiones para que se justifique su análisis dentro de un mismo contexto. Esto dista mucho de ser una sugerencia nueva, ⁽¹³⁾¹³ pero al menos una versión de esta tesis ha sido ferozmente atacada en años recientes, y hoy es imposible presentar un volumen semejante sin aclarar y tal vez defender la premisa en la que está basado.

La pregunta principal en lo que se ha llegado a llamar el debate Löwith-Blumenberg es si el desarrollo de las filosofías seculares de la historia puede describirse correctamente, o no, como una secularización de la escatología cristiana. La idea de que la creencia cristiana en el milenio se ha transformado en la visión secular del progreso recibió su planteamiento más completo en dos libros publicados en 1949: *Millennium and Utopia*, de Ernest Lee Tuveson, y *Meaning in History*, de Karl Löwith. ⁽¹⁴⁾¹⁴ Aunque el estudio de Tuveson se centraba en autores ingleses de los siglos XVII y XVIII, y aunque el de Löwith enfocaba a escritores franceses y alemanes de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en ambos casos su argumento era el mismo. Según Tuveson, era correcto "hablar del 'progreso' como de una 'fe', pues... era resultado, en parte, de la transformación de una idea religiosa: la gran expectativa milenarista". ⁽¹⁵⁾¹⁵ Según [21] Löwith: "La irreligión del progreso sigue siendo una especie de religión que se deriva de la fe cristiana en una meta futura y en la que se sustituye un eschaton definido y trascendente por uno indefinido e inmanente". ⁽¹⁶⁾¹⁶

Blumenberg parece haber estado familiarizado sólo con la obra de Löwith, que, en comparación con la de Tuveson, es menos explícita en lo referente al proceso de transformación, y critica más incisivamente el resultado. Sin embargo, en la primera parte de su extenso estudio, *The Legitimacy of the Modern Age*, presentó todo un arsenal de argumentos contra la tesis de la secularización que son aplicables a cualquier formulación de la teoría. Según Blumenberg, si ha de funcionar la tesis de la secularización, deberá ser sobre la base de una analogía entre la secularización de las ideas y la secularización o expropiación de los bienes del clero. Los teóricos de la secularización, por consiguiente, deberán ser capaces de demostrar "la identificabilidad de la propiedad expropiada, la legitimidad de su derecho de propiedad inicial y la naturaleza unilateral de su derogación". ⁽¹⁷⁾¹⁷ De estos requerimientos, el primero es decisivo, pues Blumenberg cree que es imposible demostrar la identidad y la continuidad de la sustancia de la escatología cristiana

¹³ 13) Véase, por ejemplo, J. Wittreich y C. A. Patrides, eds., *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature* (Manchester, 1984), y S. Friedländer, G. Holton, L. Marx y E. Skolnikoff, eds., *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?* (Nueva York, 1985). Las preocupaciones contemporáneas son analizadas por D. Kamper y C. Wulf, eds., *Looking Back on the End of the World* (Nueva York, 1989).

¹⁴ 14) Para un útil análisis del debate, véase Robert Wallace, "Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", *New German Critique*, 22 (1981), pp. 63-79.

¹⁵ 15) E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia* (Berkeley, 1949), pp. ix-x.

¹⁶ 16) K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949), p. 114.

¹⁷ 17) Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass., 1985), pp. 23-24.

y la idea secular de progreso. Mientras que la "escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia, acontecimiento que la trasciende y es heterogéneo a ella..., la idea de progreso hace una extrapolación de una estructura presente en cada momento a un futuro que es inmanente a la historia".⁽¹⁸⁾¹⁸ Por consiguiente, es improbable que la "escatología teológica, con su idea de que la 'consumación' de la historia conllevaba su discontinuidad, hubiera podido ofrecer el modelo para una idea del avance de la historia, de acuerdo con la cual se suponía que ésta... aumentaba su estabilidad y su confiabilidad por medio de su consumación o su acercamiento a la consumación".⁽¹⁹⁾¹⁹

Pero si la escatología cristiana no ofreció el modelo, entonces, ¿cómo se originó la idea de progreso? Según Blumenberg, [22] la idea de progreso entraña "una relación coordinativa entre el quantum del tiempo y la calidad de la realización... en que la cantidad de distancia en el tiempo se vuelve la premisa principal de nuevas posibilidades".⁽²⁰⁾²⁰ Por consiguiente, el concepto debió haberse transmutado en una situación en que había "un nexo lógico entre el *quantum* del tiempo y la calidad de la realización".⁽²¹⁾²¹ Se cumplió con esta condición en el desarrollo de la temprana astronomía moderna, en la que se reconoció que el progreso teórico dependía de la comparación de observaciones que no habrían podido llevarse a cabo, ni siquiera en principio, en menos de varias vidas. Blumenberg sostiene que la astronomía ofreció una "ampliación del horizonte temporal, que estaba ausente en la conciencia medieval aun cuando las expectativas o los temores apocalípticos no redujeran a ésta a una preocupación inmediata por la salvación".⁽²²⁾²²

Sin embargo, Blumenberg sostiene que si bien la idea de progreso se derivó de la astronomía, con su "gama regionalmente circunscrita y objetivamente limitada", fue utilizada más adelante por los filósofos de la historia para responder a las preguntas acerca de la totalidad de la historia que ya habían sido planteadas dentro de un marco cristiano. En este proceso, la idea de progreso fue "arrancada de sus fundamentos empíricos... y obligada a desempeñar una función que había sido originalmente definida por un sistema que es ajeno a ella".⁽²³⁾²³ Con todo, de acuerdo con Blumenberg, este acontecimiento no significó una secularización de anteriores ideas cristianas acerca de la historia, pues aun en su forma más extendida la idea de progreso no tenía continuidad de sustancia con las doctrinas cristianas que habían respondido a las mismas preguntas, sino tan sólo una identidad de función: una equivalencia funcional a la que Blumenberg llama "reocupación" de la posición anterior.

Si es correcta la tesis de Blumenberg (y algunos comentadores afirman que "asestó un golpe de muerte" a la teoría de la [23] secularización),⁽²⁴⁾²⁴ entonces un volumen como éste, que combina el análisis de teorías sacras y seculares de la historia, no se puede leer como una genealogía que siguiera las transformaciones de una sola tradición, sino sólo como una antología de las respuestas dadas a un único problema. Esas alternativas acaso no sean mutuamente excluyentes, pero si (como en este caso) se procura hacer una interpretación genealógica, será necesario dar algunas indicaciones de por qué no se pueden considerar decisivas las objeciones de Blumenberg.

5

La *Educación de la especie humana*, de Lessing, es una buena introducción a los problemas inherentes al argumento de Blumenberg. En esta breve obra, Lessing da una versión del progreso humano que es más secular que religiosa, más teleológica que escatológica. Y en el prólogo a la traducción inglesa, hecha en el siglo XIX, el traductor emplea ejemplos de progreso científico para sugerir lo plausible de la teoría de Lessing: "¿Hizo la Tierra otra cosa, alguna vez, que girar alrededor del Sol? Y sin embargo, ¿cuánto tiempo hace que el hombre descubrió esto?... Las verdades espirituales sobre la naturaleza del hombre, ¿son más fáciles de discernir que los fenómenos físicos que lo rodean? ¿Por qué no habría de haber un desarrollo en éstos como en

¹⁸ 18) Ibid., p. 30.

¹⁹ 19) Idem.

²⁰ 20) Hans Blumenberg, "On a Lineage of the Idea of Progress", *Social Research*, 41 (1974), p. 6.

²¹ 21) Ibid., p. 7.

²² 22) Ibid., p. 18.

²³ 23) Blumenberg, *Legitimacy*, p. 49.

²⁴ 24) Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism* (Nueva York, 1988), p. 159.

aquellas?" ⁽²⁵⁾²⁵ De acuerdo con esta interpretación, parecería que el texto de Lessing es un perfecto ejemplo de teleología secular, en el que se utiliza un modelo de progreso derivado de la astronomía.

Sin embargo, el argumento de Lessing en favor del progreso moral constituye una extrapolación directa de la idea cristiana de una revelación progresiva: si lo que se manifestó en la Ley llegó a su consumación en Cristo, lo que se reveló en Cristo, ¿no puede consumarse en la historia? Este argumento no se deriva, ni aun por analogía, del progreso de la ciencia, pues, como lo asegura Lessing, sus fuentes son [24] cristianas y se les encuentra en el Nuevo Testamento y en la tradición joaquinita. De allí que, arrobado, declare Lessing: "Sin ninguna duda, llegará la época de un nuevo y eterno Evangelio, que nos fue prometida en el propio Nuevo Testamento... algunos entusiastas, en los siglos XIII y XIV, habían tenido el atisbo de un rayo luminoso de este nuevo Evangelio eterno... Acaso sus 'Tres Edades del Mundo' no fueran a fin de cuentas una fantasía tan vana". ⁽²⁶⁾²⁶

La *Educación de la especie humana*, de Lessing, ofrece el ejemplo de una teoría cuya forma y raíces eran explícitamente cristianas, pero que después fue leída en función de la fe en el progreso científico. Sugiere que en lugar de ser el paradigma para una teleología secular, el progreso científico puede emplearse como evidencia de un modelo teológico de teleología.

Blumenberg no investiga esta posibilidad, pues no hace ningún intento serio por diferenciar entre las variedades de la escatología cristiana. Su conclusión de que no puede haber una transformación de sustancia en el cambio de la escatología cristiana a la teleología secular depende, en parte, de su decisión de excluir de la ecuación tanto a la teleología cristiana como a la escatología secular. Olvidando, muy a su conveniencia, toda la tradición joaquinita, o al menos su rama superior, de orientación teleológica, Blumenberg (quien no distingue entre las variantes superior e inferior de la misma ideología) presenta a la escatología como si estuviera estrecha y nerviosamente preocupada por la inminencia del Juicio Final. Así, se le pasa por alto que la interpretación profética, como la astronomía, se fundó en una relación entre el tiempo y el conocimiento, en la que la distancia en el tiempo era requisito indispensable de toda nueva comprensión.

Para los intérpretes proféticos era casi axiomático que la Biblia había establecido un programa para el futuro, el cual se habría de cumplir, y así se volvería cada vez más reconocible, durante larguísimo periodos. Durante el siglo XVII, Richard More, traductor protestante de *Key of the Revelation*, de Joseph Mede, no dijo nada extraordinario al referirse a "la oscuridad que acompañará a ésta como a todas las demás profecías hasta [25] que el acontecimiento haga manifiesta su verdad". ⁽²⁷⁾²⁷ Juan Maldonado, célebre comentador jesuita del siglo XVI, detalló minuciosamente la conexión existente entre el paso del tiempo y el progreso del conocimiento en sus observaciones sobre Daniel 12:4 ("muchos andarán errantes acá y allá, y el conocimiento aumentará"). Este texto, sostuvo Maldonado, revelaba que el conocimiento aumentaría conforme el hombre, impulsado por los acontecimientos, estudiara las profecías para ver cuáles se habían cumplido. Pero tal conocimiento iba a obtenerse a posteriori, y por ello dependía enteramente de la historia: cuando Daniel escribió, en el siglo VI a.C, nadie lo comprendió; cuatrocientos años después, tras la persecución de Antíoco Epífanes, fueron comprendidas algunas de las cosas a las que se refirió Daniel, aunque otras, como las profecías relacionadas con el Anticristo, seguían siendo incomprensibles. ⁽²⁸⁾²⁸

Francis Bacon, figura que ocupa un lugar central en la genealogía secular que hace Blumenberg de la idea de progreso, hizo en *El avance de la cultura* una declaración no menos transparente sobre la naturaleza (progresiva y dependiente del tiempo) de la realización y la interpretación proféticas:

[La] historia de la profecía consiste en dos partes, la profecía y la realización; y por consiguiente está en la naturaleza de esa obra el que cada profecía de la escritura deba ir aparejada al acontecimiento que la cumple, a lo largo de las edades del mundo... permitiendo, sin embargo, que exista esa amplia libertad

²⁵ 25) Gotthold Ephraim Lessing, *The Education of the Human Race*, ed. y trad. F. W. Robertson (Londres, 1896), p. XIV.

²⁶ 26) *Ibid.*, pp. 70-72.

²⁷ 27) Joseph Mede, *The Key of the Revelation* (Londres, 1643), introducción del traductor.

²⁸ 28) Juan Maldonado, *Commentarii in prophetas IIII* (Tournon, 1611), p. 653.

que es agradable y familiar en las profecías divinas; las cuales son de la naturaleza de su autor, para quien mil años no son más que un día, y por tanto no se realizan con puntualidad de una vez, sino que tienen realizaciones que brotan y germinan a través de muchas épocas. ⁽²⁹⁾²⁹

Este pasaje tiene importancia particular porque, pocos renglones antes, Bacon había ofrecido un ejemplo de la realización de la profecía; se trata de un ejemplo que utilizó repetidas veces en apoyo de su creencia de que las ciencias podían avanzar hacia la *Instauratio Magna*, la gran restauración del conocimiento:

[26] *Y esta excelencia en la navegación y los descubrimientos también puede despertar una expectativa de mayor excelencia y aumento de todas las ciencias; porque puede parecer que Dios les ordenó a éstas ser contemporáneas, es decir, encontrarse en una época. Pues así el profeta Daniel, hablando de los últimos tiempos, lo profetiza: Plurimi petmsibunt, et multiplex erit scientia [Daniel 12:4]: como si la apertura y libre paso por el mundo y el aumento del conocimiento se dieran cita en las mismas épocas, y como ya lo vemos efectuarse en gran parte.* ⁽³⁰⁾³⁰

Para Bacon, al parecer, el progreso de la ciencia era el cumplimiento de una profecía, y la fe en su continuo progreso era una inferencia basada en la realización -ya sea parcial o completa- de la profecía. Leída en el contexto de sus observaciones acerca de la naturaleza de la profecía, la interpretación dada por Bacon a Daniel 12:4 sugiere que, como Maldonado, creía Bacon que el conocimiento continuaría aumentando en cumplimiento de la profecía porque la profecía misma era progresiva en su cumplimiento. Defendió el progreso de la ciencia, no por extrapolación a partir de ese progreso, sino aunándolo al conocimiento progresivo derivado de la profecía.

Blumenberg, quien supone que la idea de progreso requirió "la supresión de las expectativas o los temores escatológicos", ⁽³¹⁾³¹ sugiere que Bacon simplemente estaba poniendo el recién ensanchado horizonte temporal de la ciencia bajo el amparo del restrictivo vocabulario de lo apocalíptico. En su opinión, "la idea del paraíso que tenía Bacon no es escatológica", y su empleo de las profecías bíblicas no era más que un recurso de , retórica "para hacer que la acumulación de nuevos descubrimientos e invenciones pareciera confiable y prometedor". ⁽³²⁾³² Pero hay pruebas de que la verdad era la opuesta.

Antes y después de que Bacon nos diera su interpretación de Daniel 12:4, los escritores milenaristas estaban empleando los mismos argumentos en un contexto explícitamente religioso. Guillaume Postel, el excéntrico polímata francés del siglo xvi a quien Bacon describió como "*magnus peregrinator, et [27] mathematicus*", ⁽³³⁾³³ y que se creyó el *instaurator* de una inminente *restitutio omnium*, alimentó sus esperanzas precisamente con los mismos avances del conocimiento y la exploración:

Hoy podemos ver con claridad que, de súbito, las letras griegas, latinas y hebreas, junto con todo conocimiento, divino y humano, han logrado más progresos en cincuenta años que en los mil anteriores... Y vemos otro gran cambio y maravilla cuando consideramos cómo, durante los diez últimos años, gracias a los esfuerzos de marinos y comerciantes, el nuevo mundo, que es mayor que el nuestro, no sólo fue ya descubierto y conquistado, sino que también se ha convertido a la religión cristiana. ⁽³⁴⁾³⁴

Más adelante, William Twisse, teólogo puritano, leyó la interpretación dada por Bacon a Daniel 12:4 en el manuscrito de *Valerius Terminus*, y no tuvo ninguna dificultad para incorporar la interpretación dada por Bacon al texto en una visión milenarista del progreso espiritual que ya se

²⁹ 29) Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (Oxford, 1974), p. 78.

³⁰ 30) *Idem*; véase también Charles Webster, *The Great Instauration* (Londres, 1975), cap. 1.

³¹ 31) Blumenberg, "Lineage", p. 18.

³² 32) Blumenberg, *Legitimacy*, p. 107.

³³ 33) Francis Bacon, *Works*, 7 vols. (Londres, 1857-1859), vol. 2, p. 147.

³⁴ 34) Guillaume Postel, *Histoire et considération de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs...* (Poitiers, 1560), pp. 53-54, traducido en William Bouwsma, *Concordia mundi* (Cambridge, 1957), p. 271.

anticipa a la de Lessing:

Si antes de la Ley tenían los hombres una luz con la cual podían encontrar la verdad más claramente que nosotros, entonces los tiempos antiguos fueron tiempos de mayor luz y gracia que los últimos; pero esto es contrario tanto al juicio general del mundo cristiano como a la experiencia universal. Pues así como aumenta naturalmente la luz, más y más, hasta ser perfecto día, así también ha aumentado la luz espiritual. ⁽³⁵⁾³⁵

Tanto para los predecesores como para los sucesores de Bacon, los avances del saber y de la navegación servían de evidencia a quienes tenían fe en la llegada del milenio. Por tanto, resulta difícil aceptar la afirmación de Blumenberg en el sentido de que Bacon estaba introduciendo una noción científicamente generada de progreso. Por el contrario, tanto Bacon (a [28] quien Blumenberg considera el que estableció la idea de progreso) como Lessing (a quien Blumenberg considera responsable de haber inflado la idea científica hasta unas dimensiones teológicas) parecerían estarse apropiando de una teología cristiana bien definida y establecida en la que la iluminación se alcanza progresivamente por medio de la realización profética en la historia.

6

Aunque los teóricos de la secularización puedan tener razón cuando hablan del grado de continuidad que hay entre las teleologías religiosa y secular, las ideas de Blumenberg han enriquecido el debate y pueden ser repetidas por quienes no están de acuerdo con su argumento fundamental. La organización de este volumen va en contra de la tesis de Blumenberg, ya que invita a hacer una interpretación genealógica de la relación que existe entre las teorías secular y religiosa de la historia, pero no intenta limitar el análisis de los fines al modelo de secularización. En la obra de Blumenberg, el análisis primero se estrecha y luego se polariza, formando una disyunción entre la escatología religiosa y la teleología científica. En este volumen, el proceso es inverso. Además de enfocar la conexión entre propósito y terminación, así como la continuidad de esa relación a través de la fractura de la secularización, hay una preocupación por la diversidad de los fines y los múltiples puntos de contacto que existen entre ellos. Y en este contexto más vasto resultan aplicables muchas de las observaciones perspicaces de Blumenberg.

Junto con el modelo de transformación por medio de secularización, resulta útil emplear dos de los conceptos que Blumenberg ofrece como alternativas a esa idea: la reocupación y el anacronismo lingüístico (que el propio Blumenberg llamó, confusamente, "secularización lingüística"). El primer término es empleado por Blumenberg para explicar las ambiciones casi religiosas de filósofos supuestamente seculares de la historia, y encarna el concepto de equivalencia funcional como alternativa al de transformación de la sustancia. El segundo, con el que Blumenberg intenta explicar el lenguaje teológico [29] de Bacon y de otros de los primeros partidarios del progreso, insinúa que, como a menudo faltaba el vocabulario indispensable para la expresión de ideas nuevas, los pensadores avanzados frecuentemente recaían en la retórica religiosa. Por consiguiente, "la esfera del lenguaje sacro sobrevive a la de los objetos consagrados y es minuciosamente conservada y utilizada como cubierta precisamente donde se está practicando un pensamiento filosófica, política y científicamente nuevo". ⁽³⁶⁾³⁶

Los modelos de reocupación y de anacronismo lingüístico que ofrece Blumenberg acaso no logren explicar la continuidad que hay entre las teleologías religiosa elevada y secular -la cual, como ya lo he sugerido, fue sustancial y no sólo funcional o retórica- pero son útiles para interpretar las relaciones que existen entre y dentro de algunas de las otras categorías del pensamiento escatológico y teleológico. Por ejemplo, en relación con el milenarismo religioso, puede decirse que lo apocalíptico secular contemporáneo combina elementos de transformación, reocupación y anacronismo. Y la red de conexiones entre lo *punk*, el situacionismo y el milenarismo medieval puede explicarse en función del consciente anacronismo lingüístico del situacionismo, y la reocupación -o tal vez la transformación- *punk* de la posición situacionista.

Entre las colaboraciones de este volumen es posible notar cierta variedad de pautas. La

³⁵ 35) William Tisbe, *The Doubting Conscience Resolved* (Londres, 1652). pp. 93-94. Acerca de Tisbe véase también Webster, *The Great Instauration*, cap. 1, y Richard Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century Thought* (Leiden 1992), cap. 6.

³⁶ 36) Blumenberg, *Legitimacy*, p. 78.

descripción que hace Edward Said de las presiones creadoras que conlleva el vivir a la sombra del fin, hace que el concepto de "estilo tardío" parezca una moderada renovación de la preocupación de principios de la Edad Media por la muerte y el juicio inminentes, descrita por Bernard McGinn. Pero el "tono apocalíptico" que se analiza en el ensayo de Christopher Norris suena, antes bien, como una muestra agresiva de anacronismo lingüístico. Más difícil es catalogar otras colaboraciones, que promueven toda una serie de preguntas. La descripción que hace Frank Kermode de "aguardar el fin", ¿implica una identidad funcional o retórica entre la expectativa religiosa y la secular? ¿Es el "devaluado milenarismo" de Krisham Kumar el resultado de una transformación o de una reocupación de posiciones anteriores? [30] Según Laurence Dickey, ¿en qué medida la teoría de la historia de Cieszkowsky combina los elementos sustanciales y los funcionales de sus predecesoras? En el ensayo de Elinor Shaffer, ¿cómo se relaciona la transformación de la interpretación bíblica con la renovación de los papeles proféticos? Tales preguntas no se limitan a la esfera secular ni a la relación entre lo religioso y lo secular. También es justo preguntar cómo pueden comprenderse mejor las continuidades entre el milenarismo popular y el académico, reveladas en los ensayos de Marjorie Reeves y de Richard Popkin. Y el milenarismo político de los Diggers y de los teólogos de la liberación, ¿es un anacronismo lingüístico, la transformación de un concepto puramente espiritual o bien, como lo da a entender Christopher Rowland, una continuación de las preocupaciones de los primeros cristianos? ¿Es posible que lo apocalíptico judeo-cristiano sea una renovación o, como lo diría Norman Cohn, una transformación del milenarismo zoroástrico?

Las respuestas a estas preguntas caen fuera del ámbito de este ensayo. Pero el simple hecho de enfocarlas resulta útil para tener una conciencia claramente diferenciada de las formas en que se combinan las ideas escatológicas y las teleológicas, de los contextos sociales e ideológicos en que se sostienen y de las relaciones por medio de las cuales se conectan.

[33] Primera Parte

I. Cómo adquirió el Tiempo una consumación

Norman Cohn

A DIFERENCIA del principio del mundo, el fin de este mundo no parece haber sido de gran interés para nadie hasta poco después del año 1500 a.C. Por mucho que difirieran en otros aspectos, los egipcios, los súmenos, los babilonios, los indo-iranés y los demás convinieron en que el mundo había sido establecido y puesto en orden por los dioses y aún era vigilado por ellos, y seguiría siendo siempre, poco más o menos, como era.

No es que el mundo ordenado no padeciera alteraciones. Había fuerzas caóticas, inquietantes y amenazadoras: toda cosmo-visión antigua mostró su conciencia de lo inestable de las cosas. Y con todo, el orden del mundo, aunque se viera constantemente amenazado, jamás sería destruido ni transformado.

Hasta donde se sabe, el primero que rompió con esta visión estática del mundo y habló de una próxima consumación, cuando el mundo actual, imperfecto e inestable sería remplazado por un mundo nuevo, perfecto y sin amenazas, fue el profeta iraní Zaratustra, comúnmente conocido por la versión griega de su nombre, Zoroastro.⁽¹⁾

Para una bibliografía de las mejores traducciones de los escritos zoroástricos, véase Boyce, *Zoroastrians*, pp. 229-231. Las citas del presente artículo fueron tomadas de Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester, 1984).

[34] ¿Cuándo ocurrió esto? Existen al respecto dos opiniones irreconciliables. Según una tradición zoroástrica, el profeta vivió 258 años antes de Alejandro, lo que lo colocaría a mediados del siglo VI a.C.; algunos eminentes eruditos han aceptado esta fecha. Y sin embargo, se ha demostrado que la tradición mencionada se deriva de un cálculo muy posterior basado en una ficción puramente griega.⁽²⁾ Durante más de cien años, se han acumulado testimonios lingüísticos y arqueológicos en favor de otra versión, la cual dice que Zoroastro vivió en un periodo muy anterior, en algún momento entre 1400 y 1000 a.C., cuando los iranés no eran agricultores sino, básicamente, aún pastores.⁽³⁾ Los propios himnos de Zoroastro, los *Gathas*, abundan en referencias a las instituciones, las costumbres, la tecnología y la mentalidad de una sociedad pastoral tradicional, mientras que no aparece un solo símil tomado de la agricultura. En cierto punto, el profeta llega a orar al dios supremo para recibir el obsequio de un camello, un caballo garañón y diez yeguas. Y, a propósito, el nombre mismo de Zaratustra probablemente significa, o

¹ 1) Sobre Zoroastro y sobre el zoroastrismo en el mundo antiguo: H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt* (Tubinga, 1930), reimpr. 1971; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londres, 1961), reimpr. 1975; J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien* (París, 1962) (1. III de la serie *Mana*; contiene una excelente bibliografía); B. Schlerath, ed., *Zarathustra, Wege der Forschung* (Darmstadt, 1970, antología de ensayos que abarca el medio siglo anterior); G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland* (Nápoles, 1980); id., *De Zoroastre á Mani* (París, 1985); M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vols. 1 y 2 (Leiden, 1975, 1981, en la serie *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler); id., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (Londres, 1979); id., *Zoroastrianism: Its Atitiquity and Constant Vigour* (Costa Mesa, Cal., 1993). También son pertinentes algunas partes de G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965).

² 2) La datación en el siglo VI aún fue aceptada por W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (Oxford, 1951), pp. 35 ss., y Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 33. Para su base errónea, véase P. Kingsley, "The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), pp. 245-264.

³ 3) Cf. Boyce, "Persian Religion of the Achaemenid Age", en *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1984), pp. 275-266; id., *History*, vol. 2, pp. 1-3; Gnoli, *Zoroaster's Time*, p. 159 ss; H. E. Eduljee, "The Date of Zoroaster", en *Journal of the K. R. Cama Institute*, 48 (Bombay, 1980), pp. 103-160.

bien, "el que sabe domar camellos", o bien "el que posee camellos de trabajo". ⁽⁴⁾

En cuanto al lugar en que se desarrolló la actividad de Zoroastro, los especialistas no se ponen de acuerdo. Cerca del año 2000 a.C, las tribus protoiraníes vivían en las vastas estepas abiertas de la Rusia meridional, pero en el curso del segundo milenio emigraron hacia el sur. Algunos especialistas sostienen que la patria de Zoroastro no estaba lejos de la patria original de los iraníes, en algún lugar al sur de los Urales, en lo que hoy es Kazakstán, mientras otros afirman que se encontraba [35] en alguna parte de la ruta de sus migraciones hacia el sur: ya sea en el extremo oriental del actual Irán o en el Afganistán occidental.

Al despuntar el siglo vi a.C, la religión fundada por Zoroastro había penetrado en el oeste de Irán y lo había hecho con tal fuerza que llegó a ser la religión de la dinastía real de los Aqueménidas, quienes gobernaron el primer imperio iraní. Y durante los ochocientos años de los imperios iraníes segundo y tercero -el arsácida y el sasánida, del siglo II a.C. al siglo VII d.C- el zoroastrismo continuó como religión de Estado. Sin embargo, al ser conquistado Irán por los musulmanes en el siglo vii se acercaron a su fin las grandes épocas del zoroastrismo. En la actualidad sólo quedan unos 130.000 zoroastrianos en el mundo, 90.000 de ellos en el subcontinente indio, al que huyeron sus antepasados hace muchos siglos escapando de la opresión musulmana. Se trata de los parsis.

El impacto del zoroastrismo es cosa muy distinta. Aunque no se le suele reconocer, ha sido inmenso. Durante varios siglos antes de Cristo tuvieron gran diseminación las doctrinas zoroástricas fundamentales, que ejercieron gran influencia entre los judíos y, aún más, entre los primeros cristianos; y así, a la larga, sobre la cosmovisión de lo que llegaría a ser la civilización europea. Esto puede decirse en particular de los conceptos zoroástricos acerca de la consumación de los tiempos.

1

El zoroastrismo posee sus sagradas escrituras; se las conoce, colectivamente, como el *Avesta* -que probablemente significa algo así como "locución autorizada"- ⁽⁵⁾ El *Avesta* que se ha conservado no es más que una cuarta parte del original, y aun esa cuarta parte probablemente sólo recibió su forma escrita en el siglo v o vi d.C. Hasta esa época, su conservación dependió casi íntegramente de la transmisión oral, generación tras generación, en las escuelas religiosas. Sin embargo, aunque la [36] distancia en el tiempo entre la proclamación de Zoroastro y el siglo VI d.C. es de cerca de dos mil años, la transmisión de esa proclama parece haber logrado una asombrosa precisión.

El *Avesta*, aunque trunco, sigue siendo voluminoso. Incluye diecisiete himnos compuestos por el propio Zoroastro, los *Gathas*. El resto del *Avesta* es, en su aspecto lingüístico, de fecha posterior, y no se ha conservado tan bien. Sin embargo, los especialistas actuales se inclinan a creer que también contiene mucho material que incluye las enseñanzas originales de Zoroastro. Luego, aparte del propio *Avesta*, están los libros Medios persas. Estas obras sólo tuvieron su redacción final en los siglos IX y X d.C. Empero, incluyen largos pasajes de traducción de las partes perdidas del *Avesta* y un resumen de todo el *Avesta* original. A pesar de ciertos obstáculos, estas diversas obras han permitido a los especialistas reconstruir, con un grado razonable de seguridad, no sólo las enseñanzas de Zoroastro y de los teólogos que interpretaron y extendieron estas enseñanzas, sino también la cosmovisión de la sociedad iraní en la que nació el profeta.

En la cosmovisión tradicional iraní ocupaba un puesto importantísimo el concepto de un orden absoluto, que en el *Avesta* es llamado *asha*. ⁽⁶⁾ No es posible traducir *asha* por una sola palabra de un idioma moderno, pero sí sabemos lo que significa: se empleaba para indicar el modo normal

⁴ 4) Yasna 44.18. El Yasna es la parte del *Avesta* que contiene los textos recitados durante el acto de culto (*vasna*): consiste en 72 secciones numeradas.

⁵ 5) Sobre la constitución del canon zoroástrico: H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Irans*, traducido del sueco por H. H. Schaeder (Leipzig, 1938), capítulo 8, esp. pp. 415-419.

⁶ 6) El *asha* avéstico se deriva del *rita* indo-iraní, que se conservó, por ejemplo, en el *Rig Veda*. Sobre *rita*: H. Lüders, *Varuna* (ed. L. Alsdorf, Gotinga, 1959), vol. 2, esp. pp. 568-584 (es la relación más completa, aunque está viciada por una equiparación excesivamente estrecha de *rita* con "la verdad" en exclusiva); Duchesne-Guillemin, *La Religión de l'Iran Ancien*, pp. 191-196 (incluye una crítica de Lüders); J. Gonda, *Die Religionen Indiens* (Stuttgart, 1960), vol. 1, pp. 77-79; Boyce, *History*, vol. 1, p. 27.

y correcto en que las cosas ocurren, en el mundo. El orden de la naturaleza, que regula la alternancia del día y la noche y el ciclo de las estaciones, así como el orden de la vida humana, mediante el cual cada persona va del nacimiento a la muerte, estaban incluidos en *asha*; también lo estaba el orden ritual, que prescribía los sacrificios debidos a los dioses. El orden moral, por el que, supuestamente, los seres humanos regulaban su conducta y sus relaciones entre sí, también formaba parte del *asha*: el que actuaba de acuerdo con ese principio sería justo, probo, honrado... [37] y prosperaría. El habla que estuviese de acuerdo con *asha* era el habla sincera; a la inversa, donde prevalecía *asha* no había lugar para la mentira... ni para los embusteros. Pero, en realidad, la esfera de *asha* era universal: los desplazamientos del sol, la luna y las estrellas eran su expresión visible. También era la fuerza que ponía en movimiento todo lo que conservara y aumentara la vida: gracias a *asha* empezaba el día, corrían los ríos, crecían las plantas nutricias y daban su leche las vacas.

Zoroastro adoptó la noción de *asha*, pero también la reinterpretó. En la cosmovisión iraní tradicional, varios dioses eran responsables de vigilar y coadyuvar en la operación de *asha* en el mundo. ⁽⁷⁾ En la cosmovisión de Zoroastro, la operación de *asha* era labor particular del dios Ahura Mazda, "El Señor Sabiduría". No se sabe si Ahura Mazda fue conocido por los iraníes antes que Zoroastro, pero fue este último el que le otorgó una posición más exaltada que la de ninguna otra deidad en el mundo antiguo. Pues Zoroastro proclamó que en el principio Ahura Mazda, el perfectamente sabio, justo y bueno, había sido el único ser divino. Ahura Mazda, increado, fue la causa primera de todo lo bueno que hay en el universo, sea divino o humano, animado o inanimado, abstracto o concreto; en suma, de *asha* y de todo lo que está en armonía con *asha*.

La dignidad exclusiva de Ahura Mazda como creador y guardián del mundo ordenado es el tema de uno de los más bellos *Gathas*:

Esto te pregunto, dime, en verdad, Señor: ¿quién en el principio, en la creación, fue el padre de Asha? ¿Quién estableció el curso del sol y de las estrellas? ¿Por quién crece la luna y luego se desvanece? Esto y más aún, oh Mazda, deseo conocer.

[38] *Esto te pregunto, dime, en verdad, Señor: ¿quién ha sostenido la tierra desde abajo y evitado que cayeran los cielos? ¿Quién mantiene las aguas y las plantas? ¿Quién unció veloces corceles a los vientos y las nubes?*

Esto te pregunto, dime, en verdad, Señor: ¿qué artesano creó la luz y las tinieblas? ¿Qué artesano creó el sueño y la actividad? ¿Por quién existen la aurora, el mediodía y el crepúsculo, que recuerda su deber a los fieles?... ¿Quién hizo que el hijo se mostrara respetuoso y atento con el padre? ⁽⁸⁾

De allí que Ahura Mazda mereciera supremamente el culto y, en el credo zoroástrico, la religión sea llamada "el culto de Mazda".

Pero si en el principio fue Ahura Mazda el único ser divino, ello no significa que fuese el único ser. Los iraníes siempre habían reconocido la existencia de un principio que era la negación misma de *asha*: un principio de falsedad o distorsión, una fuerza de desorden, en incesante acción en el mundo. Lo llamaron *druj*, que significa "falsedad", "la Mentira". Zoroastro desarrolló más este concepto: Ahura Mazda tenía un poderoso enemigo en Angra Mainyu, espíritu de la destrucción, del mal activo.

En los *Gathas*, el profeta ha dejado un resumen de esta revelación central: "En verdad hay dos espíritus primigenios, gemelos que bien se sabe que están en conflicto. En pensamiento y palabra, en acción son dos: el mejor y el malo". ⁽⁹⁾ Las palabras con que, también en los *Gathas*,

⁷ 7) Podemos colegir la naturaleza de la mayor parte de los antiguos dioses iraníes por los himnos conocidos como *yashts*, del *Avesta*. La única traducción completa de los *yashts* al inglés es la de J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, 2º parte (Oxford, 1883; reimpr. Delhi, 1965), que forma el vol. 23 de la serie *Sacred Books of the East*. Se ha quedado atrás en muchos aspectos. Una selección generosa de los *yashts*, con notas valiosas, aparece en W. W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions* (Mineápolis, 1983). Para una buena traducción alemana de toda la serie, también con notas valiosas, véase H. Lommel, *Die Yashts des Awesta* (Gotinga y Leipzig, 1927).

⁸ 8) Yasna 44.3-5, 7.

⁹ 9) Yasna 30.3.

repudia Ahura Mazda a su gran adversario aclaran totalmente el punto: "Ni nuestros pensamientos ni nuestras enseñanzas ni nuestros afanes, ni nuestras elecciones ni nuestras palabras ni nuestros actos, ni nuestros egos internos ni nuestras almas están de acuerdo".⁽¹⁰⁾¹⁰

En el pensamiento de Zoroastro, los espíritus gemelos encarnaban las fuerzas que mantenían ordenado el mundo y las fuerzas que luchaban por socavarlo. Originalmente, aunque fuesen sobrehumanos y sobrenaturales, tuvieron que hacer una elección entre los dos principios. Ahura Mazda, de acuerdo con su naturaleza profundamente moral, eligió apoyar a [39] *asha*, y Angra Mainyu, impulsado por su perversidad moral, decidió apoyar a *druj*.

Se entabló así una lucha cuyas vicisitudes constituyen el pasado, el presente y el futuro del mundo. El escenario de esa lucha fue el mundo ordenado; en realidad, el mundo existía justamente con ese propósito. Al crearlo, Ahura Mazda trató de canalizar la hostilidad y la furia destructiva de Angra Mainyu: fue una trampa en la cual caería ese ser monstruoso y donde acabaría por agotarse.

2

Los seres humanos participan intensamente en la lucha entre Ahura Mazda y Angra Mainyu. Así como en el principio los dos espíritus eligieron ser, respectivamente, bueno y malo, así cada quien debe elegir entre los valores constructivos y los destructivos representados por los dos espíritus.

Al parecer, este dualismo ético tuvo para Zoroastro un significado perfectamente específico y concreto: estaba arraigado en la experiencia personal que tuvo cuando, siendo joven, se encontró absolutamente indefenso y, a la vez, se mantuvo siempre consciente de lo que les estaba ocurriendo a otras personas indefensas. Aunque era un sacerdote plenamente capacitado de la religión tradicional, debió de empezar su vida en gran pobreza, y sufrió grandemente por sus privaciones, así como por la impotencia que acompaña a la pobreza. En los *Gathas* pide auxilio material a Ahura Mazda: "Yo sé por qué soy impotente, Mazda; poseo poco ganado y pocos hombres. Me lamento ante ti". "¿A quién encuentro como protector de mi ganado, a quién de mí mismo...?" "Esto te pregunto, dime en verdad, Señor, ¿cómo obtendré esa recompensa, a saber, diez yeguas con un garañón y un camello?"⁽¹¹⁾¹¹

Sin embargo, éste no es el meollo del asunto. En la interpretación que da Zoroastro a los antiquísimos conceptos de *asha* y de *druj*, subyace un agudo sentido de un orden social relativamente pacífico que se ve amenazado de agresión desde el exterior. Me parece a mí que la explicación más plausible es [40] la planteada por la eminente iranista Mary Boyce. Sostiene la profesora que Zoroastro debió de conocer dos tipos de tribus. Había tribus que emigraban continuamente con su ganado, buscando tan sólo pastos en que pudieran establecerse y prosperar. Y había tribus que eran verdaderas bandas de guerreros implacables, que se deleitaban en la violencia, siempre dispuestos a despojar y a matar a los apacibles pastores. El profeta se identificó con los primeros y abominó de los últimos.⁽¹²⁾¹²

En realidad, hay buenos motivos para pensar que los *Gathas* fueron compuestos mientras una sociedad que durante siglos había existido casi sin sufrir cambios y nunca había poseído armas muy destructivas, estaba entrando en conflicto y siendo remplazada por una sociedad de nueva índole: más belicosa y mejor equipada para la guerra. Se ha dicho convincentemente que al principio la sociedad de la que descendían los iraníes no tenía una clase de guerreros profesionales: con excepción de los sacerdotes, todos los varones adultos eran pastores.⁽¹³⁾¹³

¹⁰ 10) Yasna 45.2.

¹¹ 11) Yasna 46.2; 50.1; 44.18.

¹² 12) Cf. Boyce, *History*, vol. 1, p. 252. Algunos especialistas creen que el conflicto es entre diferentes estratos sociales y no entre distintos tipos de sociedad: véase Kai Barr, "Avest. *dragu*, *drigu*", en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata* (Copenhague, 1953), pp. 21-40; Bruce Lincoln, *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religion* (Berkeley, 1981), esp. caps. 5 y 6; Gnoli, *Zoroaster's Time*, p. 185.

¹³ 13) Cf. P. Friedrich, *Proto-Indo-European Syntax* (Butte, Montana, 1975), pp. 44-46; Boyce, "The Bipartite Society of the Ancient Iranians", en M. A. Dandamayev *et al.*, eds., *Societies and Languages in the Ancient Near East: Studies in Honor of Y. M. Diakonoff* (Londres, 1982), pp. 33-37. La idea propuesta por Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), y desarrollada por Georges Dumézil en muchas de sus obras, de que la sociedad proto-indo-iraní y hasta proto-

Desde luego, a veces las tribus luchaban entre sí por tierras de pastoreo, pero sus campañas casi no fueron más que escaramuzas. Pero al sur del Cáucaso las cosas eran muy distintas: allí desde principios del segundo milenio habían existido las guerras de carros y los guerreros profesionales, únicos que podían practicar ese tipo de guerra.

En la época de Zoroastro, estas innovaciones habían llegado a las estepas, y con ellas se modificó todo. Los carros permitieron a los jefes y a sus séquitos saquear los asentamientos de tribus sobre áreas extensas, robar rebaños enteros y matar [41] a seres humanos en una escala que antes hubiese sido inconcebible. La vida en las estepas se alteró radicalmente, al pasar a una típica "edad heroica", turbulenta, inquieta, que llegó a considerar la proeza militar como su valor supremo y la toma de botín como su más alto objetivo.

Hasta aquí llega la profesora Boyce. Aceptemos o no en cada detalle esta explicación, los *Gathas* ciertamente parecen reflejar las tensiones y miserias de una época en que estaba estableciéndose este nuevo modo de vida. En estos himnos se presenta al pastor concienzudo como el hombre justo por excelencia, mientras que el hombre perverso por excelencia es el que adquiere fama y fortuna robando ganado: "Esos malvados que se muestran, en toda su grandiosidad, como damas y caballeros, también ellos han arruinado la vida, robando la propiedad del [legítimo] heredero... Mazda echó su maldición sobre quienes con [su] hábito de placer han arruinado la vida de la vaca". ⁽¹⁴⁾¹⁴ Estos hombres "de propósitos malignos aumentan con su lengua la furia y la crueldad, ellos, los no pastores entre pastores". ⁽¹⁵⁾¹⁵ Eran "seguidores de la Mentira", aliados humanos de Angra Mainyu. Zoroastro no tolera piedad para con ellos: hay que vencerlos y matarlos. ⁽¹⁶⁾¹⁶

Zoroastro es el primer ejemplo conocido de un tipo particular de profeta -el tipo comúnmente llamado "milenarista"-, y las experiencias que determinaron el contenido de su enseñanza también parecen haber sido típicas. Los profetas que prometen una total transformación de la existencia, un total perfeccionamiento del mundo, a menudo obtienen su inspiración original no sólo del espectáculo del sufrimiento, sino de un tipo particular de sufrimiento: el que es causado por la destrucción de un antiguo modo de vida, con sus familiares certidumbres y salvaguardias. ⁽¹⁷⁾¹⁷ Zoroastro parece haber sido ese tipo de profeta.

[42] 3

Pasaron las tensiones particulares de la sociedad que encontraron expresión en el dualismo ético de Zoroastro; pero el dualismo ético sobrevivió. La intención de Ahura Mazda de que los seres humanos fueran sus protagonistas, sostuvieran a *asha* y combatieran a *druj* pervivió. En la práctica, esto significó que se esperaba de cada zoroastriano que hiciese todo lo posible por fomentar el bienestar y la prosperidad del mundo, pero también su propio bienestar y prosperidad. Hacerlo era una afirmación de los más altos valores y un cumplimiento del supremo deber religioso.

Semejante ideal fue sumamente insólito en su época. También en otras sociedades el pueblo ayudaba a mantener el orden del mundo, pero lo hacía principalmente contribuyendo a las ofrendas que los sacerdotes hacían a los dioses. Un zoroastriano debía participar de manera más directa y constante... y esto sigue siendo cierto hasta hoy día. Las obligaciones del zoroastriano imbuyen de sentido toda su vida. Cada zoroastriano toma parte -mediante las tareas ordinarias de la vida cotidiana- en el sostenimiento y fortalecimiento del mundo ordenado; en realidad, todos ayudan a allanar el camino para esa consumación final, cuando el mundo será perfecto.

En su origen, ésta fue una percepción radicalmente nueva del mundo, del tiempo y de la responsabilidad humana. Para otras sociedades, y para los propios iraníes que vivieron antes de Zoroastro, el orden del mundo, aun cuando constantemente perturbado, era, empero, esencialmente estático: como habían sido las cosas, así continuaban. Para Zoroastro y sus seguidores, por el contrario, nada era estático. El ataque de Angra Mainyu contra *asha*, la defensa

indo-europea ya poseía una clase de guerreros profesionales, no se puede seguir sosteniendo seriamente. Pasa por alto la cronología del Neolítico y de la Temprana Edad de Bronce en la zona en cuestión.

¹⁴ 14) Yasna 32.11-12.

¹⁵ 15) Yasna 49.4.

¹⁶ 16) Cf. Yasna 46.4.

¹⁷ 17) Cf. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 3º ed., revisada (Londres, 1993), *passim*.

de *asha* a cargo de Ahura Mazda, proseguían indefinidamente, aunque no seguirían así por siempre. El mundo era un campo de batalla y el combate continuaba, pero tendría fin.

El tiempo mismo estaba en movimiento, en continuo avance. En los escritos teológicos de Zoroastro se establece una distinción entre el tiempo ilimitado, o eternidad, por una parte, y el tiempo "limitado" o "encadenado", por la otra. La pugna [43] entre Ahura Mazda y Angra Mainyu está contenida dentro de un "tiempo limitado"; su conclusión señalará el fin del "tiempo limitado" y el principio de una eternidad de dicha. Pues a la postre Angra Mainyu será destruido, *druj* dejará de actuar, *asha* prevalecerá totalmente y por doquier, y el mundo ordenado se librerá para siempre de las fuerzas del caos. Se realizará, así, la intención de Ahura Mazda y llegará a su consumación el plan divino.

También en otro aspecto, Zoroastro parece haber modificado los conceptos tradicionales: al término del "tiempo limitado" habrá una resurrección universal de los cuerpos. ⁽¹⁸⁾¹⁸ Los hombres que redactaron el material avéstico sabían bien que esto parecería increíble a muchos, y dieron entonces una respuesta espléndidamente poética. Hicieron decir a Zoroastro: "¿De dónde vendrán a reunirse los cuerpos que el viento ha barrido y el agua se ha llevado? ¿Y cómo ocurrirá la resurrección?" Responde Ahura Mazda: "Cuando yo creé la tierra que mantiene toda vida física... y cuando creé el grano, para que se dispersara por la tierra y volviera a crecer, aumentado... y cuando creé la nube, que lleva el agua al mundo y la hace caer en forma de lluvia cuando así lo escoge, y cuando yo creé el viento... que sopla cuando así lo quiere, la creación de cada uno de ellos fue más difícil para mí que levantar a los muertos. Pues... considera, si yo creé lo que no es, ¿por qué no puedo volver a hacer lo que ya fue?" ⁽¹⁹⁾¹⁹ Tanto como su creación original, la resurrección de los muertos sería obra milagrosa de Ahura Mazda, efectuada como parte de su plan de perfeccionamiento de todas las cosas.

[44] La resurrección de los muertos irá seguida de una gran asamblea, en que participarán todos los que hayan vivido. Allí, cada quien será confrontado con sus buenas y malas acciones, y los que se salven se distinguirán tan claramente de los condenados como una oveja blanca de una negra. Entonces se fundirá el metal de las colinas y las montañas, la tierra será cubierta por una enorme corriente de metal fundido, y todos tendrán que atravesar esa corriente. Para los justos, será como caminar sobre leche tibia; sólo los malvados sabrán que están caminando sobre metal fundido. ⁽²⁰⁾²⁰ Y los malos serán destruidos. Eso dice Zaratustra en uno de sus himnos: "Esa compensación que Tú asignarás a los dos bandos, oh Mazda, con tu fuego deslumbrante y metal fundido, es una señal que se dará a todos los seres vivos de destruir al hombre perverso y de salvar al justo". ⁽²¹⁾²¹ En realidad, los justos no sólo se salvarán, sino que serán transformados: sus cuerpos no sólo serán inmortales, sino eternamente jóvenes. Los que llegaron a la madurez se quedarán para siempre como si tuvieran cuarenta años; los cuerpos de los jóvenes se quedarán como de quince años.

La obra, escrita en persa medio y conocida como el *Bundahishn* (que significa "creación"), ⁽²²⁾²² narra cómo en todos los aspectos el orden propuesto por el dios supremo prevalecerá contra todo lo que lo niegue. *Asha* triunfará totalmente sobre *druj*, y Angra Mainyu será destruido. Hasta la

¹⁸ 18) Para la enseñanza zoroástrica concerniente a la otra vida, véase Lommel, *Die Religion Zarathustras*, pp. 185-204; Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 55-57 y 304-307; Boyce, *History*, vol. 1, pp. 109-117, 198 y 236-241. Para un análisis detallado de los escritos zoroástricos sobre el tema, véase Jal Dastur Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgement* (Nueva York, 1926). Para la enseñanza zoroástrica sobre el estado final del mundo, véanse, además de los pasajes pertinentes en las obras generales enumeradas bajo la nota 1, supra: Nil. Söderblom, *La Vie futura d'après le mazdéisme* (París, 1901); G. Widengren, "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik", en D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, 1979 (Tubinga, 1983), pp. 77-162. El capítulo 34 del *Bundahishn* (véase nota 22, *infra*) es de especial interés, y nuestro relato de la gran consumación se basa en él.

¹⁹ 19) *Bundahishn*, cap. 34, pp. 4-5.

²⁰ 20) Cf. Yasna 44.15 y 51.9; Söderblom, *La Vie futnre*, p. 224; Boyce, *History*, vol. 1, pp. 242-244 (con notas que se refieren a relatos más completos hallados en *Bundahishn* y en otros libros en persa medio).

²¹ 21) Yasna 51.9.

²² 22) Texto y traducción de B. T. Anklesaria, *Zand-Akásih, Iranian or Greater Bundahishn* (Bombay, 1964). En Boyce, *Textual Sources*, se ofrecen pasajes selectos en traducción.

aparición del mundo se modificará. La tierra quedará aplanada por un terrible diluvio, de modo que su superficie no será más que una planicie: desaparecerán las montañas cubiertas de nieve de Irán, levantadas inicialmente por Angra Mainyu. En este medio perfecto, los seres humanos sobrevivientes vivirán en la más perfecta armonía. Esposos y mujeres y niños, incluyendo desde luego a los muertos resucitados, se reunirán y vivirán unidos como lo están en el mundo actual... aunque ya no engendrarán más hijos. Toda la especie humana formará una sola comunidad de [45] devotos zoroastrianos, unidos todos en la adoración de Ahura Mazda, unánimes en pensamiento, palabra y obra.

La gran transformación ha de ser provocada por las palabras que significan "hacer maravilloso". Tal es una promesa que, por muy remota que sea su realización, siempre ha tenido gran importancia para los zoroastrianos. Cada año, el estado de beatitud venidero es prefigurado en la fiesta de Año Nuevo: celebrada en el equinoccio de primavera, se la experimenta como un renacimiento de la naturaleza y de la sociedad y de cada persona: una renovación del mundo.

El "hacer maravilloso" lo cambiará todo. Lo que nos aguarda, al fin de los tiempos, es un estado del que se habrá eliminado toda imperfección; un mundo en que todos vivirán para siempre en una paz que nada podría perturbar; una eternidad en que habrá cesado la historia y no podrá ocurrir nada más; un ámbito inmutable, sobre el cual reinará el dios supremo con una autoridad que nadie habrá de desafiar jamás.

4

Cuando Zoroastro auguró por primera vez "el hacer maravilloso", ciertamente esperaba que éste ocurriera en un futuro próximo. Los *Gathas* transmiten una gran sensación de apremio: el profeta creía, sin duda, haber sido enviado por Ahura Mazda en ese momento particular para instar a los seres humanos a alinearse de inmediato con el bando de los justos, ya que quedaba poco tiempo antes de la transformación del mundo.

Pero Zoroastro murió, su figura empezó a desvanecerse en el pasado y el mundo no se transformaba. La primera generación de zoroastrianos sin duda se habrá sentido tan profundamente decepcionada como, mil años después, lo estarían los primeros cristianos. Las generaciones ulteriores se consolaron en formas que también recuerdan el desarrollo de la fe cristiana. Elaboraron el concepto de un futuro salvador en quien Zoroastro, por decirlo así, reencarnaría y completaría su obra.

Los propios *Gathas* nos ofrecen un atisbo sumamente útil, pues el profeta, al sentirse abrumado por la idea de que acaso [46] no viviera para ver "el hacer maravilloso", se había consolado imaginando a "alguien más grande que el bien" que vendría después de él.⁽²³⁾²³ Sobre la base de este atisbo se formó la figura prodigiosa del *Saoshyant*, que literalmente significa el "benefactor futuro".⁽²⁴⁾²⁴

El nacimiento del *Saoshyant* será milagroso. Se dice que la semilla del profeta se conserva en un lago, en el sudeste de Irán, donde es vigilada por 99.999 almas de los difuntos justos. Al acercarse a su fin el "tiempo limitado", una virgen se bañará en el lago, quedará encinta con la semilla del profeta y le dará un hijo. Ese hijo es el *Saoshyant*, quien desempeñará el papel principal en cada fase del drama escatológico. Él blandirá el "arma victoriosa" con que, en el pasado, los héroes legendarios del Irán mataron a los monstruos y ogros de su época. En torno de él se agruparán ciertos "jefes inmortales", guerreros poderosos que un tiempo condujeron a los pueblos iraníes a la guerra y que desde entonces han estado aguardando, en lugares remotos, el llamado a la batalla final. Junto con estos "camaradas de armas", todos los cuales "piensan bien, actúan bien y son de buena conciencia", el *Saoshyant* avanzará contra Angra Mainyu y sus aliados, demoníacos y humanos.

Eso no es todo. Durante cincuenta y siete años antes del "hacer maravilloso", el *Saoshyant* estará resucitando a los muertos y devolviéndoles sus cuerpos; también reunirá a muertos y vivos para la terrible prueba. Según algunas versiones, quitará a Ahura Mazda la tarea de dar la inmortalidad a los justos. Por último, con sólo contemplar al mundo, lo hará inmortal e incorruptible, completando así "el hacer maravilloso".

La profecía acerca del *Saoshyant* es muy antigua; ciertamente anterior a la época aqueménida, y acaso casi se remonte a los tiempos de Zoroastro. Pero su atractivo ha demostrado ser perenne:

²³ 23) Cf. Yasna 43.3.

²⁴ 24) El *Avesta* describe el *Saoshyant* y su papel en Yashts 13 y 19.

ha ayudado a generación tras generación de zoroastrianos, a través de todos sus infortunios, a mantener viva su fe en el final perfeccionamiento del mundo. De hecho, la fe en la llegada del *Saoshyant* ha florecido en el infortunio. Según ciertos testimonios, se sostuvo con la mayor tenacidad precisamente [47] en las épocas en que la comunidad zoroástrica padecía sus mayores desastres. Fue factor vital para mantener a los zoroastrianos en su fe cuando eran perseguidos por sus gobernantes musulmanes; y después ha florecido más entre los zoroastrianos oprimidos en Irán que entre sus hermanos más afortunados, los parsis de la India.

5

En el siglo VI a.C, el zoroastrismo se convirtió en religión oficial del primer imperio iraní. Al menos desde Darío el Grande (522-486), cada monarca aqueménida se vio a sí mismo como el representante del Señor Sabiduría en la tierra. ⁽²⁵⁾²⁵

Sin embargo, no todo en la religión de los *Gathas* era apropiado para ser una religión de Estado. Una institución dotada no sólo de gran autoridad espiritual sino también de gran poderío temporal, poseedora de templos, refugios y vastas fincas, atendida por un numeroso cuerpo sacerdotal, no podía mostrarse muy impaciente por efectuar una total transformación del mundo. Si se quería que el zoroastrismo funcionara eficazmente como la religión principal de un imperio triunfante y firmemente establecido, había que modificar la escatología zoroástrica. Era necesario aplazar "el hacer maravilloso", oficial y definitivamente, a un futuro remoto.

Hicieron la revisión necesaria, no después de la primera mitad del siglo IV a.C, algunos sabios sacerdotes. Inspirados, acaso, en las especulaciones de los astrónomos babilonios, dividieron el "tiempo limitado" en cierto número de periodos iguales. En una de las versiones que han llegado hasta nosotros, la totalidad del "tiempo limitado" abarca 9.000 años, divididos en tres periodos de 3.000 años cada uno; en otra versión, abarca 12.000 años, divididos en cuatro periodos. Pero en la revisión original, probablemente fue fijado en 6000 años; y hasta en las versiones de 9000 y de 12000 años, los últimos 6000 años incluyen todo lo que ocurre en esta tierra.

[48] Según el *Bundahishn*, que plantea el programa de 12000 años, Ormuz (como ahora se llama a Ahura Mazda) asegura su victoria final 3 000 años antes del fin, haciendo que Zoroastro reciba su revelación. El siguiente periodo de 3000 años se divide a su vez en tres periodos de 1.000 años, cada uno de los cuales termina con la aparición de un nuevo salvador: se triplica así el *Saoshyant*. Cada *Saoshyant* nace de la semilla de Zoroastro, y cada cual tiene ante sí una tarea redentora. Al término de cada milenio, la enseñanza zoroástrica habrá caído en el olvido; corresponde a cada *Saoshyant*, a su vez, darle nueva vida... hasta que el último de ellos produzca "el hacer maravilloso".

En este plan de la historia universal tiene su lugar el momento presente: sólo podía ser algún tiempo antes de la aparición del primer *Saoshyant*; pero esto significaba que perdía toda inmediatez "el hacer maravilloso" que Zoroastro había esperado que ocurriera durante su vida o poco después y que, tras su muerte, los zoroastrianos habían seguido aguardando con impaciencia. Entre la época en que el zoroastrismo se convirtió en religión de Estado y la transformación final del mundo había, ahora, un intervalo de más de 2000 años. Cualesquiera que fuesen sus intenciones y por muy puramente filosóficos que fuesen sus intereses, los sacerdotes zoroastrianos habían hecho algo que tendría repercusiones sociales y políticas: habían modificado el mensaje original del profeta de tal manera que los monarcas aqueménidas, y tras ellos los monarcas partos y sasánidas, pudieron encontrar en él una ideología perfectamente apropiada para sus necesidades.

6

Subsiste, a pesar de todo, un acertijo. Hemos de preguntarnos: ¿cómo un hombre que vivió cerca de 1400 a.C, en una sociedad fundamentalmente pastoral, en las profundidades del Asia central, pudo decidir que el perturbado mundo que él conocía sería radicalmente modificado en breve, transformado en un mundo perfecto? Yo propongo una hipótesis.

²⁵ 25) Cf. G. Gnoli, "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", en *Acta Iranica*, 2 (1974), pp. 118-190, esp. pp. 162-169; K. Koch, "Weltordnung und Reichsidee im alten Iran", en P. Frei y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Gotinga, 1984).

Al comienzo de este ensayo, mencioné el hecho de que en las [49] sociedades antiguas el mundo, aunque esencialmente inmutable, sin embargo se sentía amenazado constantemente por fuerzas caóticas. En muchas sociedades, esta sensación fue expresada en mitos del tipo que los especialistas llaman "mitos de combate".⁽²⁶⁾²⁶ Estos mitos de combate muestran cómo, cuando el mundo ordenado está a punto de ser abrumado por fuerzas caóticas, simbolizadas por un monstruo, y los viejos dioses sólo pueden mirar, impotentes, se presenta un recién llegado, un héroe-dios que derrota al monstruo y salva al mundo. El héroe-dios se vuelve el nuevo gobernante del universo... pero el monstruo no ha sido destruido, y el héroe-dios tiene que seguir luchando y derrotándolo una y otra vez. No cabe duda de que el más célebre ejemplo de un mito de combate es el mito babilónico de Marduk contra Tiamat; pero hay otros que vienen mejor a nuestro tema.

Los iraníes estaban emparentados con los indos védicos; de hecho, hasta cerca de 2000 a.C., unos y otros constituyeron un solo pueblo que vivía en las estepas de la Rusia meridional. Por la gran colección de himnos en sánscrito conocida como el *Rig Veda*, sabemos que aún después de cinco siglos de separación, ambos pueblos aún tenían mucho en común.⁽²⁷⁾²⁷ Ahora bien, el dios más importante -con mucho- que aparece en el *Rig Veda* es el guerrero y dios de la tormenta, Indra, y su mayor triunfo consiste en derrotar al archidemonio Vrtra.⁽²⁸⁾²⁸ Vrtra fue imaginado como una serpiente gigantesca, que representaba el caos primordial. Su nombre significa "el que contiene", el que "bloquea", y, en realidad, él mantuvo cautivas [50] las aguas cósmicas que, a su vez, contenían el sol. Al matar a Vrtra y liberar las aguas, Indra permitió que cobrara existencia el mundo ordenado. Pero ése no fue el fin. También hubo otros demonios a quienes Indra tuvo que enfrentarse, y a todos los mató. Más aún: cualesquiera que fuesen sus nombres, todos estos demonios eran Vrtra, y todos los combates de Indra tuvieron el mismo significado. Y estos combates no podrán cesar jamás: una y otra vez habrá que liberar las aguas si no se quiere que el mundo vuelva a hundirse en el caos.

Como puede suponerse, el *Avesta* no conoce a ningún dios comparable con este prodigioso Indra. Sin embargo, sí contiene testimonios abundantes de que antes de Zoroastro los mitos de combate eran tan familiares a los iraníes como a los indos védicos. Me permito sugerir que en la enseñanza de Zoroastro el papel del dios-héroe fue desempeñado por Ahura Mazda; pues Ahura Mazda no sólo vigila el orden del mundo: también combate las fuerzas del caos, encarnadas ahora por Angra Mainyu.

Pero al llegar a este punto, hemos de reconocer que un gran abismo separa las enseñanzas de Zoroastro del antiguo mito del combate. La razón de que Ahura Mazda luce es suprimir del mundo toda forma de desorden, radicalmente y para siempre. Así, a la postre, Angra Mainyu es aniquilado de una vez por todas, junto con toda su cohorte de demonios y todos sus aliados humanos. En lugar de unas victorias repelidas pero incompletas, se nos promete una victoria final y definitiva.

Si estoy en lo justo, Zoroastro fue inspirado por el antiguo y poderoso mito de combate para crear otro mito de combate, aún más poderoso, y que luego se convirtió en la primera fe escatológica del mundo.

²⁶ 26) Sobre el mito del combate en la Antigüedad, véase J. Fontenrose, *Python: A Study in Delphic Myth and its Origins* (Berkeley, 1959); M. Wakeman, *The Battle of God against the Monster* (Leiden, 1973), y N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton, 1987).

²⁷ 27) Sobre el *Rig Veda*, véase J. Gonda, *Vedic Literature* (Wiesbaden, 1975). No hay una traducción completa y confiable (en inglés) del *Rig Veda*, pero para una notable traducción de una selección de himnos védicos, véase W. O. O'Flaherty, *The Rig Veda: An Anthology* (Harmondsworth, 1981). Una traducción completa y confiable al alemán es: K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, 4 vols. (Cambridge, Mass., 1951-1957).

²⁸ 28) Cf. W. Norman Brown, "The Creation Myth of the Rig Veda", en *Journal of the American Oriental Society*, 62 (1942), pp. 85-98; id., "The Mythology of India", en S. N. Kramer, ed., *Mythologies of the Ancient World* (Nueva York, 1961), pp. 281-286. El texto rigvédico que más nos interesa al respecto es RV 1.32.

[51] II. "Los que hemos llegado a los fines de los tiempos": lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento

Christopher Rowland

La primera fiera que vio Daniel... era como un león...: es el poder real que toma la espada y se abre paso para gobernar a otros dando... así la tierra a algunos, negando la tierra a otros.

La segunda fiera era como un oso: y éste es el poder de las leyes egoístas... el poder de las prisiones... la confiscación de los bienes... las horcas y hogueras...

La tercera fiera era como un leopardo...: éste es el embustero arte que practican unos de comprar o vender la tierra, con sus frutos, a otros.

La cuarta fiera es el imaginario poder del clero, que en realidad es Judas: y ésta es más terrible y aterradora que las demás.

...Son la maldición y la plaga de la creación... éstas imperan con su poder mientras la propiedad gobierna como rey... La creación no estará jamás en paz hasta que estas cuatro bestias con todas sus cabezas y sus cuernos... vuelvan a correr al mar... Cristo hará que esto pase, con su aparición más gloriosa... Esto dejará el lugar a Cristo, el amor Universal, para que ocupe el reino y el dominio de la tierra entera.

G. Winstanley, "Fire in the Bush" ⁽¹⁾²⁹

Hasta en un periodo notablemente inventivo y turbulento para la religión inglesa, los escritos de Gerrard Winstanley sobresalen como testimonio tanto de las ideas religiosas radicales del [52] siglo XVII como del modo en que las ideas apocalípticas pueden ser la lente a través de la cual se contemplan la naturaleza y la sociedad humanas. De abril de 1649 a marzo de 1650, la carrera y los escritos de Winstanley estuvieron directamente relacionados con una comuna de *diggers* situada en St. George's Hill, Cobham, Surrey. Como lo implica el término *diggers*, el grupo del que formaba parte Winstanley se preocupaba por poner en efecto práctico sus convicciones excavando la tierra. Por una revelación, supo Winstanley que él y sus compañeros debían trabajar la tierra común, reclamando así la que consideraban como su legítima herencia de hijos de Dios. Su acción provocó la hostilidad de los ten-atenientes del lugar, quienes elevaron quejas al Consejo de Estado, hasta que, por último, fueron expulsados de sus tierras en la primavera de 1650.

Como muchos otros miembros de su generación que mantenían esperanzas de un cambio radical en la sociedad, encendido por imágenes apocalípticas de trastorno, Winstanley sintió decepción y desilusión. "La experiencia de la derrota" ⁽²⁾³⁰ sería el destino de muchos que habían cifrado sus serias esperanzas en un orden nuevo. Tal experiencia llevó a algunos al conservadurismo político; a éstos les pareció que un enfoque pragmático del poder político sería más apropiado que los sueños igualitarios de quienes seriamente aguardaban el milenio. A otros, la preocupación por la transformación interna les permitió canalizar la esperanza radical hacia una búsqueda de la santidad de corazón, emprendida cuando les pareció vana la lucha por la transformación del mundo en general. De este modo, el anhelo de realización de la esperanza en un mundo mejor quedó internalizado e individualizado. Su realización dependió más de que el individuo superara las pasiones de la carne que de asegurar el fin del antiguo orden en la sociedad en conjunto. La busca de la perfección personal compensó la esperanza, casi totalmente perdida, de ver algún cambio radical en la estructura de las cosas sin que hubiese una

²⁹ 1) En Winstanley: *The Law of Freedom and Other Writings* (Cambridge, 1973). Varios temas de este ensayo son analizados en C. Rowland, *Radical Christianity* (Oxford, 1988).

³⁰ 2) El libro de Christopher Hill, *The Experience of Defeat* (Londres, 1985), cataloga el esfuerzo de enfrentarse a la decepción en los escritos de autores de finales del siglo XVII tan distintos como Milton y Bunyan. Hill volvió al tema de la interpretación bíblica radical en *The English Bible* (Londres, 1992).

intervención cataclísmica del más allá.

[53] Pero durante un breve periodo estuvo en el ambiente la posibilidad de un cambio radical, y los *diggers* se encontraron entre los muchos que sintieron que había llegado el Kairos. En el experimento comunal de los *diggers* fue fundamental la creencia de que la tierra era un tesoro común. La propiedad privada de la tierra entraba en conflicto con este derecho fundamental. Winstanley decidió exponer el modo en que la preocupación por la propiedad privada reflejaba una característica básica de la humanidad después de la Caída de Adán. La propiedad privada era la maldición de Adán y se oponía a la voluntad de Dios. Quienes poseían tierras las habían ganado por medio de opresión, asesinato o robo. En esto se manifestaba el imperio de la Serpiente por medio de "un ministerio profesional, el poder del rey, la judicatura y la compra y venta de la tierra". A todo esto se hace referencia en el capítulo séptimo del libro de Daniel.

De este modo, las bestias y los portentos de los apocalipsis se refieren no a alguna época trascendental, sino a la difícil época en que vivió Winstanley. La lucha entre el Dragón y Cristo se relaciona con la lucha por una vida común liberada de toda opresión económica e institucional. "Cuando la tierra se convierte en un tesoro común como lo fue en el principio, y cuando el Rey de la Justicia llega a gobernar en el corazón de todos, entonces mata al primer Adán, pues con él muere la codicia." El nuevo cielo y la nueva tierra podrán verse aquí y ahora, pues "el poder regio es el antiguo cielo y la antigua tierra que deben desaparecer". La Nueva Jerusalén "no se verá sino en adelante". Por ello, afirma, "sé que la gloria del Señor se verá y conocerá dentro de la creación, y su bendición será dispensada a todas las naciones". La Segunda Venida de Cristo es el establecimiento de un estado de comunidad, disperso por toda la creación. Dios no está muy por encima de los cielos, sino que se le encuentra en las vidas y experiencias de hombres y mujeres ordinarios. El reino de Dios vendrá cuando ocurra "el levantamiento de Cristo en hijos e hijas, que es su segundo advenimiento".

El hecho de que Winstanley utilice imágenes del libro de Daniel para comprender la opresión del poder del Estado nos recuerda la importancia de este simbolismo en la formación de las posiciones cristianas radicales en otros periodos de la historia [54] eclesiástica. Es algo profundamente arraigado en los textos primeros del cristianismo, pues en los evangelios se muestra a Jesús identificando su triunfo último con el eterno imperio del celestial Hijo del Hombre, que ha de ocurrir tras la destrucción de la Bestia, que acaso represente el poder del Estado. El propio libro del Apocalipsis aborda el tema de la Bestia de Daniel y considera una instancia de la acción de ésta el ejercicio del poder por Roma en su propia época; el tiempo del vidente es considerado como momento crítico en la vida de la humanidad.

Y vi surgir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas. .. y el Dragón le dio su poder y su trono y gran poderío... Y se postraron ante el Dragón, pues había dado el poderío a la Bestia... Se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos, se le concedió poderío sobre toda raza, pueblo, lengua y nación. [Apoc. 13:1-7].

El propósito de este ensayo es reflexionar sobre tal uso y considerar la importancia fundamental que tiene la tradición apocalíptica, derivada del judaísmo antiguo, para la teología cristiana. En los primeros periodos del cristianismo, el recurrir al lenguaje y el género de lo apocalíptico permitió a los autores del Nuevo Testamento captar la significación de los hechos y las personas *sub specie aeternitatis*. Fortaleció la creencia que poseyó a los primeros cristianos de diversos medios sociales: que ellos eran privilegiados por ser "los que hemos llegado a los fines de los tiempos" (1 Corintios 10:11). La naturaleza de ese trasfondo escatológico ha sido tema de encendidos debates. Aunque pocos negarían la preocupación por los propósitos últimos de Dios en el Nuevo Testamento, sí existe una considerable diferencia de opinión entre quienes sostienen que los primeros cristianos, en contraste con sus contemporáneos judíos, esperaban una aceleración de la historia y, a la postre, la aparición de un reino espiritual, y quienes consideran que esa expectativa estaba en el plano histórico. Gershom Scholem resume sucintamente la diferencia de opinión cuando contrasta el mesianismo espiritual del cristianismo con el mesianismo político del judaísmo.

[55] Un concepto absolutamente distinto de la redención determina la actitud hacia el mesianismo en el judaísmo y en el cristianismo. Lo que a uno le parece orgullosa indicación de su comprensión y su realización positiva de su mensaje es inequívocamente menospreciado y disputado por el otro. En todas sus formas

y manifestaciones, el judaísmo ha mantenido siempre un concepto de la redención como hecho que ocurre públicamente, en el escenario de la historia y dentro de la comunidad. Es un hecho que ocurre en el mundo visible y que no se puede concebir aparte de tan visible apariencia. Por contraste, el cristianismo concibe la redención como un hecho del ámbito espiritual e invisible, que tiene lugar en el mundo privado de cada quien, y que produce una transformación interna que no necesita corresponder a algo exterior. Aun la *civitas dei* de Agustín, que dentro de los confines de la dogmática cristiana y en interés de la Iglesia ha hecho el más trascendental intento por mantener y a la vez por reinterpretar las categorías judías de la redención, es una comunidad de los que fueron misteriosamente redimidos dentro de un mundo no redimido. Acontecimientos que, para los unos, se encontraban incondicionalmente al fin de la historia como su objetivo más distante, para los otros son el verdadero centro del proceso histórico, aun si tal proceso quedaba, en lo sucesivo, peculiarmente señalado como *Heilsgeschichte*. La Iglesia se convenció de que al percibir así la redención, había superado una concepción externa que estaba unida al mundo material... la reinterpretación de las promesas proféticas de la Biblia, hecha para remitirse a un reino interior que parecía tan remoto como fuera posible de cualquier contenido de las profecías (bíblicas), les pareció siempre a los pensadores religiosos del judaísmo una anticipación ilegítima de algo que, en el mejor caso, podría verse como el lado interior de un acontecimiento que estaba ocurriendo en el mundo externo, pero que nunca podría separarse del hecho mismo. Lo que a los cristianos les pareció una captación más profunda del ámbito externo les pareció a los judíos la liquidación y una fuga, un intento de escapar de la verificación de la afirmación mesiánica dentro de sus categorías más empíricas por medio de una interioridad pura inexistente. La historia de la idea mesiánica en el judaísmo ha corrido dentro del marco de la demanda (nunca retirada) de que se realice la visión original. ⁽³⁾³¹

A Scholem le preocupa el contraste entre el mesianismo cristiano y el judío, pero yo deseo sugerir que este contraste existe [56] en las doctrinas mesiánica y escatológica del cristianismo. Aun si Scholem tiene razón al insinuar que el cristianismo ha llegado a ser identificado con un mesianismo espiritual, en la historia del cristianismo hay importantes hechos que son testimonio de un mesianismo político similar al que Scholem considera característico del judaísmo. En lo que sigue, deseo observar que ambas formas de mesianismo son endémicas al cristianismo, y que la rehabilitación de la complejidad de la tradición escatológica forma una parte significativa de la historia que se puede contar tanto de la teología moderna como de la antigua.

La aplicación de imágenes apocalípticas a instituciones y acontecimientos contemporáneos en el escrito de Winstanley es uno de los incontables ejemplos tomados de la tradición cristiana. El Anticristo no es una remota figura sobrenatural, sino que recorre la tierra enfrentándose a quienes tienen la visión necesaria para percibir el peligro. Esto es exactamente lo que esperaríamos cuando la solitaria aparición del Anticristo en el Nuevo Testamento se refiere no a figuras sobrenaturales, sino a los herejes e inmorales adversarios del escritor de la Primera Epístola de Juan. En esta obra, el lenguaje de la escatología es apropiado para comprender el mundo de su época: "Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido... salieron de entre nosotros pero no eran de los nuestros... pero sucedió así para poner de manifiesto que no todos son de los nuestros" (1 Juan 2:18-20). Semejante aplicación es audaz y, potencialmente, mucho más peligrosa que su relegación a la improcedencia de jacto en un remoto futuro escatológico. El presente ha sido dotado de un carácter crítico. Es un momento de enorme significación dentro de la historia y no se le puede contemplar con desapego y ecuanimidad. Es necesario hacer un compromiso, y del compromiso con la causa debe derivarse una acción. Es el momento adecuado para realizar el destino de la humanidad. He aquí, en realidad, el instante en que el cielo, por fin, viene a la tierra.

³¹ 3) G. Scholem, *The Messianic Idea in Israel* (Londres, 1971), pp. 1-2. Para una comparación entre el mesianismo judío y el cristiano, véase el ensayo de W. D. Davies "From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Sevi", en *Jewish and Pauline Studies* (Londres, 1984), que retoma los temas de Scholem, *Sabbatai Sevi* (Londres, 1973).

La carrera de Winstanley contrasta con la perspectiva de gran parte de la principal tradición cristiana, la cual está en gran deuda con *La Ciudad de Dios*, de Agustín. Una importante excepción a la idea agustiniana ha sido la obra de Joaquín de Fiore, intérprete [57] medieval del Apocalipsis. En ella, los hechos escatológicos se convirtieron en posibilidades históricas inminentes. Los seguidores de Joaquín produjeron una escatología que ejercería profunda influencia sobre el pensamiento europeo durante siglos venideros, y que uniría la escatología con el cambio político.

No se ha reconocido lo bastante que existen dentro del Nuevo Testamento corrientes significativas que otorgan a personas y hechos un papel decisivo en la realización de las Cosas Últimas. En varios textos del Nuevo Testamento hay señales de que el presente se vuelve un momento de oportunidad para transformar lo imperfecto en lo perfecto; historia y escatología quedan inextricablemente entrelazadas, y los elegidos se encuentran al borde del propio milenio (término que, debe observarse, no es empleado por los propios escritores del Nuevo Testamento). Desde luego, los hechos de la vida de Cristo quedaron consagrados como la irrupción de lo divino en la historia. En muchos de los relatos que se hacen acerca de Él, se lo presenta proclamando el presente como decisivo en los propósitos de Dios y es retratado como el agente mesiánico del cambio, pero no como un soñador aguardando el milagro apocalíptico efectuado exclusivamente por Dios. Se ha supuesto erróneamente que la expectativa escatológica de Cristo y de los primeros cristianos era de un acto de Dios efectuado tan sólo por Dios sin ninguna participación humana; según esta idea, la humanidad no la constituían más que actores pasivos del vasto drama divino, que tenía por escenario al cosmos. Los documentos de la fundación del cristianismo sugieren algo diferente. Para muchos de sus escritores, la historia está iluminada por el apocalipsis; la visión abre posibilidades últimas y responsabilidades que otros sólo podrían soñar. Por tanto, poseen una visión oculta a los demás, y tienen el privilegio de desempeñar en la historia un papel que les fue negado hasta a las más grandes figuras del pasado. La primera Epístola de san Pedro (1:12) habla de la perspectiva de muchos otros documentos del Nuevo Testamento cuando hace hincapié en el privilegio de vivir en los tiempos de su autor: "Les fue revelado a los profetas que no administraban en beneficio propio sino para vosotros las cosas que ahora os son anunciadas... cosas que los ángeles desean [58] contemplar". Pero como veremos a su debido momento, el privilegio es inseparable de la necesidad de acción.

En el libro del Apocalipsis, la historia es iluminada por la revelación y por la visión mística. A primera vista, el Apocalipsis parece estar aparte del resto del Nuevo Testamento, pues es el único apocalipsis completo. El Apocalipsis es célebre por su preocupación por lo cataclísmico, lo penúltimo así como lo último, el simbolismo extravagante y el fantástico retiro de la realidad. Su nexa con el fin del mundo ha oscurecido otras preocupaciones, acaso más evidentes en los apocalipsis judíos de la misma época. Aunque no debemos pasar por alto la preocupación por los fines, su contenido no se debe reducir a lo escatológico. Su mundo de ideas puede ser iluminado por una consideración de los textos apocalípticos, relacionados con él, del judaísmo del Segundo Templo.

Los apocalipsis son el grupo de escritos más importante de la bibliografía intertestamentaria. ⁽⁴⁾³² Estas obras, que se proponen ofrecer revelaciones de secretos divinos, son similares en forma y contenido al apocalipsis del Nuevo Testamento. Mucho se ha discutido sobre el origen de este género literario, pero es obvio que en su preocupación por los misterios de Dios y sus propósitos los apocalipsis tienen una directa afinidad con la literatura profética. En el canon del Antiguo Testamento sólo se incluye un apocalipsis: el libro de Daniel. Esto no debe tomarse como indicación de que los compiladores del canon tenían poco interés en la tradición apocalíptica, pues es claro que existía una viva tradición apocalíptica oral en el judaísmo. Probablemente la primera prueba de ello sean los apocalipsis escritos. Tal tradición tenía un largo historial. El descubrimiento de fragmentos del apocalipsis de Enoch en Qumrán ha hecho remontar la fecha de este texto particular hasta antes del siglo II a.C, en otras palabras, hasta aquel oscuro periodo en que la voz profética empezó a acallarse en Israel. El testimonio literario de la visión apocalíptica sugiere que siguió desempeñando un papel vital dentro de la religión judía durante el periodo del Segundo Templo, y aun en los círculos rabínicos persistió como [59] tradición esotérica, que se manifestó en forma gráfica en los extraños escritos sobre *hekaloth* del

³² 4) Puede encontrarse un estudio general del apocalipsismo judío y del cristiano en C. Rowland, *The Open Heaven* (Londres, 1982).

misticismo judío de la temprana época medieval, y más adelante en la Cabala. ⁽⁵⁾³³

Aunque los apocalipsis constituyan el mayor depósito de la esperanza futura entre los textos judíos que hoy se conservan, no hemos agotado su significación al reconocer las preocupaciones escatológicas de esta literatura. Sobresalen otras cuestiones: por ejemplo, la visión del cielo, la angelología, la teodicea y la astronomía. El hecho de que hayan aparecido varios apocalipsis en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi nos indica que se necesita reevaluar la relación existente entre lo apocalíptico y el gnosticismo, particularmente a la luz de la constante preocupación por el conocimiento que se muestra tanto en los apocalipsis como en los textos gnósticos. ⁽⁶⁾³⁴

En el análisis de lo apocalíptico durante los últimos treinta años –poco más o menos– ha habido una considerable diferencia de opinión acerca de sus orígenes. Dos versiones de sus antecedentes requieren cierta consideración, pues demuestran el modo en que se han hecho suposiciones acerca de su carácter y su lugar en la tradición bíblica. Por una parte, hay quienes consideran que el movimiento apocalíptico es el sucesor del movimiento profético, particularmente del futuro de esperanza de los profetas. Se dice que la preocupación por la historia humana y la reivindicación de las esperanzas de Israel representan la formulación de la esperanza profética en las circunstancias modificadas de otra época. Todos los que han adoptado esta línea de pensamiento subrayan los claros nexos con la profecía, pero también muestran el sutil cambio que ha ocurrido en la forma de esa esperanza al transferirse a lo apocalíptico. El contraste establecido por H. H. Rowley –frecuentemente citado– entre la manera en que se expresa la esperanza futura en los profetas y en la literatura apocalíptica resume este enfoque: "Los profetas previeron el futuro que surgiría del presente, mientras que los apocalipsistas previeron el futuro que debía irrumpir en el presente". ⁽⁷⁾³⁵

[60] Este punto de vista ha ejercido gran influencia, porque les ha parecido a muchos que en la literatura apocalíptica escrita en los comienzos de la era cristiana la esperanza fue colocada en otro plano. En estas obras se insiste, de principio a fin, en lo sobrenatural y lo ultramundano, así como en Apocalipsis 21 el vidente mira hacia un nuevo cielo y una nueva tierra, habiendo desaparecido la vieja creación. Pero esta idea se puede rechazar sobre la base de un examen detallado de los propios textos. Por ejemplo, es discutible que los apocalipsis ofrezcan pruebas de la escatología "ultramundana", que tan a menudo es considerada característica de ellos. Ha habido una gran confusión en el estudio de lo apocalíptico, particularmente en su relación con la escatología. En el análisis de ambos temas puede parecer que los dos están íntimamente relacionados y se pueden emplear en forma virtualmente intercambiable. Existe una idea bastante difundida, según la cual existían en el judaísmo dos tipos de esperanzas futuras: una escatología nacional, que se encontraba principalmente en los textos rabínicos, y una escatología del otro mundo, que podía hallarse sobre todo en los apocalipsis. Sin embargo, el testimonio de los propios apocalipsis indica que no es fácil demostrar semejante dicotomía. Aparte de unos cuantos pasajes que siempre se citan como ejemplos de escatología ultramundana, la doctrina de la esperanza futura tal como se encuentra en los apocalipsis parece notablemente congruente con la expectativa que se encuentra en otras fuentes judías.

Por otra parte (lo que es un tanto sorprendente, en vista del contenido de los libros en cuestión), se ha sugerido que fue la tradición de Sabiduría del Antiguo Testamento, con su interés en comprender el cosmos y las vías del mundo, el verdadero antecedente del movimiento apocalíptico, y no el profético. ⁽⁸⁾³⁶ Hay ciertos puntos de contacto entre los apocalipsis y los libros de la Sabiduría de la Biblia hebrea, particularmente el [61] hecho de que los primeros se interesan por el conocimiento no sólo de la época venidera, sino también de cosas del cielo y de los misterios de la existencia humana. Debemos observar que las actividades de algunos sabios de la Antigüedad no eran muy distintas de las preocupaciones de los escritores de los apocalipsis. En el

³³ 5) Véase G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Londres, 1955), e I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1978).

³⁴ 6) F. Fallón, *The Enthronement of Sabaoth* (Leiden, 1978).

³⁵ 7) *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, 1947). P. Hanson ha propuesto una fecha muy anterior para el origen de lo apocalíptico en la tradición profética, en su obra *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia, 1974). El material sobre Enoch descubierto en Qumrán también indica que los orígenes de lo apocalíptico deben datarse mucho antes del siglo II a.C; véanse J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford, 1976), y M. Baker, *The Older Testament* (Londres, 1987).

³⁶ 8) Un partidario de esta doctrina, que ha ejercido influencia, es G. von Rad, *Old Testament Theology* (Edimburgo, 1962).

Antiguo Testamento pueden encontrarse huellas de este tipo de sabiduría, interesada en la interpretación de los sueños, los oráculos, la astrología y la capacidad para adivinar misterios concernientes a hechos futuros; por ejemplo, en las historias de José, en el Génesis. Con la mayor claridad se manifiesta en las historias de Daniel, el vidente judío que interpreta los sueños de Nabucodonosor y es considerado como un sabio superior a todos los de la corte del rey. Sueños, visiones y similares son rasgos típicos de los apocalípticos, y hoy se reconoce que este aspecto de la tradición de la Sabiduría puede ofrecer una importante contribución a nuestro entendimiento de los orígenes apocalípticos: 4 Ezra trata de la teodicea y el sufrimiento y tiene diversas afinidades con el libro de Job, y la bibliografía de Enoch incluye astrología y una rudimentaria geografía.

La mejor manera de comprender los dispares elementos de los apocalipsis es ver el tema subyacente que se deriva de la declaración inicial del Apocalipsis, "La Revelación de Jesucristo" (Apoc. 1:1), y no del mensaje escatológico que corre a lo largo de gran parte del libro. El Apocalipsis no sólo es un escrito escatológico, destinado a satisfacer la curiosidad de quienes deseaban saber lo que ocurriría en el futuro. Aunque contiene muchas enseñanzas acerca de "lo que deberá ocurrir después", su propósito es revelar algo oculto que capacite a los lectores para ver su situación actual desde una perspectiva totalmente distinta. Vista a esta luz, la significación de muchas de las visiones del Apocalipsis se hace clara: las Epístolas a las Iglesias ofrecen una evaluación del valor de esas Iglesias desde una perspectiva celestial; la visión del salón del trono divino, en Apocalipsis 4, permite a las Iglesias reconocer el dominio de Dios; en Apocalipsis 5, se muestra que la muerte y la exaltación de Cristo señalan la inauguración de una nueva época; y en los capítulos 13 y 17 se divulga la verdadera identidad de los emperadores romanos y la ciudad de Roma. El [62] Apocalipsis es un texto que intenta llamar al arrepentimiento y devolver al lector la tranquilidad, mostrándole –por medio de una directa revelación de Dios– que hay una dimensión celestial en la existencia, la cual podía ser (y estaba siendo) olvidada por las iglesias del Asia Menor.

El propósito del Apocalipsis es revelar lo que está oculto para que sus lectores puedan comprender su situación desde la perspectiva divina. Como los apocalipsis del judaísmo, intenta ofrecer una comprensión que supere la razón humana, al estar fincada en la revelación directa por medio de la visión o de la audición. El Apocalipsis ofrece una base para tener esperanza en un mundo en que parecía difícil discernir las vías de Dios. Lo hace revelando la auténtica significación del pasado, el presente y el futuro. Además, el libro del Apocalipsis se describe como profecía. Esto probablemente armonice con la convicción, que parece haber sido muy difundida entre los primeros cristianos, de que había regresado el espíritu de Dios: señal de que había llegado el último día (punto subrayado por el autor de los Hechos de los Apóstoles cuando, en Hechos 2:17, describe los acontecimientos del día de Pentecostés como señal de los Últimos Días).

El cristianismo surgió en un mundo en que era común el contacto con lo divino por medio de sueños, visiones, adivinación y otras formas relacionadas de visión extraordinaria. ⁽⁹⁾³⁷ Su insistencia en el acceso al poder divino que, según creíase, sería característico de los Últimos Días, fue elemento importante de su atractivo. Por ejemplo, san Pablo dio gran relieve a la base dramática, carismática y experiencial de sus argumentos. En ciertos casos, el acceso al conocimiento privilegiado de los propósitos divinos se relacionó con una acción decisiva. Por ello, san Pablo adoptó el papel de agente divino destinado a lograr la inclusión de las naciones en el pueblo de Dios en los Últimos Días. ⁽¹⁰⁾³⁸ El sentido del destino de san Pablo se manifiesta, ante todo, en su vocación de apóstol de los gentiles. Describiendo esa vocación, habla de ella en términos derivados de las [63] vocaciones divinas de los profetas de la Antigüedad (Gal. 1:15, aludiendo a Jer. 1:5 e Isa. 49:1). Su misión entre los gentiles estaba ligada íntimamente al marco de una historia escatológica, de la que el propio san Pablo creía ser uno de los protagonistas. En lo tocante a él, todo esto se lograría por medio de un apocalipsis de Cristo (Gal. 1:12). Algo similar podría decirse del proyecto que ocupó los últimos años de su vida: una colecta de dinero para aliviar la pobreza de Jerusalén, dinero que él mismo llevaría. Es verosímil que se interpretara esto como la realización de las predicciones proféticas acerca de los paganos que llevarían sus dones

³⁷ 9) E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), y R. Lañe Fox, *Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986).

³⁸ 10) Sobre la significación escatológica de la vocación de san Pablo, véase J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres, 1959).

a Sión en los Últimos Días. Pablo desempeñó un papel decisivo en la organización y la ejecución de esta insólita empresa.

En la aproximación de san Pablo a las Sagradas Escrituras resulta medular su convicción de que él era el agente divino a quien Dios había revelado quién era el Mesías. Hoy, las Sagradas Escrituras se leen a la luz de la convicción de que ha llegado la época del Espíritu. Por ejemplo, a los cristianos de Corinto se les dice que los pasajes de la Biblia que parecen referirse a la antigua Israel en realidad van dirigidos directamente a ellos: "Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a los fines de los tiempos" (1 Cor. 10:11). Vemos así que el presente se ha vuelto el momento que han estado señalando todas las Escrituras, aunque su significado sólo pueda ser plenamente comprendido con esa intuición divinamente inspirada que fluye de la aceptación del Mesías. El presente se ha vuelto un tiempo de realización: "Mirad, he aquí ahora el tiempo aceptable; mirad, he aquí ahora el día de salvación" (2 Cor. 6:2). Siendo así, se aplicaban unas nuevas reglas que no habrían sido apropiadas para el antiguo eón. En la Epístola a los Gálatas, Pablo apela a la experiencia de sus lectores como base de la pauta de vida que daría la espalda a la adolescencia de la humanidad antes de la venida del Mesías (Gal. 3:4). Hablando de la vida dentro de la comunidad mesiánica, san Pablo utiliza un lenguaje que revela que quienes pertenecen a ella no sólo son creyentes en el Mesías sino que, en cierto sentido, están revestidos de la persona del Mesías (Gal. 3:27): se revisten de Cristo como de un atuendo. San Pablo, hablando de su propio ministerio, habla del Mesías que mora [64] en él. Vemos así que hay una forma de solidaridad mística entre el apóstol y quienes responden a su mensaje y el propio Mesías, de modo que lo divino queda encarnado en las vidas de sus seguidores. Estas ideas han llegado hasta tal punto a ser parte de la doctrina cristiana, que es fácil perder de vista su asombroso significado. A nadie sorprendería que, al oír todo esto, algunos de los conversos de san Pablo pensarán que ya estaban viviendo en la gloria de la edad mesiánica, libres de los grilletes de la miseria humana y absolutamente abrumados por la naturaleza divina. Una parte de la tarea de san Pablo, en la Primera Epístola a los Corintios, acaso consistiera en disipar semejantes fantasías.

Aun así, la presencia divina del Escatón se encuentra vividamente presente en las vidas de las comunidades cristianas. Aunque Pablo alentara a sus lectores a esperar la revelación de la gloria de Cristo en su Parusía, considera que este formidable acontecimiento ya se ha realizado, en cierto sentido, en presencia de él, agente del Mesías, que visita y hace advertencias a esas comunidades embrionarias. Pablo es la encarnación de Cristo, cuya persona hay que imitar (1 Cor. 4:16). Su advenimiento, como el de su Señor, será con poder (4:19). Y sin embargo, aun en su ausencia, no habrá ninguna disminución de la extraordinaria fuerza de la persona apostólica como resultado de la misteriosa presencia de Cristo en él. Cuando llega a una comunidad, promete que su venida traerá la bendición divina (Rom. 15:29). Como el Cristo resucitado del Apocalipsis, que se yergue en mitad de sus iglesias (en Apoc. 1:13 ss), el apóstol de Cristo llega como una amenaza y una promesa: una amenaza para quienes han perdido su primer amor o han excluido al Mesías y a su apóstol; una promesa de bendición por su llegada, para quienes conquistan.

El sentido de privilegio y de destino que rodea toda la carrera de Pablo fue compartido por otros de su propio círculo. Esto queda expresado con la mayor claridad en la epístola a los efesios, donde se subraya no sólo el papel del apóstol sino también el de Iglesia como portadora de los misterios divinos (3:5 ss). Como lo indica la Epístola a los Efesios, generaciones ulteriores podrían mantener viva esa comprensión del papel soteriológico del apóstol y de la comunidad. Pero ese papel no se limita [65] exclusivamente al círculo apostólico. En la Epístola a los Efesios se muestra la dimensión sobrehumana de la existencia eclesial. El papel de la Iglesia no aparece como el de algún grupo humano ordinario; antes bien, se cree que tiene la misión sobrenatural de proclamar el evangelio a los poderosos, en el cielo y en la tierra. La vida está imbuida de la perspicacia y la lucha apocalípticas. Los acontecimientos ordinarios adquieren una significación extraordinaria, de modo que la lucha con el demonio no sólo es cuestión escatológica, sino que también se la encuentra en hechos humanos rutinarios. Así, el autor habla de luchar contra los principados y las potestades (6:12). La Guerra Santa, que en algunos textos judíos de la época formaba parte de los Últimos Días, es para el autor de la Epístola a los Efesios un compromiso omnipresente. Aquellos cuya visión espiritual estaba así enfocada podían discernir entre los ángeles de la luz y los de las tinieblas en medio de la humanidad, volviéndose así participantes voluntarios o involuntarios en la lucha.

Pero, ¿qué ocurre cuando un decisivo actor escatológico, como san Pablo, sale del escenario?

Esta pregunta ha hecho devanarse los sesos a los comentaristas de los orígenes del cristianismo. Al fin y al cabo, en cuanto desaparece la sensación de formar parte de un momento propicio, se vuelve más difícil sostener esa interpretación de la actividad presente como parte integral del drama de los Últimos Días. Imperceptiblemente, la esperanza escatológica va convirtiéndose tan sólo en artículo de fe. La actividad actual deja de ser interpretada como intervención indispensable en la historia, destinada a anunciar las Cosas Últimas. La partida de un importante actor escatológico es de lo que trata el apéndice del Evangelio de San Juan, donde parece haberse presentado un problema por la muerte del Discípulo Amado (21:23), indicando que entre los miembros de la comunidad existía la esperanza de que el discípulo no muriera antes del regreso de Cristo. Por estos versículos diríase que, ahora que él ha muerto, se plantea una pregunta acerca de la validez de la fe en la futura llegada de Cristo: "Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro 'no morirá', sino: 'Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué a ti?'" La sensación de formar [66] parte de un momento propicio ha sido remplazada por una aparente confusión ante la partida de una figura de la que se esperaba que compartiría todos los momentos climáticos del drama de la historia. Así, la perspectiva de la comunidad y la visión de su futuro parecen quedar privadas de su aura escatológica. El autor de este capítulo se propone desengañar a los que habían mantenido las esperanzas de un inminente retorno de Cristo antes de la muerte del Discípulo Amado. La historia debe proseguir sin que el encanto del aura escatológica de la era apostólica conduzca al Fin. Muchos comentaristas del Nuevo Testamento han hablado de una crisis del cristianismo temprano por la muerte de las figuras clave que, según creíase, se sentarían en tronos a juzgar a las doce tribus de Israel (Mat. 19:28). En el Nuevo Testamento hay diversas intimaciones de que la época apostólica (por falta de un término mejor) sí estuvo imbuida de una significación escatológica, perdida para las generaciones siguientes, y de que, como resultado, sucesivas generaciones tendrían que recordar ese periodo como una edad de oro que después sería manchada por disputas y componendas. ⁽¹¹⁾³⁹

Lo que hasta aquí he esbozado es una relación de la deuda que tienen los primeros cristianos para con lo apocalíptico y la escatología, relación que forma parte de la sabiduría recibida de dos siglos de investigación histórica. Si esto ha sido, hasta aquí, el tema principal, un "subtexto" de mi narración ha sido la manera en que una preocupación por el futuro ha dominado gran parte del esfuerzo de la teología por investigar el Nuevo Testamento. El haber reconocido la importancia de lo apocalíptico para comprender el cristianismo, y en particular el Nuevo Testamento, ha hecho que los teólogos cristianos tuvieran que vérselas con lo visionario y lo escatológico como rasgos fundamentales de su esquema interpretativo. Ha surgido una fascinación por lo que a la mentalidad moderna le parece ajeno y repugnante. Al mismo tiempo, el extraño mundo de los apocalipsis, muy alejado del mundo desmitologizado de la Ilustración, ha aportado un hilo de oro que corre a través de toda investigación sobre el temprano cristianismo y, en parte, también sobre el antiguo judaísmo.

[67] En la segunda mitad del siglo XIX se redescubrió la importancia de las creencias escatológicas. Para ello, hubo diversas razones. Un apocalipsis como 4 Esdras formaba parte de la Vulgata. La exploración de Abisinia condujo al descubrimiento de obras apocalípticas judías como 1 Enoch, que durante siglos habían formado parte del canon del Antiguo Testamento de la Iglesia etiope. El conocimiento de estos textos judíos se infiltró gradualmente en el mundo de la investigación, debido a que su contenido resonaba dramáticamente al unísono con el Nuevo Testamento. Por ejemplo, el Apocalipsis de Enoch, ⁽¹²⁾⁴⁰ que hoy sólo existe completo en etiope (aunque se hayan encontrado algunos fragmentos entre los Rollos del Mar Muerto), contiene ideas similares a las de Daniel, el Apocalipsis y los Evangelios, confirmando así que el mundo de Cristo y de los primeros cristianos se asemejó mucho al de los apocalipsis judíos.

Ya he citado a ese gran conocedor de la tradición cabalística y mesiánica del judaísmo, Gershom Scholem, en particular su contraste del mesianismo político del judaísmo con el mesianismo espiritual del cristianismo. Es ésta una idea que ha encontrado muy amplia aceptación en la investigación moderna sobre los primeros tiempos del cristianismo. Con frecuencia se establece una distinción entre historia y escatología; algunos establecen una clara separación entre las realidades mundanas y la gloria trascendente del Escatón. Al respecto, es característica, e importante por su influencia sobre la interpretación del Nuevo Testamento, la

³⁹ 11) Véase, además, C. Rowland, *Christian Origins* (Londres, 1985), pp. 285 ss.

⁴⁰ 12) Véase J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford, 1976).

opinión de Johannes Weiss, en un libro escrito hace cien años. ⁽¹³⁾⁴¹ Weiss resumió el mensaje de Cristo como una inminente expectativa de la llegada de una trascendente soberanía divina que barrería la política mundana de la historia ordinaria, con su esplendor cataclísmico. Cuando Weiss habló de la expectativa escatológica de Cristo, no dudaba de que el reino de Dios, que Cristo había esperado, no sólo era ultramundano, sino que sería traído por Dios, sin ninguna [68] intervención humana. Así, para Weiss, el carácter escatológico del evangelio significa inevitablemente que los primeros cristianos negaban que sus esperanzas se realizaran en la historia, así como la necesidad de que hubiera una intervención humana para dicha realización.

El impacto más dramático de tales ideas sobre el estudio del Nuevo Testamento acaso se deba a la obra de Albert Schweitzer, quien reseñó los diversos intentos hechos en los cien años anteriores por llegar, a través de las páginas del Nuevo Testamento, hasta el Cristo histórico. ⁽¹⁴⁾⁴² El propio Schweitzer dijo que sólo era posible comprender la misión de Cristo si se tomaban en serio las convicciones escatológicas encontradas en los apocalipsis judíos. A su parecer, Cristo esperaba que una irrupción inminente de lo divino en la historia humana pusiera fin a la historia. Al no ocurrir el cataclismo escatológico que había esperado que sobreviniera al cabo de algunas semanas de enviar a sus emisarios a advertir de la catástrofe inminente y hacer exhortaciones al respecto, Cristo acabó por irse a Jerusalén, a echarse a cuestras las tribulaciones que, según la sabiduría convencional acerca del mesianismo, precederían la llegada del Reino de Dios. Con la esperanza de que estos sufrimientos compensarían las tribulaciones de los Últimos Días, Cristo avanza hacia su muerte, sólo para ser arrastrado por la rueda de la historia, que gira hasta aplastarlo. Ante una catástrofe inminente, era vana la reforma política. Lo que se necesitaba era devoción a fin de prepararse para el Escatón que estaba a punto de adueñarse del mundo. En opinión de Schweitzer, la Iglesia primitiva hizo frente a esta disipada esperanza con el misticismo cristiano de Pablo, la identificación de la era mesiánica en las vidas de los creyentes y de la Iglesia. Mucho de lo que se ha escrito después de la obra de Schweitzer ha sido un intento por acabar de aceptar la repercusión de las ideas escatológicas, que fueron planteadas en forma tan dramática por esos pioneros de la exégesis. Y sin embargo, para Schweitzer, pese a su carácter problemático, la escatología fue el medio por el cual el mensaje de Cristo pudo seguir hablando a cada generación, precisamente porque su extrañeza hacía que [69] jamás pudiera ser transformado para amoldarse a los compromisos de la historia:

Los hombres temieron que el reconocer las pretensiones de la escatología llegara a abolir la significación de sus palabras para nuestro tiempo; y, por tanto, hubo un afán febril por descubrir en ellas algunos elementos que no pudieran considerarse como escatológicamente condicionados...

Pero, en realidad, lo que es eterno en las palabras de Cristo se debe al hecho mismo de que están basadas en una cosmovisión es-catológica, y confirman la expresión de un espíritu para el cual el mundo de su época, con sus circunstancias históricas y sociales, había perdido toda existencia. Por consiguiente, son apropiadas para cualquier mundo, pues en cualquier mundo elevan al hombre que se atreve a aceptar su desafío –y no las altera y cambia, quitándoles todo sentido– por encima de su mundo y de su tiempo, liberándolo internamente, de manera que es digno de ser, en su propio mundo y en su propio tiempo, un simple canal del poder de Cristo. ⁽¹⁵⁾⁴³

La influencia de la escatología no sólo se dejó sentir dentro de los estrechos confines de la erudición bíblica, pues el acento escatológico que se ha encontrado en la obra de Weiss y de Schweitzer se derramaría, en forma dramática, sobre la teología de la escena inmediatamente posterior a la primera Guerra Mundial en el comentario de Karl Barth sobre la Epístola a los Romanos. ⁽¹⁶⁾⁴⁴ Esta obra extraordinaria fue escrita como contragolpe directo a la integración de la principal corriente de la teología alemana a la cultura alemana, ejemplificada por el apoyo dado

⁴¹ 13) J. Weiss, *Jesús' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. R. H. Hiere y D. L. Holland (Londres, 1971). Para una revisión histórica más extensa, véase *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (Giessen, 1901). Acerca de Weiss, véase F. Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologiedurch Johannes Weiss* (Tubinga, 1989).

⁴² 14) *The Quest of the Historical Jesus*, trad. W. Montgomery (Londres, 1931).

⁴³ 15) *Ibid.*, p. 400.

⁴⁴ 16) K. Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. E. Hoskyns (Londres, 1933).

por el establishment teológico a la primera Guerra Mundial. La escatología ofrecía una cabal alternativa al mundo de destrucción y de devastación de 1919, y a las componendas que habían contribuido a él. Era ésa una situación que había provocado un marcado pesimismo acerca de las facultades de la humanidad para edificar un mundo mejor. Barth afirmó que el conocimiento de Dios sólo podía llegar por medio de la propia revelación de Dios, que la humanidad había de aceptar o rechazar. Como los apocalipsis de antaño, que parecían ofrecer alguna explicación de la existencia humana y de los propósitos [70] de Dios por medio de una revelación, Barth subrayó la subordinación del intelecto humano a la revelación de Dios. Rechazó los intentos humanos de comprender cabalmente a Dios y, en cambio, insistió en el papel central de la revelación como base única para comprender algo acerca de Dios.

Ernst Bloch, contemporáneo de Barth, estuvo igualmente comprometido con la herencia escatológica de la tradición judía, pero hizo una evaluación muy distinta de ella. Bloch rehabilitó las perspectivas de Joaquín de Fiore y de Gerrard Winstanley y reconoció la importancia de los elementos utópicos en toda una variedad de culturas. Él mismo se comprometió con la rehabilitación de aquella herencia milenaria y apocalíptica situada en los límites mismos del cristianismo ortodoxo. Su enorme libro, *El principio de la esperanza*, escrito originalmente en español, analiza las formas en que ese anhelo de una futura edad de perfección ha colocado toda la gama de la cultura, tanto en Oriente como en Occidente. ⁽¹⁷⁾⁴⁵ Bloch será recordado como el filósofo de la Utopía. Al hablar de la Nueva Jerusalén, Bloch une estrechamente a Dios y a la humanidad en una nueva época firmemente fincada en la historia humana. Hoy, el tabernáculo de Dios está en la humanidad; el cielo está en la tierra; el trono de Dios no está oculto tras la bóveda del cielo. Los cielos están hendidos y el trono de Dios está en medio de aquellos que tienen el privilegio de ver a Dios y compartir el carácter divino. Bloch considera que la utopía no es algo distante, situado en el futuro, sino que se encuentra en el meollo de la experiencia humana; ya está a la mano, en forma anticipada y fragmentaria.

A pesar de su carácter caleidoscópico, la obra de Ernst Bloch ofrece, a menudo, sugestivas y penetrantes observaciones sobre el carácter de la doctrina cristiana y su mutación en una ideología. Por ejemplo, contrasta dos modelos cristológicos, uno de los cuales pide la reivindicación de los pisoteados, mientras que el otro sirve para mantener la opresión imperial y el jerarquismo. ⁽¹⁸⁾⁴⁶ El primero es el símbolo apocalíptico central de los [71] evangelios, el Hijo del Hombre, quien desciende sobre las nubes del cielo para establecer la justicia en favor de los pobres y de los parias. El segundo es el Señor Jesucristo, entronizado en el cielo, en un estado glorioso similar al de los opresores imperiales de los pobres. Contrasta la expectativa del Hijo del Hombre como liberador y reivindicador, venido a transformar el destino de los humildes, con la figura del Kyrios, baluarte de las autoridades. Muestra cómo la primera expectativa ha sido llevada a los márgenes de la tradición cristiana, expulsada por los partidarios de la ideología dominante que forjaron una alianza entre la Iglesia y el Estado. Gradualmente, arguye, la fe en el Hijo del Hombre ha sido desplazada por el Kyrios divino, título que, como él dice, "convenía admirablemente a los propósitos de los miembros de la corte imperial que quisieran reducir la comunidad cristiana a una especie de servicio militar de su héroe cúllico". Éste es un proceso que se hace evidente en las páginas del propio Nuevo Testamento, en que el título "Hijo del Hombre" pronto cayó en desuso.

La obra del propio Bloch, que en forma más atenuada encontró eco en los escritos posteriores de Walter Benjamín ⁽¹⁹⁾⁴⁷ y aun de Theodor Adorno —ambos íntimos amigos de Gershom Scholem— ⁽²⁰⁾⁴⁸ nos recuerda ciertos aspectos olvidados de la tradición escatológica, así como su potencial político. A la luz de la obra de Bloch, no resulta sorprendente que muchos cristianos y algunos marxistas influidos por esta tradición utópica se hayan unido en una busca común del cambio y de un nuevo orden social basado en la paz y la justicia en este mundo. La teología política moderna debe mucho a la fascinación de Bloch por el milenarismo cristiano y a su aguda percepción del potencial que éste encierra. Juergen Moltmann, profesor de Tubinga, tiene una deuda particular

⁴⁵ 17) Tres volúmenes, trad. N. Plaice, D. Plaice y P. Knight (Oxford, 1986). Para una introducción al pensamiento de Bloch, véase W. Hudson, *The Marxists Philosophy of Ernst Bloch* (Londres, 1982).

⁴⁶ 18) En *Atheism in Christianity* (Londres, 1972).

⁴⁷ 19) Particularmente manifiesto en "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations* (Londres, 1970).

⁴⁸ 20) D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, Mass., 1982).

con él; la *Theology of Hope (Teología de la esperanza)*, de Moltmann, ha contribuido al desarrollo de una teología política en Europa en el periodo de posguerra. A su vez, Bloch ha encontrado ecos en la influyente teología política de la América Latina, la teología de la liberación [72], en que a veces se ha empleado el lenguaje del utopismo para hablar de la relación existente entre el Reino futuro y los movimientos actuales en pro del cambio social en la Iglesia y el Estado, particularmente dirigidos a crear conciencia entre los más humildes que se hallan en la base de la sociedad latinoamericana. En su negativa a separar la historia y la escatología, el presente y el futuro, los teólogos de la liberación han heredado esa otra escatología política defendida por Bloch.

Mi intención ha sido hacer un recordatorio de la importancia de las visiones de esperanza para cambiar el mundo que se hacen manifiestas en algunos movimientos en pro del cambio radical en la historia cristiana. He sugerido que no se las debe ver como una especie de aberración, sino como una auténtica elaboración de temas centrales de la tradición bíblica. Ciertamente es que no hay una prueba contundente que vincule a los cristianos primitivos con las revoluciones ocurridas en Judea en 66 o 132 d.C. De hecho, en el Nuevo Testamento la fantasía utópica se reduce al mínimo. Y sin embargo, en el meollo del registro de su autocomprensión en el Nuevo Testamento, la cristiandad escogió, en Jesús y en san Pablo, recordar ejemplos de quienes tuvieron un entendimiento de la significación última de sus acciones históricas. La teología cristiana ha sido, en parte, un intento por articular ese dato básico en la intrincada teología y en la ejemplificación práctica. Ha afirmado el hecho y la esperanza del cielo en la tierra, y, sin embargo, ha tenido que enfrentarse al problema de (como dice Scholem) la verificación de su pretensión mesiánica. Afirmar que existe una ambigüedad fundamental en la médula del cristianismo es precisar el problema que surge de la deuda que el cristianismo tiene con lo apocalíptico. En el Nuevo Testamento tenemos escritos saturados de esperanza y de la convicción de que se nos ha otorgado una visión, de importancia definitiva, que hace relativas todas las otras pretensiones. Y, sin embargo, la vida al borde del milenio no se puede sostener, psicológica y políticamente. El Nuevo Testamento, arraigado como está en el apocalipsis y en la escatología, también transpira el espíritu del acomodo, la domesticación y la estabilidad. El flamígero entusiasmo de san Pablo no armoniza bien con la sólida y sobria ética tan evidente en sus epístolas. He allí uno de los enigmas del cristianismo.

[73] El cristianismo encontró maneras de permitir, a quienes aspiraban a la perfección, seguir viviendo rodeados de imperfección. En el Nuevo Testamento encontramos la convicción de que el velo que cubría el cielo se ha abierto, y de que han sido derrotadas las instituciones de este mundo y del próximo. Y, sin embargo, junto con esto, vemos testimonios de que esos poderes fueron ordenados por Dios y de que todo aún parece estar como antes. Desde la primera etapa de su génesis, los primeros cristianos tuvieron que luchar con este acertijo, y lo hicieron empleando su herencia apocalíptica como base para explicar cómo el más allá podía manifestarse entre las oscuridades del presente. El Evangelio de San Mateo, 25:31 ss, ofrece una interpretación del Escatón que interrumpe súbitamente la preocupación por el futuro escatológico. El juez escatológico decide entre los justos y los injustos, no sobre la base de una rectitud teológica, sino sobre la del servicio a los menesterosos. Así, actos de caridad ordinarios reciben el aura de una significación escatológica.

La historia fragmentaria de Gerrard Winstanley con la que empezamos es sintomática de la explosiva falta de permanencia de un cierto tipo de pensamiento apocalíptico. Pasa brevemente a través del cielo como un cometa, pero luego desaparece sin dejar huella, recordada tan sólo por algunos escritos que reflejaron su excéntrica actividad y su notable teología. No se sabe si escribió tras la disolución de la comuna de los *diggers*. Se disipó aquel celo apocalíptico que no toleraba obstáculos. Aunque sus ideas acaso contribuyeran al radical fermento de generaciones ulteriores, la efectividad de su obra y de su teología, como la de la obra de otros radicales, se perdió o fue suprimida. No constituyeron una completa desviación de los fundamentos de la doctrina escatológica cristiana, pues en muchos aspectos estuvieron demasiado cerca de ellos para el gusto de los exponentes doctrinales, que buscaban un medio más estable.

Leer apocalipsis es sentirse abrumado –y tal vez enajenado– por lo que parece desagradable y a veces profundamente malsano. Y sin embargo, lo apocalíptico ha expresado una respuesta crítica a las injusticias del mundo, con frecuencia en favor de los humillados, y ha abierto ojos antes cerrados a las realidades que han sido aceptadas como la norma. Su papel en [74] el cristianismo ha resultado omnipresente. Winstanley es testigo de una corriente significativa de la

tradición cristiana en la que la intensidad del visionario merodea el límite del fanatismo. En lo más profundo de las creencias de Winstanley y sus semejantes se encuentra el sueño milenarista del redescubrimiento de una piedad evangélica que transformará a la humanidad. No obstante, el impulso de todo esto no es la fantasía, sino una forma de vida basada en el servicio y la simplicidad. El sueño milenarista es un fragmento de religión que nunca ha perecido por completo en el torbellino de lo fantástico y lo bárbaro, pues, a pesar de sus aterradoras manifestaciones, ha seguido manteniendo una llama de humanidad y de esperanza.

[75] III. El Fin del Mundo y el comienzo de la Cristiandad

Bernard McGinn

Una inscripción encontrada en una cripta de finales del siglo VII d.C, cerca de Poitiers, resumió admirablemente mi tema: "Alfa y Omega. El Principio y el Fin. Pues todas las cosas van empeorando cada día, porque el fin se acerca". ⁽¹⁾⁴⁹ La convicción de que la creciente miseria de la vida era señal de que el fin se acercaba y el concomitante temor al inminente retorno de Cristo como juez universal de vivos y muertos cundieron durante los siglos transcurridos entre el año 400 y el principio del nuevo milenio, tras el paso del año 1000. Hace más de sesenta años, en un libro que fue considerado como uno de los primeros manifiestos del movimiento actual hacia la unidad europea, Christopher Dawson evaluó la significación de estos seis siglos en la historia de la civilización europea como "la época más creadora de todas, pues creó no esta o aquella manifestación de cultura, sino la cultura misma: la raíz y el fundamento de todos los ulteriores logros culturales". ⁽²⁾⁵⁰ Aquí no me propongo argumentar en favor o en contra de esta evaluación de Dawson, sino seguir una paradoja que él y otros no han examinado: cómo la formación de una cultura europea occidental de rasgos distintos fue producto de unos dirigentes que no habían cifrado sus esperanzas en edificar una sociedad nueva, sino en la expectativa del fin de todo esfuerzo humano en el Juicio Final.

[76] Sostendré que la "Primera Europa", como se la ha llamado, ⁽³⁾⁵¹ fue creada no a pesar de estas creencias apocalípticas, sino, más bien, en gran parte por causa de ellas; es decir, una mentalidad apocalíptica, aunque de naturaleza distintiva, ayudó a fundar las épocas que presenciaron el surgimiento de la cristiandad.

Entre las primeras apariciones del término *christianitas*, cerca del año 400 d.C, cuando se lo empleó generalmente en el sentido de la práctica correcta de la religión cristiana, y su difundido uso en latín y en las nacientes lenguas vernáculas europeas en el siglo IX y después para identificar el territorio en que se observaba rígidamente la religión cristiana (el sentido del término, en inglés antiguo, *crístendome*), unos cambios decisivos reestructuraron toda la antigua *oikumene* romana. ⁽⁴⁾⁵² Se destruyó la urdimbre del gobierno romano; en muchas zonas fue severamente modificado y hasta erradicado el carácter urbano de la sociedad antigua; en Occidente cobraron importancia nuevos pueblos, principalmente germanos y celtas. Y, ante todo, se creó una nueva forma de sociedad sacra, la cristiandad medieval. Como lo ha dicho Henry Marrou, uno de los más grandes historiadores del fin de la Antigüedad y de la alta Edad Media: "El concepto de cristiandad estableció una síntesis entre los dos procesos de cristianización y de civilización". ⁽⁵⁾⁵³

Desde luego, la cristiandad medieval nunca fue lo que a la gente de hoy le gusta llamar una "realidad" histórica: la sociedad medieval estuvo políticamente fragmentada, fue violenta y facciosa aun para los niveles del siglo XII, y tal vez ni siquiera fue "realmente" cristiana, como lo sostienen algunos historiadores modernos. Pero el ideal –o el mito– de la cristiandad como orden mundial unificado desempeñó un papel importante en la cultura medieval. El historiador que pasa este ideal por alto, simplemente porque nunca se realizó por completo, mostrará una concepción

⁴⁹ 1) De la cripta del abad Melebaudis. Véase E. Le Blant, ed., *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Collection de documents inédits sur l'histoire de France (París, 1892), núm. 248, p. 260. Estoy empleando la traducción de J. N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, 350-750 (Filadelfia, 1986), p. 16.

⁵⁰ 2) Christopher Dawson, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity 400-1000 A.D.* (Londres, 1932), p. xv. Sobre Dawson como profeta de la unidad europea, véase el Rt Hon Lord Rawlinson de Ewell, "Europe: the Greater Unity. Christopher Dawson Centennial Lecture", *The Downside Review*, 10 (1991), pp. 52-63.

⁵¹ 3) Véase C. Delisle Bums, *The First Europe* (Londres, 1948).

⁵² 4) Sobre el desarrollo de *christianitas* y los términos vernáculos relacionados con ella, véase Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Nueva York, 1966), cap. 2, y John van Engen, "The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem", *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 539-541.

⁵³ 5) Henri Irenée Marrou, "La place du haut moyen age dans l'histoire du christianisme", en *Ilpassaggio dall'antichità al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962) p. 629.

bastante limitada de la motivación [77] humana. Como lo reconoció Ernst Kantorowicz en un breve ensayo, aparecido hace cincuenta años, este orden era un *a priori* del pensamiento político medieval y siempre deberá verse a la luz de la creencia cristiana en el fin. En sus propias palabras, "el Mito medieval de la Unidad Mundial tiene un carácter predominantemente mesiánico o escatológico. Ante este trasfondo, el mito sobresale y se vuelve casi realidad".⁽⁶⁾⁵⁴

Los cristianos de los siglos en que se realizó la creación de la cristiandad fueron herederos de las creencias apocalípticas de sus predecesores, aunque a menudo se ha visto que las descuidaron, ya sea al abandonar las expectativas de un inminente retorno de Cristo, o al añadir pocos elementos creadores a la tradición heredada. A mí me parece que ésta es una evaluación errónea del complejo papel que el apocalipsismo desempeñó en la transición del mundo antiguo a la Primera Europa. Para mostrar por qué ocurrió esto, haré un esbozo breve y necesariamente superficial del temprano apocalipsismo cristiano, con la intención de ofrecer un prelude a un repaso un poco menos superficial del modo en que el apocalipsismo contribuyó a lo que Dawson llamó la creación de Europa.

Con "apocalipsismo" quiero decir una particular idea de la naturaleza y el propósito de la historia que se manifestó, por vez primera, en el género literario de las revelaciones mediadas, o apocalipsis, del judaísmo del Segundo Templo, pero que no se limitó de ningún modo a este tipo de literatura, ni en el judaísmo ni en el cristianismo.⁽⁷⁾⁵⁵ La visión apocalíptica de la historia está estructurada de acuerdo con una pauta –divinamente predeterminada– de crisis, juicio y justificación. El dominio de Dios sobre la historia, concebida como una estructura preordenada [78] y unificada, se hace más evidente para sus fieles cuanto peor imaginan que van las cosas. Un sentido de la actualidad como época de crisis, manifestada por la proliferación de males, tanto naturales como morales, alimentó la convicción de que un próximo juicio divino señalaría la reivindicación definitiva de los justos y el castigo de los perversos. Para el apocalipsista, toda la historia es un libro en que se puede leer el plan de Dios, al menos en general y a menudo hasta en detalle.

A menudo se ha creído ver la fe en la inminencia del Juicio Final como la señal distintiva del apocalipsismo. Es cierto, pero debemos recordar que la inminencia surge en muchas formas. Desde sus orígenes, el apocalipsismo podía ser profético y no profético, o lo que podríamos llamar la inminencia psicológica, en que se vive la vida a la sombra del fin. En el apocalipsismo judío, el libro de Daniel, del Antiguo Testamento, contiene la misteriosa profecía de las setenta semanas que incluye un cálculo preciso del fin venidero (Dan. 9), mientras que el apocalipsis posterior llamado 4 Esdras censura todo intento de hacer esos cálculos (4 Esd. 4:51-2). En el Nuevo Testamento, la presencia de la cifra daniélica de 1260 días en el Apocalipsis de San Juan (véase 11:3 y 12:6), así como la identificación de las siete cabezas de la Bestia con siete gobernantes romanos (Apoc. 13), insinúan una inminencia profética, mientras que en el Discurso Apocalíptico de los Evangelios Sinópticos, Cristo hace una advertencia contra todo intento de predecir el día o la hora de su regreso (véase Mat. 24:36, Marc. 14:32). Lo que he llamado inminencia psicológica es la convicción de que ya se ha iniciado el drama final de la historia, y de que las actuales decisiones y acciones deberán emprenderse a la luz del fin que se acerca, aun cuando no podamos determinar cuan cerca o lejos esté. Esta forma de inminencia tiende a condensar acciones pasadas y esperanzas futuras en actitudes y decisiones que se habrán de realizar en el momento actual. Creo yo que ésta es la voz que habla en aquella cita del siglo vil con la que he empezado: "Todas las cosas han empeorado cada día, porque el fin se acerca".

Los primeros en creer que Jesús de Nazaret era el Mesías interpretaron su vida y su muerte, así como las propias esperanzas que ponían en su regreso, a la luz del apocalipsismo judío de su

⁵⁴ 6) Ernst H. Kantorowicz, "The Problem of Medieval World Unity", publicado por primera vez en el *Annual Report of the American Historical Association for 1942*, III (1944), pp. 31-37; reproducido en sus *Selected Studies* (Locust Valley, 1965), pp. 76-81 (cita de la p. 78).

⁵⁵ 7) Lo que sigue se basa en varios tratamientos anteriores hecho por mí y destinados a describir los rasgos esenciales del apocalipsismo, empezando por mis *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (Nueva York, 1979), "Introduction", pp. 1-36; véase también, "Early Apocalypticism: The Ongoing Debate", en *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, eds. C. A. Patrides y Joseph Wittreich (Manchester, 1984), pp. 2-39, y "John's Apocalypse and the Apocalyptic Mentality", *The Apocalypse in the Middle Ages*, eds. Richard K. Emmerson y Bernard McGinn (Itaca, 1992), pp. 3-19.

época. No es erróneo ver el apocalipsismo como [79] madre de toda teología cristiana, ⁽⁸⁾⁵⁶ mientras no restringimos esta influencia a una sola forma de creencia apocalíptica o excluyamos la influencia de otros motivos religiosos en la formación del cristianismo del siglo I. No pasa de ser en el mejor caso una verdad a medias la hipótesis de que el cristianismo sufrió un cambio fundamental en el siglo II, cuando las expectativas apocalípticas arcaicas del inminente regreso de Cristo cedieron ante una creencia en la continua presencia del Salvador en la Iglesia. ⁽⁹⁾⁵⁷ Un cierto enfriamiento de la inminencia profética sólo fue parte de un desarrollo más complicado, en el que rara vez se abandonaron las esperanzas apocalípticas de juicio y recompensa; a menudo, fueron espiritualizadas o reformuladas y, a veces, hasta recreadas para hacer frente a necesidades nuevas. Podemos encontrar un ejemplo en los escritos de Hipólito, presbítero romano de principios del siglo III, quien contribuyó grandemente a desarrollar la leyenda del Anticristo al dedicar el primer tratado al enemigo apocalíptico último, pero que también cambió la fecha del fin, al calcular que Cristo no vino al final del sexto y último milenio de la historia, es decir, inmediatamente antes del fin, sino a mitad de él, es decir, en el año del mundo (*anno mundi*) 5500. ⁽¹⁰⁾⁵⁸

Durante el siglo IV, mientras el Imperio romano se volvía cristiano, entre los principales dirigentes y pensadores cristianos se manifestó una gran variedad de reacciones al apocalipsismo. Estas diversas actitudes fueron importantes para la función ulterior del apocalipsismo, al menos en dos aspectos: la respetabilidad de las visiones proféticas del fin y la fe en el próximo [80] reinado terrenal de Cristo y de los santos, el milenarismo cristiano que aparece en el capítulo 20 del Apocalipsis de San Juan y en muchos otros de los primeros documentos cristianos.

Lactancio, retórico cristiano del norte de África, funcionario de la corte de Constantino, es buen representante de una continuada fe en el próximo reino terrenal mesiánico, así como en una forma modificada de apocalipsismo profético. ⁽¹¹⁾⁵⁹ Aún al término del siglo IV, el apocalipsismo profético seguía con vida, como lo demuestran Martín de Tours (muerto en 397), quien creía que ya había nacido el Anticristo, y los escritos de Quinto Julio Hilariano, obispo del norte de África. ⁽¹²⁾⁶⁰ Pero los finales del siglo IV y principios del siglo V también presenciaron una poderosa reacción contra el apocalipsismo en el Occidente latino, encabezada por dos importantes jefes intelectuales: Agustín de Hipona y Jerónimo. La oposición del gran traductor se basó en su reacción contra el "judaizar", es decir, contra las interpretaciones literales de las promesas bíblicas acerca del reino mesiánico; pero también popularizó la revisión hecha por Eusebio de la datación —debida a san Hipólito— de la venida de Cristo en el *anno mundi* 5228, cálculo temporal que colocaba el fin en, aproximadamente, 800 d.C. La oposición del obispo de Hipona al apocalipsismo fue mayor aún, pues incluyó no sólo una reacción exegética contra la inminencia profética y un reino milenarista literal, sino también un ataque contra los fundamentos teológicos del propio apocalipsismo. Desde luego, san Agustín no rechazaba la enseñanza bíblica acerca de los hechos del fin (véase *La Ciudad de Dios*, 20:30), pero sí insistía en que las predicciones

⁵⁶ 8) Esta célebre frase fue escrita inicialmente por Ernst Kasemann en su ensayo, de 1960, traducido como "The Beginnings of Christian Theology", *Apocalypticism: Journal for Theology and Church*, vol. 6, ed. R. W. Funk (Nueva York, 1961), p. 40.

⁵⁷ 9) Esta idea se asocia a la interpretación "escatológica-consistente" de la historia de los primeros cristianos, popularizada por Albert Schweitzer y Martin Werner.

⁵⁸ 10) Esta forma de estructura apocalíptica del tiempo y sus revisiones seguirían ocupando lugar central en la cronografía occidental hasta 1000 d.C. Véase Richard Landes, "'Lest the Millennium be Fulfilled': Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE", en *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, eds. Werner Verbeke, Daniel Verhelst y Andries Welkenhuysen (Leuven, 1988), pp. 137-211 (especialmente pp. 144-149 y 161-165). Landes se refiere a la datación hipolitana como AM I.

⁵⁹ 11) El séptimo libro de los *Divine Institutes*, de Lactancio, compuesto cerca de 313, adoptó el modificado apocalipsismo profético elaborado por san Hipólito. Por tanto, Lactancio afirmó que el fin estaba a menos de 200 años, aunque también dice que "la situación actual indica que pronto ocurrirán el desplome y la ruina de todo" (*Institutes* 7:25). Para el reinado milenarista de Cristo y de los santos, véase *Institutes* 7:23-24. Para una traducción [al inglés] y comentario del libro 7, véase Bernard McGinn, ed. y trad., *Apocalyptic Spirituality* (Nueva York, 1979), pp. 17-80.

⁶⁰ 12) Para estos textos y otros testimonios de la época de la inminencia profética, véanse mis *Visions of the End*, pp. 51-55.

apocalípticas sólo se aplicaban al futuro y no ofrecían claves del significado de los hechos contemporáneos. Mantuvo un estricto agnosticismo contra todo [81] intento de determinar la época del fin. Aunque su teología de la historia es ciertamente escatológica, ya que el proceso temporal recibe forma y significado por su *telos* en el Juicio Final, que separará a las ovejas de los machos cabríos, san Agustín hizo inmanente la escatología al introducir en el alma el significado de la historia: las edades del mundo y su objetivo son el modelo para el verdadero significado de la historia, el desarrollo moral del creyente. ⁽¹³⁾⁶¹

El poderoso ataque de san Agustín contra el milenarismo y las expectativas del fin ejerció enorme influencia durante los primeros siglos medievales: nadie rechazaría su argumento –al menos, no en forma directa– hasta la llegada de Joaquín de Fiore, al término del siglo XII. El predominio del agustinismo en el temprano pensamiento medieval fue una de las razones de que muchos historiadores pasaran por alto el papel desempeñado por las creencias apocalípticas en la formación de la cristiandad. Es claro que las esperanzas literales en un reino terrenal –que había de durar mil años– de Cristo después de su regreso no se encuentran en la alta Edad Media. La mayoría de los grandes pensadores, tanto laicos como religiosos, de los siglos transcurridos entre 400 y 1000 también evitan hacer toda predicción de la fecha del fin. Una vez más, diré que no me propongo negar la importancia del antiapocalipsismo agustiniano, sino, más bien, insistir en que la historia es más complicada de lo que lo permitiría un simple triunfo de la teología de la historia del obispo de Hipona. San Agustín era una figura demasiado eminente para atacarla, pero a menudo, al parecer, la pasaron por alto.

Aun entre los primeros seguidores del obispo encontramos testimonios de que era posible descuidar sus enseñanzas acerca de negarse a ver las crisis de su tiempo como señales de la inminencia del fin, como nos lo muestra el ejemplo del obispo cartaginés Quodvultdeus, de mediados del siglo V. ⁽¹⁴⁾⁶² Las tempranas [82] fuentes medievales, tanto en Occidente como en el Oriente bizantino, contienen cierto número de referencias de carácter claramente profético a un fin ya cercano. Por ejemplo, la Lista Pascual de Campania –de finales del siglo VI– registra que en los años 493 y 496, algunos "presuntuosos ignorantes" (*ignari praesumptores*) y "delirantes" (*deliri*) anunciaron la llegada del Anticristo como preparación para el que sería seismilésimo y último año del mundo, según la datación de Hipólito. ⁽¹⁵⁾⁶³ Al término del siglo VIII, el monje español Beato de Liébana creyó que sólo le quedaban catorce años al sexto milenio, aunque añadió la condición de que los tiempos podían abreviarse o alargarse, a voluntad de Dios. ⁽¹⁶⁾⁶⁴ Toda una línea continuada de revisiones, tanto de la datación hipolitana de las edades del mundo (AM I) como de la revisión de Jerónimo (AM II), muestra que los cronógrafos al menos tuvieron dificultades para abandonar la primera estructura cristiana de la historia, original-mete basada en cálculos apocalípticos. ⁽¹⁷⁾⁶⁵ Pero la importancia del apocalipsismo en el periodo transcurrido entre 400 y 1000 se encuentra menos en estas continuaciones de anteriores esperanzas y temores cristianos que en las nuevas creaciones del tiempo, creaciones que fueron factores importantes en la ideología de la cristiandad naciente.

La reacción general contra la inminencia profética encabezada por san Agustín parece haber propiciado una situación en la cual la inminencia no profética o psicológica pasó por ciertos desarrollos que llegarían a ser fundamentales en la mayoría de las visiones cristianas medievales del fin. Entre estos cambios ocupó lugar central, aunque no exhaustivo, una insistencia en la amenaza del Juicio Final como acicate para la actividad misionera y la reforma moral. Precisamente porque no se podía calcular el tiempo del fin, pero aún se le sentía como algo inminente, se le podía emplear como poderoso [83] argumento para hacer esfuerzos de difundir al

⁶¹ 13) Para observaciones al respecto, véase B. McGinn, "Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore", en *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento* (Génova, 1991), pp. 23-25.

⁶² 14) El Libro de las promesas y predicciones de Dios, de Quodvultdeus, escrito alrededor de 450, vio en el triunfo de los arríanos germánicos un signo del principio del fin.

⁶³ 15) Véase Fabio Troncarelli, "Il consolato dell'Anticristo", *Studi Medievali*, 3° serie, 30 (1989), pp. 567-592.

⁶⁴ 16) Para estos textos de Beato, véase *Visions of the End*, pp. 77-79. El Comentario al Apocalipsis, de Beato, es generalmente cauteloso, pero su enemigo Elipando de Toledo lo acusó de predicar en público la inminencia del Anticristo.

⁶⁵ 17) Para la historia del apocalipsismo medieval temprano, véase Landes, "Lest the Millennium be Fulfilled".

evangelio y asegurar su debida observancia, argumento que no estaba expuesto a las refutaciones que siempre ha sufrido, al menos hasta la fecha, el apocalipsismo profético. Los siglos formativos de la cristiandad se mostraron obsesionados, en el arte y en la literatura así como en la teología, por el tema de la llegada del juicio, aunque rara vez por predicciones precisas sobre su fecha. Aunque desde el principio se había encontrado en textos cristianos el temor al juicio, ⁽¹⁸⁾⁶⁶ me atrevo a sugerir que el rechazo de principios de la época medieval a la inclinación por hacer predicciones acaso diera a la angustia por el fin de los tiempos, paradójicamente, un poder más extendido, si bien, necesariamente, un tanto difuso.

Cierto es que cuando el temor general al juicio se libró de cálculos precisos sobre el tiempo del fin, a menudo parece haber perdido la nota de inminencia que caracteriza al apocalipsismo en su sentido propio. Muchas tempranas referencias medievales al Juicio Final parecen ser *topoi* literarios, en lugar de expresiones de motivación personal de carácter apocalíptico. Pero se debe investigar cada caso por sus propios méritos, y aun como *topos*, la apelación al Juicio Final revela algo acerca de la mentalidad que se esforzaba por crear un ordenamiento religioso de la sociedad más adecuado durante estos siglos.

Podría argüirse que una lógica similar también ayuda a explicar otro aspecto de la contribución del temprano apocalipsismo cristiano a la cultura medieval: las numerosas visiones del cielo y del infierno, básicamente planeadas para efectuar una conversión moral, primero en el receptor y luego en el público al que se dirigía el relato. Estos textos, sumamente populares entre los siglos VI y XII, ⁽¹⁹⁾⁶⁷ fueron descendientes de una trayectoria visionaria que puede remontarse hasta aquellos Apocalipsis [84] judíos y de los primeros cristianos que narran el viaje por otros mundos de un visionario o de una importante figura bíblica, como la muy conocida *Visio Pauli*. ⁽²⁰⁾⁶⁸ Sin embargo, los detalles de las visiones medievales, así como su falta de interés en el próximo fin de la historia, muestran que nos encontramos ante un género nuevo, no apocalíptico, aunque comparta el giro moralizador que se demuestra en la nueva actitud hacia el Juicio Final.

Junto con el hincapié en el próximo juicio como motivo de catequización y de reformismo moral, el otro principal acontecimiento de las tradiciones apocalípticas entre el periodo transcurrido entre 400 y cerca de 1000 fue el desarrollo de leyendas imperiales sobre el último emperador romano. Estos nuevos escenarios apocalípticos desempeñaron dos funciones importantes al facilitar el surgimiento de la cristiandad como ideal de un orden mundial: en primer lugar, dieron al Imperio romano cristiano una función continua en el plan divino, a pesar de su decadencia e inminente caída; y, en segundo lugar, ayudaron a mantener el elemento optimista de las esperanzas apocalípticas cristianas al desviar la atención del condenado reino que duraría mil años después del regreso de Cristo hacia un reino premilenario del último emperador.

Los ejemplos que presentaré para mostrar la función del apocalipsismo en el temprano periodo medieval serán inevitablemente selectivos, pero espero que ofrezcan al menos un atisbo del argumento que pudiera establecer un tratamiento más extenso. Me concentraré en las actitudes mostradas hacia el Juicio Final, para concluir con unas cuantas observaciones sobre las leyendas del último emperador. Los testimonios serán tomados del arte y la literatura, así como de fuentes más estrechamente teológicas.

El obispo galo Orencio, del siglo V, no fue el primer poeta latino cristiano que se enfrentó al Juicio Final, pero si comparamos [85] las descripciones que se encuentran en su *Commonitorium* con las de los poemas de Comodiano (probablemente del siglo m), podremos notar una diferencia

⁶⁶ 18) En el primer siglo de escritura cristiana, es decir, aproximadamente 50-150 d.C., virtualmente todo documento, dentro y fuera del Nuevo Testamento, con tiene una referencia al juicio venidero. Por ejemplo, entre los Padres Apostólicos, véase Didaché 16, 2 Clemente 16-18, Pastor de Hermas Vis. 4, 1 Clemente 23 y, débilmente, en Ignacio, Ef. 11.1.

⁶⁷ 19) Para un estudio general, véase Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur in Mittelalter* (Stuttgart, 1981), esp. caps, v, IX-XII y xvñ. Dinzelbacher distingue estas visiones del Tipo i de las visiones más personales y místicas del Tipo II, que empiezan en el siglo XII y son más comunes en la baja Edad Media.

⁶⁸ 20) Para una revisión del género de los apocalipsis judíos y de los primeros cristianos que subraya la distinción entre los que contenían un viaje al otro mundo y los que no lo contenían, véase *Apocalypse: Morphology of a Genre*, ed. John J. Collins (Missoula, 1979). Sobre el desarrollo de la tradición, véase Martha Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Filadelfia, 1983).

significativa. ⁽²¹⁾⁶⁹ Las relaciones de Comodiano, como la que después se encontró en Lactancio, ⁽²²⁾⁷⁰ ocupan lugar menos importante en la narración de los hechos últimos, porque funcionan como parte de un complejo escenario apocalíptico en que hay, en realidad, dos juicios: uno anterior y uno posterior al reino milenar. ⁽²³⁾⁷¹ El poema de Orencio, escrito cerca de 430 d.C. a la luz de los ataques de los bárbaros a la Galia (*uno fumauit Gallia tota rogo*: "Toda la Galia humeaba como una sola pira funeraria", su verso más célebre [2.184]), es, básicamente, un tratado moral, sin un escenario detallado de los hechos que condujeron al fin. Tiene como propósito denunciar los vicios y fomentar la moral por medio de una constante meditación en las que serían, después, las tradicionales cuatro Cosas Últimas: la muerte, el juicio, el cielo y el infierno. Aunque Orencio cree que el fin ya se acerca, de manera típicamente agustiniana, se niega a asignarle una fecha. ⁽²⁴⁾⁷² Su relato del Juicio Final se basa en la descripción que hace san Mateo de la separación de las ovejas y los machos cabríos (véase Mat. 25:31-46), pero es notable por las imaginativas adiciones que hace a la narración bíblica, especialmente su fascinación casi sádica por los inminentes castigos de los condenados (il. 275-312), la manera dramática en que pinta los rostros gloriosos de los justos (n. 340-346) y su poderosa presentación de la universalidad del juicio (n. 355-367). Permítaseme citar esta última parte:

[86] *Todos los antepasados, con rápido paso, cruzarán por aquí,
Encabezando a sus hijos y a su linaje.
Cada estirpe ancestral conducida será a lo largo de una línea
densa y maciza.
Entre sus descendientes va el progenitor...
Todos los nacidos desde el principio del mundo
Hasta el día en que éste llegue a su fin,
Almas justas o pecadoras de todos los confines de la Tierra,
Por mandato del Oriente todas se congregarán en el mismo lugar.
Pero ni una de ellas entre tantos miles de ahí saldrá
Si antes no la sella su Señor.* ⁽²⁵⁾⁷³

La descripción efectiva de la escena del juicio sólo ocupa los versos 347-393, pero yo sostendría que los castigos, prolépticamente descritos, de los condenados (ii. 275-319) y los goces de los justos (ii. 320-346) deben verse como partes del escenario del Juicio Final. En la traducción mencionada he adoptado la versión de M. Tobin, pero con varios cambios significativos, especialmente al tomar *iussio prima* en sentido poético como "mando de Oriente",

⁶⁹ 21) Comodiano, *Instrucciones* lib. II, iii "De die iudicii", relato hecho en doce renglones (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 15:64-65), y *Carmen apologeticum*, versos 999-1060. Sobre el apocalipsis de Comodiano, véase Jean Daniélou, *The Origins of Latin Christianity* (Londres, 1977), pp. 99-123.

⁷⁰ 22) Lactancio, *Divine Institutes* 7.19-20.

⁷¹ 23) Esto parece estar arraigado en el doble juicio que se encuentra en el Apocalipsis de Juan, donde la primera batalla y juicio sobre el dragón se describe en Apoc. 19:11-20:3, y la segunda batalla y juicio final se narra en 20:7-15.

⁷² 24) Véase Orencio, *Commonitorium* 2.163-4: "*lassa senescentem respectant omnia finem / et iam postremo uoluitur hora die*". Estoy citando de la edición de la edición que se encuentra en la tesis doctoral de la hermana Mildred Dolores Tobin, *Orientii Commonitorium: A Commentary With An Introduction And Translation* (Washington, 1945).

⁷³ 25) Orencio, *Commonitorium* 2.355-68 (con omisiones):

*atque omnis raptim celeratis gressibus ibit
deducens subolem prosapiamque pater.
cunctaque contento ducetur linea tractu,
cum fuerit medius progenitor genitis...
sed fuit a primi genitum quod tempore mundi
usque diem mundo qui modo finis erit,
omnibus e terris animas iustasque reasque
uno constituet iussio prima loco,
nec tamen ulla illinc tanta inter millia perget,
quae non sit domino dinunierata suo.*

que conviene más a las tradicionales creencias apocalípticas cristianas.

En el poema de Orencio encontramos por vez primera la escena minuciosamente articulada del juicio que nos mira desde lo alto de veintenas de fachadas de las catedrales del último periodo medieval.

El efecto de este sentido de la inminencia del Juicio Final sobre la acción misional en el bárbaro Occidente puede verse en un importante pasaje de la Confesión de san Patricio. En mitad de la defensa de su misión, escrita pocos decenios después del poema de Orencio, san Patricio cita Hechos 2:17, acerca de los últimos días, y a San Mateo 24:14 acerca de la necesidad de predicar el evangelio a todas las naciones antes del fin del mundo para ratificar su propia carrera: "Así lo hemos visto y así se ha cumplido: mirad que somos testigos de que el evangelio [87] se ha predicado hasta en aquellos lugares que están más allá de donde nadie vive".⁽²⁶⁾⁷⁴ Los comentaristas de san Patricio han estado tan ajetreados defendiendo al apóstol de los irlandeses contra el milenarismo,⁽²⁷⁾⁷⁵ observando que no hace predicción acerca del fin del mundo, que han perdido de vista lo obvio: que la sensación de un juicio inminente, si no predecible, fue elemento clave de su fe en la importancia de su misión. Todos los pueblos deben ser integrados a la grey cristiana para que puedan desempeñar su papel en el gran drama del próximo fin.

Encontramos esta misma premonición de un juicio en diversos textos que reflejan los ideales y las acciones de aquellos predicadores que intentaron cristianizar a la vez a los rustici, los campesinos semicristianos del decadente mundo romano, así como en los misioneros que fueron a catequizar a los paganos germanos del norte. Martín de Braga, en su sermón "Sobre el castigo de los rústicos", de aproximadamente 572 –texto después utilizado por los misioneros anglosajones que fueron a Germania–, ofreció un breve catecismo modelo que subrayaba el juicio de Cristo al fin de los tiempos como motivo para la conducta cristiana.⁽²⁸⁾⁷⁶ Gregorio Magno, escribiéndole al recién convertido Etelberto de Kent en 601, muestra hasta qué punto su propio sentido no profético del fin fue uno de los factores que apoyaron la misión inglesa:

También deseamos que Vuestra Majestad sepa, como lo hemos sabido por las palabras de Dios Todopoderoso en las Sagradas Escrituras, que el fin de la época presente ya se acerca y que se aproxima el reino infinito de los santos... Todas estas cosas no llegarán en nuestros días, pero seguirán a nuestros tiempos... Se nos envían estas señales del fin del mundo para que nos preocupemos por [88] nuestras almas. Aguardando la hora de la muerte, por nuestras buenas acciones deberemos estar dispuestos a aguardar al Juez que vendrá.⁽²⁹⁾⁷⁷

Aunque no deseo afirmar que esta sensación de la proximidad del fin fue la motivación única de la larga y compleja serie de iniciativas que dieron por resultado el bautismo de la Primera Europa, y aunque las referencias al fin que hacen algunos misioneros, como san Bonifacio, a menudo parecen ser simples noticias discretas de un elemento del Credo,⁽³⁰⁾⁷⁸ los ejemplos de san Patricio, san Gregorio y otros indican que lo que he llamado apocalipsis no profético desempeñó un papel en el proceso de conversión.

El tema de un juicio inminente también sale a relucir en ejemplos reveladores de la vida cotidiana de los cristianos durante aquellos siglos. Un día, Cesáreo de Arles observó que parte de la congregación abandonaba la iglesia tras la lectura del evangelio. Corrió a las puertas, a cerrarles el paso, gritando: "¿Qué estáis haciendo, hijos míos?... ¡Quedaos! Escuchad con cuidado el sermón para bien de vuestras almas. ¡No podréis hacer esto el Día del Juicio!" Por muy poderoso que fuese el temor al juicio, su biógrafo nos informa que después de esto Cesáreo

⁷⁴ 26) *Saint Patrick: Confession et Lettre a Coroticus*, ed. R. P. C. Hanson (París, 1978. SC 249), Confesio 34: "quod ita ergo vidimus itaque suppletum est; ecce testes sumus quia evangelium praedicatum est usque ubi nemo ultra est". Para otras referencias a los últimos tiempos en san Patricio, véase *Confession* 40 y *Letter* 11.

⁷⁵ 27) Véase, por ejemplo, *The Works of St. Patrick*, traducido y anotado por Ludwig Bieler (Londres, 1953), p. 87, n. 81, y Noel Dermot O'Donoghue, *Aristocracy of Soul* (Wilmington, Va., 1987), pp. 75-78.

⁷⁶ 28) Martín de Braga, *De castigatione rusticorum*, ed. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis Opera Omnia* (New Haven, 1950), pp. 183-203. Para una traducción [al inglés] véase Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 57-64.

⁷⁷ 29) Gregorio, *Registrum* XI. 37 en P. Ewald y L. Hartmann, *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* (MGH. Epist. Sel. i) 2.309-10. La traducción procede de las *Visions of the End*, p. 64.

⁷⁸ 30) Véase, por ejemplo, Bonifacio, *Sermones* 1 y 5 (PL 89.845B y 854C-55A).

ordenó, prudentemente, que se cerraran las puertas después de la lectura del evangelio. ⁽³¹⁾79

Podemos adquirir cierta comprensión del papel desempeñado a gran escala por el miedo al Día del Juicio echando una ojeada a tres figuras típicas de la naciente cristiandad: san Columbano, san Gregorio Magno y Beda *el Venerable*. A ninguno de estos fundadores de la cristiandad se le puede llamar apocalipsista en el sentido de ser alguien que predicara el tiempo del fin, pero los tres vivieron "a la sombra de la Segunda Venida". ⁽³²⁾80

[89] Tanto la mitología celta como, en mayor grado, los antiguos mitos germánicos contenían relatos del fin del mundo, ⁽³³⁾81 pero el papel que el Juicio Final desempeñó en el temprano cristianismo irlandés se basó más en textos bíblicos y apócrifos que en tradiciones del lugar. ⁽³⁴⁾82

Su primer testimonio es el frenético y maravilloso poema conocido como el *Altus Prosator*, que la mayoría de las autoridades atribuyen a san Columbano, fundador de Iona y misionero entre los pictos. No parece haber razones para dudar de esta atribución, según la cual el poema es uno de los más antiguos de la tradición irlandesa. ⁽³⁵⁾83 Como producto del "último y más noble de los profetas de Irlanda", el *Altus Prosator* adquirió una categoría casi canónica, tal como lo demuestran las extensas introducciones y glosas que lo acompañan en la tradición manuscrita. ⁽³⁶⁾84

La epopeya de san Columbano, que está escrita en un rudo latín eclesiástico de dísticos rimados y utiliza el texto bíblico en latín antiguo, consiste en veintitrés estrofas dispuestas en orden alfabético. Las cuatro primeras estrofas (A-D) tratan de lo anterior a nuestro mundo: la Santísima Trinidad, la creación de los ángeles y la caída de Lucifer y de los otros ángeles malos. La Creación, su elogio de Dios y la caída de la humanidad se describen en las estrofas quinta a octava (E-H). La tercera parte [90] del poema, que consiste en las estrofas novena a decimotercera (I, K, L, M, N), contiene una especulación cosmológica acerca de las mareas, la naturaleza del infierno, las aguas que cubren la tierra y similares temas que también aparecieron en muchos de los antiguos apocalipsis del tipo de viaje al otro mundo. ⁽³⁷⁾85 Las tres estrofas

⁷⁹ 31) *Vita S. Caesarii Arelatensis a discipulis scripta* 1.27, en *S. Caesarii Arelatensis Opera Omnia*, ed. Gervase Morin (Maredsous, 1942) 2.306; trad. de J. N. Hillgarth en *Christianity and Paganism*, p. 37. Cesáreo también predicó sobre el Juicio Final; véase su Homilía xiv en Pl. 67.1075-7D.

⁸⁰ 32) Adopto la frase del libro de Timothy Weber acerca del pensamiento milenarista norteamericano, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875-1982* (Chicago, 1987).

⁸¹ 33) Véase H. R. Ellis Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions* (Siracusa, 1988), pp. 188-195.

⁸² 34) La función de los apócrifos en Irlanda ha sido estudiada por D. N. Dumville, "Biblical Apocrypha and the Early Irish: A Preliminary Investigation", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 73, sección c, núm. 8 (1973), pp. 299-338; Martin McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church* (Dublín, 1975, reimpr. 1984), y Maire Herbert y Martin McNamara, eds., *Irish Biblical Apocrypha* (Edimburgo, 1989). Para las investigaciones de las tempranas ideas irlandesas sobre el fin, véase St. John D. Seymour, "The Eschatology of the Early Irish Church", *Zeitschrift für celtische Philologie*, 14 (1923), pp. 179-211, y Brian Grogan, "Eschatological Teaching of the Early Irish Church", *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, ed. Martin McNamara (Dublín, 1976), pp. 46-58.

⁸³ 35) Utilizaré la edición de J. H. Bernard y R. Atkinson, *The Irish Liber Hymnorum*, 2 volúmenes (Londres, 1989), 1:62-83 para el texto (basado en 7 mss.), y 2:142-69 para una traducción y comentario. B. J. Muir, "Two Latin Hymns by Colum Cille (St. Columba)", *Revue du moyen age latin*, 39 (1983), pp. 205-216, ofrece el análisis más reciente y el texto de un octavo testigo.

⁸⁴ 36) La frase acerca de Columbano como profeta aparece en uno de los prefacios irlandeses (1.66). Dumville, "Biblical Apocrypha", pp. 332-333, sugiere que la temprana idea irlandesa de *canoïn* significaba no sólo el canon bíblico, sino cualquier "texto de especial autoridad" que fuera objeto de una glosa.

⁸⁵ 37) Varios especialistas, como Bernard y Atkinson (*Liber Hymnorum* 2.143) y Dumville ("Biblical Apocrypha", 319), han encontrado afinidades entre el *Altus Prosator* y el bien conocido apocalipsis 1 Enoch, que sólo se conserva íntegro en etiope. Incluyen: 1) el interés en el destino de los antiguos gigantes en II. 58-9: cf. 1 En. 6.14; 2) el sometimiento de los demonios para que no aterren a los humanos en n. 41-3, cf. 1 En. 10.12 y 18.16; 3) las especulaciones cosmológicas

siguientes ofrecen lo que me parece un relato abreviado de la historia de la salvación, ⁽³⁸⁾⁸⁶ mientras que la parte final y más larga del poema, las estrofas R a Z, presentan el Juicio Final. La estrofa R empieza con unos versos célebres basados en Sofonías, 1:16:

*Regis regum rectissimi prope est dies domini
dies irae et vindictae tenebrarum et nebulae
diesque mirabilium tonitruorum fortium
dies quoque angustiae meroris ac tristitiae
in quo cessabit mulierum amor ac desiderium
hominumque contentio mundi huius et cupido.*

Que traduciremos así:

*El día del Señor, aparece el justísimo Rey de Reyes:
un día de ira y de venganza, de tinieblas y nubes;
[91] un día de rayos poderosos, maravillosos,
un día de angustia, también de pesar y tristeza,
en que cesarán el amor y el deseo de mujeres
y la lucha de los hombres y la lujuria de este mundo.*

Las estrofas del juicio tratan de los temas esperados: cómo se desenrollan los "libros de la conciencia" (S), el triunfo de la resurrección general (T), el descenso de Cristo y la conflagración final (X), la liturgia celestial de Apocalipsis 4 (Y) y el cielo y el infierno (Z). La estrofa U es oscura, pero tiene una posible conexión con el apocalipsisismo revisado de la alta Edad Media. Describe tres estrellas, probablemente Orión y Venus en sus dos apariencias, como estrella matutina y vespertina, como tipos de Cristo porque, aunque sus cursos estén parcialmente ocultos, no pueden dejar de llegar a su objetivo. Eso sugiere que aunque el Juez que viene esté oculto hoy a nuestra vista, su regreso es tan seguro como el desplazamiento de los cielos. ⁽³⁹⁾⁸⁷ El poema de Columbano no sólo constituye la más bella evocación latina del Día del Juicio antes del célebre *Dies Irae*, sino que también muestra el nuevo sentido del juicio característico de la cristiandad naciente.

Ulteriores descripciones irlandesas del Juicio Final, especialmente en la literatura irlandesa apócrifa, muestran cómo gran parte de los nuevos pueblos de la cristiandad quedaron fascinados por este aspecto decisivo de la visión bíblica de la historia. Esto puede decirse en especial de los siglos X y XI, cuando textos apócrifos latinos fueron traducidos al irlandés e inspiraron un rico

de las estrofas 9 a 13, cf. 1 En. 17-18, 54, 60, etc.; 4) la preocupación por los desplazamientos de las estrellas en la estrofa 19, cf. 1 En. 78, y 5,1 el relato de los juicios en las estrofas 16-22, cf. 1 En. 100-108. Casi todos estos paralelos son demasiado generales para mostrar una verdadera dependencia; pero el asunto merece un mayor examen. Un fragmento latino de 1 En. 106.1-18 que sobrevive en un manuscrito bretón del siglo ix (Londres, BM Royal 5.E.13. fos. 79v-80r), editado por M. R. James en *Apocrypha Anecdota* (Cambridge, 1893), pp. 146-150, muestra que ese mismo contacto no habría sido imposible.

⁸⁶ 38) El argumento básico de las estrofas O, P y Q parece consistir en mostrar que el Antiguo Testamento fue una dispensa divina, pero que ésta no fue salvadora hasta la llegada de Cristo. La estrofa O insiste en que sólo Cristo, como el Cordero de Apoc. 5, puede desenrollar el libro soñado de la historia, "cumpliendo los anuncios proféticos de su venida" (*explens sui presagmina aduentus prophetaia*, 1.85). Las estrofas P y Q tratan del Árbol de la Vida y de Moisés ascendiendo al Sinaí, que pueden considerarse como tipos de la actividad salvadora de Cristo. Resulta interesante notar que el estudioso irlandés del siglo IX, Juan Escoto Erígena, también interpretó el Árbol de la Vida como la significación de Cristo.

⁸⁷ 39) Ésta es la estrofa U del *Liber Hymnorum* 1.79:

*Uagatur ex climactere Orion celi cardine
derelicto Uirgilio astrorum splendidissimo
per metas tithis ignoti orientalis circuli
girans certis ambagibus redil priscis reditibus
oriens post biennium uesperugo in uesperum
sumpta in proplesmatibus tropicis intellectibus.*

Esta interpretación desarrolla la sugerida por Bernard y Atkinson en 2.165-6.

desarrollo de textos en la lengua vernácula. La obra generalmente conocida como Las quince señales del Día del Juicio fue uno de los relatos medievales más populares del fin, conocido en unas 120 versiones en toda una variedad de [92] idiomas. ⁽⁴⁰⁾⁸⁸ William W. Heist ha mostrado cómo las muchas formas posteriores de este texto dependen de la versión irlandesa del siglo x descubierta en el Saltair na Rann, o Salterio de cuartetos, el que a su vez está basado en las siete señales del juicio descubiertas en el Apocalipsis de Tomás, obra que ha sobrevivido en dos versiones latinas no posteriores al siglo V. ⁽⁴¹⁾⁸⁹ Se desconoce el origen de este apocalipsis. ⁽⁴²⁾⁹⁰ Aun si no es un producto de la forma especial de interés por el Juicio Final que caracteriza a los siglos después del año 400, resultan significativas su diseminación y su influencia durante este periodo. ⁽⁴³⁾⁹¹

Según una versión de la leyenda del Altus Prosator, fue escrito para Gregorio Magno a cambio de los presentes que éste había enviado al apóstol de Escocia. Aunque resulta un tanto inverosímil esta versión, no es difícil creer que el papa habría apreciado el poema, si no por su extraña latinidad, al menos por lo mucho que coincidía con sus propias ideas acerca del juicio venidero. Los estudiosos del pensamiento apocalíptico medieval han notado, desde hace tiempo, que en Gregorio existía la combinación de un vivo sentido del terror de sus tiempos vistos como señal del fin junto con una resuelta resistencia a los cálculos apocalípticos y un también agustiniano inmanentismo de las imágenes y los hechos apocalípticos. Esto último se revela con la mayor claridad en el concepto que el papa envía del Anticristo. Gregorio no niega que, poco [93] antes del fin, vendrá un último enemigo humano, pero su mayor preocupación consiste en mostrar cómo el espíritu del Anticristo, la fuerza del engaño, la hipocresía y la falsa religión ha invadido la Iglesia y se va engrandeciendo conforme se acerca el fin. ⁽⁴⁴⁾⁹²

Las cartas y los sermones de Gregorio están llenos de quejidos y suspiros a propósito de los horrores de su época, considerados como signos del fin que se acerca. Pero el objetivo de esta lúgubre retórica es siempre el mismo: no la predicción, sino la reforma moral. "Despreciemos con todas nuestras fuerzas este mundo actual o, antes bien, extinto. Hagamos que, al menos, los deseos mundanos terminen con el fin del mundo; imitemos como podamos los hechos de los hombres buenos", dice una de sus Homilías sobre Ezequiel. ⁽⁴⁵⁾⁹³ Los escritos del papano contienen muchas descripciones del Juicio Final, ⁽⁴⁶⁾⁹⁴ pero no debemos considerar una simple figura lo que nos dice su biógrafo, Juan el Diácono: "En todos estos dichos y obras, Gregorio reflexionó sobre el inminente último día del castigo, y cuanto más veía acercarse el fin del mundo en la medida en que aumentaban las devastaciones, más minuciosamente consideraba los

⁸⁸ 40) El estudio fundamental sigue siendo el de William W. Heist, *The Fifteen Signs of Doomsday* (East Lansing, 1952). Heist enumera 96 versiones que consultó en el Apéndice A e incluye noticias de otras 24 versiones en el Apéndice B. Acerca de las versiones irlandesas, véase McNamara, *Apocrypha in the Irish Church*, núms. 104 hasta 104J.

⁸⁹ 41) El texto y una traducción de *The Fifteen Signs*, que consiste en los versos 8017-393 del *Saltair na Rann*, pueden encontrarse en Heist, pp. 2-21; otra traducción de los versos 8017-336 es el núm. 29 de *Irish Biblical Apocrypha*. La mayoría de las autoridades fechan el Salterio a fines del siglo x, pero, según otra opinión, procede de aproximadamente 850-900.

⁹⁰ 42) El manuscrito más antiguo de la versión probablemente original y más breve data del siglo v. Para una edición, véase R. Bihlmeyer, "Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas", *Revue Benedictine* 28 (1911), pp. 270-282.

Ambas versiones se encuentran traducidas en M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1969), pp. 555-562.

⁹¹ 43) Los siete signos –uno para cada día de la semana última– anuncian el fin y a la vez lo impiden al menos temporalmente, ya que son de un carácter tan extravagante que sin duda aún no están presentes.

⁹² 44) Sobre la opinión de Gregorio acerca del Anticristo, véase mi obra *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (San Francisco, 1994), pp. 80-82.

⁹³ 45) *Sancti Gregorii Magni: Homiliae in Hiezechielem Prophetam 2.6.24* (Hábeas *Christianorum* 142:313): "despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum vel exstinctum; finiamus mundi desideria saltem cum fine mundi; imitemur bonorum facta quae possumus". Para algunos otros pasajes típicos, véase *Registrum* 3.29, 3.61 y 10.15; *Mor. in Job* 34.1.1; *Dialogi* 3.38; etcétera.

⁹⁴ 46) Pueden encontrarse relatos en textos como *Moralia in Job* 9.63.95-66, 106 (PL 75:910-18); y 33.20.37 (PL 76:6971D-98C).

asuntos de todos". ⁽⁴⁷⁾⁹⁵

De hecho, esta consideración nos ofrece la pista que nos permite unir el pesimismo de Gregorio ante el futuro con sus considerables esfuerzos en todas las esferas de la sociedad cristiana. Sin tratar de hacer una revisión completa de la escatología de este gran papa, podemos convenir con esta frase de Jacques Fontaine: "Más bien debido a que él [Gregorio] creía firmemente en el cercano fin del mundo, comprendió con mayor intensidad la urgencia de una prédica efectiva, de una caridad [94] más activa y de una prédica del evangelio que se extendiera más allá de las costas del Mediterráneo, hasta Britania, conquistada por los anglos". ⁽⁴⁸⁾⁹⁶ No es necesario dar la razón a historiadores como Walter Ullmann, ⁽⁴⁹⁾⁹⁷ quien sostuvo que Gregorio se apartó conscientemente del antiguo mundo romano del Imperio bizantino para abrazar al nuevo y bárbaro Occidente, para poder ver en las actividades de su papado, y especialmente en sus escritos (a los que podría llamarse los principales libros de texto morales de los cinco siglos siguientes), un factor clave en el nacimiento de la cristiandad medieval. Sin embargo, el propio Gregorio estaba interesado no en edificar una sociedad nueva en la tierra, sino en preparar a quienes quedaran vivos antes de la Segunda Venida para su verdadera patria, el cielo. La clave para comprender sus mil actividades, como lo ha observado J. N. Hillgarth, ha de encontrarse en su convicción central de "que un alma inmortal es lo único que posee el hombre, y que toda la vida debe vivirse a la luz del Juicio que se aproxima". ⁽⁵⁰⁾⁹⁸

La mayoría de los jefes de la Iglesia en el Occidente latino durante los siglos siguientes fueron gregorianos, es decir, dirigentes monásticos cuyas actitudes básicas fueron profundamente influidas por los escritos del gran papa. Característico resulta Beda el Venerable, primer erudito anglosajón de la alta Edad Media. Beda, como Gregorio, se adhirió al programa agustiniano de negarse a entrar en especulaciones acerca del tiempo del fin. Su Comentario al Apocalipsis fue uno de los principales representantes de la interpretación moralizada del último libro de la Biblia que Agustín había popularizado: una interpretación que rechazaba toda comprensión literal del reino milenarista, que se encuentra en el capítulo 20. ⁽⁵¹⁾⁹⁹ Pero, [95] como una vez lo dijo Henry Mayr-Harting, "Beda trabajaba con un enorme sentido de apremio". ⁽⁵²⁾¹⁰⁰ Su prodigiosa producción en tantos y diferentes campos del conocimiento se caracterizó por ese mismo sentido de urgencia ante el fin de los tiempos que encontramos también en Gregorio. ⁽⁵³⁾¹⁰¹ Hacía falta hacer tanto para establecer una auténtica sociedad cristiana antes del juicio (el cual podía llegar en cualquier momento), que la celda de Beda más parece haber sido una colmena de actividad que un remanso de monástico otium.

Las enseñanzas del sabio de Nortumbria acerca del Juicio Final se expresaron tanto en prosa como en poesía. Concluyó su muy leído tratado *De temporum ratione*, la Explicación del tiempo, con un análisis de las cosas últimas, incluyendo un estudio de las ideas de san Agustín sobre la fecha del juicio, en el capítulo 68, y un sucinto relato del hecho mismo en el capítulo 70. ⁽⁵⁴⁾¹⁰² En algún momento, entre los años 716 y 731, a instancias de su amigo el obispo Acca, compuso un poema, *De die iudicii*, testimonio más personal del papel que la meditación sobre el juicio inminente había tenido en su vida y en la mentalidad de la temprana cultura medieval. En su *Historia eclesiástica*, 4.24, Beda observó que el poeta Caedmón había escrito muchas canciones "sobre los terrores del Juicio Final, las horribles penas del infierno y los goces del reino de los

⁹⁵ 47) Véase PL 75:214B; la traducción procede de *Visions of the End*, 299, sección 5, n. 2.

⁹⁶ 48) Jacques Fontaine, "L'expérience spirituelle chez Grégoire le Grand", *Revue d'histoire de la spiritualité*, 52 (1976), p. 152.

⁹⁷ 49) Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (Londres, 1972), p. 57.)

⁹⁸ 50) J. N. Hillgarth, "Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century", en *Le Septième siècle: Changements et continuités. The Seventh Century: Change and Continuity*, eds. Jacques Fontaine y J. N. Hillgarth (Londres, 1992), p. 220.

⁹⁹ 51) El *Commentary* de Beda puede encontrarse en PL 93:129-206. Sobre el papel de Beda en la exégesis apocalíptica de comienzos de la Edad Media, véase E. Ann Matter, "The Apocalypse in Early Medieval Exégesis", en *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 39-50.

¹⁰⁰ 52) Henry Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to England* (Nueva York, 1972), p. 217, cuya comparación entre Beda y Gregorio sobre el presentimiento que compartían del próximo fin apoya mi argumento (véanse pp. 217-218).

¹⁰¹ 53) Para una introducción a los escritos de Beda, véase George Hardin Brown, *Beda the Venerable* (Boston, 1987).

¹⁰² 54) *De temporum ratione* 68 y 70 en *Corpus Christianorum* 123B:537-8, 539-42.

cielos... con lo cual deseaba hacer que su público olvidara los deleites de la maldad, e inspirar en ellos el amor y el bien".⁽⁵⁵⁾¹⁰³ El *De die iudicii* es uno de esos poemas de arrepentimiento apocalíptico, pero él lo dirige principalmente a sí mismo. Al principio nos muestra a Beda sentado en un jardín típicamente medieval, cuando, de pronto, un viento poderoso desciende y le perturba el alma:

*Y así, recordé los pecados que había cometido,
Y las manchas de la vida, el odioso tiempo de la muerte,
[96] Y el gran día del juicio con su temible prueba,
Y la perpetua ira del estricto Juez hacia los culpables.*⁽⁵⁶⁾¹⁰⁴

El relato que hace Beda del juicio, el cielo y el infierno acaso no sea poesía muy original o siquiera inspirada, pero su mensaje moralizador convino perfectamente a su época.

La mención que hace Beda de la *carmina* de Caedmón sobre el Día del Juicio, y el hecho de que su propio poema fuese traducido al antiguo inglés en el siglo X como *Be Domes Daege*, o lo que hoy se llama *El Día del Juicio II*, nos recuerda la rica fuente de poesía relacionada con el tema del Día del Juicio entre los pueblos germánicos de la alta Edad Media. Los tres principales "poemas sobre el Día del Juicio" en antiguo inglés,⁽⁵⁷⁾¹⁰⁵ y el *Muspilli* de alrededor de 850, en alto alemán antiguo, con su cuadro de la lucha titánica entre el Anticristo y Elias, en la que la sangre de éste enciende una conflagración mundial, muestra que al menos en la lengua vernácula los antiguos mitos germánicos del fin se habían mezclado con creencias cristianas, tanto bíblicas como apócrifas, en la creación del retrato cristiano del Juicio Final; una imagen que siempre debía tenerse en mente, aun si su época no se pudiera calcular.

Creo yo que las representaciones figurativas del Juicio Final durante la alta Edad Media también pueden verse a esta luz. La iconografía cristiana apocalíptica es un tema rico y extensamente estudiado) Desde fines del siglo IV proliferaron en el arte cristiano escenas del Apocalipsis juanino, especialmente [97] las relacionadas con la liturgia celestial de los capítulos 4 y 5.⁽⁵⁸⁾¹⁰⁶ Otras imágenes presentaban a Cristo como el próximo Juez. Muchos estudiosos convienen en que la *etimasia*, o trono vacío, que a menudo puede verse en mosaicos de los siglos V y VI, simboliza el retomo de Cristo como arbitro de vivos y muertos, ya sea que esto aparezca como un hecho próximo o no.⁽⁵⁹⁾¹⁰⁷ En el impresionante mosaico que puede verse en el ábside de SS Cosma e Damiano, en el foro romano, de principios del siglo VI, Cristo, en túnica de oro, que asoma ante un trasfondo de nubes celestiales, ciertamente evoca el pavor reverencial que encontramos en los últimos relatos antiguos de la Parusía, como el que puede encontrarse en Lactancio.⁽⁶⁰⁾¹⁰⁸ Pero ésta es básicamente una presentación de Cristo como Juez, un *adventus domini*, no un retrato del propio Juicio Final como la separación última del bien y del mal.⁽⁶¹⁾¹⁰⁹ Una

¹⁰³ 55) Estoy valiéndome de la traducción de Leo Sherley-Price, *Bede: A History of the English Church and People* (Baltimore, 1962), p. 247.

¹⁰⁴ 56) Véase la edición del poema, en *Corpus Christianorum* 122:439-44, de la cual éstos son los versos 6 a 9:

Vtpote commemorans scelerum commissa meorum, Et maculas vitae, mortisque inamabile tempus, Iudicii que diem horrendo examine magnum, Perpetuamque reis districti iudicis irani.

Para estudios del poema, sus fuentes e influencias, véase Leslie Whitbread, "A Study of Bede's *Versus de die iudicii*", *Philological Quarterly*, 23 (1944), pp. 193-221, y "The Sources and Literary Qualities of Bede's *Doomsday Verses*", *Zeitschrift für deutsche Altertum und deutsche Literatur*, 95 (1966), pp. 258-266.

¹⁰⁵ 57) Para un panorama general, véase Graham D. Caie, *The Judgement Day Theme in Old English Poetry* (Copenhague, 1976).

¹⁰⁶ 58) Para un panorama general, véase Dale Kinney, "The Apocalypse in Early Christian Monumental Decoration", en *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 200-216.

¹⁰⁷ 59) Acerca de la *etimasia*, y de los temas parusiacos en general, véase Geir Hellemo, *Adventus Christi: Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses* (Leiden, 1989).

¹⁰⁸ 60) Acerca del mosaico de SS Cosma e Damiano, que se remonta al pontificado del papa Félix IV (526-530), véase Ernst Kitzinger, *Byzantine Art in the Making* (Londres, 1977), pp. 92-94.

¹⁰⁹ 61) Hay ciertamente una distinción entre la Segunda Venida, o Parusía, caracterizada por los ángeles que tocan trompetas y la aparición del Hijo del Hombre en las nubes, con su signo (habitualmente interpretado como la cruz), tal como se describe en Mat. 24:29-31, y el propio Juicio Final que muestra al Juez sentado en el trono de la gloria y apartando a los justos de los

temprana descripción del Juicio Final propiamente dicho, la cual data del mismo periodo de principios del siglo VI, es la escena de la separación de las ovejas y los machos cabríos que se encuentra en un tablero muy conocido de la nave de Sant Apollinare Nuovo, en Rávena.⁽⁶²⁾¹¹⁰ Como muchas obras de arte cristiano de las [98] catacumbas, esta escena, con su deliberada sencillez, sirve más como catalizador simbólico que como auténtica representación: recuerda al espectador un punto de fe. Esos tardíos ejemplos antiguos muestran que el arte cristiano seguía abriéndose paso hacia unas representaciones más sinópticas e impresionantes del Día del Juicio, que convinieran mejor al papel que este suceso había llegado a desempeñar en la piedad de la época.

Al menos en la cristiandad latina, los primeros intentos que se han conservado por retratar todo el impacto del aterrador Juicio Final, en escenas que en algunos casos combinan la Parusía con el juicio, se encuentran en el arte bárbaro de los celtas y los germanos.⁽⁶³⁾¹¹¹ Naturalmente, es posible que estas obras puedan depender, en parte, de retratos perdidos, hechos a finales de la Antigüedad, como los que probablemente se encuentran tras las representaciones del Juicio Final en manuscritos de Beato del siglo X.⁽⁶⁴⁾¹¹² La estructura general de esta nueva iconografía de la cristiandad naciente dependía mucho del Pequeño Apocalipsis de Mateo y de sus paralelos, y parece ligada, al menos en parte, al papel de la cruz como señal por excelencia del fin.

Al menos desde el siglo II, la señal del retorno del Hijo del Hombre, mencionado en Mateo 24:30, se había interpretado como la cruz (véase, por ejemplo, el Apocalipsis de Pedro 1:8-11). Tras el descubrimiento de la Cruz Verdadera por la emperatriz Elena en el siglo IV, la gran reliquia de la salvación fue decorada con oro y gemas y conservada como tal en el [99] complejo de edificios construido por el hijo de ésta, Constantino, en el sitio de la Crucifixión y Resurrección de Cristo. Posteriormente, Teodosio II hizo levantar una cruz de oro en el sitio del Calvario, y este monumento y las otras cruces embellecidas (*crux gemmata*) que aparecen en el arte de finales de la Antigüedad fueron, esencialmente, emblemas de la victoria de Cristo sobre la muerte y recordatorios de su próximo *adventus*.

El tema de la cruz, tanto consagrada en la reliquia física de la Cruz Verdadera en Jerusalén, como en sus diversas manifestaciones simbólicas, fue decisivo para la vida y la piedad del cristiano. La imagen de la cruz no sólo recordaba los hechos salvadores de la vida terrenal de Cristo, sino que anunciaba su regreso como Juez. Desde esta perspectiva, así como puede considerarse que cualquier estructura eclesiástica planeada como centro comparte la sacralidad de la Anastasis circular, la Iglesia de la Resurrección,⁽⁶⁵⁾¹¹³ puede considerarse que la proliferación de cruces monumentales en el arte occidental a partir del siglo VII (también se las encontró en Oriente, especialmente en Armenia) fue una forma de representación del poder de la Cruz Verdadera, incluyendo su significación escatológica. La riqueza de esa imaginaria monumental

pecadores (Mat. 25:31-46; Apoc. 20:11-15). Sin embargo, en retratos ulteriores, a menudo se unieron estos dos acontecimientos.

¹¹⁰ 62) Los tableros de Saint Apollinare datan de la época del gobernante ostrogodo Teodorico, quien murió en 526. Para un análisis, véase Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, pp. 63-64. Paulino de Nola (Epístola 32:17) describe un mosaico de ábside perdido, en Fondi, hacia 400, que mostraba a Cristo apartando las ovejas de los machos cabríos, y también hay un sarcófago cristiano de alrededor de 300 en el Museo Metropolitano de Nueva York que muestra esta separación. Tales reproducciones tempranas pueden tener un significado más ético que escatológico, como lo sostiene Theodore Klauser con respecto al sarcófago del Metropolitano, en *Jahrbuch für Anlike und Christentum*, 10 (1967), p. 245.

¹¹¹ 63) Dos útiles estudios de la iconografía medieval de la Parusía y del Juicio Final son: Beat Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausands: Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbild* (Viena, 1966), e Yves Christe, *La visión de Matthieu (Math. xxiv-xxv): Origines et développement d'une image de la Seconde Parousie* (París, 1973).

¹¹² 64) Véase, por ejemplo, el juicio de los fos. 219v-220r del Pierpont Morgan Beatus, tal como es aclarado en *A Spanish Apocalypse: The Morgan Beatus Manuscript*, introducción y comentarios de John Williams; análisis Codicológico de Bárbara A. Shailor (Nueva York, 1991). Beda, en su *Historia Abbatum* 6, observa que entre las escenas del Apocalipsis que Benedict Biscop llevó de Roma para decorar su iglesia en Jarrow había una del Juicio Final: *extremi discrimen examinism, quasi coram oculis habentes*. Bien pueden ser estas representaciones lejanas antecesoras de las páginas del Juicio Final que se pueden encontrar en los manuscritos ilustrados del Beato.

¹¹³ 65) Véase Richard Krautheimer, "Introduction to an 'Iconography of Medieval Architecture'", originalmente escrito en 1942 y reproducido en sus *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art* (Nueva York, 1969), pp. 115-150.

también se puede conectar con una sensación de renovada conciencia escatológica, causada por el ataque de las fuerzas del mal a Jerusalén, la ciudad apocalíptica, y su principal reliquia, la Cruz.

En 614, los persas zoroastrianos tomaron Jerusalén y se llevaron la Cruz Verdadera. Ésta pronto fue recuperada, en tiempos del emperador Heraclio, y, por fortuna, llevada a la capital imperial, Constantinopla, antes de que Jerusalén fuese tomada por los árabes en 638. La Ciudad Santa permanecería bajo dominio no cristiano por más de cinco siglos, con la Cruz exiliada de su verdadero hogar. Estos antecedentes ayudan a explicar la creciente función de la cruz como signo escatológico del temprano arte medieval. Por ejemplo, Emile Male interpretó la cruz enjorada que el papa Teodoro, nacido en Jerusalén, ordenó poner en el mosaico de la capilla de los Santos Primo y Feliciano en la propia iglesia circular de Roma, Santo Stefano [100] Rotondo (alrededor de 645), como especial re-presentación de Jerusalén y de su principal reliquia en Occidente durante un tiempo de confusión y perturbación.⁽⁶⁶⁾¹¹⁴ Más recientemente, otros estudiosos han sostenido que las célebres Cruces Altas de la Irlanda de principios de la Edad Media pueden interpretarse a esta misma luz.⁽⁶⁷⁾¹¹⁵

Las primeras cruces irlandesas, como las de Ahenny, que datan, tal vez, de comienzos del siglo VIII, tienen una decoración entrelazada que parece ser una imitación en piedra de la decoración de los ejemplos que se han conservado de la *crux gemmata*. Cruces hechas en forma de incisiones en columnas de piedra, algunas de las cuales pueden ser anteriores, como en el caso de la Fahan Mura Cross Slab (¿siglo VII?), están bien representadas en la Irlanda occidental.⁽⁶⁸⁾¹¹⁶ En el curso del siglo VIII, unos artistas irlandeses empezaron a incluir en sus manuscritos escenas de la Crucifixión y de la Parusía, como lo muestra un Libro de Evangelios descubierto en St. Gall, donde aparece Cristo crucificado frente a Cristo el Juez.⁽⁶⁹⁾¹¹⁷ Un libro irlandés de evangelios, del siglo Di, descubierto en Bobbio, hoy en Turín, [101] tal vez originalmente del mismo *scriptorium* de Irlanda, muestra una visión más evolucionada, más cercana a las impresionantes versiones monumentales que se encuentran en cruces irlandesas de los siglos IX y X. Allí, una escena de la Ascensión va seguida inmediatamente por una del retorno de Cristo, quien se yergue en el centro, como figura gigantesca, llevando la cruz, signo de su triunfo. A la derecha, arriba, un ángel diminuto toca una trompeta, mientras que encima y debajo de Cristo se encuentran ocho pequeñas figuras de pie, y nada menos que ochenta y seis medias figuras.⁽⁷⁰⁾¹¹⁸ Esta proliferación de los representantes de "todas las tribus de la tierra" parece indicar la universalidad del juicio que está a punto de empezar.

En las Cruces Altas irlandesas apareció una pauta clásica, como puede verse en la célebre Cruz de Muiredach (m. 922) en Monasterboice, en County Louth. Muestra, a un lado (en este caso, la cara occidental), la Crucifixión y, en el otro, el Juicio.⁽⁷¹⁾¹¹⁹ La fusión de la Segunda Venida

¹¹⁴ 66) Emile Male, *The Early Churches of Rome* (Londres, 1960), pp. 70-75. Sobre la relación arquitectónica entre Santo Stefano y el Anástasis, véase el escrito de 1935 de Krautheimer, "Santo Stefano Rotondo in Rome and the Rotonda of the Holy Sepulchre in Jerusalem", *Studies*, pp. 69-106.

¹¹⁵ 67) Véase especialmente Hilary Richardson, "The Concept of the High Cross", *Ireland und Europa: Ireland and Europe*, eds. Proinseas Ni Chathain y Michael Richter (Stuttgart, 1983), pp. 128-132. Para más datos acerca de las Cruces Altas, consúltese a Nancy Edwards, "The Origins of the Free-standing Stone Cross in Ireland: Imitation or Innovation?", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 32 (1985), pp. 393-410. La versión común y más antigua de las Cruces Altas sigue siendo la de Francoise Henry, *Irish Art during the Viking Invasions (800-1200 A.D.)* (Itaca, 1967), cap. 5.

¹¹⁶ 68) Sobre estas losas y su datación, véase Nancy Edwards, *The Archaeology of Early Medieval Ireland* (Filadelfia, 1990), pp. 161-163, y R. B. K. Stevenson, "Notes on the Sculptures of Fahan Mura and Carndonagh, Co. Donegal", *Journal of the Royal Society for the Antiquities of Ireland*, 115 (1985), pp. 92-95. Durante largo tiempo se creyó que Carndonagh, que incluye la figura de Cristo, era anterior, pero ahora se le ha fechado en el siglo IX o X.

¹¹⁷ 69) Sin duda se trata de una ilustración de la Segunda Venida basada en Mat. 25:29-31, en que Cristo aparece en los cielos llevando la cruz y flanqueado por ángeles que tocan trompetas. Abajo, los doce apóstoles que representan a "todas las tribus de la tierra" (25:30) miran hacia arriba, atemorizados, aguardando el juicio. Acerca de esta ilustración, véase B. Brenk, *Tradition und Neuerung*, pp. 68-69; Y. Christe, *Vision de Matthieu*, pp. 53-54, y J. J. G. Alexander, *Insular Manuscripts: 6th to the 9th Centuries* (Londres, 1978), pp. 66-67.

¹¹⁸ 70) Turín, Biblioteca Nazionale Cod. O.rv.20, f. 2a. Hay descripciones en Brenk, *Tradition und Neuerung*, p. 69; Christe, *Vision de Matthieu*, p. 54; Alexander, *Insular Manuscripts*, pp. 80-81; y especialmente F. Henry, *Irish Art*, pp. 95-99.

¹¹⁹ 71) Para un análisis de estas representaciones del Juicio Final, véase especialmente Henry, *Irish Art*, pp. 162-175.

y el Juicio Final es evidente en la rica iconografía. Como en el evangelio de Bobbio, Cristo aparece en el centro llevando la cruz y una rama florecida, símbolo de la resurrección. Sobre su cabeza está la paloma del Espíritu Santo; a la derecha, una figura sentada toca una flauta, mientras que a la izquierda otra figura sentada (¿David?) toca el arpa. Tras el arpista están las filas de los elegidos, encabezados por un angélico trompetero y por alguien que sostiene lo que es, sin duda, el libro de la vida. Del otro lado, los condenados están siendo expulsados por unos demonios que llevan un tridente y otro libro. Abajo, san Miguel pesa a un alma, mientras traspasa a un demonio que está bocabajo con una cruz en forma de tau.

Es difícil precisar hasta qué época se remonta esta impresionante iconografía. Posibles ejemplos del siglo IX son la Cruz del Sur en Kells y la Cruz de Arboe, que se encuentra en Tyrone. ⁽⁷²⁾¹²⁰ Otros conocidos ejemplos de escenas del juicio del [102] periodo aproximado de 900-1000 incluyen la Cruz de Durrow, la Cruz de las Escrituras de Clonmacnoise y la Cruz Occidental de Monasterboice. Las Cruces Altas son los monumentos más impresionantes de la temprana cristiandad irlandesa, puntos focales de la experiencia religiosa de toda la comunidad. ¿Qué significaban para sus públicos estos primeros retratos del Juicio Final en el arte monumental? Siguiendo la clave de los escritos de Columbano, Gregorio y Beda, diré que se proponían transferir el Juicio Final del futuro al presente, es decir, presentar en forma visual lo que yo he llamado la inminencia psicológica del fin. ⁽⁷³⁾¹²¹

Durante los mismos siglos surgió, asimismo, la iconografía del Juicio Final en las zonas germánicas de la cristiandad. El primer ejemplo parece ser un sarcófago merovingio del siglo VII, descubierto en Jouarre, cuya presentación de San Mateo 25 no muestra las ovejas y los machos cabríos simbólicos, sino dos líneas de figuras *orantes* que se extienden a la izquierda y a la derecha de Cristo en su trono, mientras que ángeles trompeteros completan la escena. ⁽⁷⁴⁾¹²² La diferencia entre éste y los ejemplos irlandeses, especialmente la falta de la cruz, indica la (variedad de las tradiciones iconográficas tocantes al Juicio Final que estaban vivas en el cristianismo primitivo.) La enigmática Cruz de Ruthwell, del entorno cultural de Nortumbria, que probablemente data de cerca de 730 d.C, aunque muy distinta de las Cruces irlandesas, contiene un retrato de Cristo como Soberano Universal, basado en Apocalipsis 5, y una escena de Cristo como Juez con esta inscripción: "Jesucristo, Juez de Justicia; las bestias y los dragones reconocen al Salvador del Mundo en el desierto". ⁽⁷⁵⁾¹²³ El Salterio de Stuttgart, [103] hecho probablemente en el norte de Francia alrededor de 820, incluye una escena de Cristo separando las ovejas de los machos cabríos, a imitación de ciertas fuentes antiguas (fo. 6v), así como cierto número de intentos más originales de mostrar su papel de Juez, sopesando los méritos de toda la humanidad (por ejemplo, fo. 9v, que ilustra Ps. 9.9, "*et ipse iudicat orbem in iustitia, iudicat populos in aequitatibus*"). El Salterio de Utrecht, de la misma época, también incluía varias escenas del Juicio Final (por ejemplo, fo. 5r, que también ilustra Ps. 9.5-9). Poco después del año 800, la pared interior occidental de la iglesia de San Juan en Mustair, en Suiza, fue decorada con un mural, hoy en parte destruido, del Juicio Final, que hace resaltar la majestad y la universalidad del acontecimiento. Algo del modo en que estas imágenes y otras más, hoy sin duda perdidas,

¹²⁰ 72) Sobre esta cruz, véase Robin Flower, "Irish High Crosses", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17 (1954), pp. 94-95.

¹²¹ 73) Aaron Gurevitch, en su ensayo "The West Portal of the Church of Lazare in Autun: The Paradoxes of the Medieval Mind", *Historical Anthropology of the Middle Ages* (Chicago, 1992), lo plantea bien diciendo que el efecto del Juicio Final de Autun, del siglo XII, pretendía comunicar la idea de que "la imaginación, movida por la esperanza y el temor, transfería al Juicio Final del tiempo futuro al tiempo presente" (p. 96). Por desgracia, Gurevitch lo explica en función de una escisión entre el pensamiento teórico de los teólogos y la mentalidad popular, que era incapaz de comprender la progresión temporal. Cualesquiera que fuesen las diferencias entre los enfoques docto y popular en el periodo de comienzos de la Edad Media, mi argumento es que lo presente del juicio se encuentra también entre los teólogos.

¹²² 74) Brenk, *Tradition und Neuenmg*, pp. 43-47.

¹²³ 75) El texto latino dice: "*Jesus Christus Iudex Aequitatis. Bestiae et dracones cognoverunt in deserto Salvatorem Mundi*". Mucho se ha escrito acerca de este célebre objeto. Véanse en especial los documentos en *The Ruthwell Cross*, ed. Brendan Cassiday (Princeton, 1992). Para la identificación de estas escenas, siga el ensayo de Paul Meyvaert, en esta recopilación, intitulado "A New Perspective on the Ruthwell Cross: Ecclesia and Vita Monástica", pp. 95-166, especialmente 135-138. Sobre la relación con las Cruces irlandesas, véase Eamonn Ó Carragain, "The Ruthwell Cross and Irish High Crosses: Some Points of Comparison and Contrast", en *Ireland and Insular Art: A.D. 500-1200*, ed. Michael Ryan (Dublín, 1987), pp. 118-123.

intentaban fundir la aparición del Hijo del Hombre y su señal apocalíptica con el pavor del juicio universal se deja sentir en unos versos de principios del siglo ix que pueden verse en St. Gall, y que estaban dedicados a la decoración de una iglesia hoy desaparecida:

Oíd resonar las trompetas que disuelven el reino de la muerte,
La Cruz brilla en los cielos; nubes y fuego se disuelven.
Aquí, los más grandes santos se sientan con Cristo el Juez
Para justificar a los devotos y condenar a los malvados al infierno. ⁽⁷⁶⁾¹²⁴

[104] Falta espacio aquí para hacer una descripción, así fuese sumaria, de la rica iconografía del Juicio Final a lo largo del siglo xi. Unas descripciones particularmente impresionantes fueron obra de la escuela de Reichenau poco después del año 1000, tales como las descubiertas en el Apocalipsis de Bamberg (fo. 53r), el *Pericope Book* de Enrique II (fo. 202r) y el Leccionario de Bernulfo (fo. 41v). Beat Brenk ha hecho una detallada descripción de éstas y de muchas otras escenas del Juicio Final hechas durante la alta Edad Media, y ha analizado la relación entre los retratos orientales y los occidentales. Estos testimonios, literarios o pictóricos sugieren que tras el ataque de san Agustín al apocalipsismo profético, el tradicional polo pesimista del temprano apocalipsismo cristiano (dedicado en una época a calcular el tiempo del regreso de Cristo) se transforma en una forma de lo que he llamado inminencia psicológica, basada en un sentido de vivir con la conciencia continua del temido Día del Juicio.

Un análogo cambio de la escatología apocalíptica de principios de la era medieval también parece evidente en el caso del polo optimista constituido por las esperanzas apocalípticas de los primeros cristianos: la fe en la recompensa terrenal de los justos. Abundan menos estos testimonios, pero aun así son impresionantes. El temor al juicio era omnipresente y es fácil ilustrarlo con ejemplos de la teología, el arte y la literatura; la esperanza de que se avecinaban mejores tiempos, ya fuera el reinado del último emperador del mundo o un respiro de cuarenta y cinco días para arrepentirse después de la derrota del Anticristo, ⁽⁷⁷⁾¹²⁵ era nueva y tal vez, en parte, dudosa. Pero estas esperanzas estuvieron entre las creaciones más originales del temprano apocalipsismo medieval, y no parece casualidad que sólo después de disipadas las esperanzas de un reino terrenal milenarista de Cristo y de los santos empezaran a manifestarse las primeras convicciones cristianas premilenarias de que algo mejor estaba aguardando a los verdaderos creyentes, más allá de la triste actualidad.

En el aspecto político, es decir, en la medida en que el apocalipsismo optimista revisado desempeñó un papel en la [105] formación de la cristiandad, las leyendas imperiales con respecto al último emperador romano tuvieron importancia considerable. Aunque sigue siendo oscura una gran parte de la evolución de esta nueva forma de apocalipsismo, no es difícil echarle una breve ojeada. ⁽⁷⁸⁾¹²⁶ El más antiguo relato que se ha conservado del último emperador romano como figura apocalíptica se encuentra en las *Revelaciones del Seudo-Metodio*, que fueron escritas en el actual Irak por un partidario siríaco del *basileus* bizantino, cerca de 692. ⁽⁷⁹⁾¹²⁷ El contexto histórico

¹²⁴ 76) *Carmina Sangallensia VII*:

*Ecce tubae crepitant quae mortis jura resignant,
CruX inicat in caelis, nubes praecedit et ignis.
Hic resident summi Christo cum judice sancti
Justificare pios, baratro damnare malignos.*

Tal como se encuentran en J. von Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst* (Viena, 1896), núm. 931, p. 331. Acerca de estos *tituli*, véase Christie, *Vision de Matthieu*, pp. 12 y 38.

¹²⁵ 77) La historia de este motivo ha sido investigada por Robert E. Lerner, "Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought", *Traditio*, 32 (1976), pp. 97-144.

¹²⁶ 78) El último intento de hacer una revisión general de las leyendas imperiales, el de Frans Kampers *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter* (Munich, 1895), ha envejecido mucho. Paul J. Alexander aportó mucho al estudio de los orígenes y el desarrollo orientales de las leyendas, aunque algunas de sus conclusiones no han sobrevivido al escrutinio de los especialistas. De especial importancia son su "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor", *Mediaevalia et Humanistica*, n.s. 2 (1971), pp. 47-82, y *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley, 1985). Pueden encontrarse muchas selecciones de estos importantes textos y análisis en mi obra *Visions of the End*, en especial las secciones 1, 7, 10, 15, 16, 20, 30, 31 y 33. También véase mi *Antichrist*, cap. 4.

¹²⁷ 79) Aún no existe una edición crítica del texto siríaco en su totalidad, pero se puede encontrar la traducción de un manuscrito en Alexander, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, pp. 36-51. En cuanto a la

fue el levantamiento del Islam, especialmente la conquista de Jerusalén y de la Tierra Santa, acontecimiento para el cual no había lugar en el tradicional programa cristiano del fin. ⁽⁸⁰⁾¹²⁸ Basándose en toda una pléthora de leyendas, antiguas y nuevas, acerca de figuras imperiales de salvadores (acaso hubiera una anterior aparición de un emperador cristiano apocalíptico, en una traducción al latín, hoy perdida, del texto conocido como la *Tiburtine Sibyl*), el autor anónimo de estas revelaciones creó una exhaustiva explicación apocalíptica del levantamiento del Islam y las dificultades de Roma en su época. Este ejemplo de la función *a posteriori* del apocalipsismo, con lo que quiero decir la expansión del programa apocalíptico para incluir versiones trascendentalizadas de hechos recientes, seguiría siendo una poderosa propaganda política a lo [106] largo de un milenio. ⁽⁸¹⁾¹²⁹ Las *Revelaciones del Seudo-Methodio* pronto fueron traducidas al griego, y luego al latín a principios del siglo VIII (finalmente aparecieron en muchas versiones vernáculas, tanto en Oriente como en Occidente). El texto fue impreso pronto y con frecuencia, y todavía en 1683 se publicaron fragmentos en unas especies de volantes, para alentar a las tropas del emperador del Sacro Imperio romano germánico Leopoldo I en la defensa de Viena contra los turcos.

Las *Revelaciones* empiezan con la expulsión de Adán y Eva del paraíso, y proceden con una relación de la historia universal a lo largo de sus 7000 años de duración, prestando especial atención a la figura de Alejandro Magno, de cuyo linaje se dice que descienden todos los emperadores bizantinos. ⁽⁸²⁾¹³⁰ El séptimo milenio presencié la destrucción del Imperio persa y el surgimiento de los "hijos de Ismael", es decir, los árabes, que causaron estragos entre los cristianos pecadores: típicos *vaticinia ex eventu* apocalípticos, o profecías *a posteriori*. Luego, las *Revelaciones* pasan a la profecía pura:

De pronto habrá nueva perdición y calamidad como las de una mujer con dolores de parto, y un rey de los griegos se lanzará contra ellos [es decir, los ismaelitas] con gran ira, y se levantará contra ellos como un hombre que sacude su viñedo [Se. 77.65], y que conspira contra ellos como si fuesen muertos.

Este emperador bizantino y sus hijos derrotan a los ismaelitas, sometiéndolos a un yugo cien veces más duro que el que ellos habían puesto a los cristianos. "Y habrá paz en la tierra como nunca existió, porque es la paz última de la perfección del mundo." ⁽⁸³⁾¹³¹ Durante este periodo mesiánico, surgirán las [107] naciones cerradas de Gog y Magog, sólo para ser derrotadas por una intervención angélica. Luego, el último emperador reinará en Jerusalén hasta la aparición del Anticristo, cuando ascenderá al Gólgota y colocará su diadema en lo alto de la Santa Cruz, significando así la entrega del imperio a Dios. Se asigna un papel importante a la Verdadera Cruz: "E inmediatamente la Santa Cruz será elevada al cielo, y el rey de los griegos entregará su alma al Creador. E inmediatamente cesarán todo jefe y toda autoridad y todos los poderes". ⁽⁸⁴⁾¹³² Las *Revelaciones* terminan con un breve relato de la carrera del Anticristo y de su destrucción al llegar Cristo como Juez.

El Oriente bizantino siguió siendo la fuerza creadora de la leyenda del último emperador del mundo, entre aproximadamente 700 y 1000, pero la popularidad de la leyenda en Occidente queda demostrada por el número de manuscritos que se han conservado de las versiones latinas del *Seudo-Methodio* y después de la *Carta sobre el Anticristo*, de mediados del siglo X, escrita por

datación, sigo a G. J. Reinink, "Pseudo-Methodius und die Legende vom Römischen Endkaiser", en *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, pp. 82-111. [Para referirse a estas *Revelaciones*, se emplea la abreviatura Se.]

¹²⁸ 80) Sobre la relación entre el Seudo-Methodio y las actitudes cristianas hacia Jerusalén y la Tierra Santa, véase Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (New Haven, 1992), cap. 12.

¹²⁹ 81) Sobre la función *a posteriori* del apocalipsismo, véase *Visions of the End*, pp. 28-36.

¹³⁰ 82) Alejandro Magno ya había adquirido una función en las ideas cristianas del fin por medio de la leyenda según la cual encerró a las veintidós naciones impuras detrás de las puertas de bronce hasta el momento en que reaparecieron, antes del fin del mundo; véase *Visions of the End*, sección 3, para una breve introducción, y en especial el detallado estudio de Andrew Runni Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Enclosed Nations* (Cambridge, Mass., 1932).

¹³¹ 83) Estos pasajes son del texto siríaco, y se utiliza la traducción de Alejandro en *Byzantine Apocalyptic Tradition*, pp. 48-49. Para una traducción de la versión latina, véase *Visions of the End*, p. 75.

¹³² 84) Trad. de Alejandro, p. 50. Obedece esto, como lo explica un poco antes el texto, a la intención de que la Cruz esté presente en el cielo con Cristo en la época de su retorno.

el monje Adso, que incorporó la más antigua versión sobreviviente de la leyenda cuyo héroe es un heredero occidental de los derechos de los romanos. ⁽⁸⁵⁾¹³³ Desde la perspectiva del papel del apocalipsismo en la formación de la cristiandad, me atrevo a insinuar que la figura del último emperador actuó de dos maneras. En primer lugar, mantuvo viva una conexión entre el Imperio romano cristiano de Constantino y la nueva Europa, la cual reconocía que este imperio ya no era una realidad viva, por muchos alegatos que hicieran algunos para demostrar que habían heredado su manto. La significación de Roma en el plan de Dios fue salvada al proyectarla al futuro. En segundo lugar, el último emperador, considerado como vicario de Cristo en su victoria sobre las fuerzas del mal que se oponían al orden mundial cristiano, se convirtió en vehículo del optimismo terrenal que había sido parte del apocalipsismo cristiano desde sus orígenes. Si la fe en el reino milenar de Apocalipsis 20 había sido excluida de la enseñanza [108] oficial cristiana por la exégesis espiritualizante de los padres, regresó a través del turbio mundo de textos y comentarios seudónimos y apócrifos. Ésta es otra demostración de mi teoría de que los siglos transcurridos entre 400 y 1000 no presenciaron la muerte del apocalipsismo, sino su transformación.

Estos conceptos del fin del mundo, ya fenecidos hace mucho, inspiraron impresionantes obras de poesía y de arte. La ferviente fe en ellos fue parte importante de la motivación de los jefes de la Primera Europa, tanto clérigos como laicos. Desde luego, en su apocalíptica especificidad, la concepción del temido Día del Juicio y el reinado universal de la paz del último emperador son ajenos a nosotros, sólo vestigios –si bien impresionantes– de creencias que han sido descartadas o reinterpretadas por la ciencia y la teología modernas. Pero la creencia en algún tipo de día venidero, sea el del juicio del mal omnipresente o del de la paz más allá de toda imaginación, sigue alentando la imaginación creadora. Permítaseme terminar con algunas palabras de la moderna poetisa y novelista austriaca Ingeborg Bachmann, tomadas de una entrevista hecha poco antes de su muerte, en 1973:

No creo en el materialismo, en esta sociedad de consumo, en este capitalismo, en esta monstruosidad que prosigue aquí... En verdad creo en algo, y lo llamo "un día que vendrá". Y efectivamente, un día vendrá. Bueno, probablemente no vendrá, porque siempre lo han destruido para nosotros, pues durante tantos miles de años lo han destruido. No vendrá y, sin embargo, yo creo en él. Pues si no puedo creer en él, tampoco puedo seguir escribiendo. ⁽⁸⁶⁾¹³⁴

¹³³ 85) Para una traducción y un estudio de la Carta de Adso, véase *Apocalyptic Spirituality*, pp. 81-96.

¹³⁴ 86) Ingeborg Bachmann, *Wir müssen wahre Sätze finden: Gespräche und Interviews* (Munich, 1983). Estoy valiéndome de la traducción que hizo Gabriele Annan de su reseña de la obra de Bachmann, "From the Eternal War", *New York Review of Books* (5 de marzo de 1992), p. 12.

IV. Pauta y propósito en la Historia: Los períodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento

Marjorie Reeves

La paginación de esta edición es la misma que la edición original de 1969.

A comienzos del siglo XIII, el plano general de la historia y las expectativas del futuro edificadas sobre él aún eran concebidas en gran parte en los términos agustinianos de las Siete Edades, análogas a los Siete Días de la Creación, que culminaban en una edad del Sabbath.⁽¹⁾¹³⁵ San Agustín había colocado esta Séptima Edad fuera del proceso temporal, afirmando que el clímax de la historia ya había ocurrido con la Encarnación y que lo restante del proceso del tiempo era simplemente un periodo de alerta, arrepentimiento y acopio de almas, vivido a la sombra del juicio inminente. No había espacio para una nueva revelación o para ninguna idea de "progreso" dentro de la historia: el Sabbath bendito era el reposo de los santos, más allá del tiempo. Pero ya en 1200, una nueva perspectiva empezó a interactuar fructíferamente con esta pauta heredada e inherentemente pesimista en la imaginación de muchos pensadores. El abad Joaquín de Fiore, fallecido en 1202, había expuesto su visión de una pauta trinitaria progresiva en la historia –"dada" a él por el *spiritualis intellectus*– en muy diversas obras que ya circulaban por Europa occidental.⁽²⁾¹³⁶ Su triple pauta actuó como catalizador de las aspiraciones que ya se perfilaban en los siglos XI y XII como una expectativa más fundada de que la [110] Iglesia tuviera un logro en la Última Edad. Este plan, con su desarrollo a través de las etapas (*status*) de la Ley y de la Gracia hacia una futura Edad de Iluminación en el Espíritu, en esencia no era agustiniano, pues daba un propósito al propio proceso temporal en un desplazamiento progresivo hacia un nuevo clímax espiritual dentro de la historia. Pero el abad, como sus contemporáneos, aceptó el concepto tradicional de las Siete Edades y vivió a la sombra de las Cosas Últimas, creyendo que era inminente la aparición del peor Anticristo. La peregrinación de la Iglesia por el desierto hacia la espléndida Tierra Prometida de la *Ecclesia Spiritualis* estaba marcada por hitos de tribulaciones y múltiples Anticristos, hasta llegar a un clímax en la manifestación de un doble Anticristo al término de la Sexta Edad (simbolizada por el cruce del Jordán). Asimismo, aunque rompiendo con la tradición agustiniana al introducir en la historia la Séptima Edad, la del Sabbath, el abad aceptó la imperfección de toda realización terrenal y esperó un deterioro en la Séptima Edad o Tercer *Status*, que se terminaría con un último Anticristo, lo que conduciría inmediatamente al Juicio Final. La Séptima Edad debe distinguirse siempre de la Octava, de eterna bienaventuranza. De este modo, la visión de un propósito histórico ofrecida por Joaquín a comienzos del siglo XIII se caracterizó por una mezcla de la tradicional pauta pesimista con una expectación nueva, más positiva, de efectuar la transición a una época de fructificación humana que precedería al fin de los tiempos. Sin embargo, durante todo el periodo analizado, lo que en un sentido aproximado podrían llamarse las ideas agustinianas y joaquinitas de las Últimas Cosas coexistieron, en oposición o en interacción.

En la primera parte del siglo XIII, la reputación popular de Joaquín en general subrayó su papel de profeta del Anticristo, mientras que no se percibían aún todas las implicaciones de su doctrina trinitaria. Pero, recientemente, la doctora Fiona Robb ha mostrado la evidencia de que ya en 1203 las exposiciones trinitarias del abad se estaban estudiando en los más altos círculos eclesiásticos:⁽³⁾¹³⁷ una carta del papa Inocencio III a Jean [111] des Bellesmains, ex arzobispo de Lyon, se

¹³⁵ 1) Véase R. Lemer, "The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath", en *The Apocalypse in the Middle Ages*, eds. R. Emmerson y B. McGinn (Itaca y Londres, 1992), pp. 51-77.

¹³⁶ 2) B. McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (Nueva York y Londres, 1985); E. R. Daniel, "Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse", en *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 72-88. Para una bibliografía reciente sobre Joaquín de Fiore, véase M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, nueva edición (Notre Dame, 1993).

¹³⁷ 3) Véase Fiona Robb, "Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?", *Florensia*, anno VII (1993), pp. 81-89. Le estoy sumamente agradecido por su autorización para citar brevemente su testimonio.

centra específicamente en los escritos y *figurae* de Joaquín. El canal de comunicación probablemente fue Raniero de Ponza, discípulo de Joaquín que tenía nexos cercanos con el papa. Esta epístola papal, aunque muestre una asombrosa afinidad con la aproximación de Joaquín al misterio de la Trinidad, sólo en una frase toca el concepto de revelación progresiva que brota de la doctrina de Joaquín. Pero la doctora Robb nos remite a otra carta, de 1203, escrita por Raniero a Arnald-Amaury, general de la orden del Císter, en que utiliza toda la gama de la tipología histórica y el simbolismo numérico de Joaquín, incluyendo la pauta de tres, para señalar el papel profético de san Bernardo y de la Orden del Císter en relación con la Edad del Espíritu. Los intérpretes de la política de Inocencio III lo ven hoy como un hombre progresista en su manera de enfrentarse al cambio y a las nuevas iniciativas de la Iglesia, especialmente en la formación de nuevos tipos de órdenes religiosas. Tal vez estuviera expuesto a la influencia de las profecías de Joaquín acerca de los "nuevos hombres espirituales" que guiarían a la Iglesia hasta el Tercer *Status*. La carta de Raniero ciertamente señala el papel clave de lo religioso en esta última edad: "Dios habló por medio de Moisés y de Aarón en el orden de los laicos, por medio de Pedro y Pablo en el orden del clero, y en estos últimos días ha hablado por medio de la orden de los monjes". ⁽⁴⁾¹³⁸

"En estos últimos días": frases como ésta se repiten en los escritos del siglo XIII, señalando el general sentido de crisis de una época que se sentía en el umbral del fin de los tiempos. ⁽⁵⁾¹³⁹ El tema echó raíces particularmente en las nuevas órdenes religiosas, cuyos miembros más fervientes se creyeron llamados a una vocación especial en la última edad. Esto pudo adoptar la forma ortodoxa de un nuevo apremio por renovar la vida apostólica y cumplir la profecía evangélica de que había que [112] convertir a todo el mundo antes del fin. Por ello, el impulso misional franciscano fue debido en gran parte al supuesto de este papel profético. Ya desde 1216, Jacques de Vitry observaba que "en el crepúsculo de este mundo" Dios había enviado a los frailes menores a renovar la vida apostólica antes de la llegada del Anticristo. ⁽⁶⁾¹⁴⁰ Su misión los llevaba a los bordes de Europa y más allá, desde donde enviaban rumores sobre las fuerzas de Gog y de Magog, que se agolpaban tras la legendaria Puerta de Alejandro en el Cáucaso. Había una creencia sumamente difundida de que cuando "el Imperio romano" ya no lograra contener la amenaza de los bárbaros, entonces la tribulación final invadiría a la cristiandad. Roger Bacon respondió a estos rumores apremiando a la Iglesia a prestar atención a las advertencias de los profetas y a los signos de los tiempos. ⁽⁷⁾¹⁴¹ A mediados de siglo, Guillermo de St. Amour, maestro de la Universidad de París, declaró que "hoy nos hallamos próximos a los peligros de los últimos tiempos antes de la llegada del Anticristo". ⁽⁸⁾¹⁴²

Pero este escenario pesimista estaba iluminado, sin embargo, por destellos de la visión joaquinista de la Edad del Espíritu, es decir, la realización de la pauta trinitaria dentro de la historia, que Joaquín había colocado entre la mayor tribulación de la Iglesia y el fin del *saeculum*. Sus profecías acerca de los nuevos hombres espirituales que conducirían a este Tercer *Status* y el *ordo monachorum* o *contemplativorum*, que encarnaría la quintaesencia de su nueva vida, ofrecían un papel positivo y emocionante a aquellos miembros de las órdenes religiosas que buscaban el acceso a una vida nueva. Entre los franciscanos, el paralelo explícito trazado entre el advenimiento de Cristo y el de san Francisco parece implicar una pauta trinitaria: así como el Segundo *Status* fructificaba en la Encarnación, así la aparición de Francisco anuncia la transición al Tercer *Status*. Esta interpretación se ve reforzada por la gran autoridad atribuida a la regla y el testamento de san Francisco, elevados a una posición tan inviolable como la de las Escrituras. Sólo un fraile menor llevó al parecer estas afirmaciones al [113] extremo lógico y peligroso de afirmar que la autoridad de la Iglesia del Segundo *Status* había pasado ya a los jefes de la *Ecclesia Spiritualis* y que la de las Escrituras había sido suplantada por el evangelio eterno, o sea, las obras de Joaquín. ⁽⁹⁾¹⁴³ El escándalo creado por Gerardo de Borgo San Donnino en París en 1254-1255 efectivamente acalló a los más extremos joaquinistas, pero el elemento esencial del

¹³⁸ 4) "locutus est dominus per Moyses et Aaron in ordine laycorum per Petrum et Paulum in ordine clericorum, novissime vero diebus in ordine monachorum locutus est."

¹³⁹ 5) Véase, por ejemplo, la encíclica conjunta de los generales de las órdenes dominica y franciscana en 1255 (citado por Reeves, *Influence*, p. 146, de Wadding, *Annales*, iii, p. 380) y las primeras palabras de la *Legenda maior* de san Buenaventura, citadas en E. R. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission* (Lexington, Ky., 1975), p. 26.

¹⁴⁰ 6) Citado en Daniel, *The Franciscan Concept*, p. 28.

¹⁴¹ 7) Roger Bacon, *Opus Majus*, ed. J. Bridges (Londres, 1900), i, pp. 268-269.

¹⁴² 8) Citado de *De Periculis novissimi temporis* en Reeves, *Influence*, p. 62.

¹⁴³ 9) Para referencias, véase Reeves, *Influence*, notas de las pp. 60-63 y bibliografía, nueva edición.

programa joaquinita de los papeles positivos y cruciales que serían desempeñados en la Última Edad por agencias humanas avivó muchas mentes imaginativas y formó un eficaz contrapeso a las expectativas negativas de una intervención sobrenatural directa. De este modo, san Buenaventura, aunque obligado a disciplinar a los más extremos joaquinitas, captó la visión de una etapa ulterior de iluminación espiritual, de un estado seráfico alcanzado por san Francisco y al que aspiraba su orden. ⁽¹⁰⁾¹⁴⁴ El escolástico Petrus Ioannis Olivi interpretó los conflictos de su propia época en términos apocalípticos cuando habló de la Iglesia "carnal" que estaba contra la Iglesia "verdadera" de la época futura. ⁽¹¹⁾¹⁴⁵ En el otro extremo de la gama, los Hermanos Apostólicos quisieron arrogarse el papel de nuevos hombres espirituales, ⁽¹²⁾¹⁴⁶ en tanto que los registros inquisitoriales muestran a los humildes seguidores de Olivi dando testimonio de sus expectativas sobre el Tercer *Status* y sobre el propio papel que cumplían en la defensa de la llama de la iluminación espiritual. ⁽¹³⁾¹⁴⁷

En Provenza y en Cataluña, grupos de terciarios franciscanos y otros, imprecisamente llamados los beguinos, se aferraron a su creencia de que ellos tenían la clave de la Última Edad. ⁽¹⁴⁾¹⁴⁸ De manera similar, en Italia había *fraticelli* dispersos por toda la [114] Toscana y Umbría, que acabaron por buscar refugio en el Reino de las Dos Sicilias. Expulsados de la Iglesia y perseguidos, desarrollaron un concepto del "resto salvador": bajo el inminente ataque del Anticristo, la mayor parte de la Iglesia apostataría y quedaría destruida; sólo los fieles restantes entrarían en la bienaventurada Tercera Edad. Se consideraban reunidos en la frágil barca de la verdadera Iglesia, el Arca de Noé de la Última Edad, llevada a salvo por san Francisco, Olivi y Joaquín a través del "diluvio" de falsos cristianos y Anticristos. ⁽¹⁵⁾¹⁴⁹

Junto con esta expectativa inspirada por la visión de la *Ecclesia Spiritualis* en la Última Edad, la tradicional reacción negativa a la segura llegada del Anticristo y al Juicio Final sigue siendo poderosa. En las iglesias, cada representación del Juicio Final mantenía vivo este plan en la imaginación. En 1260 el movimiento de los flagelantes, que recorrió toda Italia para pasar de ahí a Francia y a Alemania, resumió en una crisis particular dicha sensación de terror. ⁽¹⁶⁾¹⁵⁰ Encontramos aquí una anomalía. El año de 1260 estuvo particularmente asociado en la numerología joaquinita con la transición del Segundo al Tercer *Status*. Sin embargo, las acciones de los flagelantes sólo parecen expresar una aterrada penitencia ante la expectativa de un fin inminente, y los muchos relatos y crónicas del movimiento no muestran características joaquinitas. Más bien, la voz de los flagelantes se oye en el gran himno *Dies Irae*, que toma su forma final en este periodo:

Día de ira, día de terror,
 Todo se convertirá en ceniza
 Lo atestiguan David y la Sibila.
 Cómo se estremecerán
 Cuando venga a juzgar el Juez,
 y resquebraje todo y lo haga saltar en pedazos.
 La Trompeta esparcirá su atronador sonido
 Por la región de los sepulcros... ⁽¹⁷⁾¹⁵¹

¹⁴⁴ 10) Véase especialmente J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trad. Z. Hayes (Chicago, 1971).

¹⁴⁵ 11) Véase especialmente D. Burr, *The Persecution of Peter Olivi: Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 66, pt. 5 (Filadelfia, 1976), e id., "Olivi's apocalyptic timetable", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 11, 2 (1981), pp. 237-260.

¹⁴⁶ 12) Para referencias, véase Reeves, *Influence*, notas a las pp. 242-247.

¹⁴⁷ 13) Para referencias, véase ibid., notas a las pp. 203-207.

¹⁴⁸ 14) H. Lee, M. Reeves y G. Silano, *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium* (Toronto, 1988).

¹⁴⁹ 15) F. Tocco, *Studii Francescani*, iii (Nápoles, 1909), p. 515. Sobre los *fraticelli*, véase R. Rusconi, *L'Attesa della Fine: Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)* (Roma, 1979), pp. 39-84.

¹⁵⁰ 16) Para referencias, véase Reeves, *Influence*, pp. 54-55.

¹⁵¹ 17) "*Dies irae, dies illa, I solvet saeculum in favilla / teste David cum Sibylla. / Quantus tremor est futurus I quando iudex est venturus, / Cuncta stricte discussurus! / Tuba, mirum spargens sonum / per sepulchra regionum...*" E. Ermini, "Il 'Dies Irae'", *Biblioteca dell'Archivum Romanicum*, ii (Ginebra, 1928), pp. 62 ss.

[115] En general, parece haber siempre una cierta ambivalencia entre la expectativa de la Edad del Espíritu y la certidumbre de las catastróficas Cosas Últimas. Aun para Joaquín, la pauta trinitaria se encuentra en relación con las siete tribulaciones de una pauta de doble siete, en que la Iglesia deberá sufrir como antes sufrió Israel.

Eran precisamente esas oleadas de emoción religiosa histórica las que la Iglesia deseaba contener. Aunque vivir a la sombra del Día del Juicio producía una saludable penitencia entre los fieles, tenían prohibido intentar, determinar, mediante cálculos y "signos", el advenimiento del Anticristo o el Día del Juicio. La orden de Cristo: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad" (Hechos 1:7) fue el texto clave utilizado para sofocar toda esa especulación. A finales del siglo XIII surgió un caldeado debate académico en París y en Oxford sobre la legitimidad de especular sobre la proximidad de las Cosas Últimas. Fue desencadenado por el escrito de Arnaldo de Villanova, *De Tempore Adventus Antichristi*,⁽¹⁸⁾¹⁵² en que presentaba cierto número de argumentos académicos en defensa de tales cálculos. Enrique de Harclay, canciller de la Universidad de Oxford, encabezó la oposición en una voluminosa *Quaestio: Utrum Astrologi vel Quicumque Calculatores possint probare Secundum Adventum Christi* (De si es posible para los astrólogos o para otros calculadores determinar el tiempo de la Segunda Venida de Cristo).⁽¹⁹⁾¹⁵³ En 1310, Nicolás de Lira escribió un *Quodlibet: Utrum possimus scire an Antichristus sit natus vel non natus alhuc* (De si es posible que sepamos si el Anticristo ya ha nacido o no ha nacido).⁽²⁰⁾¹⁵⁴ Tal vez el dominico Juan Quidort (Juan de París) represente la posición de muchos en su *Tractatus de Antichristo*, que empieza convencionalmente diciendo "No os toca a vosotros saber...", pero que recaba profecías y cálculos que [116] fundamentaban la conclusión de que el mundo se acercaba a su fin.⁽²¹⁾¹⁵⁵

El choque de Arnaldo con la escolástica precisa el contraste entre el debate académico y la participación apasionada en las expectativas de las Cosas Últimas. Fue volviéndose cada vez más radical hasta ser el centro, en Cataluña, de los grupos de "beguinos" y terciarios que esperaban el cambio revolucionario. Desde su casa publicó escritos para su época, en catalán, y recabó profecías en su biblioteca.⁽²²⁾¹⁵⁶ Su mensaje para los fieles era: "Manteneos vigilantes y alerta, conservando el tesoro del futuro mientras aguardamos la crisis inminente". Esta actitud se manifiesta aún en un escrito de mediados del siglo XIV, producido por un grupo catalán, intitulado *Summula seu breviloquium super concordia Novi et Veteris Testamenti* (Resumen o sumario de la concordia del Nuevo y del Antiguo Testamentos).⁽²³⁾¹⁵⁷ Esto pone al día la pauta joaquinista de las generaciones de la historia, profetizando inmediatas y violentas tribulaciones políticas y múltiples Anticristos. Las autoridades existentes, fuesen seculares o eclesiásticas, serían finalmente derrocadas y se llegaría al periodo de la bienaventuranza bajo un nuevo Zorobabel que uniría la corona y el cayado. De manera significativa, la esencia de la nueva época se expresa como la más alta pobreza evangélica, y no como una mayor iluminación espiritual.

Es posible que los célebres *Vaticinia de summis pontificibus* (Profecías sobre el sumo pontífice) aparecieran por vez primera en el círculo de Arnaldo o en un grupo conectado con él, en Provenza.⁽²⁴⁾¹⁵⁸ Cualquiera que fuese su origen –y el actual debate sigue sin solución–, encarnaron una expectativa de principios del siglo XIV de que un papado terrenal se transformaría [117] en la Edad Última en una sucesión de papas angélicos (o en uno solo). Estas profecías se derivan de un modelo bizantino, los llamados "Oráculos de León el Sabio", serie de quince enigmáticas profecías de emperadores, consistente cada una en una figura simbólica, un letrado y un breve texto. La transición de un régimen político violento a una vida nueva bendecida por los

¹⁵² 18) Arnaldo de Villanova, *De tempore adventus Antichristi*, ed. en parte por H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII* (Munster, 1902), pp. cxxix-ciix.

¹⁵³ 19) F. Pelster, "Die Quaestio Heinrichs v Harclay ueber die Zweite Ankunfft Christi u. die Erwartung der Baldigen Weltendes zu Anfang der xiv Jahrhun-derts", *Archivio italiano per la storia della pietá*, i, pp. 53-82.

¹⁵⁴ 20) *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁵ 21) John Quidort, *Tractatus de Antichristo* (Venecia, 1516), fos. 35V-42V.

¹⁵⁶ 22) Lee, Reeves y Silano, *Western Mediterranean Prophecy*, pp. 55-57; R. Lemer, "On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies; A Reconsideration", *Falschungen im Mittelalter, MGH Scriptores*, 33, v (Hannover, 1988), pp. 29-30.

¹⁵⁷ 23) Editado por H. Lee, G. Silano en *Western Mediterranean Prophecy* (ref. núm. 13), pp. 148-322.

¹⁵⁸ 24) Véase M. Reeves, "The Vaticinia de Summis Pontificibus: A Question of Authorship", en *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson*, eds. L. Smith y B. Ward (Londres y Río Grande, 1992), pp. 145-156, sobre el debate concerniente a sus orígenes. Véase también Lemer, "On the Origins", pp. 611-635.

ángeles ocurre en casi dos terceras partes, a lo largo de la serie. El último especialista que trabajó en los Oráculos de León, el doctor Vereecken, no cree que originalmente se encontraran en el contexto de las Cosas Últimas, sino que debido a la manera en que se los apropiaron sus adaptadores occidentales –quienes sustituyeron a los emperadores por papas– se volvieron esencialmente parte del drama del fin de los tiempos.⁽²⁵⁾¹⁵⁹ Este drama pide un rompimiento radical en la sucesión de los papas. Los electores son convocados por una voz divina para buscar al ermitaño entre las rocas como próximo papa. En la Edad Última se deben entronizar los ideales de pobreza y de contemplación; pero en esta secuencia profética los visionarios encontraron una manera de unir la autoridad tradicional con el cambio radical: sigue siendo a la silla de san Pedro a la que es llamado el papa angélico, y la autoridad histórica de la Iglesia latina permanece ininterrumpida hasta el fin de los tiempos.

No cabe duda de que, de una manera u otra, la figura del papa angélico ocupó un lugar importante en el escenario del fin de los tiempos a lo largo de los siglos XIV, XV y primera mitad del XVI. Como contrapeso a la figura omnipresente del Anticristo, encarnaba la esperanza de que viniera una época de realización positiva dentro de la historia antes de que se acabara el tiempo. A mediados del siglo XIV apareció una segunda serie de quince profecías sobre los papas, probablemente en el entorno florentino. Esto presenta un clímax tradicional en el advenimiento del Anticristo, pero resulta significativo que al acabarse la primera secuencia de quince, con Urbano VI, las dos series quedaron unidas una vez que la última serie fue colocada al principio, de modo que el símbolo del Anticristo cayó, de la manera más inofensiva, en el centro, y toda la serie de treinta [118] llegó a su clímax en las figuras angélicas. Éste fue el texto profético que alcanzó gran popularidad en el periodo renacentista. Una segunda figura escatológica, la de un Último Emperador del Mundo, cuya historia se remontaba al siglo VII, en Siria,⁽²⁶⁾¹⁶⁰ se desprende en primera instancia de la pauta más antigua y negativa de la historia. Surgirá un gran emperador que habrá de conquistar muchas tierras, contener a los bárbaros y ofrecer una época temporal de paz y de prosperidad. Pero, ante los rumores de la aparición del Anticristo, entregará su cargo y su espíritu a Dios, pues sólo la intervención divina podrá vencer en el conflicto último con el mal. Sin embargo, en la baja Edad Media este relato clásico del desplome final de la autoridad terrena se tiñe de los colores de un papel joaquinita positivo en la Edad Última. Cierta propaganda en favor de los Hohenstaufen adoptará este color. Es imposible saber hasta qué punto Federico II se arrogó en realidad un papel mesiánico, pero el deliberado paralelo que establece entre Belén y el lugar de su nacimiento, Jesi, adaptando a sí mismo las palabras del profeta Miqueas, ciertamente tiene la connotación de que se trata de un nuevo salvador en la Tercera Edad.⁽²⁷⁾¹⁶¹ Asimismo, Pierre Dubois, en su propaganda en favor de la cruzada propuesta por Felipe IV, emplea la imagen de un Segundo Carlomagno.⁽²⁸⁾¹⁶² En ese mismo momento, un pequeño texto profético, conocido como el *Liber de Flore* y asociado con las profecías del papa, habla de una bendita asociación entre un papa angélico y un emperador francés en la labor de unir a todo el mundo en una sola grey bajo un solo pastor.⁽²⁹⁾¹⁶³ Ya se la considere exclusivamente como instrumento de propaganda o como encarnación de un propósito serio y final, la suposición de una función escatológica fue un instrumento poderoso.

El curso de los acontecimientos en los últimos decenios del siglo XIV y principios del XV se prestó a interpretaciones que [119] anunciaban el final conflicto cósmico entre el bien y el mal. Es posible que la duración misma del Gran Cisma, debida a la obstinación con que los papas contendientes se aferraban a sus cargos, debiera su encono al trasfondo escatológico ante el cual se representó el drama. En el programa joaquinita ya se había desarrollado la gran tribulación del fin de la Sexta Edad que presentaba el concepto de un doble Anticristo: papa falso y tirano maligno. En 1378, un desconocido joaquinita calabrés, Telésforo de Consenza, presentó un plan profético que despertó gran atención por la pertinencia que tenía para sus contemporáneos.⁽³⁰⁾¹⁶⁴

¹⁵⁹ 25) La profesora Martha Fleming está preparando una edición de los *Vaticinia*.

¹⁶⁰ 26) Sobre los orígenes y la historia de la profecía sobre el último emperador del mundo, véase P. Alexander, *The Byzantine Apocalypse Tradition*, ed. D. Abramse (Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1985).

¹⁶¹ 27) Reeves, *Influence*, pp. 309-312.

¹⁶² 28) Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. de C. Langlois (París, 1929), pp. 98-99.

¹⁶³ 29) H. Grundmann, "Die Liber de Flore", *Historisches Jahrbuch*, 49 (1929), pp. 33-91.

¹⁶⁴ 30) Esto fue, en parte, un comentario sobre el seudojoaquinita Oraculum Cyrilli, y se le conoce bajo los títulos *Expositio magni prophete Joachim in librum beate Cyrilli... o Liber de magnis tribulationibus...* o (en la primera edición impresa, de Venecia, 1516) *Libellus fratris Theolosphori de Cusentia...* La principal autoridad sobre Telésforo y los diversos manuscritos y redacciones de su obra sigue siendo E. Donckel,

Surgiría un agente satánico, que se presentaría como emperador y que, por sí solo, elegiría un falso papa. En el conflicto consiguiente, el verdadero papa angélico y su leal servidor, el rey de Francia, saldrían finalmente victoriosos tras grandes tribulaciones. Luego, en una bendita asociación, iniciarían la Edad del Sabbath, de paz y armonía.

Asociada con el *libellus* de Telésforo surgió la profecía de un Segundo Carlomagno, que esbozaba un programa triunfal para un gran rey de Francia, que culminaría cuando fuese coronado emperador por un ángel. ⁽³¹⁾¹⁶⁵ Pero el periodo del Cisma también provocó respuestas desilusionadas y pesimistas. Enrique de Langenstein, vicescanciller de la Universidad de Viena, fue cautivado inicialmente por el programa joaquinista y en 1390, en un sermón del Día de la Ascensión, pronunciado ante toda la universidad, elogió profusamente a Joaquín por sus métodos para predicar las Cosas Últimas. Sin embargo, en este entusiasmo hay una nota defensiva contra sus críticos, y dos años después había dado un completo giro al lanzar un violento ataque contra Telésforo de Cosenza, Joaquín y todos los recientes profetas de esa misma índole. ⁽³²⁾¹⁶⁶ El encono de su escrito expresa una extrema desilusión: el mundo va envejeciendo [120], la Iglesia ha decaído de su meridiano, la caridad es cada vez menor y los profetas de la *renovatio* nos han engañado. De manera similar, en el siglo XV Jacobo de Paradiso, en un escrito *De Septem Statibus Ecclesie...* (Sobre las Siete Edades de la Iglesia...), declara que es imposible que la Iglesia sea reformada por agentes humanos: "Por tanto, creo que el mundo irá decayendo en malas costumbres, llegando a las profundidades de la perversidad, hasta que aparezca el Hijo de la Perdición". ⁽³³⁾¹⁶⁷

Si el debate teológico en los círculos académicos giró en gran parte sobre lo legítimo de tratar de predecir los acontecimientos del fin de los tiempos, fue en ardientes círculos de gente devota donde el debate sobre los papeles esperados en el último drama continuó con encono en la última parte del periodo que estamos considerando. En 1378, una profecía que circuló por Florencia nos da prueba de que un grupo de *fraticelli* seguía activo en la Toscana. Allí, la Iglesia romana es radicalmente condenada como la Nueva Babilonia, mas se espera que pronto aparezca un "*papa santo incoronato dagli angeli*" (un papa santo coronado por los ángeles). ⁽³⁴⁾¹⁶⁸ Mucho más ortodoxas, pero aún centradas en el futuro profético, eran las discusiones celebradas en el círculo en Santo Spirito, el convento agustino de Florencia. Allí, las cartas del ermitaño de Vallumbroso, Giovanni delle Celle, revelan una sensación de apremio al leer los signos de los tiempos. Giovanni estudia ansiosamente a la Bestia, que es la *figura* final de la segunda serie de profecías del papa: "Esta bestia es el Anticristo, y con verdad me ha dicho alguien que debe ser otro papa: de allí que a este respecto, una de dos cosas deba ser cierta: o bien el libro que yo vi está corrompido o alguien le ha añadido su propia interpretación; y así queda por ver el resultado". ⁽³⁵⁾¹⁶⁹ Otras fuentes manuscritas [121] de Florencia muestran que durante el siglo XV continuó una corriente subterránea de expectativas concernientes al Anticristo y a la *renovatio mundi* bajo un papa angélico, todo lo cual ofreció terreno fértil al mensaje de Savonarola. En 1399 recorrió todo el norte de Italia un difundido movimiento de grupos penitentes conocidos como los *Bianchi*, que provocaban arranques de emoción al centrarse en el drama final que se desarrollaría en Roma, donde aproximadamente hacia 1400 aparecería un nuevo papa y en todo el mundo habría paz y piedad. ⁽³⁶⁾¹⁷⁰

En el siglo XV, Venecia pasó a ser el centro de las expectativas proféticas, tal vez por la célebre leyenda que relacionó a Joaquín con los mosaicos de San Marcos. ⁽³⁷⁾¹⁷¹ Allí, alrededor de 1454, Domenico Mauroceno compiló un libro de fragmentos proféticos y pidió a un dominico, fray Rusticiano, que seleccionara, abreviara y ordenara este material. El núcleo era el *libellus* de

"Die Prophezeiung des Telesforus", *Archivium Franciscanum Historicum*, xxvi (1933), pp. 29-104.

¹⁶⁵ 31) Citado por Reeves, *Influence*, p. 328.

¹⁶⁶ 32) Véase *ibid.*, pp. 425-427.

¹⁶⁷ 33) Citado en *ibid.*, p. 425. El texto original: "*Aestimo igitur mundum dictum decrescere in pravis moribus, usque ad profundum delictorum, quousque venial filius perditionis*".

¹⁶⁸ 34) Citado por Rusconi, *L'Attesa della Fine*, p. 68.

¹⁶⁹ 35) Sobre Giovanni delle Celle y el círculo de Santo Spirito, véase *ibid.*, pp. 57-71. Véase también Reeves, *Influence*, pp. 253-254. El texto original: "*questa bestia é Anticristo, e di vero che alcuno m'ha detto, che dee essere un altro papa; per la qual cosa delle due cose é luna: o che il libro, che vidi, é corrotto, o alcuno v'ha aggiunto di suo proprio senso; e pero sto a vedere*".

¹⁷⁰ 36) Rusconi, *L'Attesa della Fine*, pp. 101-108.

¹⁷¹ 37) Reeves, *Influence*, pp. 173, 343-346, 431-433; B. McGinn, "Circoli gioachimiti veneziani" (1450-1530), *Cristianesimo nella storia*, 7 (1986), pp. 19-39.

Telésforo, y la copia que se conservó la hizo un cierto Andreas en el monasterio de San Cipriano, a partir de un ejemplar que se encuentra en S. Georgio Maggiore. Cundió así en Venecia el interés en el programa de Cisma y *renovatio* de Telésforo, bajo el papa angélico y el emperador de Francia, sin duda, en parte, porque el compilador logró atribuir un papel especial a la flota veneciana que acudiría en apoyo de las fuerzas "del bien" cuando se entablara la batalla cósmica entre los papas y emperadores cismáticos y los auténticos. El interés de Mauroceno en la profecía era conocido fuera de Venecia. Al escribirle en 1495 desde Florencia, Pietro Delphino, general de los Camaldosi, le informa de una visita del sabio Zenobius Accaiuoli, que le llevaba profecías, entre ellas una sobre el papa angélico. Así, Delphino pide a Mauroceno que le envíe una copia de las *papalista* (es decir, las profecías del papa) que tiene en su posesión.⁽³⁸⁾¹⁷² Era un manuscrito parecido a la copia de san Cipriano, que fue utilizada en 1516 por un ermitaño agustino, Silvestro Meuccio, para la primera de una serie de publicaciones joaquinitas hechas en Venecia, que incluían [122] las tres principales obras de Joaquín.⁽³⁹⁾¹⁷³ Hay un testimonio anterior en esta orden de un interés por la profecía de Joaquín acerca de nuevos hombres espirituales, pero ahora el papel principal de la esperada orden reformada de ermitaños se asigna abiertamente a los agustinos.⁽⁴⁰⁾¹⁷⁴ Los prólogos de Silvestro a estas ediciones nos muestran a un devoto grupo dedicado a estudiar las profecías, que intenta leer la señal de los tiempos y aguarda ciertas crisis. Hasta su humanista general, Egidio de Viterbo, reveló su preocupación por la expectativa apocalíptica al apremiar a Silvestro a publicar la *Expositio in Apo-calypsim*, de Joaquín.⁽⁴¹⁾¹⁷⁵

La dimensión política de la profecía en los siglos XV y XVI plantea problemas de motivación interesantes, pero a menudo insolubles. ¿Realmente los gobernantes y políticos pusieron sus ambiciones y estrategias dentro del contexto del fin de los tiempos, o simplemente consideraron que las elevadas imágenes de la profecía eran útiles para sus propósitos retóricos y diplomáticos? ¿Influyeron realmente estas imágenes sobre las reacciones o las respuestas políticas? A mediados del siglo XV, un episodio revelador pone de relieve estas preguntas. Para entonces, recordemos, había en el escenario profético dos tipos de gobernante: el perverso y castigador y el "bueno", que restauraría la Iglesia e inauguraría la edad de la bienaventuranza. Según la escuela de profecías franco-italiana, el esperado monarca perverso y castigador sería un Federico III. Y así, cuando en 1453 apareció en Roma el verdadero Federico III para ser coronado, muchos se preguntaron si sería aquel terrible tirano, y no supieron si huir o quedarse. Eneas Silvio Piccolomino nos dice que el propio papa Nicolás V vaciló: "Estaba atemorizado y a la vez esperanzado: por una parte temía abandonar su poder; por otra, codiciaba la gloria de coronar al César".⁽⁴²⁾¹⁷⁶ Según algunas fuentes, cuando conversaba con él, el papa puso a prueba a Federico al preguntarle directamente por su maligno papel profético, a lo que Federico respondió: [123] "Mi intención hacia la Iglesia de Dios es buena y recta; si Dios quiere ordenar otra cosa con respecto a mí, o por mi intervención, el poder está en Él, único que lo sabe todo, para disponer las cosas según su justa voluntad".⁽⁴³⁾¹⁷⁷

El elemento de fatalismo que hay en la respuesta de Federico vuelve a aparecer en la siguiente gran crisis profética de Italia. En la Florencia de Savonarola había una extraña mezcla de corrientes proféticas.⁽⁴⁴⁾¹⁷⁸ El propio fraile se basó en fuentes bíblicas y ortodoxas medievales para proclamar el inminente castigo que caería sobre Florencia, Roma y toda Italia. Pero también se inspiró en la visión joaquinita de la edad bendita que seguiría. Allí, conceptos medievales de la Edad del Sabbath y del Tercer *Status* se fundieron con la pauta cíclica del retorno de la Edad de Oro, correspondiente a la tradición clásica. En vísperas del levantamiento de Florencia, los platónicos estaban en busca del *plenitudo temporum* y, sin embargo, se veían asaltados por temores del Anticristo. En 1492, Marsilio Ficino proclamó en una célebre carta la llegada de la Edad de Oro, que se manifestaba en el desarrollo de las artes, el florecimiento de las letras

¹⁷² 38) Reeves, *Influence*, pp. 433-434.

¹⁷³ 39) McGinn, "Circoli", pp. 28-30.

¹⁷⁴ 40) Reeves, *Influence*, pp. 251-267.

¹⁷⁵ 41) Véase *infra*, pp. 103-105 acerca de Egidio de Viterbo.

¹⁷⁶ 42) En el original: "*hinc tímet, inde cupit; hinc dominatum omitiere formidat, inde coronandi Caesaris gloriam expetit*".

¹⁷⁷ 43) Citado en Reeves, *Influence*, pp. 334-335. El texto original: "*Mea intentio pro Ecclesia Dei bona et recta est; si Deus aliud de me aut per me ordinare voluerit, in ipsius potestate est, qui solus omnia novit, potest et disponit secundum suam rectissimam voluntatem*".

¹⁷⁸ 44) Sobre Savonarola y la profecía, véase D. Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton, 1970).

humanas y la invención de la imprenta. ⁽⁴⁵⁾¹⁷⁹ Sin embargo, cuando Savonarola dio el aviso solemne de catástrofe inminente, varios miembros de la Academia Platónica se volvieron sus penitentes, los *piagnone*. Entre ellos estaban Pico della Mirándola y Giovanni Nesi, quien en 1496 publicó el *Oracolo de novo saeculo*, en que la catástrofe y la renovación se yuxtaponen en una extraña mezcla de neoplatonismo, misterios del ocultismo y profecía medieval. ⁽⁴⁶⁾¹⁸⁰ Su visión es de una nueva Jerusalén florentina, que funde la edad del espíritu joaquinita con la clásica Edad de Oro.

La unión de la predicción de Savonarola de que se avecinaba un castigo y del advenimiento del ejército invasor de Carlos VIII hizo sonar una nota de terror fatalista en los corazones [124] de los florentinos. Es probable que el propio Carlos VIII creyera en su función escatológica, pues se le había avisado de las profecías del Segundo Carlomagno, en que la destrucción de Florencia y de Roma formaba parte del programa esperado. ⁽⁴⁷⁾¹⁸¹ Florencia abrió sus puertas al rey de Francia, deseando que la cooperación con el agente profético pudiera evitar el desastre. En la historia de la malhadada expedición de Carlos encontramos el tipo de situación que se repite en los años siguientes. Por una parte, pocos políticos tienen la fuerza de convicción necesaria para reírse de los profetas: creen, a medias, que es inevitable el programa que será llevado a cabo por agentes nombrados en el cielo; por otra parte, se ponen activamente a trabajar –como lo hizo el papado, en el caso de Carlos VIII– para frustrar el programa por medio de todas las posibles sutilezas de la diplomacia y maniobras de los ejércitos. Desde luego, los profetas siempre fueron derrotados, pero los políticos nunca pudieron librarse por completo de su influencia.

Sin duda, había en la Italia renacentista de comienzos del siglo XVI figuras proféticas que recorrían los campos hablando del fin de los tiempos. Aunque la nota pesimista sonaba en boca de ermitaños frenéticos que corrían por las ciudades anunciando la llegada del Anticristo, ⁽⁴⁸⁾¹⁸² el optimismo fue renovado por obra de un extraño texto conocido como el *Apocalipsis Nova*, que salió a la luz en circunstancias misteriosas, el cual declaraba que ya se encontraba en Roma, aunque vivía de incógnito, el futuro papa angélico. ⁽⁴⁹⁾¹⁸³ Este libro, atribuido al beato Amadeo de Silva, está escrito en forma de conversaciones con un ser angélico en las que el mensaje concerniente al papa esperado forma parte de una serie de curiosas disquisiciones teológicas. Pero fue este anuncio profético el que despertó un interés muy grande y popularizó el *Apocalipsis Nova*. ¿Cuántos aspirantes al papel creó, y hasta qué punto influyó sobre sus propósitos? Un caso notable pero enigmático es el [125] del cardenal Carvajal, uno de los que sacaron a la luz el libro. ⁽⁵⁰⁾¹⁸⁴ Los historiadores generalmente lo han considerado como un religioso mundano y ambicioso, que fracasó en su principal intento de llegar al papado. Según este concepto, el hecho de que haya promovido el cismático Concilio de Pisa (1511-1512) es un paso hacia el logro de su ambición. Pero su interés por la profecía y los "signos" del fin de los tiempos en el mundo de su época ya había encontrado detallada expresión en una extensa homilía de 1508, y al menos uno de sus contemporáneos afirmó que él se creía llamado a desempeñar el papel angélico, mientras conservaba para su propio uso el ejemplar original del *Apocalipsis Nova*. Hay otras pruebas de que defendió la reforma de la Iglesia y de que protegió a los grupos religiosos de orientación profética. El fracaso de la desesperada maniobra de Pisa causó su caída, y sus últimas esperanzas de ceñirse la tiara se frustraron cuando Adriano VI fue elegido en 1522. Y sin embargo, aun así, en un discurso de bienvenida a Adriano acudió a la profecía, y pidió al nuevo papa que adoptara el papel profético e inaugurara la edad de la reforma. Carvajal aparece como un actor contra el trasfondo del fin de los tiempos, "movido por visiones proféticas que a menudo parecían asignarle un papel importante en su realización". ⁽⁵¹⁾¹⁸⁵ Junto con Carvajal, el cardenal Guillaume Bricconnet convocó el Concilio de Pisa. Sin duda, el apoyo de Francia al concilio cismático fue impelido, en parte, por razones políticas pero, asimismo, puede verse allí una

¹⁷⁹ 45) Marsilio Ficino, *Opera* (Basilea, 1576), i, p. 944.

¹⁸⁰ 46) Giovanni Nesi, *Oracolo de novo saeculo* (Florencia, 1497), sig. c. VII.

¹⁸¹ 47) Véanse las fuentes citadas en Reeves, *Influence*, pp. 355-357.

¹⁸² 48) *Ibid.*, p. 430.

¹⁸³ 49) Acerca del *Apocalypsis Nova*, véase A. Morisi, *Apocalypsis Nova: recherche sull' 'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo'* (*Istituto Storia Italiano per il Medio Evo. Studi Storici*, 77; Roma, 1970), y A. Morisi-Guerra, "The Apocalypsis Nova: a Plan for Reform", en *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. M. Reeves (Oxford, 1992), pp. 27-50.

¹⁸⁴ 50) N. Minnich, "The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal", en *Prophetic Rome*, pp. 111-120.

¹⁸⁵ 51) *Ibid.*, p. 120.

mezcla de motivos, pues la familia Bricconnet era conocida por su participación en los círculos de la *préreforme* francesa. Denis, hermano de Guillaume, pertenecía a la camarilla religiosa, la *Eterna Sapienza*, agrupada en torno de una monja milanesa, Archangela Panigarola.⁽⁵²⁾¹⁸⁶ Posiblemente desde antes del Concilio de Pisa, Denis Bricconnet conocía el *Apocalipsis Nova*, y ciertamente hacia 1514 el papa angélico se había vuelto uno de los principales temas de la expectativa profética en la sociedad de la *Eterna Sapienza*.

[126] La interrelación de profecía y política se manifiesta durante todo el pontificado de León X. ¿Dio algún crédito el papa al esperado papa angélico? Alguien ha sugerido que en cierto momento él mismo se consideró en ese papel, y probablemente más de uno de sus contemporáneos se lo atribuyó. Mas para un papa Médicis, que estaba planeando legar la sucesión papal a su propia familia, el poder de los profetas era una amenaza, una influencia desestabilizadora que debía suprimir. Recientemente se ha interpretado un retrato del santo cardenal Sauli, pintado por Sebastiano del Piombo y fechado en 1516, en el sentido de que transmite a través de diversos símbolos el mensaje de que él estaba destinado a ser el futuro papa angélico.⁽⁵³⁾¹⁸⁷ Pero en 1517, Sauli fue inexplicablemente acusado de participar en una conspiración contra León X. Fue enviado a prisión, y murió poco después de ser liberado. La sugerencia –indicada por un contemporáneo suyo– es que León se sintió amenazado porque había oído que le estaban aplicando la profecía a Sauli. El profesor Jungic, quien ha planteado esta interpretación, relaciona además el célebre retrato de León X (fechado en 1517-1518) que hizo Rafael con el retrato de Sauli y aventura la suposición de que Rafael, al apropiarse de los símbolos de Piombo, presenta al propio León como el posible papa angélico.⁽⁵⁴⁾¹⁸⁸

A principios del siglo XVI, los profetas causaron ciertamente muchas dificultades a los políticos. El recuerdo de Savonarola permanecía vivo entre sus discípulos: ya se había cumplido la primera mitad de su programa profético (el castigo), pero aún se esperaba la segunda parte (*renovatio mundi*). Esto desencadenó varios disturbios promovidos por los aspirantes al papel angélico. En una visita que hizo a Florencia en 1516, León X intentó acallar a estos elementos radicales cuando logró que un concilio provincial condenara formalmente la doctrina de Savonarola.⁽⁵⁵⁾¹⁸⁹ En cambio, encontró una sorprendente defensa de la doctrina esencial del fraile entre varios respetados teólogos, [127] entre ellos Contarini. Las expectativas proféticas y escato-lógicas de la época podían ser amenazadoras, mas no era posible rechazarlas. Los nuevos intentos de León por suprimir a los profetas le llevaron a nombrar, en el Quinto Concilio Luterano, una comisión encargada de formular lineamientos para contener a los predicadores y profetas apocalípticos. Doctos eclesiásticos del concilio estaban ansiosos por contener las formas populares de tratar de predecir el futuro por medio de adivinación, astrología, sueños, revelaciones personales, etc. Y sin embargo, como lo ha escrito el profesor Minnich,

Los doce homilistas que se dirigían al Concilio Luterano se envolvían, a menudo, en el manto de un profeta. Afirmaban que la Iglesia estaba en su última edad... y que Dios castigaría a la cristiandad si el Concilio no producía una reforma... Sin embargo, en el horizonte asomaba ya una edad nueva. Había que dejar que el Concilio purificara la Iglesia e inaugurara el glorioso fin de los tiempos.⁽⁵⁶⁾¹⁹⁰

Minnich analiza la actitud de los miembros importantes que participaron en la redacción del decreto *Supernae majestatis praesidio* (1516) para regular la predicación, mostrando lo muy en serio que, en aquellos últimos días, tomaban la función de profecía.⁽⁵⁷⁾¹⁹¹ El decreto, aunque señalaba abusos para condenarlos e imponía límites a los predicadores apocalípticos, confirmaba el papel auténtico del profeta. "De este modo, la profecía renacentista, una vez condenados sus abusos y contenidos sus predicadores, pero formalmente reconocida su legitimidad, pasó a la legislación de la Iglesia universal en vísperas de la Reforma."⁽⁵⁸⁾¹⁹²

El ejemplo más notable de un alto dignatario renacentista cuya visión estaba gobernada por

¹⁸⁶ 52) Véase C. Vasoli, "Giorgio Benigno Salviati (Dragisic)", en *Prophetic Rome*, pp. 152-153 y las referencias que allí aparecen.

¹⁸⁷ 53) J. Jungic, "Prophecies of the Angelic Pope in Sebastiano del Piombo's Portrait of Cardinal Bandinello Sauli and Three Companions", en *Prophetic Rome*, pp. 345-370.

¹⁸⁸ 54) *Ibid.*, pp. 368-370.

¹⁸⁹ 55) N. Minnich, "Prophecy and the Fifth Lateran Council (1514-1517)", en *Prophetic Rome*, pp. 75-80.

¹⁹⁰ 56) *Ibid.*, pp. 66-67.

¹⁹¹ 57) *Ibid.*, pp. 81-84.

¹⁹² 58) *Ibid.*, p. 87.

expectativas escatológicas fue el cardenal Egidio de Viterbo, general de los ermitaños agustinos, sabio humanista, miembro de la comisión sobre la profecía y, sin embargo, célebre por sus prédicas apocalípticas. En su visión del futuro se fundían las dos corrientes del mito clásico y la profecía medieval. Respondió con entusiasmo a la idea del regreso de una Edad de Oro, y sin embargo en sus sermones [128] constantemente advertía con toda solemnidad que se acercaban las Cosas Últimas. Las dos pautas de la historia en esencia incompatibles –la cíclica y la lineal– se funden aquí de manera extraña. La yuxtaposición de ambas queda vivamente ilustrada en un sermón celebratorio pronunciado en San Pedro ante Julio II en 1506. Fue inspirado por la noticia de conquistas portuguesas realizadas en el Lejano Oriente. Apostrofando al papa, exclama Egidio: "Hemos hablado de la Edad de Oro... Por tanto, actuad ahora, bendito padre. Mirad cómo Dios os llama con tantas voces, tantas profecías, tantas hazañas bien hechas". Luego establece una asombrosa conexión entre el célebre oráculo de Virgilio "*Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*" (Ahora retorna la Virgen, retorna el reinado de Saturno) y la profecía del Antiguo Testamento. Para interpretar correctamente los grandes hechos de la época hay que volver, ante todo, al texto sagrado: las *Scrutamini scripturas*.⁽⁵⁹⁾¹⁹³

Corrientes de mitología clásica, neoplatonismo, cabalismo hebreo y profecía bíblica se entrecruzan en la vasta *Historia Viginti Saeculorum*, de Egidio, terminada en 1519,⁽⁶⁰⁾¹⁹⁴ que ha sido descrita como la "*storia assoluta della umanite sub specie aeternitatis*". Resulta notable que aquí Egidio rompa con las pautas clásicas y medievales de la historia para forjar su propia doble pauta de diez edades antes y diez después de la Encarnación, con base en la creciente escala cabalística que llega hasta diez, el número perfecto. Pero la tensión entre la perspectiva optimista y la pesimista –entre interpretar la historia como el ascender a un clímax o la declinación que menoscaba la perfección prístina– vuelve a manifestarse aquí, pues Egidio también emplea la escala descendente de edades simbolizadas por los metales, que él tomó del Libro de Daniel y de Hesíodo. Sin embargo, la concordia entre la historia pre Encarnación y post Encarnación revela un desplazamiento progresivo hacia una apoteosis final de la Iglesia en la Décima (o Vigésima) Edad. De manera fascinante, [129] Egidio emplea una doble pauta de "signos" tomados de la leyenda y de la historia clásicas (incluyendo a Etruria) y de *figurae* del Antiguo Testamento para trazar la gradual realización del designio de Dios. El Salmo 19 profetiza la apertura del propósito divino en la Novena (o Decimonovena) Edad: el cuarto versículo, "Su sonido ha resonado por toda la tierra", señala maravillosamente las tierras recién descubiertas, al este y al oeste, mientras que Julio II es comparado con el gigante del quinto versículo que se regocija en seguir ese curso, pues ha promovido de mil diversas maneras la gloria de Roma. Egidio pasa así a su esperado clímax de la historia en la Décima o Vigésima Edad. Todos estos signos señalan a León X como primer pontífice de la naciente Edad de Oro. Lleva el número sacro y el nombre místico de León; el apellido Médicis significa el curador de heridas, y el laurel asociado a su abuelo, Lorenzo *el Magnífico*, simboliza las glorias de la época. Así, se están uniendo todos los aspectos de la nueva edad: una nueva comprensión de las Sagradas Escrituras y un nuevo florecimiento de la retórica, la poesía y las artes; una nueva reforma de la Iglesia en doctrina y moral; la apertura de nuevos mundos ante ojos asombrados. Ahora se llama a los cristianos a lograr la conversión de toda la humanidad y a unir a todos los pueblos en una sola grey antes del fin. La armonía interna de todo conocimiento se está conjuntando con la unidad externa de todas las razas: *plenitudo temporum*, *plenitudo gentium*, *plenitudo doctrinae*. No es necesario subrayar lo irónico de semejante profecía en el año de 1519.

A primera vista parece imposible conectar esta visión extática con la *Realpolitik* de la Europa del siglo XVI. Sin embargo, también allí las profecías formaban parte de la moneda diplomática que había en circulación. Vuelve al camino el Segundo Carlomagno. Cuando el emperador Maximiliano I casó con María de Borgoña, se unieron así las tradiciones proféticas francesa y alemana, y esa conjunción fue celebrada en la *Prognosticatio* de Johann Lichtenberger y en varios otros escritos.⁽⁶¹⁾¹⁹⁵ [130] Llegó a su madurez en Carlos, nieto de Maximiliano. Las profecías

¹⁹³ 59) M. Reeves, "Cardinal Egidio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History", en *Prophetic Rome*, pp. 95-96. Acerca de Egidio, véase J. O'Malley, Giles of Viterbo and Reform (Leiden, 1968), ed., *Rome and Renaissance: Studies in Culture and Religion* (Londres, 1981).

¹⁹⁴ 60) Para el material de este párrafo, véase Reeves, *ibid*, pp. 99-103. Véase también F. X. Martin, "The Writings of Giles of Viterbo", *Augustiniana*, 29, 1-2 (1979), p. 170.

¹⁹⁵ 61) M. Reeves, *Influence*, pp. 347-354. Sobre Lichtenberger, véase D. Kurze, *Johann Lichtenberger: Historische Studien*, 379 (Lübeck y Hamburgo, 1960), e id., "Popular Astrology and Prophecy in the Fifteenth

invadieron hasta la cámara de la elección imperial en 1519, pero ya en 1517 el futuro canciller imperial de Carlos, Gattinara, estaba exhortando a Carlos, por entonces rey de España, a que asumiera su papel predestinado como vencedor de los sarracenos e inaugurador de la *monarchia christianorum* del mundo final. ⁽⁶²⁾¹⁹⁶ En el emocionante momento de la elección imperial, no sólo Gattinara sino otros miembros del séquito de Carlos fueron arrebatados por "el regocijo de la mitología profética y providencial asociada con el emperador de los Últimos Días... Es evidente la boga de tal pensamiento en las altas esferas de la época". ⁽⁶³⁾¹⁹⁷ Es imposible saber hasta qué punto el propio Carlos se dejó influir por esta imagen profética, pero el giro real de los acontecimientos en la pugna entre Carlos V y Francisco I de Francia por dominar Italia fue interpretado por sus contemporáneos en los dos niveles de realidad política y significado profético. Esto puede verse claramente en la secuela de la victoria imperial en Pavía en 1525. Para entonces, el propio Gattinara había abandonado el lenguaje de la escatología, pero seguía exigiendo a Carlos cumplir con una función trascendental, al pedirle que reformara la Iglesia, extirpara la herejía y recuperara Jerusalén. En 1526 Valdés, secretario de la cancillería imperial, hablando por Gattinara en un informe sobre los resultados de la victoria de Pavía, identificó a los españoles como el pueblo elegido de Dios e interpretó la victoria en el sentido de que dejaba libre a Carlos para recuperar el imperio de Constantinopla, reapoderarse del Santo Sepulcro de Jerusalén y cumplir con las palabras del Salvador "*Fiet unum ovile et unus pastor*" (Habrà un solo rebaño y un solo pastor). ⁽⁶⁴⁾¹⁹⁸ En el mismo momento, en Roma un franciscano, Pietro Galatino, estaba "leyendo" el futuro profético en términos joaquinitas: Carlos y Francisco se reconciliarían, Carlos conduciría triunfante a una fuerza unida contra el último gran ejército amenazador de los turcos, y el "Pastore Angélico" inauguraría el reinado del Espíritu en una época de nueva comprensión espiritual y predicación universal. Resulta asombrosa la inmediatez con que se esperaba este programa: "*iam, iam in januis esse creditur*" (ahora, ahora se cree estar en el umbral). ⁽⁶⁵⁾¹⁹⁹

Pero seguía existiendo la posibilidad de que las fuerzas del mal resultaran excesivas para los profetas de una Edad de Oro. El propio Egidio terminó su historia con una nota de advertencia. Tras la euforia profética de 1525, la escena se ensombrece rápidamente y por Italia pululan predicciones siniestras, rumores sobre prodigios y monstruosidades aterradoras y amenazadores predicadores del Anticristo. Según André Chastel, entre 1520 y 1530, cincuenta y seis autores conocidos se interesaron por la profecía y la astrología, y en Italia se publicaron 133 folletos sobre tales temas. ⁽⁶⁶⁾²⁰⁰ Por ello, no es sorprendente que las realidades políticas inmediatas que condujeron al saqueo de Roma en 1527 quedaran anegadas, por decirlo así, por una inmensa imagen apocalíptica de desastre: "Alguna índole de determinismo subyacente parece gobernar esta secuencia de acontecimientos fortuitos". ⁽⁶⁷⁾²⁰¹ Escribiendo desde Roma en medio de los terribles acontecimientos, el cardenal Gonzaga declaró: "Nuestro Padre en los cielos desea flagelar a la cristiandad", y después: "Todo esto ocurrió no por azar, sino por justicia divina. Pues hubo advertencias más que de sobra". ⁽⁶⁸⁾²⁰² Pero después, con asombrosa prontitud, resurgió la antigua pauta profética de la *renovatio* que seguiría al castigo. La prostituta Roma había caído, efectivamente, cumpliendo el destino de la Nueva Babilonia del Apocalipsis, pero se levantaría de nuevo Roma, la Nueva Jerusalén. Hasta el escape de Clemente VII del Castel San Angelo es entonces interpretado como milagro. En el confuso periodo que siguió, las duras realidades de la lucha política volvieron a quedar ocultas por la resurrección de las imágenes medievales, al parecer imperecederas, del emperador [132] del mundo y del papa angélico. Al comenzar el

and Sixteenth Centuries: Johann Lichtenberger", en "*Astrology Hallucinati*": Stars and the End of the World in Luther's Time, ed. P. Zambelli (Berlín y Nueva York), 1986, pp. 177-193.

¹⁹⁶ 62) Sobre Gattinara, véase J. Headley, "Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara", en *Prophetic Rome*, pp. 241-269, y otras referencias que allí aparecen.

¹⁹⁷ 63) *Ibid.*, p. 255.

¹⁹⁸ 64) *Ibid.*, pp. 264-265.

¹⁹⁹ 65) Citado en M. Reeves, "Roma Profética", en *La Città dei Segreti: Magia, astrologia é cultura esiterica a Roma (xv-xviii)*, ed. F. Troncarello (Milán, 1985), p. 294. Véase el estudio más completo acerca de Galatino, de R. Rusconi, en *Prophetic Rome*, pp. 157-187.

²⁰⁰ 66) A. Chastel, *The Sack of Rome*, trad. B. Archer (Princeton, NJ, 1983), p. 82.

²⁰¹ 67) Citado de Chastel en M. Reeves, "A Note on Prophecy and the Sack of Rome", en *Prophetic Rome*, p. 275.

²⁰² 68) Reeves, *ibid.*, pp. 275-276.

decenio de 1530 habían revivido los antiguos oráculos en un nuevo puñado de publicaciones proféticas.

En 1530, Clemente escribió con urgencia a Egidio de Viterbo, pidiéndole averiguar el significado de aquellos hechos cataclísmicos. Egidio respondió con su última obra, *Scechina* (1532), es decir, "la habitación de Dios en medio de los hombres".⁽⁶⁹⁾²⁰³ Aunque dedicada en gran parte a la nueva interpretación mística de las Escrituras por medio de la cábala, también se encuentra una gran dimensión de profecía política en la obra, que va dedicada a Carlos V. Si no se atiende a las advertencias de la voz divina, nuevos azotes caerán sobre Roma; pero, en cambio, el papel de Carlos sigue siendo el de encarnar al nuevo Moisés que guiará a la especie humana a la libertad, el nuevo César que conquistará a los bárbaros, el nuevo David que reunirá a todos los pueblos en un solo rebaño. Emperador y papa son llamados a la antigua santa alianza de la profecía. "Ahora es el tiempo propicio del que hablan los profetas; ahora tú, el nuevo príncipe, estás llamado a celebrar 'las calendas' y a renovar el orbe de la tierra."⁽⁷⁰⁾²⁰⁴

Excepción hecha de la sorprendente obra de un profesor vienés, aparecida todavía en 1547,⁽⁷¹⁾²⁰⁵ la *Scechina* de Egidio es, en muchos aspectos, la última gran declaración de una poderosa tradición medieval. Ciertamente, aún hubo ecos dispersos durante los siglos siguientes, pero en muchos aspectos las expectativas de la Edad Última adoptan otras formas o quedan al margen. Un drama de tribulación y de renovación representado por personajes de proporciones gigantescas, no obstante humanos, en el último acto de la historia, tal vez sólo podría brotar de la imaginación de una cristiandad medieval.

²⁰³ 69) Egidio de Viterbo, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, ed. F. Secret (Roma, 1959). Sobre esta obra, véase O'Malley, *Church and Reform*, pp. 118-120.

²⁰⁴ 70) Viterbo, *Scechina*, p. 69.

²⁰⁵ 71) Wolfgang Lazius, *Fragmentum vaticinii cuiusdam... Methodii* (Viena, 1547). Sobre esta obra, véase Reeves, *Influence*, pp. 369-372.

V. El Milenarismo del Siglo XVII

Richard Popkin

Al término del siglo XVI y comienzos del XVII muchos pensadores religiosos, sobre todo en los países protestantes, empezaron a sospechar que los acontecimientos que estaban ocurriendo ante sus propios ojos eran los que realmente estaban trayendo consigo el principio del milenio, el regreso de Cristo como Mesías político y el comienzo de su reinado milenario en la tierra, que había de ser precedido o bien seguido por el Día del Juicio, cuando se salvarían los auténticos creyentes reformados. El surgimiento de potencias políticas protestantes en Inglaterra y en Holanda, que habían derrotado a las fuerzas católicas españolas, la victoria de Gustavo Adolfo en la Guerra de Treinta Años, la unión de las Coronas de Escocia y de Inglaterra ⁽¹⁾²⁰⁶ y muchos otros hechos fueron interpretados como señales de que Dios estaba actuando en la historia, allanando el camino a los gloriosos acontecimientos milenarios. Varios países se consideraron como la Nueva Israel, en la que ocurrirían los decisivos acontecimientos providenciales.

La propia Reforma había revelado, a quienes estaban aguardando el milenio, que el obispo de Roma era el Anticristo. Nuevas maneras de estudiar las Escrituras, aplicadas a los hechos del día, se debieron al estudio de la Biblia en hebreo y en griego, al contacto con lectores judíos y a la tradición interpretativa judía, así como a los emocionantes descubrimientos de secretos divinos en caracteres hebreos, logrados gracias al estudio de la cábala.

Las expectativas milenarias se habían expresado no pocas veces en el pasado. En España, Portugal e Italia dentro del mundo [134] católico, habían existido importantes movimientos milenaristas en los siglos XV y XVI. ⁽²⁾²⁰⁷ Lo que distinguió al milenarismo del siglo XVII de anteriores avances es: a) que ocurrió principalmente dentro del mundo protestante; b) que estuvo arraigado en una nueva manera de describir los símbolos y profecías de las Escrituras, especialmente en los libros de Daniel y en el Apocalipsis, relacionándolos con personajes e instituciones históricas, y c) que consideró que los acontecimientos sociales y políticos más importantes de la época estaban íntimamente relacionados con los penúltimos pasos que se darían antes del advenimiento del milenio y el establecimiento de la Quinta Monarquía pronosticada por Daniel, tales como la identificación y el derrocamiento del Anticristo, ⁽³⁾²⁰⁸ la reunión de todas las verdaderas iglesias cristianas, la conversión de los judíos, la reaparición de las Tribus Perdidas, la reconstrucción del Templo de Jerusalén y el restablecimiento de los judíos en la Tierra Santa. ⁽⁴⁾²⁰⁹

Poco después de la derrota de la Armada Invencible y de las primeras victorias de las fuerzas rebeldes holandesas contra España, varios escritores religiosos empezaron a elaborar sus teorías milenaristas. El grupo incluía a sir John Napier, un escocés, ⁽⁵⁾²¹⁰ a Thomas Brightman, ⁽⁶⁾²¹¹ exiliado

²⁰⁶ 1) A este respecto, véase Arthur H. Williamson, "The Jewish Dimension of the Scottish Apocalypse: Climate, Covenant and World Renewal", en Y. Kaplan, H. Mechoulam y R. Popkin, eds., *Menasseh ben Israel and His World* (Leiden, 1989), pp. 7-30.

²⁰⁷ 2) Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969); Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarian and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Nueva York, 1961), y Marión Kuntz, *Guillaume Postel, The Prophet of the Restitution of All Things* (La Haya, 1981).

²⁰⁸ 3) Sobre este tema, véase Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England* (Londres, 1971).

²⁰⁹ 4) Hay toda una plétora de literatura al respecto. Además de las obras citadas más adelante en este ensayo, se debe consultar a Peter Toon, ed., *Puritans, the Millennium, and the Future of Israel, Puritan Eschatology, 1600-1660* (Cambridge, 1970); Meir Verete, "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840", *Middle Eastern Studies*, viii (1972), pp. 3-50; B. S. Capp, *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth Century English Millenarianism* (Londres, 1972); E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia* (Gloucester, Mass., 1972), y R. Popkin, ed., *Millenarianism and Messianism in English Thought, 1650-1800* (Leiden, 1988).

²¹⁰ 5) Véase John Napier, *A Plaine Discovery of the whole Revelation of Saint John* (Edimburgo, 1593).

²¹¹ 6) Thomas Brightman, *The Revelation of St. John Illustrated*, 42 edición (Londres, 1644). Véase también David S. Katz, *Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford, 1982), pp. 91-94, y Avihu Zakai, "Thomas Brightman and English Apocalyptic Tradition", en Kaplan *et al.*,

en Holanda, a Johannes [135] Alsted ⁽⁷⁾²¹² y a Joseph Mede, profesor de Cambridge. ⁽⁸⁾²¹³ Las autoridades protestantes de la época consideraron que la expresión milenaria era peligrosa y subversiva para la sociedad establecida (pues señalaba el inminente reemplazo del actual mundo social y político por otro totalmente distinto). Por ello, no se permitió que las obras más importantes sobre el tema fueran impresas en Inglaterra hasta el principio de la Revolución puritana. Algunas se publicaron en Holanda, donde era mucho menor el control de la prensa y donde no había un poderoso gobierno central. Pero sí se hizo un serio esfuerzo por evitar que estas obras fuesen importadas a Inglaterra. Las expresiones de opiniones milenaristas emitidas por predicadores y maestros también fueron severamente restringidas en Inglaterra hasta 1640. Algunos fueron detenidos, aprisionados y/o exiliados por sus opiniones.

Cuando los puritanos subieron al poder en 1640, aparecieron todas clases de milenaristas abiertamente en la escena de Inglaterra: *ranters*, *diggers*, *levellers* (niveladores), etc., ⁽⁹⁾²¹⁴ profetizando la llegada del milenio, el Reino de Dios en la Tierra y la Quinta Monarquía. De pronto aparecieron, en letra impresa, libros que exponían todo esto, desde la *Clavis Apocalyptica* de Joseph Mede, y diversos escritos suyos hasta entonces inéditos, pasando por 666, de Francis Potter (el cual mostraba por cálculos matemáticos que el "666" que lleva en la cabeza la bestia en el Apocalipsis era en realidad la dirección del obispo de Roma), ⁽¹⁰⁾²¹⁵ así como las obras de Brightman, Alsted y otros.

Mede había encontrado la respuesta a la omnipresente duda escéptica que lo rodeaba en la certidumbre que descubrió en las profecías bíblicas. ⁽¹¹⁾²¹⁶ ofreció un sincronismo entre las [136] profecías que aparecen en Daniel y las ofrecidas por el Apocalipsis, de modo que ambos libros podían interpretarse juntos en el sentido de que anunciaban futuros hechos providenciales. Con base en esto, había sostenido con gran erudición que el milenio empezaría 1260 años después de la caída del Imperio romano. Por tanto, todo lo que había que hacer para determinar cuándo comenzaría ese hecho decisivo era averiguar exactamente cuándo había caído Roma. En tiempos de Mede se consideraba que la caída de Roma había ocurrido alrededor de 400 d.C. Por tanto, los creyentes se convencieron de que no faltaba mucho ya para el fin de los días. De hecho, una creyente, Mary Cary, anunció que el principio del milenio ocurriría en 1655 o 1656. ⁽¹²⁾²¹⁷

Tres importantes pensadores milenaristas europeos, John Dury, escocés que había estudiado en Leiden; Samuel Hartlib, alemán emigrado a Inglaterra, y Jan Amos Comenius, el exiliado jefe de los Hermanos Moravos, se reunieron en Londres en 1641 para decidir lo que debía hacerse en preparación para los grandes hechos venideros. ⁽¹³⁾²¹⁸ Comenius ya estaba dedicado a revisar y a reformar el sistema educativo y a escribir nuevos libros de texto. Dury era un ministro que se volvió activo corresponsal de Mede cuando se enteró, por boca del Rev. William Twisse, jefe de la Asamblea de Teólogos de Westminster, de la existencia del silencioso doctor Mede, que sabía cuándo terminaría el mundo actual. Dury comenzó una cruzada –que duraría su vida entera– para reunir a todas las Iglesias protestantes formulando una armonía de confesiones. También se dedicó activamente a encontrar maneras de convertir a judíos y de unir a judíos y cristianos. Samuel Hartlib, curioso refugiado [137] alemán, había llegado a Inglaterra poco después de 1620

eds., *Menasseh ben Israel*, pp. 31-44.

²¹² 7) J. H. Alsted, *The Beloved City* (Londres, 1643).

²¹³ 8) Acerca de Mede, véase Katherine R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645* (Oxford, 1979).

²¹⁴ 9) Sobre esto, véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (Londres, 1972).

²¹⁵ 10) Francis Potter, *An Interpretation of the Number 666* (Oxford, 1642). En las observaciones iniciales, tomadas de la *Apostasy of the Latter Times*, de Mede, se decía que Potter había hecho "el más grande descubrimiento logrado desde que empezó el mundo".

²¹⁶ 11) Mede informó que al llegar por vez primera a Cambridge en 1603, había encontrado las obras del antiguo escéptico Sexto Empírico, y que había dudado de todos los temas. Buscó la verdad y certidumbre en lo que se le enseñó en Cambridge, y, por último, la encontró en las profecías bíblicas. Cf. John Worthington, "*The Life of the Reverend and most learned Joseph Mede*", en *The Works of the Pious and Profoundly-Leamed Joseph Mede* (Londres, 1664); K. Firth, *Apocalyptic Tradition*, cap. 6; y Richard H. Popkin, "The Third Force in Seventeenth Century Thought: Scepticism, Science, and Millenarianism", en Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden, 1992), pp. 92-93.

²¹⁷ 12) Mary Cary, *The Little Horn's Doom & Downfall* (Londres, 1651).

²¹⁸ 13) Parecen haberse conocido desde el periodo anterior a 1630, cuando Dury era ministro en Elbing, y Hartlib y Comenius asistían a su iglesia. Véase J. Minton Batten, *John Dury, Advocate of Christian Reunion* (Chicago, 1944), y G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius* (Londres, 1947).

y ahí intentó unir a personas de ideas afines para mejorar la enseñanza, las actividades sociales y el conocimiento del cristianismo. Tenía en la cabeza cientos de proyectos de reforma, que prepararían el escenario humano para la inminente Segunda Venida. ⁽¹⁴⁾²¹⁹

Las propuestas de Comenius, Dury y Hartlib de 1641 son, en verdad, un asombroso conjunto de planes destinados a transformar la vida intelectual, religiosa, económica y social de Inglaterra en un puro mundo cristiano premilenario, en espera de la aparición del Mesías. Sus planes parecerían absolutamente ridículos si no fuese por el hecho de que podían llegar al oído de quienes por entonces gobernaban Inglaterra. ⁽¹⁵⁾²²⁰ Cuando escasearon los fondos para algunas de sus reformas, Comenius se fue a la Europa continental y efectuó desde allí sus reformas educativas, acompañado por su profeta personal, Drabnik, quien interpretaba para él los acontecimientos cotidianos en el plano del escenario milenarista. Dury fue nombrado representante personal de la Asamblea de Teólogos, a fin de negociar la reunión de todas las iglesias por el mundo. (Llevó consigo su autorización durante décadas, y actuó en consecuencia, predicando la reunificación con luteranos y calvinistas y otros grupos en Holanda, Alemania, Suecia, Suiza y Francia.) Él y Hartlib buscaban modos de facilitar la conversión de los judíos y de llevar la cristiandad a los musulmanes y a los indios norteamericanos.

Se habían propuesto establecer un colegio de estudios judíos en Londres para ayudarse en sus preparativos milenaristas. El colegio haría que el judaísmo fuese mejor conocido de los cristianos, y el cristianismo menos ofensivo a los judíos, y prepararía a ambos grupos para los papeles que habrían de desempeñar en el inminente milenio. ⁽¹⁶⁾²²¹ Las personas propuestas para dirigir este colegio (para el cual Dury y Hartlib solicitaron [138] al Parlamento que les asignara 1000 libras anuales) serían el rabino Menasseh ben Israel, de Amsterdam; Adam Boreel, jefe del grupo religioso holandés los "Colegiantes", y el profesor Constantine Ravius, de Berlín. ⁽¹⁷⁾²²² El proyectado colegio nunca se materializó, pero sí produjo una notable interacción de intelectuales judíos y cristianos dirigida, al menos por el lado cristiano, a favorecer sus perspectivas milenarias. Durante cuarenta años o más hubo una activa labor cooperativa de rabinos y teólogos holandeses e ingleses cristianos, que produjo una nueva edición de la *Mishna*, con puntos en las vocales hebreas, además de traducciones al español y al latín. ⁽¹⁸⁾²²³ Hubo una activa cooperación para tratar de construir un modelo "exacto" del Templo de Salomón, microcosmos del universo. (El modelo estuvo en exhibición junto a la sinagoga de Amsterdam, hasta que fue llevado a Inglaterra, donde fue obsequiado a Carlos II.) ⁽¹⁹⁾²²⁴

Por entonces, Inglaterra no tenía residentes judíos legales; los judíos habían sido expulsados en 1290. Holanda sí tenía comunidades judías libres, formadas principalmente por judíos españoles y portugueses, que habían sido obligados a convertirse al catolicismo en Iberia y habían encontrado la libertad religiosa en la República holandesa. Pudieron allí establecer sinagogas y escuelas, publicar libros y debatir con los cristianos acerca de la verdad de su religión. En su mayoría, se habían criado como católicos en España o Portugal. Pudieron interactuar con teólogos holandeses, y algunos, como Menasseh, llegaron a ser maestros hebreos de eruditos protestantes holandeses.

Entre los judíos existía una creciente convicción mesiánica de que Dios los redimiría pronto, después de sus muchas tragedias que habían culminado con la expulsión de los judíos no [139] conversos de España en 1492, y de Portugal en 1497. Ciertos cálculos cabalísticos les hacían esperar que esta redención (en forma de aparición del Mesías judío) ocurriría en 1648. Por desdicha, lo que ocurrió fue el peor pogromo en la historia de la Europa oriental antes de Hitler. Cientos de miles de judíos fueron masacrados, violados y robados en Polonia y Ucrania. Esto

²¹⁹ 14) Hugh Trevor-Roper, "Three Foreigners: The Philosophers of the Puntan Revolution", en *Religión, the Reformation and Social Change* (Londres, 1967).

²²⁰ 15) Cf. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, donde se ofrecen listas de sus proposiciones.

²²¹ 16) Cf. Popkin, "The First College of Jewish Studies", *Revue des études juives*, 143(1984), pp. 351-364.

²²² 17) *Ibid.*, p. 353.

²²³ 18) Sobre este proyecto conjunto de editar y publicar la Mishna, véase Popkin, "Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England, 1640-1700", en J. Van den Berg y E. van der Wall, eds., *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century* (Dordrecht, 1988), pp. 3-32, y David S. Katz, "The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England", *Journal of Ecclesiastical History*, 40 (1989).

²²⁴ 19) Sobre el modelo del Templo, véase A. K. Offenber, "Jacob Jehuda León and his Model of the Temple", en Van den Berg y Van der Wall, *Jewish-Christian Relations*, pp. 95-115.

parece haber causado entre algunos judíos una reconsideración del curso de la Historia Divina, y un nuevo cálculo de cuándo ocurriría su redención: el año 1666 sería estimado crucial.

Algunos rumores acerca de esta reconsideración parecen haber producido una de las más extrañas expresiones de la expectativa milenaria inglesa: el relato de un supuesto Consejo Judío que, según se dijo, se había reunido fuera de Budapest en 1650 para considerar si de hecho ya había venido el Mesías. Este documento pasó de mano en mano entre el círculo de Hartlib y Dury y fue publicado en 1655.⁽²⁰⁾²²⁵ Su argumento era que los judíos se hubieran convertido entonces si se hubiesen encontrado con el cristianismo puro que existía en la Inglaterra puritana, y no con el falso y corrompido cristianismo de la Iglesia de Roma.

Una "señal de los tiempos" más emocionante se manifestó cuando llegaron a Inglaterra rumores provenientes de los puritanos de Nueva Inglaterra, en el sentido de que los naturales de Nueva Inglaterra podían ser las Doce Tribus de Israel. Mede y su discípulo, Henry More, habían tenido una opinión muy negativa de los indígenas, y hasta llegaron a considerarlos hijos de Satanás.⁽²¹⁾²²⁶ Dury, por su parte, estaba dispuesto a creer que los indígenas formaban una parte decisiva del drama providencial. Dury estaba preparando la introducción a un libro sobre el tema, y recordó lo que Menasseh ben Israel le había dicho de un explorador judío portugués, que afirmaba haber encontrado [140] en los Andes una tribu indígena que estaba celebrando un servicio religioso judío. Dury pidió más detalles a Menasseh y luego le preguntó la opinión judía acerca de la reaparición de las Tribus Perdidas. Esto movió a Menasseh a escribir su célebre obra, *La esperanza de Israel*, en 1650. La obra, escrita en español, pronto fue traducida al inglés por un deslumbrado milenarista, Moses Wall, y fue dedicada (por Dury) al Parlamento inglés. Menasseh, tratando cuidadosamente de moderar la emoción que Dury estaba generando acerca de los indígenas norteamericanos, había afirmado que en América del Sur parecía haberse hallado una parte de una Tribu Perdida, pero que los indígenas en su mayor parte habían llegado de Asia, cruzando un puente de tierra. Menasseh dio entonces una explicación de sus propias expectativas mesiánicas. (Un importante jesuita portugués, Antonio de Vieira, regresó a toda prisa del Brasil, donde había estado convirtiendo indígenas, para conferenciar con Menasseh en Amsterdam acerca del significado del informe de las Tribus Perdidas en los Andes. Luego, Vieira escribió su propia obra milenarista, *La esperanza de Portugal*, en que describía sus expectativas: que los judíos pronto volverían a Portugal y se reunirían con sus hermanos conversos. Entonces, Cristo vendría a Portugal y llevaría a los judíos de allí a la Tierra Santa. Vieira fue detenido después por la Inquisición y acusado de "conspirar con un rabino". El jesuita fue finalmente liberado y pudo reanudar sus actividades milenaristas.)⁽²²⁾²²⁷

Menasseh, después del éxito de *La esperanza de Israel* entre los milenaristas, escribió una humilde petición a Cromwell, explicándole que casi todos los acontecimientos profetizados que ocurrirían antes de la llegada del Mesías judío en realidad ya habían acontecido. El principal hecho que faltaba era la completa dispersión de los judíos por los cuatro rincones del mundo. Por lo que sabía Menasseh, el rincón que no tenía judíos era Inglaterra. Por ello, había que llamar judíos a Inglaterra antes del fin de los tiempos. Esta noticia hizo que el gobierno británico nombrara una delegación para negociar con Menasseh acerca [141] de las condiciones del retorno de los judíos a Inglaterra.⁽²³⁾²²⁸ Los milenaristas estaban convencidos de que si se pudiera hacer regresar a Inglaterra a los judíos para hacerles experimentar allí el cristianismo puro del mundo puritano, no tardarían en convertirse y entonces podría comenzar el milenio. Cromwell había inaugurado el Parlamento en 1653, llamándolo el "Parlamento de los Santos", que haría surgir la Nueva Israel en Inglaterra. Los movimientos milenaristas populares de *ranter*s, *digger*s, *leveller*s, etc., agitaban con objeto de crear los requisitos necesarios para el milenio en una

²²⁵ 20) Cf. Popkin, "The Fictional Jewish Council of 1650: A Great English Pipedream", *Jewish History*, v(1991), pp. 7-22.

²²⁶ 21) La opinión de Mede sobre el origen satánico de los indígenas americanos aparece en su carta al Rev. William Twisse, del 23 de marzo de 1634/1635, en *Works*, pp. 980-981. Henry More, en *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (Londres, 1660), Libro ni, caps. 3, 13 y 14, trata de las prácticas demoníacas de los salvajes de América. Véase también Popkin, "The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory", en Kaplan et al, eds., Menasseh ben Israel, pp. 64-82.

²²⁷ 22) Sobre Vieira, véase R. Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre du Père Vieira* (París, 1960), y A. J. Saraiva, "Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire", *Studia Rosenthaliana*, vi (1972), pp. 26-32.

²²⁸ 23) Sobre esto, véase Katz, *Philo-semitism*, caps. 4-6.

sociedad sin clases. ⁽²⁴⁾²²⁹

Muchos de los milenaristas creían que la conversión de los judíos se realizaría en 1655-1656, por lo que no había tiempo que perder. ⁽²⁵⁾²³⁰ Otro elemento que participó en esto fue la respuesta que el "doctísimo y piadoso" Joseph Mede había dado al Rev. William Twisse acerca de cómo sería la verdadera conversión de los judíos. Twisse se había preguntado si cada judío, en cualquier lugar del mundo, tendría que convertirse como preludio para el milenio. Mede le explicó que tal vez sólo ocurriría una conversión simbólica, pero que ésta bastaría. Saulo de Tarso se había convertido, en los tiempos bíblicos, para ser el apóstol Pablo. Tal vez habría otro converso importante, quien representaría a todos los judíos. ⁽²⁶⁾²³¹ (Menasseh deliberada o inadvertidamente contribuyó a este posible plan, al nombrarse a sí mismo "agente del mundo judío" antes de irse a Inglaterra.)

Lo que parece haber sido un momento crítico para los planes de Menasseh fue la visita que hizo a Bruselas en 1654 para ver a la reina Cristina de Suecia, quien acababa de abdicar al trono. Al parecer, Cristina creía que desempeñaría un papel decisivo en el milenio. ⁽²⁷⁾²³² De hecho, en su primera parada al salir de Suecia, [142] fue a la casa de su banquero judío, Diego Teixeira, en Hamburgo. La saludó allí Juan de Prado, refugiado marrano, recién llegado de España, quien le dijo: "Salve al nuevo Mesías... pero ¡quién habría esperado que fuera una mujer!" ⁽²⁸⁾²³³

Cristina volvió a aparecer en casa de Teixeira en 1666 cuando se recibió la noticia de la aparición del Mesías judío, Sabbatai Zevi. Cristina participó en la frenética danza religiosa en celebración del gran acontecimiento.

En Bélgica, Cristina vivía al lado de la casa del secretario del príncipe de Conde, Isaac La Peyrère, importante milenarista francés. (Suponíase que La Peyrère organizaría el matrimonio de Cristina con el príncipe.) La Peyrère había escrito una tremenda obra milenarista, *Du Rappel des Juifs*, publicada en 1643, en que esperaba que los judíos fuesen llevados de vuelta a Francia (de donde habían sido expulsados al término del siglo XIV), y luego se convirtieran a una cristiandad judía, para después ser llevados a reconstruir la Tierra Santa por el rey de Francia, quien gobernaría el mundo con el Mesías judío, cuya llegada se esperaba ya inminentemente. ⁽²⁹⁾²³⁴ En una obra que aún no había publicado, el *Prae-Adamitae*, La Peyrère establecía un sistema radicalmente herético de interpretación bíblica en apoyo de su visión milenarista ("dirigido a todos los judíos y a todas las sinagogas del mundo, por alguien que desea ser uno de vosotros"). ⁽³⁰⁾²³⁵ Menasseh, extremadamente familiarizado con lo que los milenaristas cristianos pensaban acerca de cuestiones judías, al parecer no había oído las ideas de La Peyrère hasta su visita. El rabino corrió de regreso a Amsterdam, donde fue a la casa de un importante milenarista holandés, Peter Serrarius, y dijo ante un grupo reunido que era inminente la llegada del Mesías. Esto movió al milenarista checo Paul Felgenhauer a publicar una obra, *Buenas noticias para los judíos*, dedicada a Menasseh. ⁽³¹⁾²³⁶ En este libro, Menasseh añadió una carta en que enumeraba a cuatro personas que estaban enteradas de que pronto estaría [143] aquí el Mesías, además del autor del *Du Rappel des Juifs*. ⁽³²⁾²³⁷ Menasseh escribió entonces su obra más mesiánica, *Piedra gloriosa*, que fue ilustrada por Rembrandt, y luego se preparó a ir a Inglaterra a solicitar la readmisión de los judíos. Antes de partir se encontró en Amsterdam con La Peyrère. Éste estaba a punto de publicar allí (a expensas de Cristina) su obra más herética, el *Prae-Adamitae*. Menasseh y Felgenhauer

²²⁹ 24) Véase Hill, *The World Turned Upside Down*, y Katz, *Philo-semitism*, cap. 3.

²³⁰ 25) El papa Alejandro VII parece haber tenido una opinión similar. Una de las primeras cosas que hizo como papa fue encargar una traducción hebrea de los escritos de santo Tomás de Aquino, para que los judíos, una vez convertidos, tuviesen acceso inmediato a una explicación del cristianismo. Como fruto de esta empresa, apareció un volumen, con una relación de doscientas páginas del proyecto en latín. Existen copias en la Biblioteca Vaticana y en la Hebrew Union Library de Cincinnati, Ohio.

²³¹ 26) Cf. Mede, *Works*, epístolas a William Twisse, pp. 928-940.

²³² 27) Cf. Susanna Akerman, *Queen Christina of Sweden and Her Circle* (Leiden, 1991).

²³³ 28) Citado en Yoseph Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford, 1989), p. 128, tomado de un poema en honor de Prado, escrito por el conde Bernardino de Rebolledo, embajador español en Copenhague.

²³⁴ 29) Sobre La Peyrère, véase Popkin, *Isaac la Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence* (Leiden, 1987).

²³⁵ 30) La Peyrère, *Men before Adam* (s. 1., 1656), dedicatoria.

²³⁶ 31) Paul Felgenhauer, *Bonum Nuncum Israeli quod offertur Populo Israel & Judae in hisce temporibus novissimis de Messia...* (Amsterdam, 1655).

²³⁷ 32) *Ibid.*, pp. 89-90.

deseaban discutir con él acerca de la teoría de que hubiesen existido hombres antes de Adán. Ambos escribieron refutaciones del libro, pero Menasseh parece haber aceptado una parte del milenarismo francófilo de La Peyrère. ⁽³³⁾²³⁸

En Inglaterra hubo una gran expectativa milenaria en el verano de 1655. Ciertos informes indican que toda clase de personas del gobierno, de los negocios y de las iglesias pensaban seriamente que el "fin de los días" estaba a la mano, y vieron la llegada de Menasseh como prueba de esto. ⁽³⁴⁾²³⁹ (Tal vez se considerara a Menasseh como un judío simbólico, como el "judío convertible".) ⁽³⁵⁾²⁴⁰ En la primera noticia que tenemos de su llegada, se encontró con un milenarista monárquico galés que tenía el sorprendente nombre de Arise Evans, quien creía que el exiliado Carlos Estuardo era el Mesías o el rey que gobernaría el mundo junto con el Mesías. Evans había leído *La esperanza de Israel*, de Menasseh, y deseó dar su gran noticia al rabino. Contamos con un testimonio de la conversación, al parecer anotada, puesto que no hablaban un lenguaje común. Cuando Evans preguntó a Menasseh si creía que Carlos Estuardo podía ser el Mesías, el rabino dijo que no, pero pensó que acaso el rey de Suecia o, como lo ha dicho un importante francés, el rey de Francia podían serlo. ⁽³⁶⁾²⁴¹ Menasseh parece haber [144] adoptado la forma de milenarismo de La Peyrère. En el único libro que escribió y publicó en Inglaterra, Menasseh citó específicamente partes del *Rappel des Juifs* para justificar una manera de reconciliar el judaísmo con el cristianismo. La diferencia entre las religiones era simplemente una diferencia de opiniones sobre lo que había ocurrido en el siglo I. Pero estaban de acuerdo en lo que debía suceder, a saber: que vendría en carne y hueso un Mesías encargado de transformar al mundo. Por ello, judíos y cristianos debían enfocar el presente y el futuro, dejando en paz su mínima diferencia acerca del pasado. ⁽³⁷⁾²⁴²

En el otoño de 1655, Menasseh se reunió con varios destacados milenaristas ingleses. La comisión nombrada por Cromwell consideró los pros y los contras de readmitir en Inglaterra a los judíos, y no llegó a ninguna conclusión. Habló acerca de las implicaciones teológicas, económicas y sociales de la readmisión de los judíos. ⁽³⁸⁾²⁴³

Pese a todo este entusiasmo milenarista, los judíos no se convirtieron en 1655-1656, y no apareció en escena ningún Mesías judío ni ningún Mesías político cristiano. Sin embargo, dos acontecimientos nos indican la fuerza que por entonces tenía el milenarismo en Inglaterra.

Uno de los agentes de Cromwell, el Rev. Jean Baptiste Stoupe, de la Iglesia Reformada Francesa en Londres, parece haber sido parte de una conspiración teológico-política destinada a crear un reino milenario protestante en Europa. Él, además de la reina Cristina, del príncipe de Conde y de Menasseh, participaron en la planeación. Stoupe estaba tratando de hacer que los protestantes de Francia se rebelaran, y de convencer a Conde de ponerse a la cabeza del levantamiento. Cromwell enviaría un ejército a Francia. Luego se establecería una alianza entre Mazarino y Cromwell. Cristina sería entonces regente de Bélgica. La justificación de la invasión inglesa de Francia era [145] que las autoridades católicas francesas estaban persiguiendo en Saboya a los grisonos, grupo sobreviviente de los fieles elegidos, los valdenses, grupo protoprottestante. El reverendo Stoupe escribió varios fervientes panfletos milenaristas, en los que pedía el rescate de los grisonos (él mismo era uno de ellos). Fue luego a Francia a obtener el apoyo de los protestantes y escapó a Holanda, donde realmente ofreció a Conde el trono de Francia en nombre de Cromwell, si se ponía a la cabeza de la revuelta, después de la cual

²³⁸ 33) Véase Popkin, "Menasseh ben Israel and La Peyrère" i y ii, *Studia Rosenthaliana*, viii (1974), pp. 59-63 y xvm (1984), pp. 12-20.

²³⁹ 34) Véase, por ejemplo, el informe del diplomático sueco Bonde del 23 de agosto de 1655, en Michael Roberts, *Swedish Diplomats at Cromwell's Court, 1655-1656: The Missions of Peter Julius Coyet and Christian Bonde*, Camden Fourth Series, Office of the Royal Historical Society (Londres, 1988), p. 142.

²⁴⁰ 35) Véase Popkin, "Spinoza, the Convertible Jew", Cortona Conference 1991, acerca de Spinoza, en prensa.

²⁴¹ 36) Arise Evans, *Light for the Jews, or the Means to Convert them, in Answer to a Book of theirs, called the Hope of Israel, written and Printed by Menasseh Ben Israel, Chief Agent for the Jews here* (Londres, 1664), pp. 1-20.

²⁴² 37) Menasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum* (Londres, 1656), p. 18. "Pues, como lo ha escrito un doctísimo cristiano de nuestra época, en un libro francés al que llamó el *Rappel of the lewes* (en que hace que el rey de Francia sea su jefe, cuando retomen a su país), los judíos, afirma, se salvarán, pues aún esperamos una segunda venida del mismo Mesías, y los judíos creen que esa venida es la primera y no la segunda, y por esa fe se salvarán; pues la diferencia sólo consiste en la circunstancia del tiempo."

²⁴³ 38) Sobre la Comisión de Whitehall, véase Katz, *Pilho-semitism*.

Cromwell invadiría Francia, y quedaría creado el Estado milenarista protestante. Conde dijo, cautelosamente, que sólo podría actuar *después* de la invasión de Cromwell. Así pues, nada surgió de esta conjuración teológico-política, que aparece en centenares de informes de agentes en Bélgica y otros lugares. ⁽³⁹⁾²⁴⁴

El otro acontecimiento, que acaso tuviera mayor efecto, fue que en Inglaterra sí apareció un Mesías. Los cuáqueros se habían contagiado del fervor milenarista popular durante el decenio de 1650. ⁽⁴⁰⁾²⁴⁵ En octubre de 1656 el jefe de los cuáqueros, James Nayler, ex oficial del ejército, anunció que Cristo estaba dentro de él y que él era Cristo. Entró en Bristol montado en un asno, mientras sus seguidores lo proclamaban "Rey de los judíos" y cantaban "Hosanna en las alturas". Se dijo que había levantado de la tumba a una mujer. Las acciones de Nayler causaron gran conmoción. Fue detenido por las autoridades y procesado en la Cámara del Parlamento por blasfemia. ⁽⁴¹⁾²⁴⁶ Antes del juicio, Margaret Fell, "la madre de los cuáqueros", [146] escribió un opúsculo en que apremiaba a Menasseh a convertir a todos los judíos. ⁽⁴²⁾²⁴⁷ Nayler quedó convicto, aunque Cromwell lo defendió. Fue brutalmente castigado y permaneció cuatro años en prisión. Sin arrepentirse, sus seguidores huyeron a Holanda y a los puestos comerciales de los cuáqueros en el Levante y en el hemisferio americano, y parecen haber llevado consigo su mensaje milenarista.

Los principales milenaristas holandeses e ingleses se desanimaron al ver que en 1655-1656 no ocurrían los grandes acontecimientos. Siguieron buscando claves en la astrología, en hechos históricos extraños y en cálculos cabalísticos. Cuando un rabino de Jerusalén llegó a Amsterdam en 1657, y les pareció "*sympathique*" ya que parecía abrigar opiniones precristianas sobre varios temas, entre ellos si Cristo podía ser el Mesías, inmediatamente vieron su aparición y su actitud como signo providencial de que pronto se convertirían los judíos. ⁽⁴³⁾²⁴⁸ Dury publicó un emocionado panfleto, citando las asombrosas observaciones precristianas del rabino. ⁽⁴⁴⁾²⁴⁹ Milenaristas holandeses e ingleses reunieron una gran cantidad de contribuciones caritativas para los hermanos del rabino en la Tierra Santa, primera de tales empresas cristianas projudías en la historia, y dieron al rabino un Nuevo Testamento, que debía traducir al hebreo para beneficio de sus hermanos. (Huelga decir que el rabino no se convirtió, y a su regreso a Jerusalén fue condenado por sus correligionarios por aceptar limosnas de los gentiles.) ⁽⁴⁵⁾²⁵⁰

Varios de los milenaristas asistían regularmente a los servicios religiosos de la sinagoga de Amsterdam y no dejaban de hablar con sabios judíos acerca de posibles claves sobre cuándo [147] llegaría el Mesías. Había que estudiar los hechos naturales extraños, como los cometas, o acontecimientos humanos como muertes súbitas y nacimientos monstruosos, para determinar si eran signos de lo que había de venir. ⁽⁴⁶⁾²⁵¹ En los escritos místicos judíos se buscaron claves acerca de la llegada del Mesías. ⁽⁴⁷⁾²⁵² La publicación en latín de la *Kabbala Denudata*, colección

²⁴⁴ 39) Sobre esto, véase el informe de Gilbert Burnet de lo que Stoupe le dijo acerca de su participación con Cromwell, en Burnet, *History of My Own Time*. Véanse también las referencias a Stoupe en la correspondencia de John Thurloe, jefe de espionaje de Cromwell. Véanse también los escritos de Stoupe sobre las persecuciones de los grisonos desde el principio de 1655. Y véase la carta de Luis de Borbón, príncipe de Conde, Rocroy, 6 de diciembre de 1653, publicada en *Mémoires de Henri-Charles de la Tremoille, Prince de Tarante* (Lieja, 1767), pp. 169-171. Susanna Akerman y yo estamos planeando un estudio de esta conspiración teológico-política.

²⁴⁵ 40) Los cuáqueros, como movimiento, empezaron en 1652, y atrajeron a algunos de los antiguos *ranters, levellers, diggers*, etc. Véase William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, 2da edición, revisada por Henry J. Cadbury (Cambridge, 1955).

²⁴⁶ 41) Sobre Nayler, véase Mabel R. Brailsford, *A Quaker from Cromwell's Army* (Londres, 1927); Emelia Fogelkou, *James Nayler, the Rebel Saint* (Londres, 1931), y Hill, *The World Turned Upside Down*, cap. 10.

²⁴⁷ 42) Margaret Fell, *For Menasseh Ben Israel: The Call of the Jews out of Babylon* (Londres, 1656).

²⁴⁸ 43) Véase Popkin, "*Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657*", en J. Michman y T. Levie, eds., *Dutch Jewish History* (Jerusalén, 1984), pp. 185-205.

²⁴⁹ 44) *An Information Concerning the Present State of the Jewish Nation in Europe and Judea. Wherein the Footsteps of Providence preparing a way for their Conversion to Christ, and for their Deliverance from Captivity are Discovered* (Londres, 1658).

²⁵⁰ 45) Véase David Katz, "English Charity and Jewish Qualms: The Rescue of the Ashkenazi Community of Seventeenth-Century Jerusalem", en A. Rapoport-Albert y S. J. Zipperstein, eds., *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky* (Londres, 1988), pp. 245-266.

²⁵¹ 46) Véase, por ejemplo, la interpretación milenarista del eclipse de 1654 en Elisabeth Labrousse, *L'Entrée de Saturne au Lion. L'Eclipse de Soled du 12 Aout 1654* (La Haya, 1974).

²⁵² 47) Véase Popkin, "Two Unused Sources about Sabbatai Zevi and his Effect on European

de tales obras, desde el Zohar hasta escritos cabalísticos del siglo XVII, ofreció mucho material para quienes continuaban la investigación. ⁽⁴⁸⁾²⁵³

La Restauración de Carlos II puede haber puesto fin a las expectativas milenarias de muchos de los que estaban relacionados con el gobierno de la Comunidad Británica, y con las grandes esperanzas de los puritanos. (Algunos fueron ejecutados, exiliados otros o lanzados a un temprano retiro.) John Dury, quien trataba de no ser condenado como regicida, escribió a Carlos II, diciéndole que un estudiante de Peter Serrarius, en Amsterdam, había tenido un sueño en que preveía que Carlos sería restaurado y que él, Carlos, convertiría a los judíos. ⁽⁴⁹⁾²⁵⁴ Carlos no se dejó impresionar por este papel milenarista y envió a Dury al exilio permanente en la Europa continental (donde siguió tratando de reunir a las iglesias cristianas, en preparación para el milenio).

Otros intentaron moderar su milenarismo para que no pareciese una amenaza a la Iglesia ni al Estado, pero conservaron la gran esperanza de que dentro de una década o dos ocurrirían [148] acontecimientos trascendentales. Muchos de los que participaron en la formación de la Real Sociedad de Inglaterra sostenían tales ideas. ⁽⁵⁰⁾²⁵⁵ Y otros más se negaron a aceptar la Restauración con su restablecimiento de una Iglesia de Inglaterra, ahora asentada sobre bases sólidas. Sobrevivieron en la clandestinidad o en grupos religiosos marginados, como los sabatarios. ⁽⁵¹⁾²⁵⁶

Acontecimientos ocurridos en el mundo católico, como los cambios de papas y los ataques de los turcos al católico Imperio austro-húngaro, producían continuamente "pruebas" de que el fin se acercaba, de que estaba a punto de ocurrir la Redención Divina. Grupos protestantes radicales de Polonia y de Transilvania atizaban las expectativas milenaristas. Su antitrinitarismo se unió a una interpretación literalista del cuadro veterotestamentario del Mesías esperado. De hecho, algunos de estos grupos llegaron hasta el extremo de adoptar prácticas judías, preparándose para la pronta llegada del Mesías político judío. ⁽⁵²⁾²⁵⁷

En este estado de cosas comenzó un nuevo capítulo del milenarismo del siglo xvii cuando a la Europa central y occidental llegó la noticia de que en el mundo judío estaban ocurriendo hechos asombrosos, en el Imperio otomano. Un judío místico de Esmirna, Sabbatai Zevi, el día del Año Nuevo judío de 1665-1666, anunció que él era el Mesías. ⁽⁵³⁾²⁵⁸ Acaso fuera influido por el anterior pretendiente mesiánico cuáquero. Su padre trabajaba para unos mercaderes cuáqueros. Y pronto fue denunciado como "judío-cuáquero". ⁽⁵⁴⁾²⁵⁹

[149] Sabbatai Zevi empezó a hacer cosas que sólo estaban reservadas al Mesías tanto tiempo esperado. Modificó el ritual judío; declaró que su cumpleaños, el noveno día del mes de Ab (en el calendario judío), tradicionalmente celebrado como un sombrío día de ayuno que conmemoraba la caída del primero y del segundo Temples y la expulsión de España de los judíos, ¡ahora sería día festivo! Y nombró nuevos reyes de la tierra: un grupo de sus amigos y seguidores.

En lugar de ser visto como un hombre airado y un demente, Sabbatai Zevi pronto fue aceptado por más de noventa por ciento de la población judía en el mundo entero. La comunidad judía de

Communities", *Dutch Jewish History ii*, ed. J. Michman (Jerusalén, 1989), pp. 67-74.

²⁵³ 48) Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata* (Sulzbach, 1677-1678). La colección empieza y termina con afirmaciones de que este cuerpo de material ayudará a producir la conversión de los judíos y, por tanto, a iniciar el milenio. Véase Allison Coudert, "The Kabbala Denudata: Converting Jews or Seducing Christians?", en R. H. Popkin y Gordon Weiner, eds., *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment* (Dordrecht, 1994), pp. 73-96.

²⁵⁴ 49) Sobre esto, véase Ernestine G. E. van der Wall, "Prophecy and Profit: Nicolaes Van Rensselaer, Charles II and the Conversion of the Jews", en C. Augustin et al, *Essays on Church History, Presented to Prof. Dr Jan van den Berg* (Kampen, 1987), pp. 75-87.

²⁵⁵ 50) Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England* (Cambridge, 1981); James R. Jacob, *Robert Boyle and the English Revolution* (Nueva York, 1977); Margaret Jacob, *The Newtonians and the English Revolution* (Londres, 1977); y R. Kroll, R. Ashcroft y P. Zagorin, eds., *Philosophy, Science and Religion in England, 1640-1700* (Cambridge, 1992).

²⁵⁶ 51) Véase David S. Katz, *Sabbath and Sectarians in Seventeenth Century England* (Leiden, 1988).

²⁵⁷ 52) Véase George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfia, 1962), y Dan Robert, *Az Erdelyi Szombatosok es Pechi Svimon, The Transylvanian Sabbatarians and Simón Pechi* (Budapest, 1987).

²⁵⁸ 53) Los detalles de su caso y su carrera aparecen en Gershom Scholem, *Sabbatai Sebi: The Mystical Messiah* (Princeton, N. J., 1973).

²⁵⁹ 54) Cf. Hanna Swiderska, "Three Polish Pamphlets on Pseudo-Messiah Sabbatai Zevi", *British Library Journal*, 15 (1989), pp. 212-216.

Amsterdam, casi íntegramente, se dejó llevar por el entusiasmo. Algunos de sus dirigentes corrieron a Palestina a tomar parte en el retorno de los judíos a Sión.⁽⁵⁵⁾²⁶⁰ Y podemos encontrar repercusiones de la emoción mesiánica judía entre los milenaristas de Holanda, Inglaterra y Estados Unidos. Peter Serrarius fue uno de los seguidores de Sabbatai Zevi y produjo toda una serie de escritos breves en inglés y en holandés acerca de los hechos maravillosos que estaban ocurriendo.⁽⁵⁶⁾²⁶¹ Se dijo que cerca de Aberdeen había atracado un navío con velas de seda y estandartes hebreos que anunciaban el retorno de las Tribus Perdidas. Díjose, asimismo, que los judíos y las Tribus Perdidas estaban asediando La Meca, y que pronto el sultán entregaría su corona a Sabbatai Zevi.⁽⁵⁷⁾²⁶² En lugar de ello, el siguiente acto de este *petit drame* fue que Sabbatai Zevi se volvió musulmán. El sultán puso a su disposición un castillo en los Dardanelos. Allí, Sabbatai Zevi recibió, como en una corte, a peregrinos judíos llegados del mundo entero. Acudió un rabino polaco, que pronto llegó a la conclusión de que Sabbatai Zevi era un impostor y así lo dijo a las autoridades turcas. El sultán mandó comparecer ante él a Sabbatai Zevi y le dijo [150] que efectuaría una prueba para ver si era el auténtico Mesías. Los arqueros del sultán dispararían flechas contra él. Si era el Mesías, detendría las flechas en el aire. Y si no... En ese mismo momento, Sabbatai renunció a sus pretensiones y se convirtió al Islam. Fue después un funcionario de segunda clase en el Imperio otomano. En los últimos diez años de su vida, insinuó a sus seguidores que sólo corporalmente se había convertido, pero no en espíritu. Surgió un milenarismo judío de quienes ahora estaban aguardando el retorno glorioso de Sabbatai Zevi como el auténtico Mesías. Aún hoy tiene seguidores en Grecia, Turquía y Palestina.⁽⁵⁸⁾²⁶³

Como podía esperarse, hubo un terrible escándalo en el mundo judío, el cual continúa hasta la actualidad. Muchos partidarios de Sabbatai Zevi fueron obligados a renunciar a sus creencias, o fueron expulsados. En Amsterdam, muchos de sus seguidores se volvieron creyentes secretos, y así siguieron hasta comienzos del siglo XVIII.⁽⁵⁹⁾²⁶⁴ Algunos de sus seguidores cristianos, entre ellos Serrarius, se las arreglaron para aceptar la conversión de Sabbatai Zevi como parte del plan divino. Serrarius dijo a Enrique de Oldenburgo que todo esto era prueba de que Dios actúa en formas misteriosas.⁽⁶⁰⁾²⁶⁵ Serrarius falleció en 1669, cuando iba en camino a ver al nuevo Mesías. Hay razones para creer que Comenius siguió siendo uno de sus fieles, hasta su muerte, ocurrida en 1670.

Algunos milenaristas recordaron que Menasseh ben Israel les había dicho que habría dos Mesías: uno de ellos de la casa [151] de José, y el otro de la casa de David.⁽⁶¹⁾²⁶⁶ Por ello, Sabbatai Zevi podía ser uno de los dos. Otros milenaristas, como Dury y Jean de Labadie, trataron de averiguar dónde embonaba Sabbatai Zevi dentro del cosmos milenarista. Al principio, Dury trató de minimizar la importancia de Sabbatai Zevi. Lo vio como un simple potentado de escala menor, rey de los judíos, dentro del Imperio otomano. Luego, cuando él y Labadie sopesaron las cosas, llegaron a la conclusión de que, puesto que los cristianos no se habían reformado lo

²⁶⁰ 55) Sobre lo que ocurrió en la comunidad judía de Amsterdam, véase Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orbio de Castro* (Oxford, 1989), cap. 8.

²⁶¹ 56) Cf. Ernestine G. E. van der Wall, *De Mystieke Chilist Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn Wereld* (Leiden, 1987), especialmente los capítulos 9-12. Serrarius fue un importante milenarista, directamente relacionado con Dury, Boreel y Oldenburg, y fue el mecenas de Spinoza.

²⁶² 57) Cf. Michael McKeon, "Sabbatai Sevi in England", *Association of Jewish Studies Review*, 3 (1977), pp. 131-169.

²⁶³ 58) A este respecto, véase Scholem, *Sabbatai Sevi*, y su artículo sobre el Donmeh publicado en la *Encyclopedia Judaica*.

²⁶⁴ 59) Unos estudios que pronto aparecerán, obra de Matthew Goldish, basados en materiales manuscritos recién descubiertos, indican que había activos seguidores en Londres y en Amsterdam. Marsha Keith Shuchard ha encontrado sabatianos activos, relacionados con masones y swedenborguianos en Londres, durante el siglo XVIII. Véase su escrito "Swedenborg, Jacobitism, and Freemasonry", en Erland Brock y Jane Williams-Hogan, eds., *Swedenborg and his Influence* (Bryn Athyn, 1988), pp. 159-79, y su libro de próxima aparición sobre el tema.

Surgió otro movimiento a finales del siglo XVIII, encabezado por un tal Jacob Frank, quien afirmaba ser la reencarnación de Sabbatai Zevi.

²⁶⁵ 60) Véase *The Correspondence of Henry Oldenburg*, eds. Marie Boas Hall y Rupert Hall (Madison y Milwaukee, 1974), vol. m, pp. 446-447, y E. G. E. van der Wall, "A Precursor of Christ or a Jewish Impostor", *Pietismus und Neuzeit*, 14 (1988), pp. 109-124.

²⁶⁶ 61) Véase, por ejemplo, Nathaniel Homes, "Some Glimpses of Israel's Call Approaching", en *Miscellanea* (Londres, 1666).

bastante, Dios había decidido recompensar primero a los judíos dándoles su Mesías, antes de que los cristianos recibieran el suyo. ⁽⁶²⁾²⁶⁷

Tras el desastre del movimiento sabatiano, ocurrió una secuela, centrada en torno a un danés que aspiraba a ser Mesías, Oliger Pauli, quien afirmaba ser descendiente de Abraham y haber tenido un abuelo judío. Pauli, importante mercader, reunió a un grupo de rabinos a su alrededor y trató de lograr que los gobernantes políticos del mundo lo aceptaran. ⁽⁶³⁾²⁶⁸ Su principal propagandista era Moses Germanus, rabino de Amsterdam que había comenzado su carrera intelectual como católico alemán, estudiando con los jesuitas. Luego se volvió luterano, asociado del pietista Jacobo Spener, luego menonita y después protestante radical, antes de convertirse al judaísmo y trasladarse a Amsterdam. Había trabajado en la *Kabbala Denudata* y participó en el milenarismo de Knorr von Rosenroth y Van Helmont, amigos de Leibniz. ⁽⁶⁴⁾²⁶⁹ En sus escritos, Moses Germanus trató de transformar la imagen de Cristo en la de un maestro moral judío que había sido absurdamente presentado como una figura divina varios siglos después de su muerte. El auténtico Mesías estaba apareciendo ahora en la figura de Oliger Pauli. ⁽⁶⁵⁾²⁷⁰ Otros movimientos mesiánicos y milenaristas, [152] centrados alrededor de individuos importantes o insignificantes, continuaron y aún continúan en nuestros días.

A partir de 1640 se había estado desarrollando entre algunos de los hombres de ciencia una especie de milenarismo. Éstos vieron el aumento de los conocimientos como signo providencial de que el clímax de la historia se acercaba, y creyeron estar ayudando la obra de Dios al sondear los secretos de la Natura. Surgió una especie de fraternidad espiritual de científicos, pensadores religiosos e intérpretes de la Biblia, al principio en torno a Robert Boyle, Hartlib y otros, y de ahí derivaron instituciones de vanguardia con tendencias milenaristas, como la Real Sociedad de Inglaterra y los Rosacruces. ⁽⁶⁶⁾²⁷¹ Ese milenarismo estaba apartado de los hechos políticos inmediatos, y fue desarrollado por dos de los más importantes intelectuales de Inglaterra: el platónico de Cambridge Henry More y el gran científico-matemático Isaac Newton.

Durante el periodo de la Commonwealth, More atacó lo que llamó "entusiasmo", la actitud de muchos de quienes le rodeaban que estaban seguros de conocer el mensaje divino cuando en realidad no era así. Consideró a los cuáqueros, *ranters* y otros como personajes emocionalmente perturbados. En lugar de estas tendencias, propuso una interpretación más apacible, un tanto desapegada y ahistórica del significado de la Revelación. More se apartaba de los activistas políticos y abogaba por un mejoramiento espiritual como preparativo para los grandes hechos que algún día ocurrirían. ⁽⁶⁷⁾²⁷² Trabajó durante un tiempo con su contemporáneo más joven de Cambridge, Isaac Newton, interpretando los símbolos del Apocalipsis y de Daniel. Ambos recibieron gran influencia de la obra de Joseph Mede. No se [153] pusieron de acuerdo sobre hasta qué punto debía tomarse literalmente cierta parte del texto. ⁽⁶⁸⁾²⁷³

More falleció en 1687 habiendo publicado dos obras sobre el Apocalipsis. Newton, quien conquistó su gran reputación en 1687 con la publicación de los *Principia Mathematica*, había estado dedicado desde sus años de colegial a descifrar el mensaje de Dios, especialmente en los

²⁶⁷ 62) Popkin, "The End of the Career of a Great 17th Century Millenarian: John Dury", *Pietismus und Neuzeit*, 14 (1988), pp. 203-220, y "Jewish Christian Relations in the 16th and 17th Century: The Concept of the Messiah", *Jewish History*, 6 (1992), pp. 163-177; y van der Wall, "A Precursor of Christ".

²⁶⁸ 63) Acerca de Pauli, véase Hans Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock* (Tubinga, 1952), pp. 53-67.

²⁶⁹ 64) Sobre esto, véase el estudio de Allison Coudert, *Leibniz and the Kabbala* (Kluwer, de próxima aparición).

²⁷⁰ 65) Sobre su carrera, véase Schoeps, *Philosemitismus*, pp. 67-81, y los artículos sobre él, enumerados bajo su verdadero nombre ("Spaeth, Johann Peter"), en la *Jewish Encyclopedia*, 11:484, y en la *Encyclopedia Judaica*, 15:219-220.

²⁷¹ 66) Sobre esto, véase Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626-1660* (Londres, 1975), y Francés A. Yates, *The Rosicrucian Enligitenment* (Londres, 1972). [Hay traducción al español del FCE.]

²⁷² 67) Sobre More, véanse los artículos en Sarah Hutton, ed., *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies* (Dordrecht, 1990), y los artículos de Sarah Hutton y Robert Iliffe sobre los estudios de More acerca del Libro del Apocalipsis en J. E. Force y Popkin, eds., *Spinoza and Newton as Bible Scholars* (de próxima aparición).

²⁷³ 68) Sobre esto, véase Popkin, "The Third Forcé in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism", en *The Third Force*, pp. 90-119. La separación motivada por la divergencia al interpretar el Apocalipsis se describe en la carta de More al doctor John Sharp, 16 de agosto de 1680, en *The Conway Letters*, Marjorie Hope Nicolson y Sarah Hutton, eds. (Oxford, 1992), pp. 478-479.

dos libros proféticos. Sin que lo supiera casi ninguno de sus contemporáneos, dedicó una extraordinaria cantidad de tiempo a trabajar sobre historia bíblica, historia eclesiástica e interpretación de las Escrituras. Newton llegó a la conclusión de que las fuerzas del Anticristo se habían adueñado de la Iglesia cristiana en los primeros siglos y que habría que restaurar la Iglesia auténtica antes de la Segunda Venida. Consideraba que la doctrina de la Trinidad era una gran falsedad que padres como san Atanasio habían impuesto a la comunidad de los fieles.

Al considerar que en la Iglesia prevaleciente imperaba una gran iniquidad, Newton vio que su propia versión antitrinitaria del mensaje de Dios sería considerada herética, y que él perdería su posición en la sociedad, o algo peor, si daba a conocer sus opiniones. Por tanto, aunque escribió profusamente (más de la mitad de sus escritos) sobre temas religiosos, no publicó ninguno durante su vida. Poco después de su muerte fue editada una de las varias versiones de sus Observaciones sobre Daniel y el Apocalipsis de San Juan. Dos décadas después, también se hicieron públicas dos cartas que había enviado a John Locke contra la doctrina de la Trinidad. El resto de su enorme corpus de escritos teológicos ha quedado inédito. Los manuscritos fueron rematados en Sotheby's en 1936, y hoy se encuentran dispersos por el orbe. La colección más numerosa se encuentra en la Biblioteca Nacional de Israel, en Jerusalén, y en King's College, Cambridge.

Esos escritos revelan que Newton fue un hombre muy docto [154] en historia eclesiástica. Estaba convencido de que el Libro de la Naturaleza y el Libro de las Escrituras estaban escritos en clave y habían de ser descifrados por los sabios cuando Dios así lo quisiera. Durante su vida, ambos libros estaban siendo gradualmente decodificados y, por consiguiente, se había revelado la dominación divina de los universos físico y humano. Por sus estudios comprendió Newton que había que revisar la fecha de la caída del Imperio romano ya que, aunque en forma trunca, el Imperio sobrevivió hasta llegar a los siglos VI y VII en el Exarcado de Rávena. Por tanto, valiéndose del cálculo de Mede, el milenio no empezaría hasta finales del siglo XIX o comienzos del XX.

Newton también insistió en que no estábamos en condición de determinar con ninguna exactitud cuándo ocurrirían los hechos profetizados. Dios no se había propuesto que cada uno de nosotros fuese un profeta. Sólo podemos determinar cuándo se han cumplido las profecías, cuándo han ocurrido los hechos profetizados. No podemos augurar, sólo podemos decir *post factum* que Dios se muestra activo en la historia. Asimismo, en vista de todas las profecías que se han cumplido o que hoy se están cumpliendo, comprendemos que las relacionadas con el milenio se cumplirán en un futuro cercano o relativamente cercano. ⁽⁶⁹⁾²⁷⁴

El sucesor elegido de Newton en Cambridge, William Whiston, reunió todo esto en sus Conferencias Boyle sobre el cumplimiento de las profecías bíblicas, combinando la mejor información científica de la época con unos cálculos en que se predecían los hechos providenciales. Newton guardó en secreto su milenarismo, que reveló sólo a unos cuantos discípulos elegidos. Whiston, en cambio, lo hizo público, denunciando la doctrina de la Trinidad y a la Iglesia establecida. Tuvo que abandonar su cátedra de matemáticas en Cambridge y se volvió una especie de paria, que iba ofreciendo sus predicciones por los cafés. Se hizo célebre por interpretar acontecimientos naturales insólitos, como los terremotos, cometas y [155] tempestades, como signos de que estaban a punto de ocurrir los hechos anunciados en Daniel y el Apocalipsis. ⁽⁷⁰⁾²⁷⁵

Una forzada interpretación milenarista de los hechos de su época la ofreció un líder protestante francés, Pierre Jurieu. Como mucho hugonotes, Jurieu había huido a Holanda. Allí se vio envuelto en un plan destinado a restaurar la situación de los protestantes franceses por medio de la acción humana y divina. Entró en tratos con los judíos de Holanda y con Guillermo de Orange. Se percató de que la realización de todas las profecías de las Escrituras, incluyendo las relacionadas con los judíos, estaban cumpliéndose en ese mismo momento. Jurieu esperaba que, ganándose la amistad de los judíos, podría hacerles reconocer la verdad del cristianismo y admitir que el Mesías ya había venido. La gran obra de Jurieu, *El cumplimiento de las profecías de la Escritura, o la próxima liberación de la Iglesia*, ⁽⁷¹⁾²⁷⁶ está dedicada "a la nación de los judíos". Dijo a los judíos

²⁷⁴ 69) Cf. James E. Force y Richard H. Popkin, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology* (Kluwer, 1990), y Popkin, "Newton's Biblical Theology and his Theological Physics", en P. B. Sciieurer y G. Debrock, *Newton's Scientific and Philosophical Legacy* (Kluwer, 1988), pp. 81-97.

²⁷⁵ 70) Sobre Whiston, véase James E. Force, *William Whiston, Honest Newtonian* (Cambridge, 1985).

²⁷⁶ 71) Londres, 1687. El original francés apareció ese mismo año.

que las profecías acerca de la reconstrucción de Jerusalén y de su reunión en su propia tierra pronto se realizarían. ⁽⁷²⁾²⁷⁷ En la decisiva sección sobre lo que ocurrirá a los judíos, dijo Jurieu: "Por tanto, deberá venir un *tiempo*, que será el reinado del Mesías y de los judíos, en que esta Nación será exaltada (como se le había prometido) por encima de todas las *naciones*". ⁽⁷³⁾²⁷⁸ Los judíos serían los últimos pueblos convertidos, y esto se lograría por intervención divina. "Cristo los *convertirá* mediante alguna gloriosa y sorprendente *aparición*." ⁽⁷⁴⁾²⁷⁹ El comienzo de los acontecimientos divinos que conducirían a la conversión de los judíos y al milenio ocurriría, afirmó Jurieu, cerca de 1710 o 1715. ⁽⁷⁵⁾²⁸⁰

Después del triunfo de Guillermo en Inglaterra, Jurieu vio que Dios estaba actuando activamente en la historia del momento, restaurando a su pueblo elegido y trayendo consigo el milenio. Predijo que pronto sería derrocado el Anticristo, que también caería el rey de Francia y que empezaría el reino milenario.

[156] Pierre Bayle ridiculizó implacablemente las predicciones de Jurieu y su milenarismo. Pero las ideas de Jurieu fueron importantísimas para los hugonotes que aún vivían en Francia, y cuyo mundo se veía cada vez más restringido en la medida en que la política oficial trataba de obligarlos a convertirse al catolicismo. Los más empecinados, que vivían ocultos en cuevas en las Cevennes, se representaron su salvación en términos de la intervención divina. Las ideas de Jurieu los convencieron de que al permanecer como auténticos testigos de la fe desempeñarían un papel importantísimo en el mundo venidero. Algunos se volvieron profetas y empezaron a predecir lo que no tardaría en ocurrir. Cuando algunos de estos profetas franceses escaparon a Inglaterra a principios del siglo XVIII, se volvieron jefes de un nuevo movimiento milenarista, el cual pronto conquistó la imaginación de intelectuales, aristócratas y simples creyentes. De hecho, uno de los discípulos más cercanos de Newton, el matemático suizo Fatio du Vallier, se convirtió en una de sus principales figuras. Los profetas franceses se volvieron auténticamente subversivos y fueron severamente perseguidos. ⁽⁷⁶⁾²⁸¹

Las ideas milenaristas que se desarrollaron en el siglo XVII continuaron surgiendo en tiempos posteriores, algunas de ellas al nivel teórico, como las presentadas por los obispos John Clayton y Thomas Newton, y por David Hartley y Joseph Priestley. Otras aparecieron en movimientos populares, como los de los profetas franceses, los convulsionarios en Francia y las comunidades milenaristas de los Estados Unidos. El milenarismo volvió a surgir como gran fuerza política e intelectual cuando ocurrieron revoluciones en América y luego en Francia, produciendo movimientos religiosos y políticos que han sido importantes desde entonces. El milenarismo del siglo XVII echó las bases para interpretar los textos clave de las Escrituras, y para relacionarlos con hechos históricos que estaban ocurriendo. Uno de sus resultados ha sido un sionismo cristiano, que ha desempeñado un papel importante al alentar a los judíos a retornar a Palestina y la construcción de una patria [157] judía allí mismo. ⁽⁷⁷⁾²⁸² Esta idea tiene sus orígenes en el pensamiento de milenaristas filosemíticos del siglo XVII. ⁽⁷⁸⁾²⁸³ El pensamiento milenarista en el siglo XVII ha arrojado una larga sombra sobre siglos ulteriores, y ha engendrado muchos de los movimientos fundamentalistas milenarios posteriores, o les ha dado una base teológica e interpretativa.

²⁷⁷ 72) P. *2r-v.

²⁷⁸ 73) Ibid., Libro ii, cap. 17, p. 299.

²⁷⁹ 74) Ibid., pp. 309-310. La idea de Jurieu sobre todo lo que ocurriría parece haber sido una combinación de las expectativas de Mede y de La Peyrère.

²⁸⁰ 75) Cf. Ibid., Libro n, p. 48.

²⁸¹ 76) Véase Hillel Schwartz, *The French Prophets: The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England* (Berkeley, 1980).

²⁸² 77) Sobre esto, véase Popkin, "The Christian Roots of Zionism", *Contentions*, vol. II (1993), pp. 99-125.

²⁸³ 78) Véase Nahum Sokolow, *The History of Zionism 1600-1918* (Londres, 1919).

SEGUNDA PARTE

[161]

VI. El Apocalipsis Secular: profetas y apocalipsisistas a finales del siglo XVIII

Elinor Shaffer

Una escena dramática acerca de "El Fin del Mundo" fue representada durante el *fin de siècle* por Christian Morgenstern, el conocido poeta de "Canciones del patíbulo"; en ella aparece el genio del mal que, en tono triunfante, anuncia haber organizado el fin del mundo... y luego se da cuenta de que, si realiza su plan, no quedará nadie para celebrar su fama:

Esta noche lo haré. Esta noche, en el momento en que termine el 14 de noviembre y comience el 15 de noviembre, ocurrirá, después de lo cual nada más podrá ocurrir jamás en ninguna parte.

Pero quisiera decirles cómo llegué a tomar mi determinación... aunque... sí, sí, sí, ciertamente, es verdad... ¿con qué fin, después de todo, voy a narrar la historia? Acabo de decir que esta noche todo llegará a su fin, y, por ello, también esta historia terminará, y con ella, todos los lectores de mi historia. ⁽¹⁾

Aunque esta breve obra, o "llama de diez minutos" es ligera y festiva, nos revela una verdad importante. El deseo humano de creer que el Fin del Mundo no es el fin del mundo es tan poderoso como la esperanza o el temor al Fin. Tradicionalmente, se interpreta el "Fin del Mundo" como el fin de los otros, del enemigo, de los indignos, de los actuales opresores; pero no de nosotros. El fin del mundo anuncia un mundo nuevo, preferiblemente, sobre la tierra. El milenarista convencido, como tan vivamente lo ha mostrado Norman Cohn, creía que el apocalipsis anunciaría el reinado milenario de los Santos —es decir, el reino de los creyentes— sobre la tierra, antes de que sobreviniera el auténtico Día del Juicio. ⁽²⁾

[162] Basándose directamente, como tantas otras obras, en las escenas apocalípticas del Libro de la Revelación, John Donne presentó el deseo de un aplazamiento no desde el punto de vista del arquitecto del final, sino desde aquel del individuo sometido a él. Al principio, lo hace convocando impaciente a los ángeles a que den la señal de que los muertos se levanten para el Juicio Final:

En los imaginarios rincones de la redonda tierra, tocad
Vuestras trompetas, Ángeles

y luego concibiendo las almas de los muertos reunidas con sus cuerpos para poder levantarse de sus tumbas:

y levantaos, levantaos
De la muerte, innumerables infinidades
De almas, e id a vuestros cuerpos dispersos

y sólo cuando los muertos ya levantados van a ser juzgados, acalla, aterrado, las trompetas:

Pero déjalos dormir, Señor, y a mí llorar un espacio...

Antes del fin, pide: "Enséñame a arrepentirme"; pero el espacio necesario para aprender a arrepentirse puede ser inconmensurable. ⁽³⁾ El doctor Donne se complace en mostrarse ingenioso además de culto, aun al meditar sobre las Cosas Últimas.

Empero, si en el plan milenario no termina el mundo, sino sólo este mundo, o aun esta era o fase, del mundo; si el mundo sólo termina para ser renovado o remplazado, introduciendo una discontinuidad radical pero no el fin definitivo, tanto el fin como su renovación pueden verse de

¹ 1) Christian Morgenstern, "The End of the World", trad. por E. S. Shaffer en *Comparativa Criticism*, 6 (Cambridge, 1984), p. 268.

² 2) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* [1957] (Londres, 1970), pp. 30-35.

³ 3) John Donne, *The Divine Poems*, ed. Helen Gardner (Oxford, 1952).

muy distintas maneras. Aun después del Juicio Final (en el escenario del Apocalipsis), el que viene es un mundo nuevo: la Nueva Jerusalén, que puede interpretarse como trascendente o, de nuevo, como secular. Esta Nueva Jerusalén no tiene Fin. Como lo ha dicho un crítico reciente en un ensayo intitulado "¿Por qué destruir al mundo?", "Virtualmente no hay relatos del fin del mundo en que se acabe toda la creación".⁽⁴⁾

[163] El tradicional apocalipsis ("revelación" o simplemente "descubrimiento") revela y significa, así, tanto el nuevo principio o la renovación como el fin. Sin embargo, cada periodo redefina sus conceptos del fin y su manera de diferirlo.

En nuestra propia época, el fin apocalíptico es, básicamente, de carácter natural, o bien predicho o explicable por la ciencia, y se le define, sencillamente, como una catástrofe o una destrucción violenta. En este plan simplificado y reducido tenemos una fe considerable, si bien reticente. En contraste con él, la utópica esperanza de renovación ha caído, en este momento particular, en gran descrédito. Al retornar al fin del siglo XVIII podemos considerar especialmente difícil mantener o recuperar la esperanza milenaria que había suscitado la perspectiva de la Revolución francesa. Aun a fines del siglo XIX, el tema del apocalipsis había adoptado la forma de comentarios sobre el *fin de siècle*, decadente, degenerado, y a veces parecía llamarse a un apocalipsis natural o pseudocientífico, en forma de agotamiento biológico o disipación entrópica. El *fin de siècle* fue definido por Barbey d'Aurevilly como "el ensayo general del Juicio Final, sin Dios ni rey".⁽⁵⁾

Al término del siglo XVIII, tanto el rey como Dios estaban presentes en la noche de estreno, y al menos las sombras del rey y de Dios se mantenían claras y vividas durante toda la función. Sin embargo, la ambigüedad inherente a un secular apocalipsis de la Ilustración ya estaba visible en la época de la Revolución francesa. El estado de cosas elocuentemente descrito por Christopher Hill como floreciente en la Revolución inglesa – "Difícil sería exagerar la extensión y la fuerza de las expectativas milenarias entre la gente común durante los decenios de 1640 y los primeros de 1650" – se había modificado grandemente.⁽⁶⁾ A mediados del siglo siguiente, Inglaterra ya no era esa "nación de profetas".

[164] La ambigüedad que surge en el siglo XVIII se basa en el nuevo movimiento de criticismo o de crítica, el cual ponía en entredicho la creencia literal en la profecía y su realización. El escrutinio racional que hizo la Ilustración de los textos bíblicos fue parte del movimiento político que cuestionaba las bases de la autoridad en la Iglesia y el Estado. Y sin embargo, la aplicación literal del apocalipsis a los acontecimientos históricos se volvió, una vez más, casi irresistible conforme avanzaba la Revolución francesa. El escepticismo ilustrado y el entusiasmo milenario parecieron por un momento del decenio de 1790 habitar en las mismas personas. Surgieron nuevas variantes del género de apocalipsis literario, entre un alud de imágenes apocalípticas. Pero se intensificó la batalla por diferenciar lo auténtico de lo espurio.

Como lo ha escrito Franco Venturi acerca de la influencia de los hombres de la Commonwealth británica y, especialmente, del deísta John Toland sobre toda Europa: "Ciertamente puede decirse que, como siempre en la Ilustración alemana, las tentaciones morales y estéticas restaron fuerza al llamado de los pensadores británicos a la libertad política".⁽⁷⁾ Venturi sostuvo, hace veinte años, que "la historia de este proceso aún está por escribirse". De hecho, el crítico alemán Reinhart Koselleck se ha esforzado mucho, recientemente, por mostrar la fuerza de esas mismas "tentaciones morales y estéticas" en la formulación, tanto en Francia como en Alemania, del concepto esencial de la independencia de una institución de crítica o de la República de las Letras respecto del Estado, primero en la defensa spinozista contra el poder del Estado mediante el comentario de que las cuestiones morales y estéticas no tienen nada que ver con el Estado y que, por tanto, deben ser libres; y luego, en una nueva defensa de la autonomía, en que hace de la crítica moral y estética una base política y un trampolín.⁽⁸⁾ La afirmación crítica de la autonomía –

⁴ 4) Eric S. Rabkin, "Introduction: Why Destroy the World?", en *The End of the World*, eds. Rabkin, Martin H. Greenberg y Joseph D. Olander (Carbondale, Illinois, 1983), p. ix.

⁵ 5) Hermann Hofer, "Apocalypse et fin-de-siècle: le cas de Barbey d'Aurevilly", en *Fins de siècle: Terme-évolution-révolution?* (Tolosa, 1989), p. 430.

⁶ 6) Christopher Hill, "A Nation of Prophets", en *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* [1972] (Harmondsworth, 1984); este testimonio aparece en su *Antichrist in Seventeenth-Century England*.

⁷ 7) Franco Venturi, "English Commonwealthmen", en *Utopia and Reform* (Cambridge, 1971), p. 66.

⁸ 8) Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass., 1988), pp. 98-126. Publicada por vez primera como *Kritik und Krise: Eine Studie z.ur*

término que recientemente [165] ha sido atacado con energía— no fue, en primera instancia, precisamente lo que le llamaban sus acusadores, entre ellos los "nuevos historicistas" y "deconstruccionistas", a saber, un modo de evasión o retiro del mundo de la implicación y la acción políticas, sino, por el contrario, la aspiración a un terreno superior desde el cual se podía lanzar la crítica de la Iglesia y del Estado.

Kant, teórico de la autonomía en las esferas moral y estética, también echó las bases de las instituciones de crítica reales. Tomando un ejemplo que está cerca de nosotros, el principio de libertad de cátedra, es decir, la autonomía de la universidad como lugar de investigación independiente, fue formulado por Kant en el *Conflicto de las facultades* (1798) y cobró cuerpo en los planes de una nueva universidad, presentados por Wilhem von Humboldt al rey de Prusia en 1808. Humboldt exigió audazmente no sólo autonomía intelectual, sino autonomía financiera frente al Estado: sólo garantizando a la universidad un ingreso independiente, podría un Estado que aspiraba a pasar a la historia de la humanidad demostrar su propia estatura en cuestiones de cultura y de educación.⁽⁹⁾

Sin embargo, el arma de la crítica también se volvió contra toda interpretación religiosa literal del apocalipsis, fuese de izquierda o de derecha. Kant planteó con vigor el argumento filosófico. La esperanza de "aplazamiento" del fin podía ser muy natural; pero el espíritu crítico de la Ilustración no tardó en percibir y capitalizar el hecho de que también existen problemas filosóficos en el concepto del fin de los tiempos como un suceso que, a pesar de todo, desemboca en un tiempo nuevo. Como lo señaló Kant en su ensayo *El fin de todas las cosas* (1794), "la idea de que llegará un tiempo en que cese todo cambio (y con él, el tiempo mismo) ofende a la imaginación".⁽¹⁰⁾¹⁰ El cerebro humano no puede captar el concepto del fin del tiempo, porque el médium de la mente es el tiempo. [166] No puede captar la eternidad salvo como la negativa del tiempo. Una vida sin tiempo (si se la pudiera llamar vida) sólo puede constituir una extinción. Y nuestras inteligencias caen inevitablemente en contradicciones cuando tratamos de dar un solo paso fuera del mundo de los sentidos hacia el de lo inteligible. "El instante que forma el fin del tiempo también sería entonces el principio de la eternidad, con el cual ambos entrarían en la misma serie de tiempo, lo cual es contradictorio."⁽¹¹⁾¹¹

A resultas de ello, el cerebro continúa transformando la eternidad de vuelta en términos de tiempo. El ángel del apocalipsis es siempre rechazado por los potentes vientos de la historia. Los eternos aleluyas del cielo y el grito eterno de los atormentados en el infierno se convierten en una repetición, en una concepción correspondiente al tiempo. En lugar de ello, sugiere Kant, deberíamos convertir el concepto de "el fin" en usos morales al considerar la interminable progresión de lo bueno hacia lo mejor como si no se viera sometida a cambios en el tiempo.

Necesitamos dar un paso atrás, tomando perspectiva, para comprender el choque entre la capacidad de los movimientos de reforma y de revolución, por una parte, y el escepticismo inseparable de las profecías tradicionales del apocalipsis, por la otra, tendencias que surgen, ambas, del movimiento crítico hacia la autonomía. El impulso crítico, desde el principio del siglo XVIII, había aguzado la mirada de la razón ante las Escrituras, haciendo así posibles nuevos reclamos de independencia y libertad de pensamiento, pero socavando las visiones milenarias literales de la Revolución inglesa.

La crítica del Libro del Apocalipsis fue uno de los principales vehículos del nuevo criticismo. El papel de la profecía era central en la religión: como lo dice el credo de Nicea (tercer artículo): "Creemos en el Espíritu Santo... que habló por los profetas". Por las mismas razones, el criticismo enfocó la profecía. Los profetas, de todas las religiones, empezaron a parecer simples engañadores que buscaban el poder o lo arrancaban a sus señores. Los deístas ingleses sometieron las pretensiones de la profecía a un examen escéptico; Anthony Collins, en ^[167] *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) y *The Literal Scheme of Prophecy Considered*, arguyó que no se podía considerar que se hubiera cumplido ninguna profecía —si se la tomaba literalmente—, salvo mediante una elaborada interpretación, por medio

Pathogenese der biirglichen Welt (Friburgo y Munich, 1959).

⁹ 9) Véase E. S. Shaffer, "Romantic Philosophy and the Organization of the Disciplines: The Founding of the Humboldt University of Berlin", en *Romanticism and the Sciences*, eds. Andrew Cunningham y Nicholas Jardine (Cambridge, 1990), y E. S. Shaffer, "Politics and Letters: The Strife of the Faculties", *Comparative Criticism*, 11 (Cambridge, 1989).

¹⁰ 10) Immanuel Kant, "Das Ende aller Dinge", *Kant's Werke*, Bd. viii (Berlín, 1912), p. 332.

¹¹ 11) *Ibid.*, p. 334.

de alegoría y tipo. Escritores de mediados del siglo XVIII iniciaron una forma de apología de las profecías desacreditadas; por ejemplo, Robert Lowth sostuvo que la profecía bíblica era el mayor ejemplo de "la poesía primigenia y auténtica".⁽¹²⁾¹² Lowth escribió también una disquisición sobre Isaías que ejerció gran influencia sobre los conceptos de estilo profético. Casi universalmente se reconoció que el Libro del Apocalipsis constituía la encarnación más perfecta de la profecía bíblica y, al sugerir un estilo de aparente desorden y audaces transiciones, perspectivas múltiples y teatro visionario, había hecho mucho por introducir un nuevo concepto de lo que debía ser la poesía. Esta "voz profética" de nuevo cuño ejerció un atractivo inmenso a finales del siglo XVIII, y es la fuente de mucho de lo que conocemos como poesía romántica.

La investigación de la naturaleza de la profecía chocó directamente con el género de lo apocalíptico, que se había "injertado en el tronco profético". Empero, en realidad, la minuciosa investigación de la profecía no eliminó el injerto, pero sí tuvo el efecto de llevar la profecía más cerca de lo apocalíptico, en realidad, de redefinir la profecía en términos de lo apocalíptico. Los deístas habían atacado la llamada profecía debido a que había sido escrita después de los hechos que pretendía profetizar y predecir; llegaron a la conclusión de que no se podía confiar en los dirigentes religiosos. Si el Libro de Daniel fue escrito después de los hechos que profetiza (como lo sugirió Collins), ¿qué queremos decir con "profecía"?

Pero ésta es la definición misma de "apocalíptico": es decir, que algo ha sido escrito después de la fecha del fin que predice. Lo apocalíptico como género literario practicado por los judíos y por los primeros cristianos entre 250 a.C. y 150 d.C. se distingue de la profecía y, a la vez, de la más general "pauta [168] apocalíptica de pensamiento". Históricamente, el género del apocalipsis representa un replanteamiento visionario del poder cósmico de Dios (Jehová) en oposición al género profético en que se ve actuar el poder de Dios en la historia. Los escritos apocalípticos son inseparables de los nombres de sabios o escribas, no de profetas, y se derivan de una necesidad de replantear la forma verdadera del régimen divino en una situación real de pérdida de dominio sobre los hechos históricos presentes.⁽¹³⁾¹³ En realidad, muchas profecías que ejercieron gran influencia son ejemplos de escritura apocalíptica. Por ejemplo, el más importante de los oráculos sibilinos, aunque escrito en el siglo VII, fue publicado con el nombre de un obispo y mártir del siglo IV, Metodio de Patara, y presentado como profecía. Los más vociferantes librepensadores no tardaron en decir que esto era una "falsificación". No obstante, como vividamente lo muestra la historia del ejemplo más conocido, o sea el Libro del Apocalipsis, la revelación que un mediador del otro mundo hace de la salvación escatológica en un marco narrativo fácilmente puede confundirse con una profecía de la futura intervención de lo divino en los asuntos de la historia, y ese futuro, a menudo, puede ser juzgado inminente. Esto no deja de ocurrir si se presenta la revelación a un grupo que haya experimentado enajenación y privación y que sienta necesidad de justicia, como ocurrió, una vez más, en la época de la Revolución francesa. No hubo dificultad en hacer que coincidieran las fechas con el nuevo calendario revolucionario. El cálculo tradicional de cuándo ocurriría el apocalipsis no había sido muy preciso: los primeros cristianos, desconcertados al ver que no ocurría el apocalipsis prometido por "Juan", hicieron cálculos sobre la base de las Escrituras (Génesis y Salmo 90), de que para Dios mil años son como un día, y, por tanto, basándose en una analogía con los seis días de la creación, el mundo terminaría después de seis mil años, y comenzaría el nuevo Sabbath o milenio, los últimos mil años; y si (sobre la estimación de las longitudes de vida que se dan en el Génesis) el mundo [169] comenzó en el año 4004 a.C., entonces debía terminar en el año 2004 d.C. Pero en este calendario había una falla, pues el calendario judío hace su cálculo en meses lunares, que son más breves, de modo que el tiempo esperado llegaría antes: en realidad, calcularon algunos, precisamente en la época de la Revolución francesa. Blake, en su temprano libro profético *America*, se valió de un cálculo de las épocas de la historia, hecho con base en Mateo 1:17: "Así que el total de las generaciones son, desde Abraham hasta David, catorce generaciones; y desde David hasta la deportación a Babilonia, catorce generaciones; y desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones", para llegar a la época –a catorce generaciones de Cristo– de la Revolución

¹² 12) Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, trad. G. Gregory (Londres, 1753), p. 50.

¹³ 13) Michael A. Knibb, "The Emergence of the Jewish Apocalypses", en *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips y Michael Knibb (Cambridge, 1982), pp. 152-180. Los principales escritores apocalípticos son Daniel, Enoch, Esdras y Baruch.

norteamericana. ⁽¹⁴⁾¹⁴ Así, una vez más, la revolución parecía poner en entredicho la visión apocalíptica y a la vez darle soporte, y aun confirmarla. Hoy, podemos tomar nota: la fecha más tradicional, o sea 2004, ya se aproxima.

Lo apocalíptico es un género por derecho propio; pero en el marco de la crítica y de una inminente revolución, un choque entre la crítica racional y las fuerzas que ésta había ayudado a desencadenar se inscribió en la diferencia entre la profecía interpretada literalmente y el apocalipsis poético. Se daba el nombre de "apocalíptica" a la profecía apócrifa: sólo aquel que ya había vivido más allá de la fecha "convenida" para el fin podría profetizarla retrospectivamente.

De este modo, el propio movimiento del criticismo que parecía dar a los poetas la dignidad de profetas y fortalecerlos mediante un estilo nuevo, los convirtió de hecho en apocalipsisistas que estaban privados del poder de ver al futuro, privados de inspiración profética. El movimiento crítico sólo podía convertir a los poetas en profetas porque ya había convertido a los profetas en poetas.

El análisis de los autores y las fechas del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento ejerció, asimismo, una poderosa influencia sobre el propio concepto de autoría, como lo he dicho en otra parte. ⁽¹⁵⁾¹⁵ Si el autor del Apocalipsis no fue Juan el [170] Apóstol ni Juan Evangelista (como se dijo categóricamente, por motivos estilísticos y de fechas), entonces, ¿quién fue? Con la pérdida de la fe en la inspiración directa de las Sagradas Escrituras por Dios, se hizo mayor hincapié en el modo de autoría, en los géneros de la autoría y en la dirección literaria del texto. El sentido que hay en el Apocalipsis de una "doble autoría", como lo ha dicho Paul Ricoeur —la voz de Dios hablando a través de la del visionario—, era demasiado estrecho; "la forma explícita de una doble habla tiende a vincular el concepto de revelación con el de inspiración, concebidas como una voz detrás de otra". ⁽¹⁶⁾¹⁶ El autor entrevistado tras el nombre tradicional ("Juan") empieza a retirarse de la condición de simple dictado, de doble habla, de insuflación, y a ocupar un terreno de "autonomía".

Pero si la afirmación de independencia en nombre y de parte del autor da a éste un nuevo alcance crítico, también lo debilita, pues ya no posee la convicción, guiada por la certidumbre, de que a través de él habla la voz del Espíritu Santo. Se vuelve consciente de sí mismo, reflexivo, asaltado por las dudas sobre su persona; ha llegado demasiado tarde para ser un auténtico profeta; su voz solitaria es como un instrumento débil. Las condiciones de la extremidad política, aunque inicialmente alimentan la inspiración profética, pueden no ser favorables a sus talentos.

Las ulteriores pretensiones kantianas de la autonomía, de haber albergado en la conciencia el verdadero Reino de los Fines (el ámbito de la moral) y el libre y armonioso juego de las facultades (el ámbito de la estética), dan al poeta nuevos recursos internos. Pero la pretensión de la conciencia reflexiva de fundarse a sí misma, como lo dice Ricoeur, "hace un escándalo del concepto de que a un momento particular de la historia pueda atribuírsele un carácter absoluto". ⁽¹⁷⁾¹⁷ Así, en forma paradójica, la moderna conciencia apocalíptica es precisamente la conciencia incapaz de concebir un momento particular de la historia ya sea como la Primera Venida o la Segunda Venida. El apocalíptico moderno no puede ver el apocalipsis.

[171] Y sin embargo, durante un tiempo el progreso de la crítica racional y ciertos hechos que pudieron ser interpretados como el apocalipsis, el principio del milenio, se entremezclaron de manera extraña, fortaleciéndose mutuamente. El impulso crítico que agudizó la mirada de la razón sobre las Escrituras pudo en ciertos aspectos y de maneras paradójicas hacer que la creencia en un apocalipsis literal fuese aún más embriagadora, más peligrosa en sus efectos. Podemos tomar el ejemplo de Zion Ward, seguidor de Joanna Southcott y que abrazó su fe en las profecías de ella porque se encontró con el radical Richard Carlile. Haciendo uso de las técnicas eruditas del alto criticismo en una causa política, Carlile declaró que la única prueba de la existencia de Jesucristo era el Nuevo Testamento, y que sus supuestos "discípulos" habían escrito su "testimonio" en los evangelios más de cien años después de los hechos de la Crucifixión y de la Resurrección que afirmaban haber visto con sus propios ojos. Los evangelios son una alegoría; Cristo representa la ciencia, verdadera Palabra de Dios, que constantemente está naciendo de la oscuridad, perseguida siempre por sacerdotes y, una vez más, levantándose de entre los muertos. Esto socavó la fe de Zion Ward; pero, por esos mismos medios, llegó a una nueva fe en las profecías

¹⁴ 14) Leslie Tannenbaum, *Biblical Tradition in Blake's Early Prophecies: The Great Code of Art* (Princeton, N. J., 1982), p. 142.

¹⁵ 15) E. S. Shaffer, "Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem (Cambridge, 1975), pp. 82-85.

¹⁶ 16) Paul Ricoeur, "Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation" [1977], en *Essays on Biblical Interpretation*, ed. e introd. de Lewis S. Mudge (Londres, 1981), pp. 92-93.

¹⁷ 17) *Ibid.*, pp. 111-112.

de Joanna Southcott. ⁽¹⁸⁾¹⁸ Su experiencia es un temprano y extraño ejemplo de lo que se volvió el género de conversión victoria-no analizado por Carlyle, la señora Humphrey Ward (en su bella novela *Robert Elsmere*) y Samuel Butler. Pues si las Escrituras no son un acontecimiento, no son historia pasada, sino figuras de lo que vendrá, entonces (razonó Zion Ward) bien pueden venir, estar aún ante nosotros, estar todavía por realizarse. Lo que no ocurrió *entonces* puede estar a punto de ocurrir *hoy*.

La propia Joanna Southcott empezó a tener visiones proféticas en el trascendental año de 1792, cuando por primera vez oyó sus voces que profetizaban la guerra, mientras Pitt estaba declarando en su discurso sobre el presupuesto: "Jamás hubo un tiempo en la historia de nuestro país en que, a juzgar por [172] la situación de Europa, más razonablemente podamos esperar quince años de paz". ⁽¹⁹⁾¹⁹

A veces se ha sugerido que las Voces de Joanna fueron una de las fuentes del verso de Coleridge "voces ancestrales profetizan guerra", de "Kubla Khan"; más probablemente, Coleridge y Southcott compartieron los mismos recursos bíblicos, aunque la imaginaria compartida sólo hace más vivo el contraste entre el autor apocalíptico y la profetisa. Sin duda el propio Coleridge, aún joven en 1794, inició un poema lleno de imágenes tomadas del Apocalipsis, en que los hechos del fin son precedidos por una procesión de los seres ilustres que anuncian la época milenaria, entre ellos Milton, Newton, Hartley y Priestley:

¿Quién, nacido de mujer,
Podrá imaginar en su desbocado pensamiento
Cómo el enemigo de rostro negro y ojos enrojecidos
Se estira debajo de los temblorosos pies de Natura,
Gimiendo en febril dormir; es destinado a despertar después,
Cuando ígneos torbellinos vociferen su horrísono nombre,
Y los ángeles griten: ¡DESTRUCCIÓN!
El Omnipotente Espíritu levantará entonces su brazo muy alto
Por el aire, y él jurará por él, por el eterno:
¡EL TIEMPO HA DEJADO DE EXISTIR! ⁽²⁰⁾²⁰

Coleridge no llamó "profecías" a estas evocaciones un tanto vanas del apocalipsis ni siquiera entonces, cuando no se había desvanecido por completo su entusiasmo por la Revolución; las llamó "meditaciones religiosas".

En contraste, Joanna Southcott creyó que ella era la "mujer vestida de Sol" mencionada por el Apocalipsis, y que daría a luz al Hijo al que llamó Siloé; después de celebrar el matrimonio con su "José", murió desilusionada en 1814, al resultar falso su embarazo. El falso embarazo es poderosa imagen de la frustración de las expectativas apocalípticas (pues la vagina del tiempo que, al llenarse, dará nacimiento al apocalipsis es una común expresión apocalíptica, tomada del apocalipsis de Esdras y muy utilizada, por ejemplo, por Blake). Pero los [173] seguidores de Joanna siguieron viviendo con la esperanza de la inminente aparición de Siloé, su hijo, el nuevo jefe. El nombre se deriva del Génesis, donde, en la versión King James, Jacob dice: "No se irá de Judá el cetro hasta que venga Siloé" (49:10). Este pasaje ha sido muy discutido; pero Joanna adoptó el nombre de lo que es, normalmente, una ciudad de Palestina como nombre de su hijo y, en realidad, como nombre del Mesías. ⁽²¹⁾²¹ George Turner, sucesor de Joanna Southcott, oyó una voz que proclamaba: "¡Siloé vive! Cuando tenga edad suficiente, regresará. Entonces comenzará el Armagedón. Preparaos a desempeñar en él vuestra parte". Continuaban diciendo las proclamaciones:

El Ángel del Señor lo hundirá todo en un cataclismo. Todo el Reino Unido se dividirá entre el Pueblo del Rollo. [Eran éstos los fieles que habían recibido el "Sello del Apocalipsis" de manos de Joanna.] Quienes hoy no tienen un penique

¹⁸ 18) G. R. Balleine, *Past Finding Out: The Tragic Story of Joanna Southcott and her Successors* (Londres, 1956), p. 94.

¹⁹ 19) *Ibid.*, p. 13.

²⁰ 20) "Religious Musings", n, pp. 404-413, *Samuel Tavior Coleridge: Poems*, ed. John Beer (Londres, 1991), p. 75.

²¹ 21) En la Biblia de Lulero se sugiere la llegada de un paladín o héroe (Held), aunque no se da el nombre de Siloé. En los comentarios hebreos, "Él" a menudo es "Judá": es decir, el cetro no pasará hasta que Judá vaya a Siloé.

serán los amos de la tierra. No se pagarán alquileres. No se pagará el correo. No habrá peajes. No habrá impuestos. Un galón de vino costará medio penique. Lo mismo la cerveza. Se deberá llevar en carretas a los muertos a tres millas de la ciudad y habrá que ponerlos en profundos pozos cubiertos con carne de cerdo.

(22)²²

Por último, prometió la voz: "Siloé, mi hijo, aparecerá en Londres el 14 de octubre". Llegaría como niño de seis años, pues había nacido al morir Joanna en 1814. Vendrían primero quince años de lucha, mientras Siloé establecía su Reino. Les seguiría la marcha a Jerusalén, y el milenio, los mil años de dicha. Turner hizo su profecía a sus seguidores, y los fieles se reunieron por la noche del 13 de octubre en un salón alquilado por Turner, a aguardar la Venida. Siloé podía llegar a la medianoche, o en cualquier momento del día. Casi no había lugar para nadie más; hora tras hora transcurrieron, el calor aumentaba de continuo; y, sin embargo, todos aguardaban, orando. ¡En cualquier momento podrían verlo! Pero la medianoche llegó y pasó, así como el mediodía y la tarde; y cuando el reloj hizo [174] sonar las doce por tercera vez, se elevó un gemido: comprendieron que no había ocurrido nada. (23)²³

Todos los que esperaban el apocalipsis en cualquier forma, política o religiosa o, más frecuentemente, una mezcla de ambas, y sufrieron esa decepción fueron víctimas de lo que E. P. Thompson ha llamado el "quilliasmo de la desesperación". (24)²⁴ El término se puede aplicar a dos grupos: a los decepcionados entusiastas de la revolución y a los convertidos a la contrarrevolución. Como dice Karl Mannheim:

El quilliasmo siempre ha acompañado los brotes revolucionarios, dándoles su espíritu. Cuando este espíritu se desvanece y abandona esos movimientos, deja atrás, en el mundo, un frenesí de masas y una furia sin ningún espíritu. (25)²⁵

En Inglaterra, lo que Thompson identifica como un "milenario auténtico" –es decir, el milenario que vincula la "disensión del pobre" con la actividad revolucionaria política– fue efímero, y terminó a finales del siglo XVIII con la derrota del jacobinismo inglés, el principio de las guerras y el confinamiento en un manicomio de Richard Brothers, precursor de Southcott y autor del *Revealed Knowledge of the Prophecies and Times* (1794). (26)²⁶ Esto acaso sea ponerlo dentro de unos límites históricos demasiado estrechos; como lo ha mostrado el propio Thompson, Brothers ya había sido confinado en 1796. Pero parte del objetivo de Thompson era mostrar cuán efímero había sido en Inglaterra el momento del "milenario auténtico".

Sin embargo, cuando surgió Zion Ward como jefe, bastante después de la muerte de Southcott, los fieles que quedaban seguían expectantes; para hombres como Ward, el ataque radical al texto literal de la Biblia llevaba a un renovado literalismo: en realidad, no había venido Cristo, el Mesías, pero [175] ahora vendría. Como lo proclamó Ward: "Mirad, ahora Behemoth hace pedazos el cristianismo espurio y falsificado". (27)²⁷

Vemos así que la fe literal en el apocalipsis, en ciertos enclaves donde sobrevivía, tardó mucho en morir. Si queremos ver cómo le fue a la tradición de la crítica en el criticismo bíblico del Libro del Apocalipsis inmediatamente después del periodo revolucionario, tras la caída de Napoleón y tras la Restauración, encontramos un ensayo en una publicación teológica (*Theologische Zeitschrift*) dirigida por los importantes teólogos alemanes Schleiermacher, De Wette y Lücke, en 1820, que trataba de nuevas obras sobre el Libro del Apocalipsis. El ensayo comienza con la sorprendente declaración de que "la interpretación del apocalipsis está en el mismo punto al que la llevó Eichhorn hace más de treinta años". (28)²⁸ J. G. Eichhorn, en su *Comentario sobre el Apocalipsis de Juan* (1791), escrito en latín, había puesto las visiones de su autor en un marco

²² 22) Balleine, *Past Finding Out*, p. 77.

²³ 23) *Ibid.*, p. 84.

²⁴ 24) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, 2ª Edición (Harmondsworth, 1968), p. 411.

²⁵ 25) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, trad. L. Wirth y E. Shils (Londres, 1960), pp. 192-196. Citado en Thompson, p. 419.

²⁶ 26) Thompson, *The Making of the English Working Class*, p. 420.

²⁷ 27) Balleine, *Past Finding Out*, p. 94.

²⁸ 28) Friedrich Bleek, "Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis; besonders mit Rücksicht auf Heinrichs Commentar und Vogels Programme über dieselbe", en *Theologische Zeitschrift*, hrsg. von Dr. Friedr. Schleiermacher, Dr. W. M. L. de Wette y Dr. Friedr. Lücke. Heft 2 (Berlín, 1820) [pp. 240-315], p. 240.

histórico específico: la caída de Jerusalén en el año 69-70 d.C; y también había dividido todo en los tres actos de un gran drama. Pero Eichhorn aún sostenía que Juan el Apocalipsista era la misma persona que Juan Evangelista, es decir, que el Libro del Apocalipsis fue escrito por el autor del Evangelio de Juan, discípulo de Jesús. Ahora, se dudaba de esta identificación. ⁽²⁹⁾²⁹ En efecto, la ulterior datación, que situaba al cuarto evangelio bastante más allá de los tiempos apostólicos, ya había separado al evangelio y al Libro del Apocalipsis, y la revisión que hizo Eichhorn de las reglas que gobiernan la canonicidad había hecho que el nombre del autor fuera simplemente tradicional. Ya había enunciado el principio de que la canonicidad no debía depender de la autoría apostólica, sino que la autoridad debía depender de la canonicidad, es decir, de la tradición dentro de la Iglesia, y de la conformidad de la doctrina con la enseñanza apostólica. ⁽³⁰⁾³⁰ Y, lo que es de mayor importancia para [176] nuestros propósitos, las visiones de "Juan", de acuerdo con la nueva opinión de treinta años después, no son visiones de su propia época ni recuerdos de una época pasada, y aún menos del futuro, sino visiones que tuvo mientras escribía *Visiones estéticas de un presente creador*. ⁽³¹⁾³¹ El supuesto lugar de las visiones, Patmos, ya lo había considerado Eichhorn una "ficción poética" y no una verdadera ubicación geográfica. ⁽³²⁾³² El tiempo queda historizado, pero no queda, por ello, fijado en el tiempo; por el contrario, se vuelve movable, a la disposición y al llamado del visionario, en la medida en que remite al periodo de su escritura. Más aún, de acuerdo con el crítico, no se trata de "visiones" en el sentido de imágenes visualizables; la visión es específicamente una forma literaria, poética. ⁽³³⁾³³ "Juan" –quienquiera que haya sido– es un poeta, inequívoca y plenamente. La historia se vuelve el médium: no es lo que se debe negar, como lo hace Agustín, en favor de un ideal, de una visión intemporal del orden divino, ni tampoco es la errónea cronología literal de quienes interpretaron las palabras del ángel del Apocalipsis: "Ha llegado el momento", en el sentido de que hacen sonar la alarma para el milenio, a las doce horas de mañana.

El crítico, Friedrich Bleek, después dio conferencias sobre el Apocalipsis, y su traducción al inglés fue ofrecida por suscripción a "personas con ideas liberales". ⁽³⁴⁾³⁴ La sección intitulada "Acerca de la envoltura literaria del libro, especialmente el modo de descripción en visiones", arroja un poco más de luz sobre el asunto. Aunque el escritor aún atribuía un auténtico don de profecía a los primeros profetas del Antiguo Testamento, y hasta concedía que en época posterior los apóstoles Pedro y Pablo puedan haber "caído en una condición extática, en la que las imágenes simbólicas aparecían ante sus ojos espirituales para la revelación de la verdad religiosa", el autor del Apocalipsis no se encontraba en estado de éxtasis mientras escribía:

[177] Debemos considerar toda la representación en visiones simplemente como una envoltura literaria libre, tal como la que a menudo se encuentra en los escritores judíos y cristianos de esa época y de otras posteriores... O bien, si realmente se le comunicaron visiones al autor por medio de imágenes simbólicas referentes al desarrollo futuro y ulterior del reino de Dios, juzgar que él las transmitió más adelante con libertad poética en partes separadas, dejando establecida la conexión de una con otra. En ambos casos, se entiende que el escritor no es constante en el modo de representación por visiones, sino que emplea varias veces el tiempo futuro para la profecía; y, no obstante, pronto retorna a otro modo, en que el futuro se presenta al ojo como presente. ⁽³⁵⁾³⁵

A esta luz podemos ver las palabras de Coleridge en el prefacio a "Kubla Khan" (1816): "Las palabras surgían ante mí como si fueran cosas": las imágenes visionarias del poeta se realizan instantáneamente como palabras. El prefacio de Coleridge es una notable pieza de escritura apocalíptica, pues fue escrito veinte años después del poema mismo, y colocó la visión apocalíptica antes del hecho. En realidad, todo el escenario en el que ocurre el hecho de escribir las visiones está directamente relacionado con los estilos apocalípticos de la época. Uno de los

²⁹ 29) *Theologische Zeitschrift*, Heft 2, pp. 242-249.

³⁰ 30) Shaffer, "*Kubla Khan*" and *The Fall of Jerusalem*, pp. 84-85.

³¹ 31) *Theologische Zeitschrift*, Bd. 2, p. 248.

³² 32) *Ibid.*, p. 249.

³³ 33) *Ibid.*, pp. 251-252, n. 1.

³⁴ 34) Friedrich Bleek. *Lectures on the Apocalypse*, ed. L. T. Hossbach, trad. al inglés y ed. Samuel Davidson (Londres, 1875), p. vi.

³⁵ 35) *Ibid.*, pp. 135-137.

"profetas" más literales, William Sharp –incidentalmente, amigo de Blake, quien también estuvo en contacto con Joanna Southcott–, fue mencionado por Thomas Holcroft, quien dice que había sido "favorecido con una revelación", en un pasaje notablemente similar al informe de Coleridge sobre su retiro a una granja "cercana a Linton" que nunca se ha identificado con precisión:

El verano pasado, Sharp se había retirado a un lugar solitario en Kilburn o sus alrededores; y allí fue absolutamente favorecido por una revelación, la cual le comunicó personalmente, fuera de toda duda, las revoluciones que habrían de ocurrir inmediatamente. ⁽³⁶⁾³⁶

En la misma vena escribió Coleridge:

En el verano del año de 1797, el autor, por entonces en mal estado de salud, se había retirado a una granja solitaria situada entre Porlock [178] y Linton, en los confines de Exmoor de Somerset y Devonshire... El autor estuvo durante cerca de tres horas en un sueño profundo, al menos en el sentido exterior, tiempo durante el cual sintió la más viva confianza en que no podía haber compuesto menos de doscientos a trescientos versos; si en realidad se puede llamar a esto composición, en que todas las imágenes se levantaban ante él como cosas, con una producción paralela de las expresiones correspondientes y sin la menor sensación o conciencia de esfuerzo. ⁽³⁷⁾³⁷

En este momento, recordemos, la notoria "persona llegada de Porlock" lo "detuvo", disipando la visión. El "prefacio" apocalíptico de Coleridge puede ser, entonces, una táctica política, como ingeniosamente lo ha dicho Empson hablando de las glosas de "el Viejo Marino" añadidas al mismo tiempo: el poeta apocalíptico llama la atención, por medio de estos ecos, hacia las fallidas expectativas del pasado, para justificar su epopeya *manqué*.

Tal vez el ejemplo más importante de poesía apocalíptica inglesa durante el periodo romántico sea el relato de Wordsworth en "Cruzando los Alpes", en el Libro VI de *The Prelude*, pasaje contra el cual se lanzaron, para empezar, todos los críticos del romanticismo durante los últimos cuarenta años. Recientemente ha vuelto a haber un clamor contra la "evasión" romántica de las realidades políticas; así, se nos dice que Wordsworth fue culpable de no acomodar a los vagabundos que por entonces vivían en la abadía dentro de "Tintern Abbey" (aunque los que recuerdan el poema sabrán que no se describe en él Tintern Abbey); ⁽³⁸⁾³⁸ y que evadió el asunto de Napoleón al no mencionarlo en su pasaje sobre "El Cruce de los Alpes" (aunque, desde luego, el cruce de Wordsworth fue anterior al de Napoleón). Esas interpretaciones llegan a la conclusión de que la descripción hecha por Wordsworth de su viaje de 1790 en el Libro VI constituye "un sostenido esfuerzo por negar la historia afirmando la naturaleza como marca divisoria, constitutiva del yo egoísta". ⁽³⁹⁾³⁹ Y, más lapidariamente aún, "la teoría de la negación es la Imaginación". ⁽⁴⁰⁾⁴⁰

[179] Sin embargo, en la nueva literatura apocalíptica crítica no es el contenido –los secretos ocultos del Fin, revelados por "oráculos" supersticiosos como el plan de Dios– ⁽⁴¹⁾⁴¹ lo que emplearon los poetas, sino las formas estéticas sugeridas por él y su imaginación concomitante: sueños, visiones, el viaje al Infierno, el matrimonio apocalíptico y, tal vez ante todo, la forma de la "premonición del futuro", o lo que Coleridge llamó "presentimiento". El presentimiento del futuro favorece la intervención del narrador/autor, así como la narración de un hecho histórico pasado, nos dice Benveniste, tiende a excluir tal intervención, ya que el pasado se narra a sí mismo y está más allá de toda intervención. ⁽⁴²⁾⁴² La actitud apocalíptica permite a la persona del narrador/autor intervenir en el pasado. Pero así como lo apocalíptico pierde la autenticidad de la voz del profeta habitado por el Espíritu Santo, así también pierde él la certidumbre de su pasado actuado. Ya carece de esa realización del futuro que puede arrogarse el profeta; se queda con su

³⁶ 36) J. K. Hopkins, *A Woman to Deliver her People: Joanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution* (Austin, 1982), p. 162.

³⁷ 37) Coleridge, *Poems*, p. 163.

³⁸ 38) Marjorie Levinson, *Wordsworth's Great Poems: Four Essays* (Cambridge, 1986).

³⁹ 39) Alan Liu, *Wordsworth: The Sense of History* (Palo Alto, Cal., 1989), p. 13.

⁴⁰ 40) *Ibid.*, p. 4.

⁴¹ 41) Coleridge tildó de "presuntuosos fanáticos" a quienes "hacen oráculos por adivinación privada". Citado en Shaffer, *"Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem*, p. 323, n. 55.

⁴² 42) Emile Benveniste, "Les Relations de temps dans le verbe français", en *Problèmes du linguistique générale* (Paris, 1966), pp. 237-250.

"presentimiento". Se vuelve fragmentario, desordenado, cohibido, a veces irónico, en el sentido de la ironía romántica que coloca la fuente de la ironía en el reconocimiento de la imposibilidad de mantener, tan sólo por el poder del arte, esa visión.

Pero aquí Wordsworth –escribiendo en el año 1802– emplea la forma apocalíptica que se había vuelto la forma por excelencia del poeta para encarnar el presentimiento. Wordsworth, en compañía de otro estudiante, entusiasmados ambos por la revolución, iban atravesando el Paso del Simplón en 1790 (la Toma de la Bastilla había ocurrido el día que salieron de Inglaterra, y por todas partes encontraron *fetes de fédération*). Ambos se extraviaron y no dejaron de trepar por pendientes; al cabo de estos esfuerzos, sólo encontraron a un campesino que les dio instrucciones de volver a descender al punto en el que habían comenzado, desde el cual "todo nuestro curso/fue descender con la corriente de los arroyos". ⁽⁴³⁾⁴³ Decepcionado, [180] Wordsworth comprendió que había atravesado los Alpes sin saberlo. Sintió una forma de "el quilliasmo de la desesperación": el acontecimiento en el que había cifrado todas sus esperanzas y expectativas quedaba ya en el pasado. Wordsworth lo había profetizado, lo había aguardado, y ahora sólo podía reconstruirlo, débilmente, como un hecho del pasado. En este punto, interviene en el relato con su invocación de la imaginación:

*En la plena fuerza de la usurpación, en las visitas
Tremendamente prometedoras, cuando la luz de los sentidos
Lanza destellos que nos han mostrado
El mundo invisible, anida la grandeza.
Ahí y sólo ahí, seamos viejos o jóvenes, se halla hospedaje.
Nuestro destino, nuestra naturaleza y nuestro hogar
Se encuentran en la infinitud, y sólo allí;
Hay esperanza, sí, una esperanza que nunca podrá morir;
Esfuerzo, expectación y deseo,
Y algo que siempre está a punto de llegar a ser [532-542].*

El hecho perdido se ha internalizado; es un "punto de tiempo", y el apocalipsis es un aspecto permanente del futuro. Tras su momento de decepción, de "atontado y pesado aflojamiento", puede seguir adelante. Y al descender, no ascender, lleva dentro de sí el momento del apocalipsis:

*La altura inconmensurable de bosques en descomposición, que nunca se
reducirá,
El estruendo continuo de las cascadas
Y todo a lo largo del abismo vacío,
Vientos contra vientos, desconcertados y solos,
Los torrentes cayendo del claro cielo azul,
Las rocas que murmuraban cerca de nuestros oídos
Negros riscos húmedos que al borde del camino hablaban
Cual si tuviesen voz. La vista mareante
Y la perspectiva vertiginosa del torrente bravo,
Las nubes desencadenadas y la región de los cielos,
Tumulto y paz, la oscuridad y la luz,
Eran todos, cual productos de la mente, rasgos
De una misma faz, brotes de un solo árbol,
Caracteres del gran apocalipsis,
Los tipos y símbolos de la eternidad,
Del principio y del fin, del medio, y sin fin [556-572].*

[181] Para comprender el asalto presente a la imaginación debemos retornar al punto en que Paul de Man reafirmó por vez primera la importancia del romanticismo para nuestro propio tiempo, y lanzó el ataque contra Wordsworth por medio de este mismo pasaje del *Prelude*. Su artículo "Wordsworth and Holderlin", escrito en 1956, sostenía que el estudio del romanticismo era vital para nuestra época, pues "los principales puntos en torno a los cuales giran los argumentos metodológicos e ideológicos contemporáneos siempre se pueden remitir directamente a la

⁴³ 43) William Wordsworth, *The Prelude* 1799, 1805, 1850, eds. Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams y Stephen Gilí (Nueva York y Londres, 1979), Libro VI, II, pp. 519-520.

herencia romántica".⁽⁴⁴⁾⁴⁴ La pretensión de pertinencia contemporánea ha dado a los estudios románticos una intensidad peculiar. El romanticismo ha sido el principal campo de batalla de teóricos y críticos.

Según la versión de De Man, a la experiencia de Wordsworth en los Alpes se le ha atribuido una poderosa referencia a hechos históricos, pero ésta queda separada de aquélla por la necesidad de superar el fracaso. "El momento de proyección activa al futuro (que también es el momento de pérdida del ego en la embriaguez del instante) se encuentra para la imaginación en un pasado, del que está separada por la experiencia de un fracaso."⁽⁴⁵⁾⁴⁵

Podría considerarse que esto se refiere al lapso transcurrido entre la experiencia (1790) y la escritura (1802) durante el cual Wordsworth llegó a la convicción de que la Revolución había fracasado, por lo que el momento en que no comprendió que estaba a punto de cruzar los Alpes, momento superado por su invocación a la imaginación, hoy es visto por el poeta como algo análogo al fracaso histórico que había vivido y que estaba intentando trascender en poesía. Todo esto es generalmente aceptado. Pero De Man va más allá: "El futuro sólo está presente en la historia como la remembranza de un proyecto fallido que se ha vuelto una amenaza". Intenta hacer históricamente concretas la falla y la amenaza, leyendo poemas posteriores de Wordsworth sobre el convento de la Chartreuse (1816-1819), después incorporados al *Prelude* de 1850, en el Libro VI de 1802. El lamento del poeta, temeroso de que los partidarios de la [182] Revolución francesa vayan a destruir el convento, es equiparado por De Man con su incapacidad para tratar de convencerlos de que no lo hagan, y el crítico establece la analogía entre el no haber reconocido el punto de cruce y una incapacidad política específica de contrarrestar los peores excesos de la Revolución. De este modo, una visión política muy posterior, y tomada de un contexto distinto, es ilícitamente introducida, a *posteriori*, en *The Prelude* de 1805 (que críticos de toda clase de ideas convienen en que es superior a la readaptación hecha en el último año de vida de Wordsworth). Todo esto resulta tanto más engañoso cuanto carece de toda base la decisión de Wordsworth de dar una ulterior intensificación dramática al hecho de su visita a la Grande Chartreuse para hacerla coincidir con un atisbo de "armas brillando y un destello militar / de hombres sediciosos, comisionados para expulsar / a los inocentes moradores" (1850, w. 424-426); Wordsworth estuvo allí de visita en agosto de 1790, los monjes no fueron expulsados hasta 1792. Sea como fuere, quienes los expulsaron, aun si Wordsworth hubiese visto a uno, no serían, como lo implica De Man, el grupo de jueguistas con quienes Wordsworth y Jones celebraron la Toma de la Bastilla, "ese gran día federal" (v. 346), mientras iban de Calais a Grenoble. Resulta difícil evitar la sensación de que la condena de De Man al "fracaso" de Wordsworth, al que convierte en un específico error político (desde un punto de vista adoptado sólo mucho después por Wordsworth), se relaciona con su propia experiencia personal como temprano partidario del nacionalsocialismo.

Las recientes tácticas "neohistoricistas" son, pues, un intento de evitar los conspicuos errores de interpretación histórica de De Man, y, en lugar de ello, acusar a Wordsworth del delito de evadir completamente la historia por apelar a la imaginación. La conclusión de De Man sugiere esta otra posibilidad: "Para Wordsworth no existe escatología histórica, sino tan sólo una interminable reflexión acerca de un momento escatológico que ha fracasado por el exceso de su interioridad".

Geoffrey Hartman, uno de los mejores intérpretes de Wordsworth, se esmeró denodadamente en hacer una interpretación característicamente sagaz y generosa del mismo pasaje de *The* [183] *Prelude*.⁽⁴⁶⁾⁴⁶ Tiene esto que ver con nuestro tema, pues puede observarse que la defensa que hace Hartman de Wordsworth se basa marcadamente en el uso retórico del concepto de "profecía". El esbozo del argumento de De Man sigue siendo visible: la naturaleza lleva al poeta más allá de la naturaleza por medio de su experiencia de fracasos que tienen que compensarse de otras maneras. Pero se redime del error de no haber visto que había cruzado los Alpes: "Su decepción se convierte, retrospectivamente, en ejemplo profético de esa ceguera al mundo exterior que es la condición trágica, omnipresente y necesaria del poeta maduro".⁽⁴⁷⁾⁴⁷ Es decir, al dar un valor positivo a la visión imaginativa, Hartman logra convertir el temprano "fracaso" de

⁴⁴ 44) Paul de Man, "Wordsworth and Holderlin" [1956], trad. Timothy Bahti, en *The Rhetoric of Romanticism* (Nueva York, 1984), p. 48.

⁴⁵ 45) *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴⁶ 46) Geoffrey H. Hartman, "A Poet's Progress: Wordsworth and the *Via Naturaliter Negativa*", *Modern Philology*, I.IV (1962), pp. 214-224.

⁴⁷ 47) *Ibid.*, citado en *The Prelude*, eds. Wordsworth, Abrams v Gilí, p. 606.

Wordsworth en una auténtica profecía de su perspicacia posterior. Hartman, notémoslo, no equipara el poder imaginativo con la profecía, pero está cerca de hacerlo al implicar que el desarrollo de la mente del poeta auténtico rumbo a este agudo discernimiento fue inexorable, y, por ello, el reconocimiento de la imaginación no fue una ulterior intrusión, imposición o reinterpretación en retrospectiva.

Este empleo del lenguaje de la profecía y del profeta no constituye un ejemplo aislado; "*The Prelude*", escribe Hartman, "prevé el tiempo en que 'los personajes del Gran Apocalipsis' serán intuidos sin intervención de la Naturaleza".⁽⁴⁸⁾⁴⁸ Es este empleo retórico que hacen los críticos modernos de los términos del periodo mismo para convalidar la poesía del romanticismo el que han objetado los recientes críticos neohistoricistas, especialmente Jerome McGann en *The Romantic Ideology*. Pero hoy sostengo que el lenguaje prestado de la profecía no representa los términos de la época: había intervenido una nueva interpretación crítica. El lenguaje de la profecía ya no era auténtico. El lenguaje de lo apocalíptico es el verdadero idioma de la época. La crítica puede funcionar en términos históricos (sería un extraño neohistoricista el que pensara otra cosa) pero debe actuar en los términos que expresen ese tenor, que vayan con el genio de los tiempos. Pero, ¿no es también esto plenamente [184] visible tan sólo en retrospectiva? Sí; ahora, todos somos apocalipsisistas.

En el avance de Wordsworth a través de los Alpes, sugeriré, el potencial profeta se quita el supuesto manto; comprende su actual función de apocalipsisista moderno, que no puede figurarse el acontecimiento sino que sólo lo recrea en palabras, después de ocurrido el hecho del que no estuvo consciente. Lejos de evadir la realidad –la realidad política, que era el trauma histórico de su época–, la ha vivido y la ha comprendido y, con ella, las limitaciones de su papel. El empleo mismo de las palabras "tipo" y "símbolo" muestra la huella del prolongado movimiento de la crítica basado en los deístas: como lo dicen Collins y Richard Carlile, el "tipo" del acontecimiento no es, precisamente, el acontecimiento mismo, y sus intérpretes se ven obligados a recurrir al "tipo" por la demostrada falsedad de las predicciones. El "carácter del Gran Apocalipsis" es una señal de "el fin del mundo", cuya idea sólo es el tipo de eternidad. Se ha socavado el sentido literal de la profecía, lo que se confirma por la experiencia secular de un acontecimiento *manqué* en la historia, tal como es internalizado en la experiencia personal del poeta.

El poeta es en efecto un "apocalipsisista", un falso profeta, que habla después de los hechos y que, sin embargo, sigue siendo quien preserva la posibilidad del milenio, y de la Nueva Jerusalén, cuando la historia muestra –como siempre lo hace– que la realidad es menos que la esperanza y el sueño.

Si la ambigüedad de la posición de los poetas apocalípticos románticos los ha hecho culpables a los ojos de algunos, en cambio les permitió sobrevivir al periodo de apocalipsis detenido, de 1789 a 1814 –un apocalipsis detenido es la condición de ser en la historia– con una esperanza apocalíptica aún intacta en forma de una utopía imaginativa. Como dicen la antigua y la nueva hermenéutica, la auténtica función y operación de lo apocalíptico no es revelar secretos acerca del plan de Dios para los Últimos Días, sino liberar la esperanza. Como empezamos por notarlo, la esperanza apocalíptica es una esperanza tanto de continuación como de fin. Y esto lograron conservarlo los apocalipsisistas románticos de la imaginación poética.

[185] Pero acaso, a fin de cuentas, quien mejor expresó esta esperanza fue un poeta que aún vio con mirada milenaria, más cercana de la visión y de la expectativa literal cuando, en el momento decisivo de 1791, escribió estos versos sobre la Nueva Jerusalén pertenecientes a la "Noche", en *Songs of Innocence*; pues, al fin y al cabo, "uno necesita un fin apropiado" (como se dijo, con aprobación, acerca del Libro del Apocalipsis). Ésta es una voz poética que aún suena a verdad:⁽⁴⁹⁾⁴⁹

*Y allí de los ojos enrojecidos del león brotarán lágrimas de oro.
Y tendrá piedad de los tiernos llantos
Y caminará en torno al redil, Diciendo: "La ira, por su mansedumbre,
Y por su salud, la enfermedad, Son arrojadas
De nuestro día inmortal.*

⁴⁸ 48) Ibid., p. 610.

⁴⁹ 49) William Blake, *The Complete Writings*, ed. Geoffrey Keynes (Oxford, 1966). El león y el cordero proceden de Isaías, 11:6; el "río de la vida", de la descripción de la Nueva Jerusalén en Apoc. 22:1, "un río limpio de agua de Vida"; y el contraste de la "Noche" y el "Día inmortal", de Apoc. 21:25: "Y sus puertas no se cerrarán con el día, porque allí no habrá noche".

*Y ahora, a tu lado, cordero que balas
Puedo tenderme y dormir;
O, pensando en aquel que llevó tu nombre,
Pastar después de ti entre lágrimas.
Pues, lavada en el río de la vida,
Mi melena brillante para siempre
Relumbrará como el oro
Mientras cuido al rebaño."*

VII El Industrialismo Saint-Simoniano como el Fin de la Historia: Opiniones de August Cieszkowski sobre la Teleología de la Historia Universal

Laurence Dickey

Ya es tradicional considerar que la importancia de los escritos del conde August Cieszkowski reside en dos ámbitos principales.⁽¹⁾⁵⁰ Por una parte, se ha identificado a Cieszkowski como figura importante en el nacimiento del nacionalismo mesiánico en Polonia durante el siglo XIX. A este respecto, su reputación se debe a una obra publicada en 1848, intitulada *Nuestro Padre*.⁽²⁾⁵¹ Por otra parte, una obra anterior de Cieszkowski, publicada en alemán en 1838, ha sido señalada como importante texto "puente" en la transformación del hegelianismo en marxismo. Y aunque algunos conocidos especialistas han comentado este libro, intitulado *Prolegómenos a la historiosofía* (en adelante los llamaremos *Prolegómenos*), hasta el día de hoy se le ha interpretado como un texto cuya importancia se encuentra en su contribución al estudio de los orígenes ideológicos del marxismo.⁽³⁾⁵²

Al centrar este ensayo en los *Prolegómenos*, deseo colocar el escrito de Cieszkowski en un contexto ideológico diferente, que nos permita apreciar mejor la originalidad de su pensamiento. A mi parecer, los *Prolegómenos* se presentan, tímidamente, como [187] una "recapitulación" de cerca de cincuenta años del pensamiento alemán sobre el propósito y la dirección de la historia de Occidente.⁽⁴⁾⁵³ Y como Cieszkowski también consideraba que la historia intelectual alemana recapitulaba durante estos años, como en un microcosmos, la historia macrocósmica de Occidente, organizó su concepto de la historia occidental en torno a las recientes interpretaciones alemanas de la teleología de lo que Schiller (y Kant, poco antes que él) llamó "historia mundial" o "historia universal".⁽⁵⁾⁵⁴

Cieszkowski explicó el *telos* de la historia de Occidente en función del cambiante significado de la belleza, la verdad y el bien en la conciencia occidental.⁽⁶⁾⁵⁵ Según él, estos cambios de conciencia –que se registraron sucesivamente en el arte, la ciencia y la filosofía, así como la acción– constituían las tres etapas principales en el desenvolvimiento de la creciente conciencia que la humanidad ha tenido de su *telos*.⁽⁷⁾⁵⁶ Lo que es más; Cieszkowski presentó sus opiniones sobre el desenvolvimiento de la conciencia teleológica del hombre y acerca del *telos* de la historia

⁵⁰ 1) Para un estudio general de la bibliografía sobre Cieszkowski, véase A. Liebich (1979b), pp. 156-165.

⁵¹ 2) Un extenso estudio de este libro y de la historia de su publicación puede encontrarse en W. Kühne (1938) y en Liebich (1979b), pp. 159-160.

⁵² 3) Sin un orden particular: G. Lukács (1971), pp. 6-8; N. Lobkovicz (1967), pp. 193 ss; L. Kolakowski (1978), vol. 1, pp. 85-88; J. Toews (1980), pp. 235-242; K. Löwith (1976), pp. 141-142; y, especialmente para nuestro propósito actual, A. Walicki (1975). Este último ha llevado los estudios de Cieszkowski a un nuevo nivel al negarse a interpretar a Cieszkowski en un contexto ideológico exclusivamente alemán.

⁵³ 4) Estoy utilizando este término en su sentido teológico formal. R. A. Markus (1954) explica su temprana función en los escritos de Ireneo, pensador cristiano que resolvió problemas de la continuidad y el cambio en las ideas cristianas de la historia con una estrategia no muy distinta de la empleada por Cieszkowski para explicar su relación con Hegel en el decenio de 1830.

⁵⁴ 5) Schiller (1972), p. 331; Kant (1963), pp. 23-26.

⁵⁵ 6) Distinción filosófica muy antigua, en realidad, pero que estaba siendo refigurada por los pensadores franceses y alemanes a partir de 1815. Entre los alemanes, F. W. Carovè, discípulo católico de Hegel, con nexos con saint-simonianos en el decenio de 1820, desarrolló una idea de la secuencia "belleza-verdad-bien" que es notablemente similar a la que hemos encontrado en los *Prolegómenos* (véase Toews 1980, en particular p. 139). En Francia, Cousin y Jouffroy (entre los liberales) emplearon a menudo esta distinción en sus obras al analizar la evolución de la conciencia humana en la historia. Pueden encontrarse declaraciones representativas de ambos pensadores en Ripley (1838), vol. 1, pp. 96 y 308-318; y vol. 2 p. 182. Un crítico polaco de los *Prolegómenos* acusó a Cieszkowski de haber tomado de Cousin su plan histórico (Liebich 1979a, p. 62).

⁵⁶ 7) La conversión de la secuencia bello-verdadero-bueno en una secuencia de arte-ciencia-filosofía es muy señalada entre los pensadores saint-simonianos del decenio de 1820. Sobre esto, la llamada "trinidad social", véase Manuel (1962), pp. 165 ss.

de Occidente como parte de un plan providencial para la redención de la humanidad en y durante la historia por medio de la religión. Por consiguiente, en los *Prolegómenos*, las cuestiones de teleología y del plan divino para [188] la salvación de la humanidad se encuentran ideológicamente entrelazadas. Huelga decir que esta mezcla de consideraciones providenciales y teleológicas hace que su texto sea de excepcional interés en la historia intelectual de la "secularización" del pensamiento europeo en el siglo XIX. ⁽⁸⁾⁵⁷

Al desarrollar sus ideas sobre el *telos* del hombre y el *telos* de la historia de Occidente, ⁽⁹⁾⁵⁸ Cieszkowski reconoció que tenía muchas deudas intelectuales con pensadores alemanes como Lessing, Hender, Kant, Schiller, Schelling y Hegel. ⁽¹⁰⁾⁵⁹ Por tanto, las fuentes alemanas de las ideas de Cieszkowski están bien documentadas y, siguiendo la guía de Cieszkowski, se integran en una interpretación del desarrollo ideológico de la propia historia intelectual alemana reciente. Esto puede decirse, en especial, de las partes de los *Prolegómenos* en que se estudia a Schiller y a Hegel, dos pensadores alemanes que, no por casualidad, son representados en los *Prolegómenos* como los portavoces respectivos de la belleza y de la verdad en el pensamiento alemán reciente. ⁽¹¹⁾⁶⁰

Empero, cuando Cieszkowski empieza a situarse en esta secuencia de pensadores alemanes – de modo que Schiller es al arte lo que Hegel es a la filosofía y Cieszkowski a la acción y/o al bien–, su recapitulación de la historia intelectual alemana contiene sutiles cambios de acento que, en mi opinión, subvierten en lugar de sostener y de extender la dinámica ideológica formada por la progresión Schiller-Hegel.

De hecho, los pasos ideológicos que da Cieszkowski en los *Prolegómenos* para introducirse en la secuencia Schiller-Hegel causan profundos cambios en el debate intelectual alemán [189] de finales del decenio de 1830. Como veremos, estas modificaciones permiten a Cieszkowski ver en la historia alemana reciente y en toda la historia occidental la estructura de una trama, que está destinada a facilitar, según palabras de Cieszkowski, la captación de "las leyes del desarrollo y el progreso de la humanidad" y, sobre la base de este conocimiento, a predecir el curso de los futuros avances de la historia (Cieszkowski 1979, p. 49). ⁽¹²⁾⁶¹

Así pues, al interpretar los *Prolegómenos*, tiene especial importancia comprender exactamente cómo funciona el argumento de recapitulación de Cieszkowski, pues yo afirmo que, conforme Cieszkowski maniobra para colocarse en la continuidad del desarrollo con Schiller y Hegel en un nivel ideológico, en otro nivel socava su relación con ellos. Esta ruptura de la relación entre los tres pensadores puede explicarse en función del catolicismo de Cieszkowski y su afinidad con el pensamiento francés posterior a 1815 sobre cuestiones sociales. En lo que sigue, me propongo elaborar los contornos históricos e ideológicos de esta ruptura: 1) colocando a Cieszkowski en su tiempo y lugar, y 2) explicando el argumento de los *Prolegómenos* de dos maneras: conforme se desenvuelve internamente en el texto de Cieszkowski, y en función de su forma de relacionarse en ciertos puntos estratégicos con debates ideológicos más generales en el pensamiento francés y alemán (esto es, en un plano que ocurre fuera del texto). Al hacerlo, en este ensayo también me referiré a las cuestiones conceptuales de la temporalización, la historización y la secularización tal como aparecen en los análisis actuales de la historia intelectual del siglo XIX.

1. La historización de Hegel por Cieszkowski,

I: "Conocer el Futuro"

August Cieszkowski (1812-1894) nació en una próspera familia polaca que poseía extensos

⁵⁷ 8) Enfoco este tema en la sección vi, *infra*.

⁵⁸ 9) Para un análisis de las diferencias entre las dos concepciones teleológicas, véanse las observaciones sobre la teleología "que se realiza a sí misma" en Dickey (1987a), en el índice analítico.

⁵⁹ 10) Kühne (1938), pp. 134-135, enumera las referencias alemanas de Cieszkowski.

⁶⁰ 11) De acuerdo con la n. 7, *stipra*, Cieszkowski también equipara los escritos de Schiller y de Hegel con la conciencia artística y la filosófica, respectivamente. Creo yo que es aquí donde Cieszkowski empieza a estructurar su análisis de la historia intelectual alemana de acuerdo con categorías francesas del pensamiento histórico. Por ejemplo, su interpretación de la progresión lógica en la historia es muy similar a la de Buchez (1842, vol. 1, pp. 321-354, esp. 339-340) de las "edades lógicas" de la historia universal.

⁶¹ 12) A menos que se indique lo contrario, todas las referencias a los escritos de Cieszkowski se remiten a traducciones que pueden encontrarse en Cieszkowski (1979 y 1983). He compulsado todas las traducciones contra la reedición de Kraus (1976) del original de Berlín, 1838.

terrenos en el centro de Polonia.

[190] Al parecer, el padre de Cieszkowski tenía estrechos nexos con la Iglesia católica, ya que poco después de nacer August, mientras residía en Italia y no cesaba de lamentar la reciente muerte de su madre, recibió de manos del papa el título de conde. ⁽¹³⁾⁶²

Antes de inscribirse en un *gimnasio* de Varsovia en 1829, el joven August fue educado en su propia casa por preceptores que le enseñaron toda una variedad de idiomas extranjeros, entre ellos el latín, el francés y el alemán. En el otoño de 1831, Cieszkowski se fue de Varsovia a Cracovia, donde se inscribió como estudiante en la Universidad Jagieloniana, en febrero de 1832. Después de estudiar un tiempo allí, aparece en Berlín, en el otoño de 1833. ⁽¹⁴⁾⁶³ Aunque Hegel había muerto hacía casi dos años, a Cieszkowski le resultaron sumamente gratas y afines la compañía y las enseñanzas de los hegelianos de Berlín. Además, parece haber tenido una estrecha relación de estudiante a maestro con K. L. Michelet, portavoz del hegelianismo en el decenio de 1830, y con E. Gans, quien no sólo influyó sobre Marx a finales de ese decenio, sino también intentó asimilar el pensamiento social y económico francés al hegelianismo desde mediados de la década de 1820 en adelante. ⁽¹⁵⁾⁶⁴ Al tiempo en que se iniciaba en los debates alemanes sobre la validez de la filosofía de Hegel, en Cieszkowski se desarrolló un interés por la llamada "cuestión social". Es probable que fuese introducido allí a cuestiones de justicia social y económica mientras asistía a las cátedras de Gans sobre *Rechtsphilosophie*, después de su llegada a Berlín. ⁽¹⁶⁾⁶⁵ O tal vez llevara tales preocupaciones desde Polonia, donde los católicos tenían fácil acceso a las nascentes preocupaciones "sociales" de sus contemporáneos franceses de ideas liberales. ⁽¹⁷⁾⁶⁶ Cualquiera que fuese el origen de la perspectiva [191] socioeconómica de Cieszkowski, su asociación con el hegelianismo a partir de 1833 siempre se orientó más hacia consideraciones prácticas que hacia consideraciones teóricas.

Después de estudiar durante cinco semestres en la Universidad de Berlín, los detalles biográficos de la vida de Cieszkowski se vuelven más oscuros. En los años siguientes parece haber viajado y residido en Polonia durante cierto periodo, mientras preparaba para su publicación los *Prolegómenos*. Sabemos esto porque fue en Polonia, desde junio de 1836, donde inició una correspondencia con Michelet acerca de su proyecto. Dos especialistas en Cieszkowski, Kühne y Liebich, nos han prestado grandes servicios al llamar nuestra atención a esta correspondencia y a los apuntes hechos por Cieszkowski en los diarios que llevó durante los años 1834-1838. ⁽¹⁸⁾⁶⁷ En conjunto, la correspondencia de Michelet (que continuó durante más de cincuenta años) y los diarios nos muestran la forma que fueron tomando en el pensamiento de Cieszkowski los *Prolegómenos*, antes de ser publicados en 1838.

En los orígenes del proyecto de los *Prolegómenos*, durante 1834-1838, hay varias cosas dignas de notar. Primero, en las tres cartas a Michelet –que abarcan el periodo que va de junio de 1836 a marzo de 1837–, Cieszkowski anuncia su intención de refigurar las "categorías" y la "arquitectónica" de la lógica hegeliana (Liebich 1979a, p. 29). Dijo a su maestro que estaba planeando enfocar el "proceso intrínseco" por el cual la "idea" se revela orgánica, objetiva y progresivamente en "su totalidad" en la historia (Liebich 1979a, p. 30). A comienzos de 1837, Cieszkowski se había convencido de que podía "buscar [en el pasado y en el presente] la extrapolación de esta progresión y... [al hacerlo] descubrir... el futuro", futuro que, según dijo, hasta entonces se había "escapado" a los poderes *intuitivos* y *reflexivos* de la humanidad (Liebich 1979a, p. 30). ⁽¹⁹⁾⁶⁸

[192] Esta declaración tiene importancia porque a finales de 1837, mientras estaba preparando

⁶² 13) Para la información biográfica sobre Cieszkowski, he dependido de Kühne (1938) y de Liebich (1979a).

⁶³ 14) Liebich (1979a), 15, opta por 1833; Kühne (1938), pp. 11, 55, se basa en la fecha dada por el hijo de Cieszkowski, 1832. Stepelevich (1974) ofrece 1831, sin dar ninguna explicación.

⁶⁴ 15) Para Gans y Michelet, véase Toews (1980). N. Waszek (1987) analiza los intereses franceses de Gans. D. Kelley (1978) examina la relación entre Gans y Marx a finales del decenio de 1830.

⁶⁵ 16) Véase el Curriculum vitae de Cieszkowski, en Kühne (1938), p. 426.

⁶⁶ 17) A la inversa, Lamermans y Montalembert observaban de cerca los acontecimientos de Polonia, especialmente después de 1830 (Liebich 1979a, pp. 215-216). Por ejemplo, ambos promovieron como escritor a Mickiewicz, pensador a quien Cieszkowski reverenció durante el decenio de 1820.

⁶⁷ 18) Kühne (1938), pp. 357 ss, ha publicado la correspondencia. Las anotaciones pertinentes en el diario se analizan en Liebich (1979a), caps. 1 y 2.

⁶⁸ 19) Las cursivas son mías, debido a la relevancia que tienen estos dos términos para las secuencias lingüísticas arte/filosofía y belleza/verdad, que Cieszkowski después desarrollaría en los *Prolegómenos*.

los *Prolegómenos* para que los leyera Michelet, las entradas del diario de Cieszkowski indican que estaba escribiendo un libro sobre "la determinación del futuro" (Liebich 1979a, p. 28). Dado que los *Prolegómenos* comienzan con un análisis de la relación que existe entre los modos de "conocer el futuro" y la necesidad de comprender el "organismo de la historia" como una idea en pleno desarrollo, es fácil ver el "germen" (*germe*) del texto de los *Prolegómenos* en las reflexiones que Cieszkowski apuntó en su diario y expresó en su correspondencia con Michelet. ⁽²⁰⁾⁶⁹

En segundo lugar, si este *corpus* de testimonios nos ayuda a comprender cómo la idea del "futuro" figuró en el proyecto de Cieszkowski, también nos sugiere cómo esa idea sirvió de base a su crítica de la lógica y la filosofía de la historia de Hegel. Por ejemplo, una anotación en el diario de 1834 cuestionaba la interpretación dada por Hegel al "progreso" en la historia (Liebich 1979a, pp. 28-29). Cieszkowski se quejó –lo cual es típico del criticismo de su época al (supuesto) "palogismo" de Hegel– ⁽²¹⁾⁷⁰ de que Hegel medía de manera excesivamente estrecha el progreso en la historia, limitándolo a "el progreso de la historia de la filosofía como filosofía misma" (Liebich 1979a, p. 29). Según Cieszkowski, la filosofía de Hegel, si bien llevaba el pensamiento más allá de la posición "subjetiva" expresada en las simples intuiciones del "arte", nunca iba más allá de la etapa de la propia "filosofía" pura, es decir, más allá del concepto de la filosofía como una "ciencia" en que "la verdad" se realiza teórica y/o reflexivamente, y no prácticamente (Liebich 1979a, pp. 28-29). Hegel había elevado la filosofía al nivel de "autoconocimiento" en la Fenomenología, pero, dadas [193] las restricciones que la historia puso en la perspectiva filosófica de Hegel, éste no pudo prever lo que el futuro reservaba a la filosofía. O bien, como dice Cieszkowski en su diario, la "determinación absoluta" del "bien" estaría ausente de la ciencia de la filosofía hegeliana mientras Hegel se negara a abrazar el futuro como la esfera en que el pensamiento se realizaría en acción (Liebich 1979a, p. 29).

Como es bien sabido, y como infatigablemente lo sostuvo Cieszkowski, Hegel se negó siempre a especular sobre el futuro, lo cual explica por qué después de 1838 tantos críticos de Hegel dirían que su filosofía estaba "trabada en la teoría". ⁽²²⁾⁷¹ Sin embargo, en 1834, es probable que Cieszkowski creyera sinceramente –como Feuerbach antes que él– ⁽²³⁾⁷² que haría por el hegelianismo lo que Hegel no había sido capaz (ni había estado dispuesto) de hacer. De este modo, Cieszkowski afirmó que la tarea práctica de la filosofía era convertir la teoría de Hegel en práctica. Y para ello había que abrir el futuro a la realización práctica de la "verdad" de la filosofía de Hegel. Y Cieszkowski se ofreció a ser el agente de esa realización.

Por tales motivos, es fácil ver cómo el llamado de Cieszkowski al futuro le permitió "historizar" a Hegel *como pensador* mientras se identificaba a sí mismo como el agente por el cual la verdad de la filosofía de Hegel se realizaría en acción. Una de las consecuencias de esta historización de Hegel es que puede considerarse que la filosofía de éste es a la de Cieszkowski lo que el hegelianismo en teoría es al hegelianismo en la práctica. O bien, en términos a los que más adelante volveremos, la filosofía de Hegel era a la de Cieszkowski lo que una "figura" es a su "realización".

Por último, resulta instructivo que desde 1834 Cieszkowski hubiese conjeturado en su diario que "la posición de Hegel en la historia de la filosofía es la posición de la fenomenología en la Enciclopedia" (Liebich 1979a, p. 29). Para aclarar esta enigmática frase, Cieszkowski observó que para que se realice la "idea del bien" en la esfera de la acción, la "verdad" científica [194] de la filosofía hegeliana del espíritu absoluto debe estar fincada en la *praxis* de la vida (Liebich 1979a, p. 29).

Una vez más, no es casualidad que Cieszkowski en los *Prolegómenos* asocie la realización del bien (en diversas esferas de la vida) con su propia filosofía de la acción. Desde luego, en la superficie semejante formulación sugiere que Cieszkowski se veía a sí mismo como uno de los epígonos de Hegel y consideraba su propia filosofía como un desarrollo dentro del hegelianismo.

⁶⁹ 20) En la correspondencia de Cieszkowski con Michelet (toda ella en francés), con frecuencia aparece la palabra *germe*. Los saint-simonianos emplearon a menudo este término al hablar de la filosofía de la historia. Antes de ellos, Lessing y Kant, dos de los escritores predilectos de los saint-simonianos durante el decenio de 1820, habían empleado el término en sus propias teologías/filosofías de la historia. E. Rodrigues (1831), p. 163, traduce el alemán de Lessing (pasaje 46 en *La educación de la especie humana*) como *germe*. El pasaje resulta revelador en el contexto de los *Prolegómenos* y de *Nuestro Padre*, de Cieszkowski. Acerca de la influencia de Lessing sobre este último, véase Kühne (1938), p. 267.

⁷⁰ 21) Véase Dickey (1993), pp. 315 ss, para Hegel y el panlogismo.

⁷¹ 22) Ruge, por ejemplo, en Stepelevich (1983), p. 256.

⁷² 23) Véase Dickey (1993) para la relación entre Hegel y Feuerbach en 1828.

Esto queda confirmado por la relación antes mencionada entre figura y realización. Pero así como hemos aprendido a ver que san Pablo deformó el significado del judaísmo al cristianizar el Antiguo Testamento con la estrategia de interpretación basada en la figura y la realización, así debemos tener cuidado al interpretar la conexión entre Hegel y Cieszkowski de una manera acrítica. Pues a finales de 1837 encontramos un testimonio en las cartas y los diarios de Cieszkowski de que había estado leyendo constantemente la teoría social liberal católica y saint-simoniana, y que estaba dispuesto a incluir en su propia evaluación y corrección de la filosofía de la historia de Hegel mucho de lo que había encontrado en esa literatura (Kühne 1938, pp. 357-367; Liebich 1979a, pp. 25-28).⁽²⁴⁾⁷³

Las advertencias sobre cómo interpretar la relación Hegel-Cieszkowski se vuelven tanto más importantes cuando recordamos lo mucho que prevalecía el discurso acerca de "el futuro" en la teoría social de los pensadores católicos y saint-simonianos franceses al menos desde 1820. En sus diarios, Cieszkowski rinde homenaje, por su nombre, a muchos de estos pensadores, entre ellos a Philippe Joseph Buchez (Liebich 1979a, p. 27). Los especialistas de hoy conocen a Buchez como defensor del "catolicismo social" o como saint-simoniano; ocasionalmente, como ambas cosas a la vez (Furet 1989, p. 910, citando a Enfantin). De hecho, en un libro que Cieszkowski dijo que había influido sobre él profundamente, la *Introduction à la science de l'histoire* (1833), Buchez había ofrecido muchas formulaciones que se anticipaban a los argumentos encontrados, cinco años después, en los *Prolegómenos*. Sin embargo, en su mayor [195] parte estos argumentos precursores no son reconocidos en los *Prolegómenos*. Lo que es más: Cieszkowski alienta a sus lectores (en su mayoría alemanes) a creer que el uso de estos argumentos brotó de un proceso filosófico interno del propio hegelianismo.⁽²⁵⁾⁷⁴

Sin embargo, a Liebich no le pasó inadvertido este truco de prestidigitación, y observó que "la inspiración fundamental de los *Prolegómenos* corresponde no sólo a Hegel, sino, tal vez casi en igual grado, a... Buchez" (Liebich 1979a, pp. 47-48). Esta declaración resulta provocativa y, a su luz, necesitamos estar receptivos a dos posibilidades: 1) que, como H. Heine poca misma época, Cieszkowski estuviese viendo los recientes desarrollos de la historia intelectual alemana a través de cristales franceses; 2) que el texto de Cieszkowski tuviese menos que ver con hegelianizar a Buchez (tal fue la opinión de Liebich en un momento, p. 48) que con expresar el contenido sociohistórico de la perspectiva del propio Buchez en una terminología hegeliana (opinión de Liebich en otro punto, p. 128). En el primero de los casos, podemos seguir considerando confiadamente a Cieszkowski como epígono de Hegel; en el segundo caso, habría sólidas razones para pensar que en lugar de aceptar esta condición de epígono, Cieszkowski se veía a sí mismo –como lo hacía Saint-Simón– como el "apóstol" de una nueva época de pensamiento, época en que el pensamiento sería desfilosofado cuando la *praxis* social se volviera el agente de la realización de la verdad en la acción.⁽²⁶⁾⁷⁵

2. La historización de Hegel por Cieszkowski, II: El telos de la Historia Universal y la maduración de la Conciencia Humana

Para resolver definitivamente el problema de la relación de Cieszkowski con Hegel sólo necesitamos buscar el argumento [196] de los propios *Prolegómenos*, pues allí Cieszkowski pone en claro que su proyecto entrañaba la historización no sólo de Hegel sino, asimismo, de la verdad y el significado de la filosofía de Hegel. Cieszkowski alcanza este fin levantando una filosofía de la historia en tres etapas, en que la tercera etapa transforma tan radicalmente el contenido de la segunda –la asociada con Hegel– que señala el principio de una nueva época de la historia.

Dar sentido a este avance, de los que hacen época, constituye una tarea compleja que incluye (al menos) tres niveles de análisis. Primero, Cieszkowski emplea la idea del futuro de tal manera que parece estar historizando a Hegel como pensador sin necesariamente historizar el significado de la filosofía de Hegel. De hecho, en la medida en que Cieszkowski equipara la filosofía de Hegel con la "verdad", se obliga a la vez a hacerse su portavoz y el responsable de traducirla en una

⁷³ 24) Liebich (1979a), p. 332, nn. 59 y 61, sigue a Lobkowicz (1976) y a Walicki (1975) al subrayar aquí la conexión francesa.

⁷⁴ 25) Kühne (1938), *passim*, y esp. p. 46, nunca cuestiona la conexión entre Hegel y Cieszkowski, arguyendo que el concepto de acción de Cieszkowski se sigue naturalmente de tendencias internas del pensamiento filosófico alemán. Walicki (1975), pp. 199-200, ofrece una corrección.

⁷⁵ 26) Véase Liebich (1979a), pp. 16 y 19, en que contrasta la conciencia de los epígonos y la de pensadores más orientados hacia el apocalipsis.

filosofía de la acción. En segundo lugar y de acuerdo con la conversión de verdad en acción, Cieszkowski debe estructurar los *Prolegómenos* de modo que su voz se vuelva la voz culminante de un desarrollo del pensamiento alemán en este sentido: Schiller, Hegel, Cieszkowski.⁽²⁷⁾⁷⁶ Como veremos, esta secuencia representa la personificación de dos de las otras secuencias trinitarias de Cieszkowski: arte, filosofía, acción; y la belleza, la verdad y el bien. En tercer lugar –y es aquí donde su pensamiento empieza a apartarse radicalmente del de Hegel–, Cieszkowski desea catolizar el tercer término de cada una de las tres secuencias. Aquí su concepción orgánica del desenvolvimiento de la historia universal empieza a descomponerse, conforme su filosofía de la historia va volviéndose cada vez más antiprottestante. Al ir analizando la tensión entre lo católico y lo protestante en el pensamiento de Cieszkowski, empezamos a apreciar la manera sutil en que Cieszkowski va distanciándose de Hegel y del idealismo alemán como se había desarrollado a partir de 1780.

[197] Veamos ahora en detalle cómo cada uno de los tres niveles de análisis se manifiesta en los *Prolegómenos*.

Como ya se observó, los *Prolegómenos* fueron originados por la insatisfacción de Cieszkowski contra la negativa de Hegel a asignar al "futuro" un papel en su filosofía de la historia. Además, los diarios de Cieszkowski muestran que ésta había sido una de sus grandes preocupaciones desde 1834: tres años completos antes de que las ideas de Hegel sobre la filosofía de la historia se dieran ampliamente a conocer por la publicación de las conferencias de Hegel sobre el tema, en la edición de Gans.⁽²⁸⁾⁷⁷ Por consiguiente, no debe sorprendernos que el primer capítulo de los *Prolegómenos*, "El organismo de la historia universal" (*Organismus der Weltgeschichte*), trate de demostrar que sí se puede conocer el futuro.

Cieszkowski empieza censurando a Hegel por no incluir el futuro en el "curso orgánico" de la "historia" como una "idea" en despliegue (Cieszkowski 1979, p. 49). Sin el futuro y sin el conocimiento de él, las leyes de la lógica, que Hegel había tratado de aplicar al estudio de la historia, no alcanzarán "el concepto de la totalidad orgánica e ideal de la historia en su... perfección arquitectónica" (Cieszkowski 1979, pp. 50 y 52). Por tanto, declara Cieszkowski: 1) establecer el conocimiento del futuro es requisito esencial para comprender la calidad orgánica de la historia (Cieszkowski 1979, p. 52); 2) "nuestra primera tarea [en los *Prolegómenos*] es el conocimiento de la esencia del futuro por medio de la especulación" (Cieszkowski 1979, p. 51), y 3) que la "totalidad de la historia universal" –pasada, presente y futura– se puede "captar de manera integral y absoluta como una tricotomía especulativa" (Cieszkowski 1979, p. 51) en la que, en su etapa final, "todos los miembros [de la humanidad] son mutuamente interdependientes y se condicionan [socialmente] entre sí" (Cieszkowski 1979, p. 53).

Al plantear esta declaración de principios, Cieszkowski tiene buen cuidado de rendir "homenaje al genio de Hegel" [198] (Cieszkowski 1979, p. 51; cf. p. 59).⁽²⁹⁾⁷⁸ Pero, según Cieszkowski, la amplitud de criterio de Hegel no se extendió hasta la filosofía de la historia. Aquí, la obcecación de Hegel, sostuvo Cieszkowski, tiene "efectos paralizadores", ya que está "robando a la humanidad" el conocimiento salvador que se requiere para lograr "progreso", para alcanzar la "perfección arquitectónica" y para realizar su *telos* (Cieszkowski 1979, pp. 51-52). Por tanto, demostrar la posibilidad de tal conocimiento fue la primera tarea de Cieszkowski.

Recogiendo el reto, preguntó Cieszkowski: "¿Cómo [puede] la conciencia llegar a apropiarse [el conocimiento del futuro]?" (Cieszkowski 1979, p. 54). Como respuesta a su pregunta, Cieszkowski dividió todos los aspectos de su investigación en conjuntos de tres. Con ese fin, "el futuro se puede determinar" de tres maneras: "por medio de la sensación, por medio del pensamiento y por medio de la voluntad" (Cieszkowski 1979, p. 54). Con respecto a este (estos) específico(s) "modo(s) de determinación", la sensación opera en forma natural; el pensamiento, por medio de la teoría; y la voluntad, por medio de la práctica (Cieszkowski 1979, p. 54). Cieszkowski dice que los agentes de estas determinaciones son "visionarios y profetas", "filósofos de la historia" y

⁷⁶ 27) En una carta a Michelet (Kühne. 1938, p. 362), -Cieszkowski habla de *l'e'conomie* de los capítulos de su libro. Este uso sugiere un argumento congruente con lo que, en otra parte (Dickey 1987a), he llamado la teología de la economía divina. *Nuestro Padre* de Cieszkowski se desenvuelve de acuerdo con esta misma economía.

⁷⁷ 28) Kühne (1938), p. 22, y Liebich (1979a), p. 23, hablan de la edición de Gans como un catalizador de los *Prolegómenos*. A la luz de lo muy tarde que Cieszkowski leyó esta edición, y de la trayectoria de su pensamiento a partir de 1834, esto parece engañoso.

⁷⁸ 29) Para detalles, véase Dickey (1993).

"ejecutores de la historia", respectivamente (Cieszkowski 1979, p. 54). Y en las siguientes páginas, Cieszkowski enumera otros conjuntos de tres, todos los cuales pretenden ser homólogos entre sí. Por ejemplo: "sentimiento, conciencia y hecho"; "tético..., antitético y... sintético"; "exterioridad", "interioridad" y "teleología absoluta"; intuición, reflexión y hecho; belleza, verdad y bien; ser, pensar y hacer; etc. (Cieszkowski 1979, pp. 54-61).

Cuando Cieszkowski desarrolla los diversos aspectos lingüísticos de este tricotómico campo semántico, "temporaliza" cada una de las tres principales divisiones para que se convierta en etapa de una secuencia histórica en desarrollo. ⁽³⁰⁾⁷⁹ Por consiguiente [199], la filosofía de la historia de Cieszkowski se desenvuelve de acuerdo con un avance que corre desde la "Antigüedad", pasando por el cristianismo (o el "mundo cristiano-germánico" de la actualidad) hasta "el futuro" (Cieszkowski 1979, pp. 54, 57 y 59). Y Cieszkowski ata estas hileras semánticas de tres cuando atribuye el genio del arte y de la intuición a la Antigüedad; el genio de la filosofía y la reflexión al cristianismo; y el genio de la ejecución de la voluntad a la *praxis* social del futuro (Cieszkowski 1979, pp. 54-56). Su visión de la historia se vuelve aún más clara cuando sostiene que las tres etapas de la historia no sólo comprenden el "organismo de la historia" -en todas sus partes-, sino que también aportan las "categorías sustanciales de la historia mundial [o universal]" como un "proceso teleológico" (Cieszkowski 1979, p. 56).

Comenzando, pues, con especulaciones acerca de las tres posibles maneras de conocer el futuro, Cieszkowski desarrolló una "tricotomía especulativa" que luego procedió a temporalizar en forma de una visión de la historia en tres etapas (Cieszkowski 1979, pp. 59-60). Para fundamentar esta interpretación teleológica de la historia universal, hizo una insistencia colateral en que las etapas de la historia eran inherentes a la "continua autoformación" (*Sichgestaltens*) de la humanidad (Cieszkowski 1979, p. 53). ⁽³¹⁾⁸⁰ Esta afirmación permitió a Cieszkowski sostener que "la verdadera idea de la humanidad" se revelaba en la historia porque cada avance temporal en la secuencia de tres etapas constituía un desarrollo de la "madurez [*der Reife*] de la conciencia [de la humanidad]" (Cieszkowski 1979, pp. 54-56).

Por dos razones, éste es un crucial paso ideológico para Cieszkowski. En primer lugar, la maduración del tema de la conciencia le permite sostener que en la tercera y última etapa de la historia "[podría decirse que] la humanidad ha alcanzado el grado de madurez en que sus propias decisiones son absolutamente idénticas a los planes divinos de la Providencia" (Cieszkowski 1979, p. 56). En estos términos, la "voluntad" de Dios se puede realizar en la tierra mientras la humanidad [200] actúa libre, consciente y colectivamente para realizar el Reino de Dios en la tierra (Cieszkowski 1979, p. 56). ⁽³²⁾⁸¹ Más aún: Cieszkowski da a entender que esta "elevación de la humanidad a Dios" (Cieszkowski 1979, p. 65) se logra en la tercera edad de la historia universal, con dispensa del Espíritu Santo, cuyo portavoz mundano, por implicación, era el propio Cieszkowski. ⁽³³⁾⁸² Vemos así que para Cieszkowski el ingreso en la tercera edad señalaría no sólo la llegada de la humanidad a la madurez (o la perfección) en un sentido teleológico, sino también la culminación de la historia redentora en un sentido providencial. Este punto queda recalcado cuando Cieszkowski sostiene que las tres edades de su plan histórico operan bajo dispensa del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, respectivamente (Cieszkowski 1979, p. 65). ⁽³⁴⁾⁸³

En segundo lugar, Cieszkowski sostiene a lo largo de todos los *Prolegómenos* que las etapas primera y segunda de su división tricotómica fueron "simples preparativos y premisas" (es decir,

⁷⁹ 30) Aunque el concepto de temporalización ha sido empleado por H. Arcndt (1954, pp. 76-79) para explicar la política de las filosofías de la historia después de 1789, existe, como lo ha apreciado C. Meier (1990, pp. 158, 167 y 179), un análisis muy útil del proceso de temporalización en los estudios del pensamiento político griego en el siglo v a.C. Véase, por ejemplo, E. Voegelin (1957), pp. 167, 267 y 355; y Cornford (1907).

⁸⁰ 31) Como lo indican unas anotaciones en su diario, Cieszkowski a menudo habló de la autoformación en términos de *Bildung*. Como tal, mucho de lo que dice Abrams (1971) acerca del papel de la *Bildung* en las filosofías alemanas de la historia puede aplicarse a Cieszkowski.

⁸¹ 32) Para un lenguaje similar, véase M. Hess, citado a partir de 1841, en Avineri (1985), pp. 71-72.

⁸² 33) En los *Prolegómenos* hay pruebas de que Cieszkowski utilizó deliberadamente la estrategia de la personificación. Jouffroy teorizó acerca de la estrategia de la personificación en el decenio de 1820. Véanse sus opiniones en Ripley (1838), vol. 2, p. 140.

⁸³ 34) Consúltese a K. Löwith (1949), pp. 208 ss, para la variación de Schelling sobre ello durante el decenio de 1830. Como lo han observado Reeves y Gould (1987), pp. 52, 90, y Reardon (1975), p. 83, n. 78, también los pensadores franceses emplearon este esquema. Este último ofrece una cita de Lamennais que resulta sumamente reveladora para Cieszkowski.

"figuras") para la "síntesis universal" (es decir, la "realización") alcanzada en la tercera edad (Cieszkowski 1979, pp. 56-57; cf. p. 60). Como lo hemos notado antes, la tipología figura-realización ha sido esencial para las teologías cristianas de la historia desde la época de Pablo y de Ireneo, quienes emplearon la estrategia de figura-realización para historizar el Antiguo Testamento y celebrar el Nuevo Testamento como avance de la conciencia religiosa de la humanidad. ⁽³⁵⁾⁸⁴ Pero, como lo ha dicho E. Auerbach, Pablo representa la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento como algo históricamente conectado cuando, en realidad, la conexión es "figural" (Auerbach 1953, pp. 73-74). La diferencia entre una interpretación [201] histórica y una figural se halla precisamente en la falta de conexión temporal o causal entre los dos testamentos en la interpretación figural. Por ello, aun cuando la representación figural que hace Pablo de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento parece basada en una secuencia histórica anterior y posterior, lo que en realidad permite a Pablo unir los dos libros es su afirmación de poseer el don de ver el plan de Dios, que está dirigido a propiciar la maduración de la conciencia religiosa entre la humanidad (Auerbach 1953, p. 73).

Menciono todo esto porque gran parte de lo que nos dice Auerbach acerca de la dinámica de la interpretación figural se aplica al plan tricotómico de historia universal de Cieszkowski y a su interpretación de su propia relación con Hegel. Es claro que Cieszkowski ha organizado partes importantes de su obra en torno a una tipología interpretativa de la previsión y la realización, en que las transformaciones de la conciencia religiosa en un sentido intramundano se vuelven puntos de referencia para calcular la maduración o perfección de la humanidad en un sentido teleológico. Más aún: en el capítulo u de los *Prolegómenos*, "Las categorías de la historia universal" ("*Kategorien der Weltgeschichte*"), Cieszkowski relaciona los procesos intramundano y teleológico no sólo con el desenvolvimiento de la "historia universal", sino también con "la penetración de [la providencia racional] en la historia" por medio de las revelaciones (Cieszkowski 1979, pp. 61 y 65). Como lo demuestra el argumento situado al final del capítulo II, Cieszkowski ve la historia universal simultáneamente como un macrocosmos para la humanidad y como un microcosmos relativo al plan de Dios para la salvación de la humanidad. A ese respecto, Cieszkowski no tiene empacho en asociarse a sí mismo con san Agustín y Bossuet, cuyas obras, sostiene Cieszkowski, habían confirmado que "la regla divina [era]... el principio de la historia universal" (Cieszkowski 1979, p. 64).

Ahora bien, durante los decenios de 1820 y de 1830, era común que algunos pensadores franceses y alemanes hablaran de la historia en esta forma. ⁽³⁶⁾⁸⁵ Antes, desde luego, Lessing, [202] Kant, Schiller, Schelling y Hegel, para mencionar sólo a los más notables, habían transferido el pensamiento protestante alemán acerca de la historia en dirección de lo que he llamado, en otra parte, la teología de la economía divina en la historia (Dickey 1987a). Y dado el éxito que tuvieron, solemos atribuir el origen de las manifestaciones posteriores de este tipo de pensamiento a las fuentes protestantes alemanas, especialmente a los principales filósofos del idealismo alemán. Pero en aquellos dos decenios, muchos pensadores católicos en Alemania así como en Francia estaban utilizando la periodización tripartita de la historia para estimular a la Iglesia católica para que respondiera a la "cuestión social". A ese respecto, es importante comprender que muchas interpretaciones católicas de la visión de la historia en tres etapas asociaron la tercera etapa de la historia universal con una perspectiva claramente social que tenía una dimensión económica, así como una antiprotestante. Dados los antecedentes católicos de Cieszkowski y su pronto reconocimiento de lo que debía a la teoría social católica francesa, surge la pregunta sobre cuál tradición del discurso en tres etapas es la que se encuentra desplegada en los *Prolegómenos*. O, dicho de otra manera, ¿hay alguna huella de antiprotestantismo en los *Prolegómenos*?

3. El desplazamiento y la transformación del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* ⁽³⁷⁾⁸⁶

La respuesta a estas preguntas puede encontrarse en el capítulo ni de los *Prolegómenos*. Este capítulo lleva el título de "La teleología de la historia universal" (*Teleologie der Weltgeschichte*) y constituye la mitad del libro de Cieszkowski. ⁽³⁸⁾⁸⁷ Viniendo después de un análisis bastante

⁸⁴ 35) Auerbach (1953) y Markus (1954).

⁸⁵ 36) Según E. Halévy y C. Bouglé (1924), pp. 499-501, n. 361, la visión de la historia en tres etapas "flotaba en el aire" durante los decenios de 1820 y 1830.

⁸⁶ 37) Para una conceptualización particularmente aguda del tema que analizo en esta sección, véase Toews (1980), p. 239.

⁸⁷ 38) En su correspondencia (Kühne 1938, pp. 362 y 365), Cieszkowski dijo que esta parte de su obra

extenso de la relación entre Dios y el desarrollo de la conciencia humana en la historia, [203] el capítulo III empieza en forma cuidadosamente enfocada, con un examen específico de la relación entre el arte y la filosofía en el pensamiento alemán reciente.

A mitad de este análisis, Cieszkowski introduce a Schiller y a Hegel. Habiéndonos recordado que "es la esencia de la idea [del espíritu absoluto] establecer la idea [particular] de lo bello como primera etapa del proceso teleológico de historia universal" (Cieszkowski 1983, p. 58; cf. p. 62), Cieszkowski afirma que, entre los alemanes, Schiller había llevado esta idea estética hasta el punto de la perfección histórica.⁽³⁹⁾⁸⁸ Y cuando Cieszkowski relaciona la perspectiva schilleriana sobre el arte con las anteriores realizaciones estéticas del "espíritu griego" (Cieszkowski 1983, p. 59), podemos ver cómo la primera etapa de la historia universal en la tricotomía especulativa de Cieszkowski ha quedado personificada en la concepción schilleriana de la belleza. Hegel entra, de la misma manera, en el capítulo III: como personificación del punto de vista auténticamente "filosófico" que corresponde a la era cristiana de la historia universal (Cieszkowski 1983, p. 62). De este modo, el avance en la historia intelectual alemana que va de Schiller a Hegel, del arte a la filosofía, recapitula en un microcosmos el desplazamiento macrocósmico del periodo antiguo al periodo cristiano de la historia universal.⁽⁴⁰⁾⁸⁹ Alterando ligeramente los términos de la secuencia, Cieszkowski elabora un poco más las cosas al decir que "la belleza es llevada a la verdad" cuando pasamos de la *Educación estética* de Schiller a la *Filosofía de la historia* de Hegel (Cieszkowski 1983, pp. 60-62).

Según Cieszkowski, "el presente" está completa y científicamente conceptualizado en la filosofía hegeliana del "idealismo absoluto" (Cieszkowski 1983, pp. 62-63). Además, huelga decir que Cieszkowski deseaba representarse a sí mismo como la personificación de la etapa tercera y culminante de la historia.⁽⁴¹⁾⁹⁰ Por [204] esa razón, se explaya sobre su propia relación con Hegel, con objeto de explicar la transición de éste a él mismo en términos congruentes con sus propias afirmaciones acerca de los aspectos orgánicos y teleológicos de la historia universal. Vemos así que, después de que la filosofía de Hegel reproduce en el pensamiento los sentimientos y las intuiciones registrados por vez primera entre los alemanes en la estética de Schiller (Cieszkowski 1983, p. 72), Cieszkowski propone, por medio de un acto de voluntad impulsado por la *Historiosophie*, "traducir" la filosofía de Hegel en la "*praxis*" social de una nueva época de la historia del mundo (Cieszkowski 1983, pp. 70 y 72).

Pero si Cieszkowski pretendía dar a entender que su filosofía de la acción social era el momento culminante del *telos* de la historia universal —el momento en que la humanidad llega a su plena madurez (Cieszkowski 1983, p. 77)—, no es precisamente claro lo que piensa que está siendo concretamente realizado, sea en su propia filosofía o en la tercera edad de la historia.⁽⁴²⁾⁹¹ ¿Está verdaderamente realizándose el contenido filosófico cristiano-hegeliano de la segunda etapa en la vida social de la tercera? ¿Está Cieszkowski, como alguna vez lo dice, tan sólo asentando en la "realidad concreta" de la vida social las penetrantes ideas teleológicas que Hegel había conceptualizado en los términos de las categorías de la "idea lógica" (Cieszkowski 1983, p. 70)? ¿Es esta "transición" del pensamiento lógico a la acción social el "hito histórico-mundial" que conduce a la tercera edad de la historia universal (Cieszkowski 1983, pp. 64, 65, 70)? En realidad, ¿es aquí donde la "filosofía", descendiendo de "la altura de la teoría al plano de la *praxis*", se vuelve "práctica" y "positiva" (Cieszkowski 1983, pp. 77, 83 y 85-86)? En caso afirmativo, hay poco que separe la posición de Cieszkowski de la de un grupo de pensadores que en otro lugar he identificado como "hegelianos de la vieja izquierda" (Dickey 1993). En esos términos, la filosofía de la acción de Cieszkowski casi no se diferencia del tipo de [205] colectivismo protestante que

era "la más original". También caracterizó una vez (Kühne 1938, p. 367) sus esfuerzos históricos como *romans pseudohistoriques*. Kant (1963, pp. 24 y 53) utilizó una formulación similar en dos de sus ensayos más célebres sobre la filosofía de la historia en el decenio de 1780.

⁸⁸ 39) C. Villers (1807), pp. 227-232, había establecido antes este punto. Menciono a Villers porque me parece evidente que muchos aspectos de la oposición católica francesa al liberalismo de inspiración protestante, surgido en Francia después de la Revolución, pueden interpretarse teniendo en mente los argumentos de fondo y el lenguaje de este libro.

⁸⁹ 40) En otras palabras, en este plano, la filosofía hegeliana representa el "segundo punto de vista de la teleología de la historia" (Cieszkowski 1983, p. 62).

⁹⁰ 41) Por consiguiente, dos de las secuencias de Cieszkowski serían: romanticismo, idealismo y la auténtica idea de humanidad; lo jurídico, lo moral y lo absolutamente práctico/social.

⁹¹ 42) Cieszkowski (1979), p. 53, dice que su concepto del futuro abarca esencias que no necesariamente son particulares.

llegó a ser relacionado con la filosofía hegeliana de *Sittlichkeit* durante los decenios de 1820 y 1830.⁽⁴³⁾⁹²

Sin embargo, una lectura cuidadosa del capítulo III pone en claro que Cieszkowski no estaba escribiendo según la tradición del discurso de los hegelianos de la vieja izquierda. Allí, en treinta páginas de texto, el idioma de Cieszkowski sugiere que se está apartando radicalmente de esa tradición. Su objetivo es explicar cómo su filosofía de "el hecho y la actividad social" sobrepasa a la "verdadera filosofía" de Hegel (Cieszkowski 1983, p. 77). Conforme cuenta las cosas, las mismas palabras y frases aparecen una y otra vez. Algunas de las descripciones lingüísticas que aplica a Hegel ya habían aparecido antes en los *Prolegómenos* para caracterizar la época cristiana de la historia universal. Tanto mejor resulta, entonces, unir a Hegel y al cristianismo en un *ensemble* de significado. Por consiguiente, la filosofía de Hegel tiene muchos rasgos cristianos, pues es: abstracta, interna, privada, moderna, teórica, expresión del "ego abstracto", interior, unilateral, llena de "abstracciones vacías", orientada hacia el "hombre abstracto", "esotérica" y "aún no madura" (Cieszkowski 1983, pp. 65-75, 78y87).⁽⁴⁴⁾⁹³

Ahora, las preguntas que tenemos que plantear son: ¿qué tipo de lenguaje es éste? ¿Y quién hablaba así en 1830? Ciertamente no es un lenguaje que Hegel haya utilizado nunca para representarse a sí mismo. Todo lo contrario: durante el decenio de 1820, Hegel había empleado este idioma para criticar la unilateralidad y el carácter antisocial de muchos [206] aspectos de la ortodoxia protestante a partir de Lutero.⁽⁴⁵⁾⁹⁴ Al mismo tiempo, Hegel ofreció su propia filosofía de *Sittlichkeit* como la clave para desarrollar un protestantismo más responsable y de mayor contenido social: el tipo de protestantismo "mejorado" o "reacondicionado" que ciertos grupos antiprotestantes de Francia estuvieron ridiculizando durante todo el decenio de 1820.⁽⁴⁶⁾⁹⁵ Y el lenguaje de Cieszkowski tampoco es el de los hegelianos de la vieja izquierda. De hecho, Michelet le recordó esto a Cieszkowski al leer los *Prolegómenos* en 1838 (por entonces, Michelet hasta aludió a la calidad saint-simoniana de los *Prolegómenos*).⁽⁴⁷⁾⁹⁶ ¿Significa esto que Cieszkowski, en los *Prolegómenos*, deslegitimó a Hegel con el mismo lenguaje que Hegel había utilizado previamente para criticar la estrechez de la ortodoxia luterana? ¿Es éste uno de los modos en que Hegel llegó a ser el filósofo de la ortodoxia protestante? ¿O hay aquí algo aún más complicado?

Yo creo esto último, por las siguientes razones. Para empezar, hay claros indicios de que una de las principales preocupaciones de Cieszkowski en los *Prolegómenos* fue mostrar que las formas particulares en que el espíritu de Dios se revela en la historia universal se despliegan de acuerdo con una pauta exterior-interior-exterior de desarrollo secuencial (Cieszkowski 1983, p. 76; c/. Cieszkowski 1979, p. 54).⁽⁴⁸⁾⁹⁷ En esto, Cieszkowski asigna a la filosofía de Hegel la primera posición en el segundo periodo –el interior o cristiano-germánico– de la historia universal.

⁹² 43) Un indicio de que Cieszkowski no estaba pensando así se muestra en su referencia (Cieszkowski 1983, p. 76) a la "rehabilitación de la materia"; éste es un concepto saint-simoniano que alude a la justicia económica como medida del bienestar moral de la sociedad. Sobre este tema, véase Manuel (1962), pp. 151 ss.

⁹³ 44) Kühne (1938), pp. 429-430, presenta un fragmento de Cieszkowski intitulado "Über die Deutsche", en que se presenta a los alemanes como un pueblo unilateral y con tendencia a lo abstracto. Aquí, el hincapié de Cieszkowski embona bien en la crítica que la escuela hegeliana de la nueva izquierda hizo a la filosofía alemana por su naturaleza abstracta y dualista (por ejemplo, en M. Hess). Pero también coincide con la crítica saint-simoniana del pensamiento cristiano-germánico como dualista y de transición en su carácter histórico, y con las nascentes ideas de Schelling durante el decenio de 1830. Sobre este último, véase Breckman (1993), pp. 114 ss.

⁹⁴ 45) Véase, por ejemplo, Hegel (1984), p. 493, y Hegel (1956), p. 416 ss.

⁹⁵ 46) B. Constant (1838), p. 311, utilizó la frase "protestantismo mejorado" en 1826 para mostrar cómo las concepciones protestantes de la libertad habían evolucionado con los cambios recientes de la historia europea. En esto, utilizó la frase para resumir un argumento (pp. 297-302) que refleja exactamente la defensa del protestantismo que se encuentra en el último capítulo de la *Filosofía de la historia* de Hegel. Desde el lado católico, el barón Eckstein refutó la afirmación de Constant en *Le Catholique* (véase Reardon 1975, p. 15). En el *Nuevo cristianismo*, Saint-Simón separó explícitamente el "nuevo cristianismo" del "protestantismo mejorado" (Saint-Simón 1952, p. 108).

⁹⁶ 47) Véase la carta de Michelet (Kühne 1938, p. 370) y la declaración de Liebich (1979a, p. 31). Para la experiencia de Michelet con los saint-simonianos, véanse los comentarios de Kühne, p. 376, n. 8. Más recientemente, Breckman (1993, pp. 244 ss) ha establecido ciertos puntos importantes con respecto a la posibilidad de una influencia saint-simoniana sobre Feuerbach, especialmente con referencia a las ideas negativas que éste tenía acerca del protestantismo.

⁹⁷ 48) Los términos exactos de Cieszkowski son *Aeusserlichkeit e Innerlichkeit*.

[207] Esta ubicación es sumamente reveladora por varias razones. En primer lugar, el plan externo-interno-externo permite a Cieszkowski colocarse en relación con Hegel en términos análogos a los que Hegel había utilizado en la *Filosofía de la historia* para colocarse con respecto a Lutero. En segundo, la colocación de Hegel en una época caracterizada por la interioridad y la espiritualidad (*Innerlichkeit*) borra las diferencias entre las interpretaciones luterana y hegeliana del protestantismo (Cieszkowski 1983, pp. 61, 65, 73 y 75-77). De esto se sigue un tercer punto revelador, pues, de acuerdo con la lógica de las secuencias de tres que hace Cieszkowski, tanto el protestantismo (como tendencia religiosa del cristianismo) como el hegelianismo (como filosofía del protestantismo y del cristianismo) quedan superados en la tercera edad de la historia, lo que significa que el paso de la segunda a la tercera edad de la historia entraña un correspondiente movimiento de la interioridad a la exterioridad.

Por último, cuando Cieszkowski dice que ha explicado la "transición" de la segunda a la tercera edad de la historia "en los términos del propio Hegel", tiene que condicionar esto añadiendo que, al hacerlo, "sólo ha alterado los resultados" (Cieszkowski 1983, p. 77). Lo que Cieszkowski quiere decir es, desde luego, que su explicación de la transición involucró una transformación y un desplazamiento de los principios filosóficos de Hegel: un desplazamiento porque Cieszkowski se apropió la síntesis filosófica que Hegel había organizado en torno a la idea de *Sittlichkeit*; y una transformación porque –como pronto veremos con mayor detalle– Cieszkowski dio a la idea de *Sittlichkeit* un giro económico totalmente ajeno a todo lo que hubiesen tolerado Hegel o los hegelianos de la vieja izquierda. Cuando veamos más exactamente cómo logró Cieszkowski hacer esta traducción/transformación, encontraremos la respuesta a la pregunta de qué tipo de idioma utilizó Cieszkowski para deslegitimar a Hegel.

[208]

4. El antiprottestantismo y la visión de la historia en tres etapas

Aunque la estrategia por la cual Cieszkowski desplaza y simultáneamente transforma los principios de la filosofía de Hegel nos la presenta en forma de una tipología de figura-realización, hay otra manera de percibir la forma en que Cieszkowski se coloca con respecto a Hegel en los *Prolegómenos*.

Esto queda claro al recordar el catolicismo de Cieszkowski y su extenso conocimiento del pensamiento social francés, fuese católico o no. Por ejemplo, la pauta fuera-dentro-fuera del desarrollo teleológico, que plantea dentro del marco de su "inocente" corrección de la filosofía hegeliana de la historia, es un tropo ya bien establecido en la historia intelectual de principios de la Europa moderna. Casi siempre asociada a los modos románticos e idealistas del pensamiento alemán, durante largo tiempo había sido, como ya lo observó M. H. Abrams, importante tropo de las teologías cristianas de la historia. Y, como hace poco lo mostraron Reeves y Gould, prevalecen los aspectos del movimiento fuera-dentro-fuera en las diversas visiones de la historia en tres etapas que dominaron el pensamiento francés, en gran parte católico, después de 1815 (Reeves y Gould 1987).

Como ya se observó, la versión francesa del concepto en tres etapas solía ser antiprottestante. Además, resulta irónico que entre los pensadores católicos liberales de Alemania, y especialmente entre los que habían tomado de Schelling y de Hegel gran parte de su pensamiento acerca de la historia y de la historia del cristianismo, la tendencia antiprottestante de la visión en tres etapas fuese igual de pronunciada (Reardon 1985; Dietrich 1979). Para ser más precisos, en las interpretaciones católicas francesa y alemana de las tres etapas de la historia, la etapa interna de la pauta fuera-dentro-fuera es equiparada a un conjunto de valores que son invariablemente vinculados con el protestantismo como un modo antisocial del discurso *filosófico* (no necesariamente cristiano). A esta luz, debemos preguntar, nuevamente, si hay algún indicio de antiprottestantismo en los *Prolegómenos*. Pues si lo hay, nos ayudará a mostrar de dónde [209] derivó Cieszkowski el lenguaje que utilizó para representar a Hegel como filósofo de la interioridad.

A este respecto, Cieszkowski no nos decepciona, pues los *Prolegómenos* en realidad terminan con una sección de diez páginas en que se manifiestan abiertamente las tendencias religioso-económicas, neocatólicas o social-católicas o liberal-católicas o saint-simonianas de Cieszkowski contra el protestantismo. Dice Cieszkowski que en el pensamiento cristiano y en el protestante la

"libertad" es conceptualizada "abstractamente" y no "concretamente" (Cieszkowski 1983, p. 82).⁽⁴⁹⁾⁹⁸ Como tal, razona Cieszkowski, en el pensamiento cristiano, protestante y hegeliano "sólo se reconoce como libre al hombre abstracto [*abstracte Mensch*]" (Cieszkowski 1983, p. 82). Luego, Cieszkowski dice que esta visión de la libertad es "simplemente ideal" y la relaciona con una forma de "subjetividad" que "ha sido llevada a su punto culminante... [en] el protestantismo en la esfera de la religión, y [en] el liberalismo en la esfera de la política" (Cieszkowski 1983, p. 82).

De allí pasa Cieszkowski a decir que, para volverse real, ese "hombre abstracto" debe volverse "concreto" (Cieszkowski 1983, p. 83). Como es debido, se vuelve concreto "por medio del proceso de acción" pero en un sentido particularmente cieszkowskiiano, pues, según él, el hombre sólo se vuelve "positivamente concreto" en un sentido "orgánico" cuando se vuelve "propietario" (Eigentümer) en sentido económico (Cieszkowski 1983, pp. 83 y 86). Y para apartar a este "hombre real" del "hombre abstracto" del cristianismo, el protestantismo y la filosofía hegeliana, Cieszkowski insiste en designar la condición de propietario como una mejor medida social del ego "moral" que los derechos de propiedad sancionados por las abstracciones [210] "jurídicas" del liberalismo y del derecho natural (Cieszkowski 1983, pp. 83 y 86).⁽⁵⁰⁾⁹⁹ Cieszkowski (p. 87) subraya más adelante este punto diciendo que el primero es un "individuo social *par excellence*" (*sozialem Individuum*) y el segundo es un "yo desnudo" (*nackte Ich*).

En este contexto, la traducción que hace Cieszkowski de los principios filosóficos de Hegel en una filosofía de *praxis* y de las abstracciones de Hegel en una concreción incluye tres transformaciones radicales del pensamiento de Hegel, cada una de las cuales revela la magnitud ideológica de la manera en que Cieszkowski se enmaraña con los "resultados" de los principios hegelianos.

En primer lugar, en la versión que da Cieszkowski del proceso por el cual las abstracciones se vuelven concretas, la subjetividad del hombre abstracto es "recordada" (*erinnerte*, en doble sentido) y es reconstruida objetivamente en términos sociales y generales (Cieszkowski 1983, pp. 76 y 85). Con esto, nos dice Cieszkowski, "se ha dado un paso importante hacia el desarrollo de la verdad orgánica en la realidad" (Cieszkowski 1983, p. 84). Más específicamente, añade Cieszkowski que mientras esto ocurre, un sistema social que antes había estado organizado en torno a "relaciones privadas" se vuelve "positivo", "orgánico" y auténticamente "social" (Cieszkowski 1983, pp. 83-87). Y no es un accidente lingüístico el que Cieszkowski relacione este desarrollo orgánico con la plena maduración de la conciencia humana en la historia (Cieszkowski 1983, p. 84). A este respecto, la traducción de Cieszkowski contiene una transformación por la cual la subjetividad es, en palabras de Cieszkowski, "recolectada" en un todo "social": "una Iglesia en su más alto sentido" (Cieszkowski 1983, p. 87).⁽⁵¹⁾¹⁰⁰

Una segunda transformación en la traducción que hace Cieszkowski de los principios hegelianos involucra la "economización" [211] de lo que Cieszkowski llama la "condición orgánica" (Cieszkowski 1983, p. 86). En la terminología de Cieszkowski, esta condición es "social" y entraña redimir a la "humanidad" de las implicaciones antisociales de la concepción de libertad abstracta que se manifiesta en el cristianismo, el protestantismo y Hegel.⁽⁵²⁾¹⁰¹ Pero al ir a terminar los *Prolegómenos*, Cieszkowski recurre repetidas veces a un lenguaje que se deriva inconfundiblemente de fuentes francesas. Además, este idioma pretende dar mayor base a la idea

⁹⁸ 49) Desde Villers (1807) y De Staél a comienzos del siglo XIX, entre los pensadores franceses ha existido la tendencia a presentar a los filósofos alemanes como unilateralmente teóricos y de carácter introspectivo (véase, por ejemplo, De Stael [1987], pp. 182-183, y [1813], 278-281; véase también Jouffroy [Ripley 1838], vol. 2, pp. 122 y 129). Durante el decenio de 1830, en manos de pensadores católicos como L. Bautain, estas cualidades fueron asociadas al "egoísmo", y de manera similar al modo en que los saint-simonianos asociaron, en sus escritos, el liberalismo con el egoísmo. Acerca de Bautain, véase Reardon (1975), pp. 113 ss, esp. 128-129. En la Alemania del decenio de 1830, la obra de Schelling, que había logrado obtener una aprobación cada vez mayor de los católicos, avanzó en dirección similar (Breckman 1993, pp. 114-124).

⁹⁹ 50) En el texto, Cieszkowski explota la diferencia en alemán entre *Moralitat* y *Sttlichkeit* para dar a entender que Hegel es el filósofo de la primera pero no de la segunda.

¹⁰⁰ 51) Aquí, el objetivo de Cieszkowski es separar el catolicismo de la institución y de los dogmas de la Iglesia y colocar al catolicismo en la vanguardia de las nacientes fuerzas sociales del periodo. Pueden encontrarse declaraciones en ese sentido entre los saint-simonianos, en Halévy (1924), p. 346, y en Manuel (1962), pp. 147-148, citando a E. Rodrigues de 1829.

¹⁰¹ 52) En cierto punto, Cieszkowski dice que se trata de una "interioridad hipersensible" (1983, p. 61; cf. p. 80).

de la condición de ser propietario, pues es de naturaleza socioeconómica y está explícitamente relacionado con Fourier y con la teoría social saint-simoniana. En realidad, no sería exagerado decir que el objetivo de Cieszkowski en esta sección de los *Prolegómenos* fue ubicar a la propiedad privada como algo fundamental para el sostenimiento de la concepción abstracta de libertad, que él catalogó como "el auténtico pecado original de la sociedad" (Cieszkowski 1983, pp. 82-83 y 86-87). Ya en esa perspectiva, fue natural que Cieszkowski sostuviera que el establecimiento de la "verdad orgánica en la realidad" exigía la institucionalización de un plan económico en que un concepto más extendido de la propiedad se convertiría en la principal medida moral de justicia en la sociedad (antes que él, Buchez había hecho exactamente lo mismo en el capítulo inicial de la *Introducción*).⁽⁵³⁾¹⁰²

Por último, y este tema también puede relacionarse fácilmente con el discurso saint-simoniano de los decenios de 1820 y 1830, Cieszkowski afirma que cuando la subjetividad sea recogida en un sistema social de justicia socioeconómica, se desvanecerá la distinción entre "Estado" y "sociedad civil" (Cieszkowski 1983, p. 87). Pensando tal vez en los acontecimientos de Bélgica, Francia y Polonia en 1830, Cieszkowski sostuvo que en la tercera época de la historia universal "el Estado" abandonaría su "condición separada abstracta" y su "unilateralidad" para convertirse, así, en "un miembro de la humanidad [212] y... [parte de] un Estado social [completamente inclusivo]", en que la tarea del gobierno sería atender las necesidades de los grupos menos favorecidos de la sociedad (Cieszkowski 1983, p. 87).⁽⁵⁴⁾¹⁰³ De este modo, como muchos pensadores franceses después de 1825 (y de muchos alemanes después de 1842), Cieszkowski buscó una solución "social" más que "política" a la Cuestión Social.⁽⁵⁵⁾¹⁰⁴ Al mismo tiempo, el carácter despolitizado de la filosofía social de Cieszkowski constituyó una gran desviación de los esfuerzos, enfocados más hacia la política, de Hegel (y después, de Ruge) por hacer frente a la cuestión social.

5. La economización del Protestantismo y de la *Sittlichkeit*

A la luz de estas tres transformaciones y de la reestructuración fundamental del pensamiento de Hegel que de ellas se deriva, podemos preguntar ahora por las fuentes francesas de Cieszkowski; al menos, por la posibilidad de que Cieszkowski hubiese insertado categorías francesas del pensamiento social en la filosofía hegeliana de la historia. Para simplificar nuestra tarea, podemos preguntar: 1) ¿en qué discursos franceses se describe el protestantismo en términos negativos y se le asigna una posición en la segunda etapa de un plan de la historia en tres etapas?, y 2) ¿en qué discursos franceses deben realizarse valores orgánicos, positivos y auténticamente sociales en la tercera y culminante etapa de la historia? Aquí, el discurso saint-simoniano (interpretado en sentido general, para incluir los escritos de Saint-Simón y de los saint-simonianos, así como los de Comte a comienzos del decenio de 1820) se vuelve necesario para una comprensión de Cieszkowski en general y de su relación con Hegel en particular. Y cuando empezamos a percatarnos de la posibilidad de una decisiva influencia saint-simoniana sobre la corrección hecha por Cieszkowski a la filosofía hegeliana de la historia, la figura de Cieszkowski como epígono —que simplemente tradujo el pensamiento de Hegel en acción— se vuelve sumamente problemática y hasta insostenible.

[213] Desde luego, no puedo entrar aquí en detalles al respecto. Baste decir que la famosa interpretación saint-simoniana de la historia como una tricotomía orgánico-crítica-orgánica explica en gran parte el modo en que el cristianismo, el protestantismo y Hegel están representados en los *Prolegómenos*.⁽⁵⁶⁾¹⁰⁵ En efecto, en los escritos de Saint-Simón, Comte y los saint-simonianos, al menos desde 1820, pueden encontrarse incontables ejemplos de representaciones negativas del protestantismo y de lo que Saint-Simón llamó la "metafísica" protestante de los "filósofos" en "el norte de Alemania" (Saint-Simón 1952, p. 107). Además, todas estas representaciones derivan

¹⁰² 53) El punto asombroso que aquí desarrolla Buchez es que el egoísmo surge como fuerza social y no individual, conforme los procesos económicos se van ajustando cada vez más al mercado competitivo. Algunos aspectos de esta aguda observación pueden encontrarse también en Lamennais (1859, vol. 1, pp. 259-316) ya desde 1817.

¹⁰³ 54) En el lenguaje de los saint-simonianos, la política se vuelve administración.

¹⁰⁴ 55) El giro de lo "político" a lo "social" ha sido muy analizado por los estudiosos de la historia intelectual del periodo.

¹⁰⁵ 56) Para más detalles sobre los orígenes de este plan, véase Isambert (1959) y Manuel (1963), pp. 219-236.

su poder explicativo de una filosofía de la historia en que se asignan lugares importantes al protestantismo y al idealismo filosóficos en una época "crítica" de la historia que es un *conjunto* de valores antisociales, tanto en religión y filosofía como en literatura, política y economía. ⁽⁵⁷⁾¹⁰⁶

Ante este trasfondo ideológico, el campo semántico que emplea Cieszkowski en los *Prolegómenos* para contrastar sus opiniones con las de Hegel tiene un cierto matiz francés. A este respecto tienen especial interés las observaciones de Bazard y Enfantin, los dos principales jefes del movimiento saint-simoniano hacia 1830, acerca del papel que los valores protestantes desempeñaron en la época crítica de la historia. Como es bien sabido, todos los saint-simonianos fecharon el comienzo de la época crítica a partir de la Reforma. De ahí en adelante, sostienen Bazard y Enfantin, los valores europeos se volvieron cada vez más egoístas y antisociales. Para dar fundamento a su afirmación, identificaron el protestantismo en religión; el romanticismo y el idealismo en literatura y filosofía; el liberalismo en política; y el *laissez faire* en economía como partes de un *ensemble* de valores que tenía congruencia interna. ⁽⁵⁸⁾¹⁰⁷

[214] Ciertamente que los dos saint-simonianos no crearon ese *ensemble*. Después de todo, en 1829 B. Constant había ofrecido una imagen de sí mismo en términos de ese *ensemble* de valores, precisamente, al escribir:

Durante cuarenta años he defendido el mismo principio, la libertad en todo, en filosofía, en literatura, en industria, en política: y por libertad entiendo el triunfo de la individualidad [*individualité*]. ⁽⁵⁹⁾¹⁰⁸

Pero Bazard y Enfantin sí presentaron el *ensemble* bajo una luz negativa que estaba reforzada por su descripción del generalizante sistema de valores de la época crítica de la historia, época dotada de todos los rasgos de la era "interna" de la historia universal, que antes hemos visto.

En los *Prolegómenos*, Cieszkowski intenta seguir a los saint-simonianos al considerar los valores religiosos, políticos y económicos de la segunda época de la historia como componentes de un solo *ensemble* de valores antisociales. Eso puede verse muy claramente en sus observaciones –que ya hemos notado antes– de que el protestantismo en religión, el liberalismo en política y el individualismo en economía aportaban los valores centrales de la segunda etapa de la historia universal (Cieszkowski 1983, pp. 82-83). Además, vale la pena observar que menos de cinco años después de ser publicados los *Prolegómenos*, F. Engels decidió mostrar la esencia "burguesa" de este *ensemble* de valores antisociales afirmando que Adam Smith era "el Lutero de la economía" (Engels 1983, p. 282). ⁽⁶⁰⁾¹⁰⁹

Pero Cieszkowski no tuvo que esperar a Engels para fijar los términos de esta alineación religioso-económica. Buchez ya lo había hecho, satisfactoriamente, en el primer capítulo de la Introducción en que explicó el "egoísmo" como deducción conjunta de los valores religiosos y económicos del liberalismo, y remitió los orígenes del egoísmo a un sistema de [215] "organización física" (la sociedad civil en la clave de la economía política liberal) en el que los valores antisociales contaban con apoyos institucionales (Buchez 1842, vol. 1, pp. 3 y 38-40).

El hecho de que los contemporáneos de Cieszkowski hablaran acerca del cristianismo, el protestantismo y el idealismo alemán en términos que les atribuían la propagación de valores antisociales puede explicarse en función de la conexión ideológica que Saint-Simón, Comte y los saint-simonianos planteaban entre la libertad de conciencia y los derechos de la propiedad privada. ⁽⁶¹⁾¹¹⁰ Esta conexión, que apareció cerca de 1817 en los escritos de Saint-Simón, dio gran parte de su fuerza al discurso socialista en los decenios de 1820 y 1830. Pero el recurso

¹⁰⁶ 57) Apreciado desde hace mucho tiempo por Halévy (1924), p. 122, n. 2, y más recientemente por Gruner (1973), pp. 140-141 y 147.

¹⁰⁷ 58) Aquí proceden dos citas de Enfantin, una de 1829 y la otra de 1830. Véase Halévy (1924), pp. 195-196, n. 83, y Gruner (1968), p. 467. En este último, Enfantin –en una afirmación verdaderamente extraordinaria– dice de la época "crítica" de la historia que está representada en "la religión por el protestantismo, en la política por el liberalismo, en la industria por la competencia, en la moral por el interés propio... y en la literatura por el romanticismo" (mi traducción). Para Bazard, véase *The Doctrine of Saint-Simón*, más generalmente, y en especial conferencias 1-3 (Iggers 1958).

¹⁰⁸ 59) Constant (1980), p. 519. Diez años antes otro liberal, Daunou, dijo cosas similares. Véase Daunou, citado en Halévy (1924), p. 130, n. 14.

¹⁰⁹ 60) La conexión entre "egoísmo" y "burguesía" también fue establecida por los saint-simonianos. Véase Halévy (1924), p. 415 con la nota acompañante.

¹¹⁰ 61) Véase Spitzer (1987), cap. 6, acerca de cómo los saint-simonianos desarrollaron esta conexión en su revista, *Le Producteur*, en 1825 y 1826.

ideológico que hace posible esta alineación religioso-económica –que hace posible decir que Smith es el Lutero de la economía– es una visión de la historia en tres etapas, en que el significado del protestantismo y de la economía política liberal es deducido, conjuntamente, de su asignación a la época segunda/crítica/interna de la historia universal. Y por mucho que los saint-simonianos hayan reconocido la necesidad histórica de la obra llamada "destructiva" emprendida por los agentes ideológicos de la época crítica, ⁽⁶²⁾¹¹¹ el apoyo que esos agentes acabaron por dar a los valores antisociales en las esferas de la religión, la política y la economía es invariablemente utilizado [216] por los saint-simonianos para quitarles toda legitimidad a ellos y al *ensemble* de valores a los que dieron expresión.

Si volvemos ahora a Cieszkowski, teniendo en mente la economización del protestantismo y de la *Sittlichkeit*, veremos que el movimiento teleológico de esta filosofía de la historia actúa sobre niveles religiosos y económicos convergentes. Por una parte, está el movimiento religioso que se desenvuelve en la historia, pasando de la Antigüedad, a través del cristianismo, hasta el futuro. Este avance culmina en un momento en que la humanidad en su capacidad colectiva se eleva a Dios (o tal vez se convierte en él). Por otra parte, hay un movimiento económico en el plan histórico-teleológico de Cieszkowski, el cual exige un gran giro de los "símbolos-índices" que Cieszkowski utiliza para registrar el cambio en el avance teleológico de la segunda a la tercera época de la historia universal.

E. Cassirer nos ha dicho con qué debemos estar alerta cuando los símbolos-índices cambian en las filosofías de la historia del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX (Cassirer 1951, pp. 158-159). Sostiene que durante este periodo las filosofías de la historia, pese a su aparente forma teológica, ya no buscan su justificación en el concepto de Dios... Las relaciones entre el concepto de Dios y los conceptos de verdad, moral y ley de ningún modo se han abandonado, pero su dirección cambia. Ocurre, por decirlo así, un intercambio de símbolos-índices. Aquello que antes había establecido otros conceptos [es decir, Dios] pasa hoy a la posición de lo que se debe establecer [el Reino de Dios y/o la Edad de Oro del futuro], y lo que hasta entonces había justificado otros conceptos se encuentra ahora en la posición de un concepto que requiere justificación. ⁽⁶³⁾¹¹²

[217] Con respecto a los *Prolegómenos*, la aguda observación de Cassirer nos da la clave de la doble "secularización" de los símbolos-índices que emplea Cieszkowski para delinear el desenvolvimiento teleológico de la historia universal. En el nivel religioso, como dice Cieszkowski, los hombres se vuelven "artesanos concienzudos" en lugar de ser "ciegos instrumentos" de su propia salvación en la tercera época (Cieszkowski 1979, p. 56). En el nivel económico, la realización del Reino de Dios en la tierra depende de un imperativo socioeconómico, pues en este último la vida ética de la comunidad (es decir, *Sittlichkeit* en su sentido convencional) se ha economizado por medio de una extendida concepción de la propiedad. De hecho, según la lógica de la recolectivización que rige el "trabajo" y la "vida social" en la tercera época (Cieszkowski

¹¹¹ 62) En los escritos de Maistre del decenio de 1790 ya es evidente la idea de que la Ilustración y la Revolución se unieron para destruir los valores y las instituciones del Antiguo Régimen sin remplazarlos por otros nuevos. La misma idea aparece en los escritos de Saint-Simón anteriores a 1814, aunque nunca en forma sistemática. Pero los principales partidarios de esta idea a finales del decenio de 1810 y comienzos del de 1820 fueron los liberales franceses del círculo de Cousin (por ejemplo, Jouffroy), a quienes pareció que la filosofía del liberalismo del siglo XVIII carecía de energía constructiva, aunque no de energía destructiva. G. Kelly (1992, pp. 76 y 90) y Spitzer (1987, pp. 90-92 y 113 ss) han dado más consistencia a estas teorías. Además, Kelly sugiere que este nuevo grupo de liberales deseaba reespiritualizar el liberalismo para salir al paso a las objeciones de sus detractores, que criticaban al liberalismo por su materialismo. Aunque los liberales franceses, en palabras de Jouffroy (Ripley 1838, vol. 2, p. 101), ya no juraban por "Condillac" en el decenio de 1820, los católicos liberales franceses, siguiendo a Ballanche (quien, como Jouffroy, tenía nexos con Cousin) empezaron a emplear ese mismo plan para desacreditar la Ilustración. Véase Reardon (1975), pp. 54-55, para Ballanche.

¹¹² 63) Cassirer (1951), p. 159. Mi inserción de la referencia a la "Edad de Oro" pretende hacer recordar que el lema de los saint-simonianos en el decenio de 1820 sostenía que la Edad de Oro, en sus propias palabras, "no está detrás de nosotros sino frente a nosotros". Para un análisis, véase Hayek (1952), p. 231. La idea de Cassirer de símbolos-índice puede relacionarse fácilmente con la obra de H. Blumenberg (1983). Este último, estudiando el debate del siglo XX acerca de la "secularización", arguye que las interpretaciones de la secularización dependen de que interpretemos esos cambios de índice –especialmente los registrados en el idioma– como "transformaciones" o "enajenaciones" de la sustancia religiosa. Desde esta perspectiva, el argumento de "secularización-lingüística" de Blumenberg y el argumento de símbolos-índice de Cassirer son muy similares.

1983, p. 80), las implicaciones antisociales de la propiedad privada son eliminadas en cuanto la propiedad es puesta al servicio de la *Sittlichkeit*, y no al servicio de los intereses individuales.

Debe reconocerse que los *Prolegómenos* no ofrecen planes detallados para una reorganización económica de la sociedad. Sin embargo, en 1839, en un extenso ensayo sobre el "Crédito", Cieszkowski se muestra mucho más explícito, tanto al hablar de por qué cree que la economía de *laissez faire* ha sido históricamente superada como al precisar qué papel desempeñarán las instituciones orgánicas en el nuevo sistema económico (Cieszkowski 1979, p. 88). ⁽⁶⁴⁾¹¹³ Y, sin embargo, en los *Prolegómenos* hay una referencia que, en mi opinión, nos revela mucho acerca de las intenciones económicas de Cieszkowski (Cieszkowski 1983, pp. 65-66, n. 14). ⁽⁶⁵⁾¹¹⁴ Aparece en una nota de pie de página a un pasaje en que el tema analizado es la transición, en el pensamiento alemán, del arte (en Schiller) a la filosofía (en Hegel). Pensando indudablemente en sí mismo, Cieszkowski hace la conjetura de que la filosofía está a punto de ser superada por lo que él llama "otra estrella [en ascenso]" (Cieszkowski 1983, p. 66). En la nota, Cieszkowski trata de aclarar lo que entiende por "otra estrella".

Empieza por insistir en separar los logros de Hegel en el [218] campo de la filosofía del campo de la religión propiamente dicho. Luego dice Cieszkowski que una perspectiva verdaderamente "religiosa" debe abarcar "toda la esfera absoluta del espíritu en que el arte, la filosofía, etc., sólo son etapas particulares" (Cieszkowski 1983, p. 66, n. 14). Por consiguiente, para Cieszkowski la religión se ha realizado históricamente a sí misma "como arte" (en la Antigüedad) y "como filosofía" (en la era cristiana). Por iguales motivos, la religión se revelará en la tercera época de la historia universal "como etcétera", extraña formulación que, aparentemente, no tiene un obvio contenido económico. Así, la religión como "etcétera" podría representar a juicio de Cieszkowski casi cualquier cosa: la acción, el hecho, el bien, la *praxis*, la Iglesia, el futuro social, etcétera. ⁽⁶⁶⁾¹¹⁵

Procede hacer aquí dos precisiones acerca del uso que da Cieszkowski a etcétera. En primer lugar, la etapa de etcétera claramente pretende ser una clave para la tercera época de la historia universal. En segundo lugar, encontramos la misma extraña frase "arte, filosofía, etcétera" en la Introducción de Buchez (Buchez 1842, vol. 1, pp. 320 y 346), un libro que, como hemos notado antes, expresaba opiniones sobre la historia similares a las que se encuentran en los *Prolegómenos*. ⁽⁶⁷⁾¹¹⁶

Ahora bien, el contexto en que la frase que contiene ese "etcétera" es utilizado por Buchez nos ayuda a iluminar las intenciones económicas de Cieszkowski en los *Prolegómenos*. Y ello porque en la Introducción Buchez habla de "arte", "ciencia [filosofía]" y "etcétera" como fuerzas sociales cuya realización sucesiva y progresivamente registrará los logros religiosos de la humanidad en la historia. En su propia clasificación de ese "etcétera", Buchez asocia específicamente ese término con la "práctica" (*pratique*), con el "trabajo" (*travail*) y con lo que los saint-simonianos llamaron el carácter "industrial" de la tercera y orgánica época de la historia (Buchez 1842, vol. 1, p. 474). Buchez subraya el carácter social de estos términos al ofrecerlos como correctivos a las tendencias antisociales de la [219] economía de *laissez faire* y de la conducta social "egoísta" (pp. 481 y 486).

Desde luego, es bien sabido que la influencia básica de la obra de Buchez en 1833 fue saint-simoniana en sentido socioeconómico y católica en sentido religioso. Por esa razón, su perspectiva ha sido etiquetada, a menudo, como "catolicismo social" (Furet 1989). ¿Podemos aplicar ese nombre a Cieszkowski, quien comparte tantas de las ideas básicas de Buchez? Al fin y al cabo, Buchez habló, como lo haría Cieszkowski después de él, acerca de modos de conocer el futuro; de los "ejecutores" de la historia cuya tarea era supervisar la institucionalización del "industrialismo" en la tercera y última etapa de la historia; y muchas cosas más (Buchez 1842, vol. 1, pp. 54-58 y 251-256). Y si recordamos: 1) cómo Bazard y E. Rodrigues, siguiendo el Nuevo cristianismo de Saint-Simón, edificaron teorías sobre la tercera etapa de la historia en torno a varios conjuntos de homologías lingüísticas: el arte, la ciencia y la industria; la belleza, la verdad y la utilidad; lo orgánico, lo crítico y lo orgánico; ⁽⁶⁸⁾¹¹⁷ 2) cómo en 1825 la secuencia "arte-ciencia-

¹¹³ 64) Liebich (1979a), cap. 6, examina esta pieza con toda minuciosidad.

¹¹⁴ 65) Lobkowitz (1967), p. 199, llama la atención hacia la importancia de esta nota.

¹¹⁵ 66) Liebich (1979a), pp. 62-63, nota la crítica polaca a la vaguedad de Cieszkowski en este punto.

¹¹⁶ 67) El Libro III de la Introducción de Buchez, vol. 1, se explaya sobre el significado de esta frase.

¹¹⁷ 68) Nótese los comentarios de Halévy (1924) sobre Bazard, p. 161, n. 47 y 321, n. 200. Para Rodrigues, véase E. Rodrigues (1831), pp. 27-31.

industria" apareció en el título de la primera revista de los saint-simonianos, *Le Producteur*,⁽⁶⁹⁾¹¹⁸ y 3) cómo los saint-simonianos declararon en 1829 que "catolicismo" era simplemente "cristianismo" en su capacidad como "institución social",⁽⁷⁰⁾¹¹⁹ entonces se revela tanto más claramente el carácter saint-simoniano de las formulaciones de Cieszkowski. En otras palabras, hay buenas razones para pensar que aquello de "etcétera" es una clave lingüística para la doctrina religioso-económica industrial del saint-simonismo.

6. Infiguración, secularización lingüística y estructura de la trama de la historia europea, 1688-1838⁽⁷¹⁾¹²⁰

Hasta aquí hemos observado a Cieszkowski recapitulando aspectos de la historia universal en dos niveles y en dos marcos [220] temporales, de tres etapas cada uno. Había el plan, en tres etapas, que comenzó en la Antigüedad, corrió por todo el cristianismo y se extendió al futuro. Y allí estaba, asimismo, el plan Schiller-Hegel-Cieszkowski. Más aún, lo que mantenía unidos estos dos planes eran sus secuencias constantemente reiteradas: lo bello, lo verdadero y lo bueno; y el arte, la filosofía y la acción.

Antes de terminar este ensayo, deseo enfocar un problema de la historia de las ideas que surge en cuanto comprendemos cuan esencial fue la secuencia de lo orgánico-lo crítico-lo orgánico para la restructuración de la filosofía hegeliana de la historia hecha por Cieszkowski. Al fin y al cabo, esa secuencia permitió a Cieszkowski representar a Hegel como el filósofo del cristianismo y del protestantismo y, a la vez, como un pensador orientado hacia lo interno cuyo pensamiento –dado que era considerado antisocial– tenía que ser superado si se quería que el "futuro social" se realizara en acción. Aquí las ideas gemelas de "interioridad" y de "egoísmo", que son términos clave en la crítica saint-simoniana del liberalismo durante el decenio de 1820, permitieron a Cieszkowski colocar el cristianismo, el protestantismo y la filosofía hegeliana en el mismo *ensemble* de valores antisociales.⁽⁷²⁾¹²¹

Sin embargo, al apropiarse del esquema orgánico-crítico-orgánico, Cieszkowski adoptó una filosofía de la historia que contenía en sí otra recapitulación más de la historia europea, situada entre los esquemas occidental (más grande) y alemán (más breve). Es muy difícil detectar en los *Prolegómenos* esta tercera recapitulación, pero allí está, y su presencia nos exige volver a reflexionar sobre la naturaleza católica del pensamiento de Cieszkowski.

Para esbozar los rasgos principales de esta recapitulación resultará útil empezar por la tesis Natural Supematuralism, de M. H. Abrams. En su brillante estudio del romanticismo europeo [221] a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, Abrams mostró cómo, en sus propias palabras, los románticos alemanes "rehicieron, en los términos apropiados a las circunstancias históricas intelectuales de su época" (Abrams 1971, p. 29; cf. p. 237) la historia "cristiana" de la "creación, la caída y la redención" del hombre (p. 188; cf. p. 245).⁽⁷³⁾¹²² Como lo explica Abrams de manera convincente, esta perenne estructura de la "trama" cristiana se manifiesta en incontables obras de la literatura y la filosofía románticas en que la historia contada gira en torno a cuestiones metafísicas de la conciencia: de su unidad, de su división y de la recuperación de su unidad en el nivel autoconsciente (Abrams 1971, pp. 245-246, 260). Los abundantes detalles que Abrams ofrece para sostener su tesis sobre cómo las categorías cristianas "sobrenaturales" fueron "desplazadas" por los románticos alemanes en favor de marcos de referencia "naturales" (Abrams 1971, pp. 13 y 65), nos recuerdan lo muy persistentes que fueron los temas cristianos en muchas obras que pasaron por ser literatura "secular" durante el siglo XIX. En efecto, podríase decir que, aunque "aparentemente" eliminada –"desmitologizada" es el término de Abrams (Abrams 1971, p. 91)–, la estructura de la trama cristiana de la creación, la caída y la redención siguió estando "internamente presente" en el pensamiento europeo hasta bien entrado el siglo XIX (siguiendo a F. Cornford, me referiré conceptualmente con el término 'infiguración' al proceso por el cual algo

¹¹⁸ 69) Spitzer (1987), cap. 6, sobre *Le Producteur* en general.

¹¹⁹ 70) Halévy (1924), p. 346.

¹²⁰ 71) El argumento de Blumenberg (1983) acerca de la "secularización interna" se asemeja a lo que yo quiero dar a entender por infiguración; y ambos se relacionan con lo que él llama "secularización lingüística" (véase n. 63, supra).

¹²¹ 72) Si recordamos que los apologistas protestantes en Francia, a partir de Villers y De Staél, mantenían ideas positivas de la interioridad y la reflexividad, entonces éste es un excelente ejemplo de apropiación lingüística con objeto de quitar toda legitimidad a un adversario.

¹²² 73) Blumenberg (1983), p. 27, arguye este mismo punto, pero saca distintas conclusiones.

queda en apariencia ausente pero está internamente presente).⁽⁷⁴⁾¹²³

Ahora bien, la gran obra de Abrams nos anima a pensar en el idealismo alemán como la filosofía del romanticismo y a conceptualizar ambos "ismos" como contribuciones al proceso por el cual fue "secularizado" el cristianismo en el siglo XIX (Abrams 1971, pp. 91-92). Al mismo tiempo, Abrams sugiere que una de las razones de que el marxismo fuese considerado como una "teodicea secular" es que adopta muchos elementos de esta estructura de la trama cristiana por medio de sus conexiones ideológicas con el romanticismo y el idealismo (Abrams 1971, pp. 315-316).

[222] Por muy intrigantes que sean las conexiones ideológicas establecidas en el libro de Abrams, no deja de ser cierto que el *Natural Supernaturalism* no presta ni la menor atención a los diferentes usos que católicos y protestantes dieron a esta estructura de la trama cristiana. Como ya hemos visto, la estructura de la trama de lo orgánico-crítico-orgánico, que, como lo ha demostrado F.-A. Isambert, se atiene a la pauta unidad-división-unidad del desarrollo de la conciencia (Isambert 1959), era violentamente antiprotestante. En Francia fue empleada a derecha e izquierda para contrarrestar una agenda liberal-protestante promovida por Villers, De Staél, Constant, Cousin y Guizot.⁽⁷⁵⁾¹²⁴ En Alemania, Novalis y A. Müller la emplearon con propósitos similares en el último decenio del siglo XVIII y a comienzos del XIX, respectivamente. Así pues, con el debido respeto a Abrams, necesitamos sondear más profundamente en el carácter antiprotestante de dicho uso, pues, como hemos visto, constituye uno de los rasgos básicamente ideológicos de los *Prolegómenos*.

La necesidad de desarrollar este enfoque de análisis fue apreciada por K. Mannheim, quien, ya desde 1927, deseaba determinar cómo los motivos católicos del "ala derecha" llegaron a aparecer en forma tan notoria en las filosofías "izquierdistas" de la historia después de 1815 en Europa (Mannheim 1971, pp. 148-149; cf. pp. 163 y 215, n. 1). Reflexionando sobre la cuestión, Mannheim sugiere que Novalis y Müller fueron figuras clave del bando alemán a este respecto (pp. 188-189 y 215). Por ejemplo, si hojeamos la obra de Müller entre, por ejemplo, 1808 y 1816, podremos ver lo que quiere decir Mannheim.

Durante estos años, Müller fustigó el protestantismo y la economía política (Lutero y Smith, en concreto) por haber inaugurado unos procesos que condujeron a la "privatización" (*Privatisieren*) de la vida moderna en general (Müller 1922, pp. 298-299) y al "espíritu egoísta" y "antisocial" (*antisozialen Geistes*) de la vida moderna, más particularmente (Müller 1921, p. 21; y Müller 1923, pp. 78-80).⁽⁷⁶⁾¹²⁵ En un idioma que se anticipa a [223] Cieszkowski y es casi igual al suyo, Müller asignó papeles decisivos al protestantismo, al derecho natural y a la economía política liberal en el proceso de privatización. El protestantismo, afirmó, promovía la "religión privada"; a su vez, el derecho natural había dado el ímpetu a una orientación en política basada en los "derechos"; y la economía liberal constituía la fuerza impulsora de los derechos de la propiedad privada y el surgimiento del mercado competitivo (Müller 1922, pp. 298-299). Por si esto fuera poco, Müller lo hace estableciendo conexiones directas entre la anarquía religiosa de la Reforma, la anarquía política de la Revolución francesa y la anarquía económica del moderno sistema de mercado (Müller 1922, pp. 267-299).

La mayoría de los especialistas modernos consideran a Müller como un (notorio) "romántico de la política". Pero como lo ha observado Mannheim, los escritos de Müller expresan preocupaciones "católicas" que antes habían sido debidamente articuladas por Novalis (Mannheim 1971, pp. 188 y 215). Aunque el célebre ensayo de Novalis de 1799, "La Cristiandad o Europa", no fue publicado hasta 1826, su contenido se organiza en torno a una visión de la historia europea en que el protestantismo es culpado por el torbellino religioso, filosófico y político que había experimentado Europa desde la Reforma (Novalis 1955). Todo el que lea el ensayo de Novalis fijándose en su lenguaje no podrá dejar de ver un paralelo entre su periodización, en tres etapas, de la historia europea, que culminó en una "edad de resurrección" y de regeneración de los nexos "orgánicos" de la comunidad, y la periodización orgánico-crítico-orgánica utilizada después en Francia por los saint-simonianos (Novalis 1955, esp. pp. 132-137). Y para que no vayamos a pensar erróneamente que el ensayo de Novalis representa una temprana versión orgánica de una filosofía romántica de la historia, en vez de una católica, sólo necesitamos observar las paralelas

¹²³ 74) Cornford (1907), p. 132.

¹²⁴ 75) Muy claro en el caso de los ataques de Lamennais a Villers a partir de 1809.

¹²⁵ 76) También embonan aquí las críticas de Müller, que aparecieron en 1810-1811 en las *Berliner Abendblätter*, a las ideas favorables que tenía Kraus de las enseñanzas económicas de Adam Smith.

representaciones de la historia europea en "La Cristiandad o Europa" y los escritos, de finales del siglo XVIII, de Bonald y de Maistre –los dos grandes teócratas católicos.

Volviendo a Francia, notamos una poderosa influencia católica sobre Saint-Simón y Comte a partir de 1820, así como sobre las principales figuras del movimiento saint-simoniano [224] desde 1825. ⁽⁷⁷⁾¹²⁶ Aquí, los documentos clave son un ensayo escrito conjuntamente por Saint-Simón y Comte en 1820, e intitulado "Breve evaluación de la historia moderna", y el trascendental innovador escrito de Comte "Plan de las operaciones científicas necesarias para reorganizar la sociedad", de 1822-1824. ⁽⁷⁸⁾¹²⁷ Allí, entre muchas otras importantes formulaciones ideológicas, encontramos las siguientes: 1) un temprano intento por interpretar la historia europea en función de la periodización orgánico-crítico-orgánica; 2) un ataque frontal al protestantismo como fuente religiosa de una doctrina de "independencia" y de "libre investigación" que, a largo plazo, invadió la filosofía y la política y, en el proceso de hacerlo, socavó por doquier la autoridad en Europa; ⁽⁷⁹⁾¹²⁸ 3) un intento por caracterizar la "época crítica" de la historia como esencialmente protestante, ⁽⁸⁰⁾¹²⁹ y 4) un programa para restablecer la unidad orgánica en el "futuro social" por medio de un proceso de recolectivización.

A pesar de todo, para nuestros propósitos el aspecto más [225] revelador de estos ensayos es el franco reconocimiento que hacen Saint-Simón y Comte de la deuda que tienen con los teócratas, Bonald y Maistre, por haberles mostrado cómo se desplegó la historia de Europa a partir de la Edad Media. ⁽⁸¹⁾¹³⁰ Al hacerlo, ambos revelan claramente los orígenes católicos de la tendencia antiprotestante que hemos detectado ya en el pensamiento social católico y en gran parte del pensamiento saint-simoniano en Francia después de 1817. Sus reconocidas deudas con pensadores anteriores también llaman la atención hacia uno de los estratégicos cruces ideológicos en los que las concepciones teocráticas "derechistas" de la historia se las apropiaron los autodeclarados "apóstoles" de la "izquierda".

Dejando aparte ese cruce ideológico que hemos observado, lo que debemos comprender ante todo es el papel fundamental que la descripción del protestantismo desempeña en las interpretaciones izquierdista y derechista (o antiliberal) de la historia europea. Como lo hemos notado ya, era común que socialistas y católicos en los decenios de 1820 y 1830 vincularan sus críticas al liberalismo con las implicaciones antisociales del protestantismo. En ello, hemos sugerido que, aunque el protestantismo fue economizado por la relación que contenía el individualismo asociado a la economía de *laissez faire*, la conducta económica adquisitiva fue considerada, cada vez más, como una forma antisocial y hasta pecaminosa de conducta: la clase de conducta a la que podía darse el término antisocial de "entusiasta". ⁽⁸²⁾¹³¹ Además, hemos notado cómo la dirección de los símbolos-índices en estas formulaciones fue desviándose gradualmente de abiertas referencias religiosas hacia referencias económicas.

En las obras de Bonald y de Maistre, del último decenio del siglo XVIII, observamos el

¹²⁶ 77) Pickering (1993), pp. 164 ss, ha aumentado recientemente y en forma considerable nuestro conocimiento de la relación entre Saint-Simón y Comte entre 1817 y 1824. Pese a todo ello, su análisis de los dos textos antes analizados es, sin embargo, discutible.

¹²⁷ 78) He utilizado las traducciones en Fletcher (1974). Vale la pena notar que el último ensayo se lo entregó d'Eichthal a Hegel en Berlín en 1824. Para más detalles, véase Hayek (1952) y Pickering (1993).

¹²⁸ 79) Como en el caso de la idea de interioridad (n. 72, supra), existen palabras cifradas en las polémicas protestantes y católicas de la época. En Inglaterra, disidentes como R. Price y M. Wollstonecraft las utilizaron positivamente, así como lo hizo Villers (1807) en Francia en su apología de la Reforma. A la inversa, Maistre y Lamennais les dieron significados negativos a éstos así como a otros términos afines. Lo que es más, Villers (1807), pp. 227-232, presenta la "disposición a escudriñar" y el "libre examen" como rasgos del carácter de la "raza germánica" en general y de las "naciones protestantes" en particular. El texto de Cieszkowski, "Über die Deutsche" (n. 44, supra) es parte de esta tradición ideológica. Además, debe observarse que en Bossuet y en Lamennais la "curiosidad" es una categoría a la vez protestante y filosófica crítica. Villers (1807) desarrolla una perspectiva positiva al respecto, atribuyendo orígenes protestantes al ímpetu de gran parte del pensamiento científico moderno. A la luz de todo esto, el intento de Blumenberg (1983) por fincar la "curiosidad" en el contexto ideológico de la ciencia renacentista y no en el de la teología de la Reforma tiene raíces más profundas de las que, por lo demás, podrían apreciar sus lectores.

¹²⁹ 80) Véanse los comentarios de Halévy (1924), pp. 146, n. 30, 157, n. 39, 195-196 n. 83 y 410, n. 80, así como el propio argumento saint-simoniano, pp. 179-201.

¹³⁰ 81) Esto es razonablemente bien conocido; véase, por ejemplo, Baker (1975) cap. 6, esp. pp. 371-382. Pickering (1993), pp. 265 ss y 354 ss, muestra cómo Lamennais embona perfectamente en este cuadro.

¹³¹ 82) Hay aspectos de esto en los escritos de Burke. Véase Pocock (1989).

desarrollo de un negativo *ensemble* de valores religiosos, políticos y económicos, sin que ocurra ese viraje de los símbolos-índices; en otras palabras, Dios y la Providencia siguen siendo las fuerzas impelentes que subyacen [226] en las explicaciones que Bonald y Maistre dan al curso de la historia europea desde la Edad Media. Así, por ejemplo, la estructura de la trama presente en la concepción de la historia de Maistre remite el ateísmo, la anarquía y el egoísmo de la vida moderna a las consecuencias antisociales de la doctrina protestante de la libertad de conciencia (Maistre 1974, esp. pp. 88-89 y 143-145; Maistre 1884).

En el contexto de los disturbios políticos del decenio de 1790, es fácil ver cómo en el pensamiento de Maistre el catolicismo era al protestantismo lo que la religión era a la irreligión y el orden al desorden. Pero aún hay más, pues tras la estructura de la trama empleada por los teócratas para trazar los contornos de la historia europea desde, por ejemplo, la Reforma en adelante, surge la figura de Bossuet, cuya célebre diatriba contra el protestantismo, *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes* (1688), fijó los términos de esta estructura de la trama en forma sumamente reveladora (Bossuet 1836).

H. Heine comprendió muy bien la influencia de Bossuet sobre las concepciones modernas del protestantismo, observando en *De la religión y la filosofía en Alemania* (1835) que el argumento de las Variaciones seguía siendo muy poderoso en el decenio de 1830 (Heine 1985, p. 147; el argumento de Bossuet había sido recientemente reforzado por Lamennais, el llamado "segundo Bossuet", en el volumen 1 de su *Essai sur L'Indifférence* [1817]. Como también es sabido, Lamennais influyó grandemente sobre el pensamiento de Comte y de los colaboradores saint-simonianos de *Le Producteur*, a mediados del decenio de 1820). Como lo explica Heine, Bossuet había convencido a generaciones de católicos de que la Reforma había fijado la pauta para una serie de acontecimientos desastrosos de la historia de Europa, todos los cuales tenían por meollo la anarquía. Más explícitamente, Bossuet logró persuadir a los católicos de que sobre Europa rondaría un "espectro de anarquía" mientras prosperara el protestantismo, al igual que sucedía con el avance del ateísmo y la perpetua herejía en la religión, con el de la anarquía y la permanente revolución en la vida política, y con el del egoísmo y la avaricia en la vida económica.

(83)¹³²

[227] Entre los términos más importantes empleados por Bossuet para caracterizar lo que entraña el protestantismo como visión religiosa está el "amor propio" [*amour-propre*]. Según Bossuet, el *amour-propre* es una disposición pecaminosa que, so pretexto de alimentar la "independencia" y de ejercer el "juicio privado" en cuestiones religiosas, en realidad entraña anteponer el amor propio al amor a Dios (Bossuet 1836, esp. pp. 25-29; véase también Bossuet 1816, vol. 10, pp. 343-446, esp. 379-387). El llamado argumento de los dos amores al que recurre aquí Bossuet es ya un viejo adagio cristiano. ⁽⁸⁴⁾¹³³ Sin embargo, en manos de Bossuet, el argumento queda temporalizado, pues en su pensamiento la Reforma aparece como el momento histórico en que el *amour-propre* amenazó, por medio del protestantismo, con quedar permanentemente institucionalizado como modo de vida entre las naciones europeas.

Escribiendo a fines del siglo XVII, Bossuet pudo ver que el protestantismo se había vuelto más una "filosofía" que una religión (Bossuet 1836, p. 196): una filosofía de ateísmo, anarquía y *amour-propre*, como lo dijo una y otra vez. Dado este lenguaje, es fácil ver cómo los teócratas franceses así como Novalis y Müller pudieron interpretar la secuencia histórica Reforma-Ilustración-Revolución en el lenguaje en que lo hicieron. Pues cada uno de estos acontecimientos fue interpretado como una primera manifestación del desorden protestante, cuyo correctivo se encontraba en la regeneración de los valores católicos.

Al llegar a este punto, debemos tener en cuenta dos cosas. Primera, para muchos pensadores católicos del siglo XIX, el periodo de la historia europea transcurrido desde la Reforma podía equipararse a la caída teológica del hombre, que le hace perder la gracia y sucumbir al pecado. Y como tal, el individualismo protestante –en cualquiera de sus formas– estaba rodeado por un aspecto de pecado. En segundo lugar, en el curso [228] de los trescientos años pasados desde la Reforma, el *amour-propre* llegó a ser asociado tanto con la avaricia en un sentido materialista como con el orgullo en un sentido psicológico. Al ir ocurriendo gradualmente este cambio de

¹³² 83) Baker (1990), pp. 207-209, analiza la conexión protestante/anarquía en el pensamiento francés a partir de Bossuet. En 1817, Lamennais (1859, pp. 274 ss) repitió los puntos de Bossuet y llamó "liberal" a todo el conjunto de valores destructivos (p. 285).

¹³³ 84) Lamennais (1859), p. 395, después de citar a Bossuet, emplea el esquema de los dos amores para explicar la conexión entre protestantismo, egoísmo y materialismo.

acento, se modificó también el significado de *amour-propre* como símbolo-índice. Y así, cuando Cieszkowski se unió a los socialistas franceses en su equiparación del egoísmo, la subjetividad, la libertad abstracta y la propiedad privada con el pecado original, podemos ver cuánto dependía la coherencia del discurso de este pensador y de sus compañeros de los significados católicos; hasta qué punto dependía, específicamente, de una estructura de la trama católica antiprotestante que, pese a las modificaciones de los símbolos-índices que la gobernaban, estaba ausente, pero a la vez presente –infigurada– en ese discurso, aun cuando su tema fuese más de carácter económico que religioso. Lo que ha ocurrido aquí es, en suma, una secularización del lenguaje sin un correspondiente cambio en la gramática –la estructura de la trama– que gobierna el significado del lenguaje. ⁽⁸⁵⁾¹³⁴ Por consiguiente, sólo podremos empezar a captar el significado de los *Prolegómenos* después de reflexionar sobre las implicaciones conceptuales de la infiguración y la secularización lingüística, fenómenos que caracterizan la apropiación que se había hecho la izquierda de las categorías interpretativas de la derecha.

Volviendo aún más directamente a Cieszkowski, podemos ver cómo en los *Prolegómenos* opera una tercera recapitulación de la historia europea. Esta recapitulación particular parecería empezar con Bossuet y culminar, digamos, con Bonald y Maistre en el último decenio del siglo XVIII y, después, en los escritos de Lamennais a partir de 1809. Estos tres pensadores ejercieron influencias formativas sobre el pensamiento de Saint-Simon, Comte y los saint-simonianos en los decenios de 1820 y 1830. En realidad, de aquellos tres célebres pensadores católicos franceses derivaron los últimos la estructura de la trama [229] en torno a la cual organizaron sus concepciones orgánico-crítico-orgánicas de la historia y sus ideas sobre cómo una tercera edad "industrial" de la historia vendría a desplazar a una segunda "liberal". Por ello, pese a sus frecuentes contrastes económicos de liberalismo e industrialismo, los saint-simonianos concluyeron su primer año de conferencias públicas en 1829 con una declaración acerca de cómo la humanidad, bajo los auspicios de la "religión del futuro" de Saint-Simón, evolucionaría apartándose de un sistema de valores "interno [*intérieur*] y puramente individual" y aproximándose hacia otro "colectivo". ⁽⁸⁶⁾¹³⁵ Tanto en los casos religiosos como en los económicos, en otras palabras, el "egoísmo" sería superado como sistema de organización social. ⁽⁸⁷⁾¹³⁶

Así, por toda una variedad de razones, me parece sumamente inapropiado interpretar los *Prolegómenos* de Cieszkowski como un documento de la historia intelectual del hegelianismo. Empero, si desviamos el contexto ideológico de los *Prolegómenos* de Alemania a Francia, entonces cobran más sentido muchas de las formulaciones ideológicas del ensayo de Cieszkowski. Esto no nos facilitará decidir si la mejor manera de contextualizar el texto de Cieszkowski es en los términos del socialismo francés o los del catolicismo social; o en alguna versión de una religión del futuro que es cristiana sin ser católica ni protestante; o en una religión poscristiana de la humanidad. Pero al menos sabremos cuáles son las preguntas que se deben plantear para hacerle justicia a este importante pensador del siglo XIX. ⁽⁸⁸⁾¹³⁷ Más allá de ello, podemos empezar a hacer aparecer la cuestión más general de la infiguración católica en las filosofías socialistas decimonónicas de la historia.

Referencias Bibliográficas

Abrams, M. H. (1971): *Natural Supernaturalism*. Nueva York.

Arendt, H. (1954): *Between Past and Future*. Nueva York.

[230] Auerbach, E. (1953): *Mimesis*. Princeton. [Hay traducción al español, publicada por el FCE.]

Avineri, S. (1985): *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. Nueva York.

Baker, K. (1975): *Condorcet*. Chicago.

(1990): *Inventing the French Revolution*. Nueva York.

Blumenberg, H. (1983): *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. R. Wallace. Cambridge, Mass.

Bossuet, J. (1816): *Oeuvres de Bossuet*, vol. 10. Versailles.

¹³⁴ 85) El proceso que estoy describiendo aquí parece apoyar lo que K. Löwith da a entender por "secularización". Sin embargo, la idea alternativa desarrollada por Blumenberg (1983) necesita cuidadosa consideración. Para comentarios sobre algunos de los puntos planteados por Blumenberg, véase Dickey (1987b).

¹³⁵ 86) Halévy (1924), p. 487.

¹³⁶ 87) Halévy (1924), p. 500.

¹³⁷ 88) Excelente punto de Walicki (1975), p. 204.

- (1836): *The History of the Variations of the Protestant Churches*, 2° ed., vol. 1. Dublín.
- Breckman, W. (1993): *Dethroning the Self: The Young Hegelians and the Political Theory of Restoration*, tesis doctoral. Departamento de Historia, University of California. Berkeley.
- Buchez, P. (1842): *Introduction a la science de l'histoire*, 2° ed., vol. 1. París.
- Cassirer, E. (1951): *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston.
- Cieszkowski, A. (1979): *Selected Writings of August Cieszkowski*, ed. y trad. A. Liebich. Nueva York.
- (1983): "Prolegomena to Historiosophie", en *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich. Nueva York, pp. 55-89.
- Constant, B. (1838): "The Progressive Development of Religious Ideas", en *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, vol. 2. Boston, pp. 292-319.
- (1980): *De la Liberté chez les modernes*, ed. M. Gauchet. París.
- Cornford, F. (1907): *Thucydides Mythistoricus*. Londres.
- Dickey, L. (1987a): *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-J 807*. Nueva York.
- (1987b): "Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realising Teleology in History", *The New Germán Critique*, 41, pp. 151-163.
- (1993): "Hegel on Religion and Philosophy", en *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser. Nueva York, pp. 301-347.
- Dietrich, D. (1979): *The Goethezeit and the Metamorphosis of Catholic Theology in the Age of Germán Idealism*. Berna.
- Engels, F. (1983): "Outlines of a Critique of Political Economy", en *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich. Nueva York, pp. 278-302.
- Fletcher, R. (1974): *The Crisis of Industrial Society*, ed. R. Fletcher. Londres.
- Furet, F. (1989): "Buchez", en *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. F. Furet y M. Ozouf, trad. A. Goldhammer. Londres, pp. 908-915.
- [231] Gruner, S. (1968): "The Revolution of July 1830 and the Expression 'Bourgeoisie'", *Historical Journal*, 11, pp. 462-471.
- (1973): *Economic Materialism and Social Moralism*. París.
- Halévy, E., y C. Bouglé, (1924): *Doctrine de Saint-Simón*, eds. E. Halévy y C. Bouglé. París.
- Hayek, F. (1952): *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, Illinois.
- Hegel, G. (1956): *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree. Nueva York.
- (1984): *Hegel: The Letters*, trad. C. Butler y C. Seiler. Bloomington, Indiana.
- Heine, H. (1985): *The Romantic School and Other Essays*, eds. J. Hermand y R. Holub. Nueva York.
- Iggers, G. (1958): *The Doctrine of Saint-Simón*, ed. G. Iggers. Nueva York.
- Isambert, F. (1959): "Époques critiques et Époques organiques", *Cahiers internationaux de sociologie*, 27, pp. 131-152.
- Jouffroy, T. (1838): "How Dogmas Come into Existence", en *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, vol. 2. Boston, pp. 122-142. Kant, I. (1963): *On History*, ed. L. Beck. Indianápolis, Indiana.
- Kelley, D. (1978): "The Metaphysics of Law", *American Historical Review*, 83, pp. 350-367.
- Kelley, G. (1992): *The Human Coniedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*. Nueva York.
- Kolakowski, L. (1978): *Main Currents of Marxism*, trad. P. Falla, vol. 1. Oxford.
- Kühne, W. (1938): *Graf August Cieszkowski*. Leipzig.
- Lamennais, F. (1836-1837): *Oeuvres Completes de F. de la Mennais*, vol. 6. París.
- (1859): *Oeuvres de F. de Lamennais*, vol. 1. París.
- Liebich, A. (1979a): *Between Ideology and Utopia*. Dordrecht.
- (1979b): *Selected Writings of August Cieszkowski*, ed. A. Liebich. Nueva York.
- Lobkowitz, N. (1967): *Theory and Practice*. Londres.
- Lówith, K. (1949): *Meaning in History*. Chicago.
- (1967): *From Hegel to Nietzsche*, trad. D. Green. Nueva York.
- Lukács, G. (1971): "Moses Hess and the Problem of the Idealist Dialectic", *Telos*, 10, pp. 3-34.
- Maistre, J. (1884): "Rcflexions sur le Protestantisme", en *Oeuvres Completes*, vol. 8. Lyon, pp. 63-97.
- (1974): *Considerations on France*, trad. R. Lebrun. Londres.

- Mannheim, K. (1971): From Karl Mannheim, ed. K. Wolff. Nueva York.
- Manuel, F. (1962): *The Prophets of Paris*. Cambridge, Mass.
- (1963): *The New World of Henri Saint-Simón*. Notre Dame.
- [232] Markus, R. (1954): "Pleroma and Fulfillment", *Vigiliae Christiana*, 8, pp. 193-224.
- Meier, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, trad. D. McLintock. Cambridge, Mass.
- Müller, A. (1921): *Ausgewahlte Abhandlungen*, ed. J. Baxa. Jena.
- (1922): *Die Elemente der Staatskunst*, ed. J. Baxa, vol. 1. Jena.
- (1923): *Schriften zur Staatsphilosophie*, ed. R. Kohler. Munich.
- Novalis (1955): "Christendom or Europe", en *The Political Thought of the German Romantic*, ed. H. Reiss. Oxford, pp. 126-141.
- Pickering, M. (1993): *Auguste Comte*. Nueva York.
- Pocock, J. (1989): "Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution", en *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3. Oxford, pp. 19-43.
- Reardon, B. (1975): *Liberalism and Tradition*. Nueva York.
- (1985): *Religion in the Age of Romanticism*. Nueva York.
- Reeves, M., y W. Gould (1987): *Joaquim of Fiore and the Myth of the Etemal Evangel in the Nineteenth Century*. Oxford.
- Ripley, G. (1838): *Specimens of Foreign Standards of Literature*, ed. G. Ripley, 2 vols. Boston.
- Rodrigues, E. (1831): *Lettres sur la Religion et la Politique*, 1829. París.
- Ruge, A. (1983): "A Self-Critique of Liberalism", en *The Young Hegelians*, ed. L. Stepelevich. Nueva York, pp. 237-259.
- Saint-Simón, H. (1952): "New Christianity", en *Social Organization, The Science of Man and Other Writings*, ed. F. Markham. Nueva York, pp. 81-116.
- Schiller, F. (1972): "The Nature and Value of Universal History: An Inaugural Lecture", *History and Theory*, 11, pp. 322-334.
- Spitzer, A. (1987): *The French Generation of 1820*. Princeton.
- Staél, Madame de (1813): *Germany*, vol. 3. Londres.
- (1987): *Major Writings of Germaine de Staél*, trad. V. Folkenflik. Nueva York.
- Stepelevich, L. (1974): "August Cieszkowski: From Theory to Praxis", *History and Theory*, 13, pp. 39-52.
- Toews, J. (1980): *Hegelianism*. Nueva York.
- Villers, C. (1807): *An Essay on the Spirit and Influence of the Reformation by Luther*, trad. B. Lambert. Dover, New Hampshire.
- Voegelin, E. (1957): *The World of the Polis*. Baton Rouge, La.
- Walicki, A. (1975): "August Cieszkowski's Works of 1838-1842 Within the Intellectual Context of Their Times", *Dialectics and Humanism*, 3, pp. 197-209.
- Waszek, N. (1987): "Eduard Gans on Poverty: Between Hegel and Saint-Simón", *Owl of Minerva*, 18, pp. 167-178.

VIII. El Apocalipsis, el Milenio y la Utopía en la actualidad

Krishan Kumar

¿Podría realmente terminar este mundo? Si lo hiciera, ¿qué significaría? *Will This World Survive?*, Watchtower Bible and Tract Society, Pensilvania, 1992

1. El año 1000: fines y principios

Siempre me ha parecido casi una decepción que el año 1000 d.C. —el punto natural y en cierto sentido el único punto de comparación para lo que pensamos acerca del inminente año 2000— presenciara unas esperanzas milenarias y unos esfuerzos relativamente modestos. Aún más decepcionante es ver el poco temor que causó. Yo siempre había imaginado —creo que inspirado por algunos trozos vagamente recordados de historia popular— que surgieron grandes temores al acercarse el año 1000, y que el propio año se caracterizó por expresiones de gran terror. Después de todo, ¿qué podía ser más aterrador que el inminente fin del mundo? ¿No era eso lo que se esperaba en el año 1000? ⁽¹⁾¹³⁸

Resulta que la leyenda de los terrores del año 1000 fue inventada a fines del siglo XV. Lo que Georges Duby llama "*ce mirage historique*" ("ese espejismo histórico") fue la obra de humanistas decididos a poner en relieve las tinieblas de la bárbara Edad Media, por comparación con la ilustración de la época de la Antigüedad clásica que la precedió, y que ellos se habían propuesto restaurar en su propio tiempo. "En el centro [233] de la negrura medieval, el año mil, antítesis del Renacimiento, presentó el espectáculo de la muerte y de la más abyecta sumisión." ⁽²⁾¹³⁹

Sin embargo, este mito no nos cuenta toda la historia del año 1000, especialmente si consideramos ese año milenario como parte de todo un clima de expectación que cubrió los siglos X y XI. Al parecer, hubo considerable tensión y terror a mediados del siglo X, y también en épocas algo anteriores y posteriores; aunque no, según parece, en el propio 1000. ⁽³⁾¹⁴⁰ Y había buenas justificaciones para esos temores, como había esperanzas concomitantes. Allí estaba la autoridad del propio san Agustín, quien había declarado que el mundo se encontraba en su época sexta y última. Agustín se negó a hablar sobre su duración precisa, en el tiempo terrenal. Pero varios escritores medievales, para no mencionar a muchos profetas populares, sí trataron de precisar la duración del sexto y último periodo. Si, como había dicho Agustín, el milenio comenzó con el nacimiento de Cristo, entonces debía terminar mil años después de su nacimiento, en el año 1000. Por consiguiente, Beda *el Venerable* anunció que el fin del mundo sobrevendría en el año 1000, y fue seguido por otros pensadores en las centurias que culminaron en el siglo X. *Mundus senescit*: "el mundo envejece". Este sentimiento de un cronista merovingio del siglo vn encontró gran aceptación, y la frase se repitió a intervalos regulares durante los siglos siguientes. Aparece junto con otras expresiones de inquietud y desasosiego, por lo general puestas en tono apocalíptico, tanto antes como después del año 1000. ⁽⁴⁾¹⁴¹

¹³⁸ 1) "Un peuple terrorisé par l'imminence de la fin du monde: dans l'esprit de bien des hommes de culture, cette image de l'An Mil demeure encore vivante aujourd'hui" ["Un pueblo aterrorizado por la inminencia del fin del mundo: esta imagen del año mil aún permanece viva hoy en día en el espíritu de muchos hombres de cultura"], Georges Duby, *L'An Mil* (París, 1980), p. 9.

¹³⁹ 2) *Ibid.*

¹⁴⁰ 3) Testimonio revisado en Henri Focillon, *The Year 1000*, trad. del francés por F. D. Wieck (Nueva York, 1969), pp. 39-72. Así resume Focillon la posición: "Nos enfrentamos a una situación paradójica: a mediados del siglo X y durante todo el XI, poseemos o bien pruebas convincentes o bien vestigios significativos de la creencia en el fin del mundo; para los años inmediatamente anteriores al año 1000, y durante todo ese año, no encontramos ninguna. Al parecer, el momento decisivo dejó indiferentes a los hombres". *Ibid.*, p. 62.

¹⁴¹ 4 Véase A. J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, trad. del ruso por G. L. Campbell (Londres, 1985), pp. 113-122; también véase Focillon, *The Year 1000*, pp. 53-59. Una abundante causa de disputas fue saber si el milenio al que se refirió san Agustín había de fecharse a partir del nacimiento de Cristo o de su muerte. En el primer caso, el fin del mundo ocurriría en el año 1000; en el segundo, en el año 1033. Esto explica en parte la conmoción que rodeó al año 1033, que por lo demás suena bastante inocente: el milésimo aniversario de la Pasión de Cristo. La inquietud fue intensificada por la gran hambre de ese año; el

Efectivamente, en uno de esos repetidos ejemplos de las consecuencias del "incumplimiento de la profecía", se intensificaron [235] y multiplicaron las expectativas del fin del mundo después del año 1000. Y no fue ésta tan sólo la creencia de los milenaristas, de aquellos que, como los seguidores de Joaquín de Fiore, esperaban una nueva Edad de Oro en la tierra, un periodo de mil años de paz y alegría, gobernado por Cristo a su regreso.

La creencia en el fin del mundo –la fe apocalíptica, en el sentido convencional del término– no es sencillamente distinguible en un sentido lógico de la fe en el milenio terrenal, pero fue distinguida así por muchos pensadores cristianos de mediados de la Edad Media. Si bien desde 431 d.C. (en el Concilio de Éfeso) se había proclamado que el milenarismo era una herejía, la Iglesia medieval siguió expresando su creencia en el fin del mundo, aunque constantemente revisaba y aplazaba la fecha del fin esperado. De hecho se consideró que la Iglesia universal y el Sacro Imperio romano universal, su brazo secular, harían los preparativos para el fin de la existencia terrestre. Ésa era su labor esencial.

Como es bien sabido, la Reforma, lejos de romper con esta tradición de fe, la vigorizó con su propia clase de fervor apocalíptico. Las continuas revisiones de la Iglesia romana, los constantes aplazamientos del fin del mundo a un futuro indefinido, parecieron claras señales de que el Anticristo gobernaba en Roma. Para Lutero y sus discípulos, la evidencia apuntaba sin margen de error a la conclusión de que era inminente el fin del mundo. La lucha contra la "prostituta de Babilonia", la aparición de los turcos en Europa –que eran vistos como un desencadenado pueblo de Gog–, mostraban que el drama del Apocalipsis se estaba desarrollando ante sus propios ojos y en su propio tiempo. "La Reforma como movimiento de [236] renovación religiosa llevó consigo todas las señales del Fin del Mundo." ⁽⁵⁾¹⁴²

Éste es un tema importante: el nexo entre el fin del mundo y su renovación. El mensaje de la Reforma fue que las dificultades mismas de su época eran las señales de esperanza. Henri Pirenne establece un punto similar acerca del siglo X:

La célebre leyenda de los terrores del año 1000 no carece... de significación simbólica. Sin duda es falso que los hombres esperaron el fin del mundo en el año 1000. Y, sin embargo, el siglo que comenzó en esa fecha se caracterizó, en contraste con el anterior, por un resurgimiento de actividad tan marcado que bien pudo creerse que se trataba del despertar vigoroso y alegre de una sociedad que durante largo tiempo había estado oprimida por una pesadilla angustiosa.

⁽⁶⁾¹⁴³

Del torbellino del siglo X surgió el renacimiento económico y cultural de los siglos xi y xn. De la violencia y destrucción del apocalipsis surge el milenio. La Iglesia, en su afán de combatir el radicalismo social, podía tratar de apartar fines y nuevos principios, destrucción y creación, muerte y renovación. Una de ellas era cuestión de la vida terrena; la otra, de la vida celestial. Antes y después de la Reforma, esta separación fue no pocas veces refutada. El milenarismo cristiano mantuvo viva la esperanza de que el fin del mundo, previamente ordenado y seguro, sería también el comienzo de una vida nueva; de una vida que al menos por un periodo sería en esta tierra. El mito apocalíptico contiene, en una tensión difícil pero dinámica, elementos de terror y de esperanza. El fin apocalíptico también señalará el principio milenarista. Y por muy aterradora que sea la contemplación del fin, no será necesario desesperar: nacerá un mundo nuevo.

2. El año 2000: ¿Fines sin principios?

Conforme nos aproximamos al fin de nuestro propio milenio, ¿quién puede no simpatizar con nuestros apocalipsistas actuales? [237] Las señales correspondientes al fin parecen hasta demasiado claras. El mundo se muestra más inestable y peligroso que en ningún momento del pasado medio siglo; problemas profundamente arraigados, que son resultado de siglos de desarrollo, también parecen estar llegando a su clímax.

monje borgoñón Glaber informó que "los hombres creían que la ordenada procesión de las estaciones y de las leyes de la naturaleza, que hasta entonces gobernaban el mundo, habían caído en el caos eterno; y temieron que llegara a su término la humanidad". Focillon, *The Year 1000*, pp. 67-68; véase también Duby, *L'An Mil*, pp. 33-40.

¹⁴² 5) Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. del alemán por K. Tribe (Cambridge, Mass., 1985), p. 6.

¹⁴³ 6) Henri Pirenne, *Medieval Cities*, trad. del francés por D. Halsey (Nueva York, 1956), p. 56.

Pesa sobre nosotros un nuevo "desorden mundial". La Guerra Fría bien pudo ser un "equilibrio del terror", pero mantuvo la paz. El fin de la Guerra Fría ha desencadenado demonios de todas índoles. La Europa del Este –el anterior imperio soviético– es un campo de batalla de grupos y naciones ante un trasfondo de desplome económico. El enorme arsenal nuclear se ha dividido en varias porciones, intensificando con ello el riesgo de una guerra nuclear probablemente más que en la época de la Guerra Fría. Al desintegrarse Checoslovaquia, y con la renovación de antiquísimas hostilidades entre los grupos étnicos de la región, también la Europa central parece encontrarse sobre arenas movedizas. Y, lo más terrorífico de todo, los Balcanes han vuelto a su tradicional costumbre de entablar luchas intestinas. Tan sólo las escenas de Bosnia, que noche tras noche vemos en las pantallas de televisión del mundo, han evocado, con sombría exactitud, las imágenes del Apocalipsis.

En el escenario occidental, el cuadro no es mucho más alentador. Asoma ya en el horizonte una guerra comercial entre Europa y los Estados Unidos. La Comunidad Europea avanza hacia una mayor desintegración, y no hacia una integración. Una enorme y al parecer inevitable recesión se ha apoderado de las economías de Occidente, elevando el desempleo más allá de 15% de la población y paralizando por completo la economía mundial. La falta de hogar y la delincuencia han llegado a nuevos niveles. Y tampoco tiene precedente la falta de confianza en la buena fe y en la competencia de los gobiernos.

Si extendemos el cuadro, más sombrío se vuelve. En África, el tan decantado movimiento hacia la democracia ha conducido, de un solo paso, a una endémica guerra civil y al caos económico. En el Medio Oriente, el Islam, resurgiendo, amenaza con una nueva y feroz *jihād* al Occidente secular y a sus partidarios. En la India, la persistente violencia comunal entre indios y musulmanes está socavando la integridad del [238] Estado; en China, todo desarrollo político parece congelado, lo que promete muchas sangrientas Plazas de Tiananmen en el futuro. En otras partes del antiguo Tercer Mundo, una deuda paralizante ha contenido todo desarrollo económico y, en muchos casos, lo ha hecho retroceder.

A un nivel más profundo, y afectando todas las partes del orbe, surge el espectro de la devastación ecológica, complicado con lo que muchos consideran como la devastación moral del sida. En un artículo de despedida aparecido en *The Independent* a finales de 1992 –en que parecía estar diciendo adiós no sólo a una labor cotidiana–, escribió el columnista William Rees-Mogg:

Si tenemos fortuna, a la humanidad le quedan unos 50 años. La mayoría de las gráficas de desarrollo humano, población, ecología, tecnología, proliferación nuclear y difusión de enfermedades se encuentra en una curva explosiva. Y las líneas se saldrán de la gráfica a mediados del siglo venidero. ⁽⁷⁾¹⁴⁴

Cualquiera puede hacer su propia lista de los terrores que nos aguardan. El oráculo de Rees-Mogg tiene mucho en común con todos los párrafos anteriores de esta sección, pues, desde luego, son la moneda corriente del periodismo apocalíptico. Hemos estado aquí ya muchas veces: por ejemplo, durante los decenios de 1920 y 1930, cuando La decadencia de Occidente, de Oswald Spengler, armonizó tan bien con el Weltschmerz de los intelectuales europeos; y de nuevo, durante los setenta, [239] después de la caída del petróleo de 1973 y de que nos percatamos de que el vertiginoso crecimiento económico del periodo de posguerra no duraría siempre. ¿Por qué tomar más a pecho las actuales profecías de desastre? ¿Qué existe hoy que sea tan diferente, tan novedoso? En cualquier tiempo y lugar pueden encontrarse profetas del desastre. Resulta un divertido juego intelectual colocar las anteriores profecías del fin del mundo

¹⁴⁴ 7) William Rees-Mogg, "Is This the End of Life as I Know it?", *The Independent*, 21 de diciembre de 1992, p. 17. Esta predicción es muy similar a la del famoso informe del Club de Roma de 1972, que concluía diciendo: "Si las actuales tendencias de población, industrialización, contaminación, producción de alimentos y agotamiento de los recursos continúan sin cambios, los límites del crecimiento en este planeta serán alcanzados durante los próximos cien años". Donella H. Meadows y otros, *The Limits to Growth* (Londres, 1972), p. 23. Para otros ejemplos del actual pensamiento apocalíptico, véase Charles Krauthammer, "The End of the World", *The New Republic*, 28 de marzo de 1983, pp. 12-15; Joe Bailey, *Pessimism* (Londres y Nueva York, 1988); Paul Boyer, *When Time Shall Be No More* (Cambridge, Mass., 1991); Martin Jay, "Apocalypse and the Inability to Mourn", en *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (Londres, 1992). Para un sombrío pronóstico del futuro después del desplome del comunismo, véase Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley, Cal., 1992).

contra cualquier conjunto actual de expectativas. Por lo general, parecen sonar insólitamente atinadas. Oigamos, por ejemplo, a Agustín en el siglo V:

Al acercarse el fin del mundo se incrementan los errores, se multiplican los terrores, aumenta la iniquidad, se intensifica la infidelidad; en suma, la luz... muchas veces se apaga. Se encona la sombra enemistad entre hermanos, crece diariamente, y Cristo aún no viene. ⁽⁸⁾¹⁴⁵

La insinuación milenarista del final de este pasaje señala una diferencia importante entre los pasados y los presentes profetas de la perdición. Los anteriores, por muy candentes que fuesen sus denuncias o profunda su angustia, generalmente conservaban algo de la esperanza mesiánica o milenaria de que de las ruinas surgiría la regeneración. Esto pudo decirse hasta de las extravagantes fantasías de los decadentes de *fin de siècle* del siglo pasado. ⁽⁹⁾¹⁴⁶

Sin embargo, esperamos que nuestros actuales Jeremías, que carecen hasta del residuo de fe religiosa de sus predecesores, se muestren predominantemente sombríos. Y, ¿quién sabe?, bien podrían tener razón. Sin embargo, lo que aquí me interesa [240] es algo distinto, algo que, a mi parecer, es más nuevo. Y es que aun aquellas declaraciones que parecían ser acerca de acontecimientos alentadores en el mundo han sido extrañamente silenciadas. No es que sus autores duden de la verdad de sus aseveraciones; lo que pasa es que éstas no los alegran mucho. Sus frases se caracterizan por una clara melancolía. Esto es lo que esperamos de nuestros profetas de la perdición, pero resulta sorprendente encontrarlo en quienes creen que vivimos en el mejor de todos los mundos posibles. El doctor Panglós no debiera parecer tan triste. ¿De dónde vienen todas esas lágrimas?

Debemos hacer notar que este estado de cosas es insólito. Antes, el bien y el mal, el optimismo y el pesimismo, se alimentaban uno del otro. La imaginación del desastre, la imaginación apocalíptica, por lo general llevaba consigo, como lo he dicho, un sentido de esperanza, de algo constructivo que se levantaría de las ruinas. De manera similar, las esperanzas milenarias, o la imaginación utópica, generalmente se aunaron a la fe en que un gran desastre –lo que H. G. Wells llamó una "desilusión purificadora"– debía preceder al comienzo del reinado milenarista de la sociedad buena. Tal vez por ello Wells, quien combinó imágenes de destrucción apocalíptica con radiantes cuadros de utopía, encontró tan absoluta aceptación. La idea general fue bien resumida por Hans Magnus Enzensberger:

La idea del apocalipsis ha acompañado al pensamiento utópico desde sus mismos principios, persiguiéndolo como una sombra, como un lado inverso del que no es posible desprenderse: sin catástrofe no hay milenio, sin apocalipsis no hay paraíso. La idea del fin del mundo es sencillamente una utopía negativa.

⁽¹⁰⁾¹⁴⁷

¹⁴⁵ 8) Citado en Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of Augustine* (Nueva York, 1963), p. 71.

¹⁴⁶ 9) Martin Jay, "Fin-de-siècle Socialism", en *Fin-de-Siècle Socialism, and Other Essays* (Nueva York y Londres, 1988), p. 12. La desesperación cultural, equivalente a un culto, de los escritores y artistas fue, en todo caso, sólo una cara de la moneda de la civilización de fin de siècle. La otra cara fue un asombroso progreso económico y tecnológico, y un general aumento de la calidad de la vida de la masa de la población. Véase Eugen Weber, *France, Fin de Siècle* (Cambridge, Mass., 1986); Mikulas Teich y Roy Porter, eds., *Fin de Siècle and its Legacy* (Cambridge, Reino Unido, 1990). El hecho de que la desintegración de la sociedad liberal a finales del siglo Xix fuese, al mismo tiempo, ocasión de un singular brote de creatividad cultural es también el tema de Cari E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (Nueva York, 1980).

¹⁴⁷ 10) Hans Magnus Enzensberger, "Two Notes on the End of the World", *New Left Review*, 110 (julio-agosto de 1978), p. 74; cf. también el comentario siguiente: Los cuadros del futuro que la humanidad pinta para sí, utopías tanto positivas como negativas, nunca han sido inconfundibles. La idea del milenio, del Estado del sol, no fue el tenue sueño de una tierra de miel y leche; siempre ha tenido sus elementos de miedo, pánico, terror y destrucción. Y, a la inversa, la fantasía apocalíptica no sólo produce imágenes de decadencia y de desesperación; también contiene, inevitablemente unida al terror, la solicitud de venganza, de justicia, impulsos de alivio y de esperanza [p. 79].

Para la "doble estructura" del paradigma apocalíptico, véase también Vita Fortunati, "The Metamorphosis of the Apocalyptic Myth: From Utopia to Science Fiction", en K. Kumar y Stephen Bann, eds., *Utopias and the Millennium* (Londres, 1993), pp. 81-89."

[241] Lo que parecemos tener hoy es la imaginación apocalíptica sin esperanza, pero también –lo que resulta más notable– una especie de fe milenaria carente casi por completo del conflicto y del dinamismo que generalmente la acompañaban. Al parecer, al término del segundo milenio hemos logrado llegar a *el* milenio, al estado, tanto tiempo anhelado, de paz y plenitud. Pero no nos trae placer ni nos promete felicidad. En este sentido, no parece haber mucha diferencia si lo contemplamos con presentimientos de un futuro deprimente o si proclamamos nuestra buena fortuna por la forma en que han resultado las cosas. Ninguna de ambas actitudes nos reconforta.

Estoy pensando, en particular, en el anuncio del "fin de la historia", especialmente tal como fue formulado por el pensador político norteamericano Francis Fukuyama. Generalmente, ha tocado una fibra sensible, si tomamos como prueba de ello la discusión pública que ha generado en tantos y diversos países. El desplome del comunismo en la Europa del Este es el principal fenómeno en que se basa su afirmación; pero también existen otros cambios políticos –en la Europa meridional, en América del Sur y en el sur de Asia– que, en conjunto, equivalen al que parece ser un movimiento mundial en favor de las formas democráticas o liberales de gobierno. Esto mueve a Fukuyama a alegar que ya no existe ningún conflicto ideológico básico en el mundo. La democracia liberal, fundamentada en una economía de mercado, constituye la clara elección para la gran mayoría de las naciones del mundo. Y en ese sentido, la historia ha terminado.

Fukuyama se complace en este hecho (si es que se trata de un hecho), pero con un tipo especial de complacencia. Parecería haber cierta causa de satisfacción si, como lo cree Fukuyama, nos encontramos al término de un periodo de 200 años de lucha ideológica que ha causado sangrientas guerras e incontables revoluciones, incluyendo las revoluciones del nazismo y del estalinismo. Y en realidad, hay en Occidente algunos que se han permitido una verdadera orgía de triunfalismo. [242] Pero las respuestas mejor pensadas, como las de Fukuyama, son sobrias hasta caer en la depresión. A Fukuyama le preocupan el egoísmo y el excesivo individualismo de las sociedades liberales, su implacable erosión de todas las formas de comunidad y de moral social. Para funcionar debidamente, las sociedades liberales dependen de tradiciones culturales no liberales o preliberales, especialmente las que se basan en la religión. Y son precisamente estas tradiciones las que el liberalismo socava. Si todo el mundo se está volviendo liberal, todo el mundo también se está volviendo amoral.

Existe otro problema, más grave aún. La democracia liberal, dice Fukuyama, "constituye la mejor solución posible al problema humano". Pero su realización por el mundo entero es, evidentemente, causa tanto de depresión como de celebración, pues parece expulsar de la vida humana mucho de lo que la hacía digna de vivirse. No inaugura nada nuevo, ninguna nueva era de creatividad o de desarrollo constructivo. Haciendo un eco melancólico a los cronistas medievales, observa Fukuyama que "vivimos... en la vejez de la humanidad". La perspectiva para el "Último Hombre" es de "siglos de hastío" mientras pasivamente deja pasar sus últimos años.

El fin de la historia será una época muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la pugna ideológica mundial que exigía audacia, valor, imaginación e idealismo será remplazada por el cálculo económico, la solución interminable de problemas técnicos, preocupaciones ambientales y la satisfacción de las complicadas demandas del consumidor. En el periodo poshistórico no habrá arte ni filosofía sino, tan sólo, la perpetua atención al museo de la historia humana.

(11)¹⁴⁸

[243] La "posmodernidad" es otro tipo de fin que tampoco suena muy emocionante. También aquí se nos habla de "la muerte de las grandes narrativas", el fin de toda posible fe en la Verdad, la Historia, el Progreso, la Razón o la Revolución (y aún menos en la Revelación). Esto parece bastante definitivo. Y, a su manera, pretende ser liberador. Pero, una vez más, no hay ningún

¹⁴⁸ 11) Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, verano de 1989, p. 18; Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Londres, 1992), pp. 334-338. Para el criticismo de la sociedad liberal de mercado como amoral, véase también la poderosa declaración anterior de Fred Hirsch, *Social Limits to Growth* (Londres, 1977). Casi todos los comentaristas de Fukuyama parecen no conocer más que el título de su libro. Para uno de los pocos análisis serios de su argumento, véase Perry Anderson, "The Ends of History", en *A Zone of Engagement* (Londres-Nueva York, 1992), pp. 279-375. Para versiones anteriores de la idea del "fin de la historia", véase Lutz Niethammer, *Post Histoire: Has History Come to an End?* (Londres, 1993).

sentido de una nueva partida, de una nueva libertad, ahora que el velo de la ilusión ha caído de nuestros ojos. En cambio, se nos incita a adoptar una actitud puramente pragmática o irónica hacia el mundo, a evitar el compromiso público y a dedicarnos a nuestros propósitos privados y a nuestra vida privada. ⁽¹²⁾¹⁴⁹

Una vez más, la idea no es tanto saber si estamos de acuerdo o no con el análisis, sino el ánimo con que éste se efectúa. Es un ánimo de apacible resignación, casi de cansancio, aderezado por cierta maliciosa alegría ante el desplome de antiguas certidumbres. Martin Jay ha observado que la escuela posmodernista muestra muchas de las cualidades analizadas por Freud en su ensayo "Luto y melancolía" (1917). Vemos la misma alternación de estados anímicos de melancolía y de manía que Freud notó en el fenómeno del luto crónico o anormal (melancolía). Podríamos decir, como lo dijo un importante posmodernista, Jean-Francois Lyotard, que el posmodernismo expresa "una especie de dolor o melancolía con respecto a las ideas de la época moderna, una sensación de desarreglo". De ser así, esto explicaría por qué el apocalipsis moderno resuena no como una explosión sino como un gemido. Es una versión del apocalipsis que se centra obsesivamente en el fin, sin ninguna expectativa de un nuevo principio. Es, como lo ha dicho Jacques Derrida con aprobación, "un apocalipsis sin visión", sin esperanza redentora; es "un fin sin ningún fin". ⁽¹³⁾¹⁵⁰

[244] Podemos observar que esta sensación de fines sin nuevos principios ha sido más o menos constante en el siglo XX. Ciertamente hubo "utopistas" como H. G. Wells que lucharon contra ella. Mas, a pesar de su fama internacional, Wells estaba nadando contra la corriente. Al término de su vida, en 1946, él mismo lo reconoció. Wells fue el que dijo que la primera Guerra Mundial era "la guerra para poner fin a las guerras". Uniéndose a J. B. S. Haldane, J. D. Bernal y otros científicos, buscó en la ciencia la salvación de la sociedad. Luego, ante una segunda Guerra Mundial y la incapacidad de la ciencia y de los científicos para dirigir el curso del desarrollo social, anunció que el hombre estaba "al final de su existencia específica... el *Homo sapiens*, como se ha complacido en llamarse, en su forma actual se ha agotado". ⁽¹⁴⁾¹⁵¹

Aquí Wells, casi a mitad del siglo, está haciendo eco al lamento emitido por D. H. Lawrence en la época de la primera Guerra Mundial. Para Lawrence, como para tantos otros intelectuales europeos, la terrorífica naturaleza de la guerra había matado, irremediadamente, todas las esperanzas que habían sostenido la fe del siglo XIX en el progreso. "En 1915 terminó el viejo mundo", escribió en *Kangaroo* (1923). Pero, como lo expresó Lawrence en una carta de ese mismo año de 1915, en contraste con Wells, él no vio ninguna perspectiva de que un nuevo mundo brotara de las cenizas del antiguo.

Estoy tan triste por mi patria, por esta gran oleada de civilización, de 2 000 años, que hoy se está desplomando, que me resulta difícil vivir. ¡Tanta belleza y *pathos* de antiguas cosas que están acabando, sin que surjan otras nuevas...! El invierno se extiende ante nosotros, y ahí se pierde toda visión y se apaga todo recuerdo. ⁽¹⁵⁾¹⁵²

A lo largo del siglo, artistas, científicos y activistas sociales han afirmado repetidas veces que las cosas no han llegado a su fin, que nos aguarda un nuevo nacimiento. Pero todas estas afirmaciones han terminado, como para Wells, en desilusión y palinodia, o en el rechazo de quienes los escucharon. La [245] pintura y la literatura modernistas se presentaron, en términos apocalípticos, como ruptura total con el pasado, como un salto al nuevo futuro. ⁽¹⁶⁾¹⁵³ El posmodernismo, con la cordial competencia del grueso de la gente común, rechazó esto como

¹⁴⁹ 12) Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Reino Unido, 1989).

¹⁵⁰ 13) Véase Jay, "Apocalypse and the Inability to Mourn", pp. 7-21. La misma combinación de melancolía y de manía, "de angustia y de inquietud", aunada al culto del "juego, el impulso y la diversión", fue observada por Stjepan G. Mestrovic, quien la relaciona con el humor de fin de siècle del siglo pasado. "The threat of apocalypse is concerted into entertainment", en *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism* (Londres y Nueva York, 1992), pp. ix-x y 1-8.

¹⁵¹ 14) H. G. Wells, *Mind at the End of its Tether* (Londres, 1945), p. 18.

¹⁵² 15) D. H. Lawrence, carta a Lady Cynthia Asquith, noviembre de 1915, en *The Collected Letters of D. H. Lawrence*, ed. Harry Moore (Londres, 1962), vol. 1, p. 378.

¹⁵³ 16) Véase Malcolm Bradbury y James McFarlane, eds., *Modernism 1890-1930* (Londres, 1976), pp. 19-55, y Francis Haskell, "Art and the Apocalypse", *The New York Review of Books*, 15 de julio de 1993, pp. 25-29.

simple arrogancia y elitismo. Los científicos –quienes, nos dice sir Charles Snow, "llevaban el futuro en sus huesos"– prometieron que su conocimiento liberaría de la guerra y la escasez al mundo. Pero, en este caso, su mentor parece haber sido el barón Frankenstein, en lugar de Francis Bacon. Los bolcheviques, en su revolución de 1917, aspiraron a ofrecer al mundo el modelo de una sociedad nueva, libre de explotación. Setenta años después, entre una economía en ruinas y una población amargada, se declaró que el experimento había fracasado... no sólo para Rusia, al parecer, sino para el mundo entero.

Pero, ¿podría residir la esperanza en otro lugar? ¿Era la alternativa al bolchevismo más tranquilizadora o inspiradora? Esta alternativa se ha concentrado básicamente en los Estados Unidos. Este país ha sido, junto con la ex URSS, uno de los dos ejemplares utópicos de los tiempos modernos. Durante los cincuenta, su cultura y civilización fueron proclamadas el destino del mundo. Los EUA representaban la civilización industrial y, según declaró un grupo de notables sociólogos norteamericanos en su célebre libro de la época, la sociedad industrial al estilo americano se había vuelto "la meta de la humanidad y la esencia de la aspiración nacional".⁽¹⁷⁾¹⁵⁴

Son los Estados Unidos, una vez más, el modelo subyacente en el anuncio del "fin de la historia" en la actualidad. Sin embargo, esta vez no es la tecnología norteamericana, sino la ideología norteamericana –individualismo, capitalismo, consumismo– la que parece ser una fuerza avasalladora. Y allí está el [246] quid, pues, como hemos visto, esa ideología ya no tiene la fuerza necesaria para inspirar esperanzas utópicas. Aun en sus tempranos y heroicos días, en los escritos de Adam Smith y de otros, las afirmaciones hechas en su nombre fueron severamente condicionadas. Se la aceptaba tanto por razones negativas –por sus cualidades pacíficas– como por su contribución al bienestar económico y social.⁽¹⁸⁾¹⁵⁵ En su apogeo como liberalismo de *laissez faire*, tuvo que enfrentarse a la otra utopía, la del socialismo, que, por lo menos, reducía sus pretensiones. Hoy, la utopía socialista ha perdido su atractivo. Pero con excepción de ciertos fragmentos de la opinión pública en la Europa del Este, también la utopía capitalista está manchada. Se considera que el capitalismo desenfrenado amenaza los sistemas que mantienen la vida del planeta. Si no se le controla, se propondrá convertir al mundo en un yermo moral y material. Y por el momento no se ofrece ninguna alternativa al capitalismo, en el sentido de nuevos sistemas completos. Pero eso deja al capitalismo simplemente como la sociedad menos mala y no como la mejor o ni siquiera la buena.⁽¹⁹⁾¹⁵⁶ No puede decirse que éste sea material apropiado para una utopía.

A menudo se ha dicho que el pensamiento más creador del siglo XX ha ido en dirección de lo que podríamos llamar "conservadurismo radical" más que en la tradición del progresivismo decimonónico. Ciertamente, esto ha podido decirse de gran parte de la mejor literatura de nuestra época, como se encuentra en los escritos de Yeats, Pound, Eliot y Lawrence. Lo que eso sugiere es la incapacidad de la sociedad industrial del siglo XX para producir imágenes convincentes o duraderas de sí misma como la forma del futuro. Los pensadores se han vuelto hacia el pasado en busca de valores y visiones que los sostengan. Las utopías tecnocráticas de varias índoles tuvieron sus momentos –en especial, durante los treinta y los cincuenta– pero no han logrado arraigar más que durante breve periodo en la imaginación contemporánea. Los simples [247] hechos de la historia del siglo XX –guerras mundiales, el Holocausto, armas nucleares, destrucción ambiental– las han refutado una y otra vez. Ha sido imposible sostener durante largo tiempo la fe en que el mundo está volviéndose mejor y en que, con ayuda de un poco más de ciencia y de tecnología, mejorará más aún. Las imágenes del futuro que se han introducido en la conciencia popular siguen siendo las de *Un mundo feliz* y de *1984*, y no las alentadoras utopías tecnológicas de H. G. Wells o de B. F. Skinner.

La modernidad se caracteriza por una apertura al futuro que en general ha sido hostil a todo "cierre" utópico. Todas las utopías parecen representar obstáculos al cambio y a la novedad de

¹⁵⁴ 17) Clark Kerr y otros, *Industrialism and Industrial Man* (1960; 2ª ed., Harmondsworth, 1976), p. 265. Éste fue el libro que, entre otros del mismo periodo, anunció el "fin de la ideología" en el mundo: la ciencia y la tecnología, cualesquiera que fuesen las ideologías políticas, entregarían la civilización industrial a quienes estuviesen dispuestos y fuesen capaces de someter su fuerza y ponerla al servicio de los propósitos sociales.

¹⁵⁵ 18) Véase Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph* (Princeton, 1977). [Hay traducción al español del FCE.]

¹⁵⁶ 19) Véase, sobre esto, Krishan Kumar, "The Limits and Capacities of Industrial Capitalism", en *The Rise of Modern Society* (Oxford, 1988), pp. 100-128.

que se alimenta la modernidad. No obstante, el utopismo decimonónico se adaptó con bastante éxito a este requerimiento. Reemplazó los esquemas estáticos que habían sido bases de la utopía desde Tomás Moro, con los esquemas más abiertos, experimentales y dinámicos de Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, Marx y Wells. En sus utopías se habían introducido el cambio y el desarrollo (con varios grados de poder persuasivo). La popularidad misma de estos planes mostró que, por muchas dificultades a que se enfrentara el pensamiento utópico en la época moderna, seguía siendo poderosa la necesidad de una utopía.

En nuestros tiempos, lo, progresista de la modernidad ha sido severamente puesto en entredicho. Su dinamismo y apertura, su falta de un sistema general de valores, parecen hoy más una amenaza que una promesa. Una respuesta a ello es la retirada posmodernista. La posmodernidad aplanan el tiempo; resuelve el problema del futuro simplemente negando que sean procedentes los conceptos de "pasado", "presente" y "futuro". Denuncia la fe de la modernidad en el progreso y ataca su fe en la ciencia y la tecnología. Hasta ese punto, hace eco al conservadurismo cultural de la parte inicial del siglo. Pero, a diferencia de esta corriente, se niega a reemplazar la modernidad por algo; esta falta de una alternativa es, en realidad, su característica principal.

También la utopía se ha retirado ante esta falla de la confianza en el futuro. Su coexistencia con la modernidad dependía de la confianza en que la razón podría forjar el futuro y, hasta cierto [248] punto, discernirlo. Uno de los rasgos más persuasivos de la antiutopía del siglo XX fue denunciar esta creencia como un peligroso engaño. Y, lo que fue aún más dañino, formó parte del argumento de antiutópicos como Evgeny Zamyatin y Aldous Huxley de que, en la medida en que la razón sí se estaba realizando en el mundo moderno, los resultados eran desastrosos. Si la utopía moderna se basó en la razón y la ciencia, también fue condenada por el tipo de civilización a la que la razón y la ciencia habían dado vida. ⁽²⁰⁾¹⁵⁷

La antiutopía, cuya popularidad en nuestro siglo ha sido muy superior a la de la utopía, al igual que los poetas y escritores, dio la espalda al presente. Enterró la civilización moderna en nombre de valores y prácticas que, como en general estaba dispuesta a reconocer, habían desaparecido sin dejar ninguna posibilidad de resurgir. Contempló el fin del mundo moderno, fuese en una llamarada de violencia apocalíptica o en virtud de una lenta decadencia acarreada por medio del hastío, sin la esperanza de que la muerte significara, como tantas veces en el pasado, una resurrección. La ley de la entropía, que anunciaba el último agotamiento del universo, pareció finalmente haber extendido su esfera de operaciones a la sociedad humana.

3. Milenio y Utopía

Supongo que es inevitable que nuestros apocalipsis sean en tono menor, especialmente cuando la idea de un apocalipsis nuclear se ha retirado a segundo plano. "El apocalipsis", ha dicho Anthony Giddens, "se ha vuelto trivial". Los apocalipsis seculares tienden a ser estadísticos: la extrapolación de corrientes a largo plazo, o el cálculo de "parámetros estadísticos de riesgo" que amenazan la existencia humana. ⁽²¹⁾¹⁵⁸ El fin vendrá [249] como resultado del continuo aumento de la población o de un lento envenenamiento del planeta. La catástrofe se expresará en las líneas de una gráfica, y no en las imágenes del libro del Apocalipsis.

Asimismo, no hay ninguna razón intrínseca por la cual las especulaciones sobre el fin del siglo o hasta el fin del milenio deban relacionarse con las expectativas milenarias. Sólo durante el primer milenio pudo esperarse realmente que ambas coincidieran. Una vez que pasó el primer milenio sin que el mundo llegara a su fin, las profecías de la Segunda Venida y de un nuevo milenio pudieron, en principio, fijar prácticamente cualquier fecha.

Pero los fines del calendario, centenarios y milenarios, dieron prueba de ser atractivos. Melancthon, en el siglo XVI, colocó el desvanecimiento de la última época del hombre tras el paso

¹⁵⁷ 20) Véase K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford, 1987), pp. 224-287.

¹⁵⁸ 21) Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge, Reino Unido, 1991), p. 183. Sobre los riesgos a los que se enfrenta el mundo, véase Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. del alemán por Martín Ritter (Londres, 1992). Cf. también Enzensberger: "La condenación que imaginamos para nosotros mismos es insidiosa y torturantemente lenta en su forma de acercarse el apocalipsis en cámara lenta". "Two Notes on the End of the World", p. 75. Algunos apocalipsis seculares, como el marxismo, se libran de este destino basándose en la tradición mesiánica. Para el fin del mundo visto a través de la literatura del siglo XX, véase W. Warren Wagar, *Terminal Visions* (Bloomington, Indiana, 1982).

de dos mil años desde el nacimiento de Cristo; y Newton, calculando a su manera, profetizó, cerca del año 1700, que el reinado papal terminaría en el año 2000. Frank Kermode ha dicho que es "una peculiaridad de la imaginación el encontrarse siempre al fin de una época" y que "nuestro sentido de época es fortalecido, ante todo, por los fines de siglo".⁽²²⁾¹⁵⁹ Por ello, no resulta sorprendente encontrar en nuestro propio tiempo, al final no sólo de un siglo sino de un milenio, una poderosa sensación de finalidad, de una historia narrada y terminada.⁽²³⁾¹⁶⁰

Pero queda en pie una pregunta: ¿por qué, en contraste con siglos anteriores, es nuestro sentido de un fin tan exangüe, tan falto de *élan*? ¿Por qué hemos truncado la visión apocalíptica, de modo que vemos fines sin nuevos principios?

[250] Aquí, nos parece estar en presencia de un milenarismo devaluado, sin una compensadora visión utópica. Ahora bien, aunque milenarismos y utopismos se alimentan de distintas fuentes y diferentes tradiciones —el primero, principalmente cristiano, el otro, principalmente clásico—, durante buena parte de su historia han coincidido hasta cierto punto. Algunos han llegado a sostener que la utopía es, ante todo, un milenarismo secularizado. No es ésa mi opinión —creo que sus historias son en gran parte independientes—, pero no dudo de que, durante mucho tiempo, se complementaron entre sí. El milenarismo daba el dinamismo, la sensación intensificada de la expectativa de una crisis venidera a partir de la cual surgiría un mundo nuevo. La utopía aportaba la imagen del mundo nuevo, pintado con tales colores que despertaban nuestro deseo de vivir en él.⁽²⁴⁾¹⁶¹

Necesitamos a la vez milenio y utopía. Primero, precisamos algo que dé apremio y la sensación de un avance. La idea del milenio contempla toda la historia humana desde el punto de vista del futuro. En contraste con las concepciones cíclicas de la Antigüedad, que sólo veían un eterno retorno al punto de partida, el milenio cristiano ve la apertura hacia algo radicalmente nuevo. Aun si no sabemos cuándo llegaremos allí, o si nunca llegamos allí, el milenio nos llama, como un faro, atrayéndonos a él. Es el espíritu fáustico de la historia, que nos impide quedarnos demasiado tiempo en un modo de vida, o caer en la admiración complaciente de los tiempos que corren. El milenio es un constante freno a la tendencia a la propia satisfacción. Representa lo que el filósofo marxista Ernst Bloch llamó el principio de *noch nicht*: frase que significa no sólo "todavía no" sino también "sin embargo, no". Con ello, expresa a la vez el sentido de lo que se espera, de lo que será en el futuro y de lo que falta en el presente, de lo que debe movernos a modificar nuestro estado. En conjunto, forman un dinámico proceso de devenir, cuya fuerza motivadora es un futuro siempre presente.⁽²⁵⁾¹⁶²

[251] El milenio aporta el elemento de esperanza, "el sueño inconcluso de progreso" para volver a citar a Bloch, el "*docta spes*", que podríamos traducir como la "docta esperanza", una esperanza basada en un futuro previsto. Pero es un futuro típicamente esbozado tan sólo en los términos más vagos, como en el libro del Apocalipsis. Todo el hincapié se hace en el avance hacia el objetivo, el tiempo de espera y de preparación. El fin está más o menos preordenado, lo cual podría conducir, en ciertas variedades de milenarismo, a una pasiva espera del fin. Pero cuándo ocurrirá, qué forma tomará la dispensa futura, son cuestiones oscuras que en gran parte están fuera de todo dominio de los creyentes. Lo que importa para el creyente es hallarse en el debido estado de preparación, encontrarse mental y corporalmente en las mejores condiciones. El mundo

¹⁵⁹ 22) Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theoiy of Fiction* (Londres, 1968), p. 96. Véase también Hillel Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin-de-Siècle from the 990s to the 1990s* (Nueva York, 1990).

¹⁶⁰ 23) Ni tampoco extraña, desde luego, que los publicistas de todas clases aprovechen la ocasión para favorecer su causa, aunque no tenga que ver con la especulación milenaria: por ejemplo, la serie de televisión de la BBC, *Millennium*, transmitida en la BBC2, en febrero-marzo de 1993, cuyo tema era "la sabiduría tribal y el mundo moderno".

¹⁶¹ 24) Para estas tradiciones y las diferencias entre ellas, véase Kumar, *Utopia and Anti-Utopia*, pp. 2-19, y Kumar, *Utopianism* (Milton Keynes, 1991), pp. 3-19. Véase también Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress* (Nueva York, 1964), y T. Olson, *Millennialism, Utopianism and Progress* (Toronto, 1982).

¹⁶² 25) Véase Ernst Bloch, *The Princiiple of Hope*, 3 vols. (Oxford, 1986); véase también Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Londres, 1990), pp. 83-105. Para Bloch, el principio de *noch nicht* formó parte del impulso utópico; lo he interpretado como parte del milenarismo, ya que creo que la "filosofía de la esperanza" de Bloch fue inspirada en gran parte por el mesianismo judeo-cristiano, más que por la tradición utópica. Véase Michael Lówy, *Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity* (Londres, 1992).

sin duda terminará al llegar el milenio; habrá "un nuevo cielo y una nueva tierra"; podemos vivir nuestras vidas en la expectativa del fin; pero del mundo que vendrá sólo tenemos tenues atisbos.

(26)¹⁶³

Si el milenio aporta los medios o el avance hacia el fin, la utopía se interesa por los propios fines. Pero, ¿cómo lo hace? Esto ríe es tan directo como por lo general se supone. La utopía consiste, ciertamente, en ofrecer cuadros de la sociedad ideal. En contraste con el milenarismo, es relativamente indiferente a los medios para alcanzar ese ideal. Es característico que, en la utopía, los viajeros lleguen a ella porque su navío se ha desviado; o que tropiecen con ella en algún remoto valle montañoso; o que alguien al dormir o soñar llegue a alguna utopía futura. No se hace hincapié en los medios; toda la concentración es en la naturaleza del fin, en lo que ocurre cuando uno llega a la sociedad buena.

Pero las utopías más interesantes no son simplemente [252] proyectos ni diseños de la sociedad buena (la excepción es aquí, ante todo, la utopía arquitectónica o urbana, la cual, sin embargo, tiene su propio propósito específico).^{(27)¹⁶⁴} Por lo general, no son descripciones detalladas de instituciones políticas o económicas. Más característicamente se preocupan por la sensación de la sociedad buena, por la textura de la vida en ella. La habilidad del buen utopista está en la imaginación de cómo sería vivir en una utopía. La utopía es la re-creación imaginativa de la vida buena. Su manera de enfocar los fines es hacernos anhelarlos.

La utopía de William Morris, *News from Nowhere* (1890), es uno de los mejores ejemplos de esto (*la Utopía* de Tomás Moro, como sostendré más adelante, es otro ejemplo). Carece notablemente de detalles sobre el funcionamiento de la futura sociedad (comunista) que presenta. Pero está llena de lo que podríamos llamar las estructuras expresivas o emocionales de la utopía. Su punto culminante es un viaje idílico por el Támesis, en bote de remos, hasta culminar en la llegada a una hermosa mansión cerca de la fuente del Támesis (evidentemente, la propia casa de Morris, Kelmscott Manor). Morris desea que compartamos tal experiencia, que la vivamos con tal intensidad que anhelemos el tipo de sociedad en que tan gozosas experiencias no son la excepción sino la norma.

Escribiendo acerca de *News from Nowhere*, el sociólogo francés Miguel Abensour ha dicho que trata de "la educación del deseo".^{(28)¹⁶⁵} Morris no está intentando convencernos de que construyamos una sociedad comunista a la manera de aquellos "socialistas científicos", Marx y Engels, ni del modo en que, pocos años antes, el socialista norteamericano Edward Bellamy había intentado trabajosamente hacerlo en su utopía *Looking Backward* (1888). Morris casi da por sentada la superior eficiencia y humanidad del comunismo. Lo que intenta hacer es modificar nuestros sentimientos; procura hacer, en otras palabras, [253] lo mismo que hace una obra de arte. En efecto, desea que nos enamoremos de la sociedad buena para que hagamos todo lo que esté en nuestro poder con objeto de alcanzarla.

De tal modo que si el milenio aporta el elemento de esperanza, la utopía pone el elemento de deseo. Uno de ellos nos dice que el cambio es posible; la otra, por qué necesitamos lograr el cambio, lo que ganaríamos con él. Pero no deseo exagerar la diferencia de sus funciones. Como ya lo he dicho, milenarismo y utopismo se han acompañado y reforzado mutuamente a lo largo de su historia. Se ha sugerido que las esperanzas milenarias se encuentran subyacentes hasta en la más secular de las utopías, la utopía racionalista de la Ilustración del siglo XVIII.^{(29)¹⁶⁶} Ocuparon lugar prominente en la descendencia de la Ilustración: la Revolución francesa, y en toda la mitología de la revolución que de ella brotó. Podría decirse que en el siglo XIX lo primordial fue el aspecto milenario. Esto es especialmente cierto en el marxismo, el cual se preocupó en gran parte por la dinámica del cambio y se mostró muy renuente a ofrecer una idea muy clara de la futura sociedad comunista ("no escribo recetas para las cocinas del futuro", fue la mordaz respuesta de

¹⁶³ 26) Algo de esta caracterización del milenio en contraste con la utopía puede encontrarse en J. C. Davis, "Formal Utopia/Informal Millennium: The Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-century Utopianism", en Kumar y Bann, eds., *Utopias and the Millennium*, pp. 17-32.

¹⁶⁴ 27) Véase Helen Rosenau, *The Ideal City: Its Architectural Evolution in Europe* (Londres, 1983), y Robert Fishman, *Urban Utopias of the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright and Le Corbusier* (Nueva York, 1977).

¹⁶⁵ 28) Véase el análisis de Abensour en E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, ed. rev. (Londres, 1977), pp. 786-794; véase también Kumar, "News from Nowhere and the Renewal of Utopia", *History of Political Thought*, 14 (primavera de 1993), pp. 133-143.

¹⁶⁶ 29) A este respecto, la declaración clásica, que sigue pareciéndome convincente, es la de Cari Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).

Marx a las solicitudes de tal plan). Pero sólo en el siglo XX, ambos –milenio y utopía– se han separado en verdad, y seriamente.

4. La necesidad de la Utopía

Ya he dicho que las actuales declaraciones del "fin de la historia" y similares son una forma de milenarismo devaluado. Son milenaristas porque quienes las hacen ven un proceso de desarrollo, una especie de evolución social, que por fin ha liberado de conflictos históricos a la humanidad. La humanidad ha dado muchas vueltas falsas, ha tomado muchos caminos erróneos. Pero aquí por fin, al término del segundo milenio, está el milenio, la consumación del desarrollo de la humanidad.

Este tipo de milenarismo ha sido, en realidad, muy común [254] en el siglo XX. Lo vemos en el comunismo y en el fascismo, y en muchas variedades de nacionalismo mesiánico en el Tercer Mundo. ⁽³⁰⁾¹⁶⁷ Pero al menos esos movimientos han tenido el valor de sostener sus convicciones. Creyeron, de manera estridente, ferviente, fanática, que el milenio ya *había* llegado y que, en adelante, el mundo sería un lugar de abundancia y gozo. La visión del milenio era positiva, por muy poco atractiva que pudiese parecernos a algunos de nosotros.

Digo que la visión actual es un milenarismo devaluado porque carece de esa cualidad positiva. Ve un fin sin un nuevo principio. No tiene la convicción de que el mundo que está surgiendo al terminar el segundo milenio tenga algún nuevo principio de desarrollo. Se alegra de que la democracia haya vencido, de que el enemigo haya sido derrotado. Se complace en desinflar lo que ve como la *hybris* de pensar que comprendemos o que podríamos comprender las leyes de la historia, o de que puede haber grandiosos planes racionales para resolver los problemas del mundo. Pero ni los poshistoricistas ni los posmodernistas parecen muy felices ante estos avances. No hay una alegría milenaria. Los poshistoricistas se muestran ansiosos, casi resignados. Los posmodernistas se refugian en la ironía y en una especie de frivolidad juvenil, cuando no expresan, simplemente, su hastío del mundo. En ambos casos, la actitud es profundamente negativa. La historia ha terminado; no queda nada más que decir.

A mi parecer, esta nota negativa refleja la flaqueza de la utopía en nuestra época. En comparación con el milenarismo, la utopía ha recibido una gran paliza en el siglo XX. Ha estado a la defensiva desde que comenzó el siglo. Desde la primera Guerra Mundial hasta la segunda y más acá, ha sido atacada por escritores como Yevgeny Zamyatin, Nicholas Berdyaev, Aldous Huxley, Arthur Koestler, George Orwell, Karl Popper y Leszek Kolakowski. Se la ha acusado de conducir a la tiranía y al totalitarismo. El desplome del comunismo en la Europa del Este [255] ha sido considerado –incluso en la propia Europa del Este– como la justificación final de este antiutopismo. ⁽³¹⁾¹⁶⁸

Gran parte de esto, además de ser excesivamente pesimista y hasta misantrópico, también parece caer dentro de una vena ya familiar de etnocentrismo. Dado que los europeos, o al menos los intelectuales europeos, están decepcionados de los frutos de la Ilustración, dado que la más grande utopía de la Ilustración, o sea la utopía del socialismo, al parecer ha sido un resonante fracaso, entonces, se afirma, el mundo debe renunciar a la utopía. El pensamiento y la experiencia de Europa son analizados por todo el mundo contemporáneo. La desilusión de la *intelligentsia* europea debe ser el punto de partida de toda reflexión seria que se dé por doquier y en todas partes.

Debemos observar que, aun en las sociedades occidentales, el pesimismo de la *intelligentsia* no ha sido respaldado cordialmente por la masa de la población. Una especie de "utopismo popular" ha medrado en los espacios de la cultura popular. Las canciones pop, las películas de Hollywood y las telenovelas están repletas de imágenes utópicas. ⁽³²⁾¹⁶⁹ Ciertamente que esto, a menudo,

¹⁶⁷ 30) Hegel, influencia reconocida en el caso de Fukuyama, es la figura que une parte de las formas antiguas y las modernas del milenarismo del siglo XX (o historicismo, como lo llama Karl Popper). Para los primeros ejemplos, que se concentran principalmente en el fascismo y el comunismo, véase Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Londres, 1962).

¹⁶⁸ 31) Para un análisis del antiutopismo oriental y occidental del siglo XX, véase Kumar, "The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?", en Kumar y Bann, eds., *Utopias and the Millennium*, pp. 63-80.

¹⁶⁹ 32) Sobre el utopismo en la cultura popular, véase Richard Dyer, "Entertainment and Utopia", en S. Daring, ed., *The Cultural Studies Reader* (Londres, 1993), pp. 271-283, y Fred Inglis, *Popular Culture and Political Power* (Hemel Hempstead, 1988), pp. 104-122.

es nostálgico o escapista. El mundo de las telenovelas australianas, como *Neighbours* y *Home and Away*, y aun el de las variedades inglesas más realistas, como *Coronation Street* y *East Enders*, es un mundo de fantasía donde reinan los lazos de la comunidad y hay intimidad entre los vecinos; mientras que el escenario encantador y deslumbrante de *Dallas* y de *Dynasty* evoca imágenes de riqueza y poder que pudieran satisfacer hasta los más desenfrenados deseos. Ésta es la "utopía del pobre", el utopismo que se alimenta de las fantasías de una Tierra de Jauja. Y sin embargo, no por ello deja de ser poderosa; y muestra que, por muy cansados que puedan sentirse los intelectuales, las imágenes de la vida buena continúan atrayendo a un vasto sector de la población de las sociedades industriales de Occidente.

[256] Y no sólo a las masas. Ciertos grupos específicos de las sociedades occidentales en años recientes han buscado la utopía como el vehículo más apropiado para sus aspiraciones. Las feministas se han encontrado entre los grupos más activos y creadores en este renglón. Careciendo, según les parece, de un pasado en que las mujeres hubiesen llevado vidas libres y satisfactorias, se han vuelto hacia el futuro, hacia la ciencia ficción y la utopía, con objeto de explorar las formas y condiciones de la emancipación de las mujeres. En obras como *Woman on the Edge of Time* (1976), de Marge Piercy, *The Dispossessed* (1974), de Úrsula Le Guin, y *The Wanderground* (1980), de Sally Gearhart, han esbozado unos cuadros utópicos (y distópicos) de futuros posibles para las mujeres.⁽³³⁾¹⁷⁰ La utopía las ha atraído como un desafío a la imaginación. Ha expresado no sólo la confianza de las feministas en lo justo y factible de sus metas, sino la aceptación de que estas metas son variadas y, hasta cierto punto, están en competencia. La utopía ha sido la forma por la cual han podido efectuar sus "experimentos mentales" acerca de otros futuros; las capacita para discutir sobre el futuro.

Los ecologistas –lamentablemente– hasta hoy han evitado, en gran parte, la ficción utópica. Pero son otro grupo que ha encontrado que el pensamiento utópico es una herramienta poderosa para alcanzar sus fines. Los ecologistas conciben los problemas del planeta en la más grande escala. Se ven obligados a pensar de manera holística, a ver el mundo como un sistema en que todo está relacionado con todo lo demás. El daño causado al casquete polar se atribuye a los requerimientos de energía del capitalismo industrial; el calentamiento global, a nuestra actual dependencia de combustibles fósiles y productos de consumo duradero.

También la utopía ha pensado siempre de manera holística. Capta al mundo de acuerdo con algún principio central de funcionamiento. Además, no sólo se preocupa por ver cómo funcionan las cosas, sino por cómo debieran funcionar. ¿Qué mejor [257] manera hay de mostrar el mundo ecológicamente sano y ecológicamente sostenido de una manera vivida y convincente? Con excepción de obras como *Ecotopia* (1975), de Ernest Callenbach, la utopía ecológica, como lo he dicho, no se ha expresado extensamente en la utopía literaria de manera formal. Pero con los ejemplos de *News from Nowhere*, de William Morris, y de *Island* (1962), de Aldous Huxley –que son "ecotopías" antes de que existiera la palabra–, no pasará mucho tiempo antes de que alguien vea la potencialidad y, por cierto, la necesidad de dar a las ideas ecológicas una utopía plenamente desarrollada. Mientras tanto, existen algunas atractivas obras ecológicas que están fuertemente marcadas por la imaginación utópica, como *Wickwyn* (1986), de Robert Van de Weyer, y *Paths to Paradise* (1985), de André Gorz.⁽³⁴⁾¹⁷¹

Las utopías feminista y ecológica sufren por verse restringidas a un público particular. En términos generales, son las feministas quienes leen las utopías feministas, y son los ecologistas quienes leen las utopías ecológicas. El debate se mantiene dentro de círculos cerrados; sólo rara vez, como en la época de algún desastre ambiental, afectan la conciencia general de la sociedad. Esto es lo que da su fuerza a la idea de que, pese a la persistencia del utopismo popular y al atractivo de la utopía para grupos particulares, la utopía es, en general, una fuerza ya agotada en Occidente. Pero esto sólo sirve para subrayar la posibilidad de que, ocurra lo que ocurra en Europa occidental y en América del Norte, las cosas acaso parezcan muy diferentes en todo el resto del ancho mundo.

Y, en efecto, si vemos más allá de los confines de Occidente, podremos inclinarnos a pensar que la utopía ha resurgido en toda su potencialidad y es demasiado pujante. Desde luego, no nos

¹⁷⁰ 33) Para la utopía feminista, véase Tom Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (Nueva York y Londres, 1986), y Jan Relf, "Utopia the Good Breast: Coming Home to Mother", en Kumar y Bann, eds., *Utopias and the Millennium*, pp. 107-128.

¹⁷¹ 34) En la actualidad los mejores lugares para buscar la ecotopia son las páginas de las revistas ecológicas, como *The Ecologist*, *Resurgence* y *The Co-Evolution Quarterly*.

estamos refiriendo aquí a la utopía en toda forma que se ha escrito en Occidente desde los tiempos de Tomás Moro (y que, creo yo, es esencialmente una cosa occidental o europea). Pero si la utopía abarca, como tan a menudo lo ha hecho en la historia, planes de reconstrucción o de regeneración total, entonces es muy clara la prueba de su continuada vitalidad.

[258] Hasta en ciertas partes de Europa, en sus regiones central y oriental, parecen estar floreciendo formas utópicas. El mundo ex comunista ha sido el que más alto ha proclamado "la muerte de la utopía"; al mismo tiempo, ha estado reinventándola, con toda rapidez. Intelectuales de la Europa central como Milán Kundera y Georgy Konrad han hecho resurgir el sueño de *Mittleuropa*: considerada no, como en algunas de sus expresiones anteriores, cual teatro de ambiciones alemanas, sino como una civilización y un modo de vida diferentes y más atractivos que los de Oriente u Occidente. Les gustaría ver esto como el destino futuro de la Europa central, ahora que se ha liberado de los grilletes del régimen soviético. ⁽³⁵⁾¹⁷² A los centroeuropeos les gusta subrayar su tradición de escepticismo e ironía, su desconfianza de todo pensamiento utópico. Y no estaremos negando lo anterior al decir que, como es común entre otros fervientes antiutopistas, han elevado las cualidades antiutópicas de la cultura centroeuropea a la calidad de utopías.

Por su parte, los anteriores amos, los rusos, han estado recientemente elaborando sus propias utopías para remplazar la difunta utopía del comunismo. Adoptan éstas toda una variedad de formas, pero en su mayor parte están basadas en la tradición de pensamiento que subraya la unicidad de Rusia, su historia distintiva en comparación con la de Occidente. Van desde el llamado de Alejandro Soljenitsyn a retornar a las instituciones y prácticas de la Rusia de finales del siglo XIX, pasando por varios resurgimientos de ideologías populistas y esclavófilas, hasta las encendidas demandas nacionalistas de una regeneración de Rusia, en la que se sigan los lineamientos de la ortodoxia y del Imperio. Más concretamente, ha habido ciertos movimientos basados en la idealización de grupos y prácticas especialmente valuados, o simbólicamente importantes, como en el apoyo popular al resurgimiento de la cultura cosaca de la Rusia meridional. ⁽³⁶⁾¹⁷³

[259] En el resto del anterior Imperio soviético ha habido lo que podríamos llamar explosión de una de las formas más poderosas del utopismo contemporáneo, a saber: el nacionalismo mesiánico. Éste se ha combinado, a menudo, con la otra manifestación contemporánea universal de utopismo: el fundamentalismo religioso. En ambos casos, el utopismo está siendo alimentado, como tantas veces ha ocurrido ya, por el milenarismo. Los fundamentalistas nacionalistas y los religiosos por igual afirman que el triunfo de sus metas conducirá a la liberación y la regeneración totales de sus sociedades. El Islam resucitado, tanto como el hinduismo fanático, ven en el regreso a la religión la solución a todos los males que afligen a su pueblo. En los Balcanes, en el Medio Oriente y en el sur de África, el nacionalismo ofrece una visión similar de un pueblo culturalmente purificado y liberado de una dominación ya antiquísima.

El nacionalismo y el fundamentalismo religioso también encuentran expresión en el Occidente contemporáneo. Pero, hasta hoy, no han convulsionado a sociedades enteras, como lo han hecho en otras partes y como lo hicieron en el pasado en el propio Occidente. También aquí se revela el actual desencanto occidental con la utopía. Las poblaciones occidentales suelen desconfiar de los planes que prometen soluciones totales. La experiencia de los movimientos nacionalistas y fundamentalistas sugiere que esta reacción cautelosa no es infundada.

Pero esto no debe cegarnos ante la fuente del atractivo de tales movimientos. Aunque sea en forma peligrosa, expresan ese anhelo de una visión que ha sido característica primordial de prácticamente todas las sociedades humanas hasta el presente. El caso aberrante es la sociedad occidental, no el resto del mundo. La hostilidad a la utopía en este siglo ha hecho casi imposible ofrecer, en los niveles más altos de cultura, visiones de la sociedad buena y de la vida buena. No sólo se trata de que escribir hoy una utopía sea provocar risas y burlas. Es algo más importante: todo lo más fuerte y mejor de la cultura occidental contemporánea va contra ella.

¹⁷² 35) Véase Timothy Garton Ash, "Does Central Europe Exist?", en *The Uses of Adversity* (Cambridge, Reino Unido, 1989), pp. 161-191, y Kumar, "The 1989 Revolutions and the Idea of Europe", *Political Studies*, 40 (1992), pp. 439-461.

¹⁷³ 36) Véase, por ejemplo, Alejandro Soljenitsyn, *Rebuilding Russia*, trad. del ruso por Alexis Klimoff (Londres, 1991). Para algunas ideas y movimientos recientes, véase Anna Moltchanova, "The Re-evaluation of Western Values in Post-Socialist Russia", tesis de maestría en sociología, Central European University, Praga, 1993.

No deseo defender todo lo que se ha hecho en nombre de la [260] utopía. Pero creo que muchos de los ataques contra ella interpretan erróneamente su carácter y su función. Como he tratado de sugerirlo, la utopía no trata principalmente de ofrecernos planes detallados de reconstrucción social. Su preocupación por los fines trata de hacernos pensar acerca de mundos posibles. Trata de inventar y de imaginar mundos -para nuestra contemplación y nuestro deleite. Abre nuestro criterio ante las posibilidades de la condición humana.

Y es esto lo que más parecemos necesitar en la actualidad. Ya tenemos suficientes fatalistas... aunque tienen una parte que desempeñar, como los profetas de antaño, advirtiendo y aconsejando. También tenemos nuestros milenaristas del último día, un tanto saciados de su perspectiva sobre el mundo, y bastante dispuestos a contentarse con una vida tranquila y con dejar sonar el ocioso tictac de la máquina de la historia. Pero, sin que queramos tocar con demasiada fuerza el tambor inspirador, esto difícilmente bastará.

Cuando el poeta polaco exiliado Czeslaw Milosz contempló las ruinas del comunismo a finales de 1989, sintió cierta satisfacción. Pero aunque ha mostrado una habitual desconfianza de las utopías, no se unió a sus compatriotas de la Europa del Este para celebrar la "muerte de la utopía". Escribió: "Espero que el torbellino de estos países no haya sido una fase temporal, un paso a una sociedad ordinaria de asalariados y consumidores, sino, antes bien, el nacimiento de una forma nueva de interacción humana... El fracaso de la visión marxista ha creado la necesidad de otra visión, no un rechazo de todas las visiones". ⁽³⁷⁾¹⁷⁴ Con la característica cautela del maltrecho intelectual de la Europa del Este, expresó su esperanza de que ésta fuera una visión en un "estilo no utópico". Debemos respetar esta respuesta a una amarga experiencia. Pero no disputemos por palabras. La necesidad de una visión es lo importante. A esto lo llamaré el llamado a la renovación de la utopía, la busca constante de otros modos de vida. Cuando el segundo milenio termina en un estado de confusión y de incertidumbre, éste es sin duda el momento de ponernos a pensar sobre cómo habremos de vivir en el tercer milenio.

¹⁷⁴ 37) Czeslaw Milosz, "The State of Europe: Christmas Eve 1989", *Granta* 30: New Europe (Cambridge, Reino Unido, 1990), pp. 164-165.

Tercera parte

IX. Versiones del Apocalipsis: Kant, Derrida, Foucault

Christopher Norris

Las declaraciones apocalípticas son bastante comunes en los escritos de los intelectuales franceses de vanguardia. Siguen esa corriente del antihumanismo teórico que anuncia el fin de todas las filosofías tradicionales (antropocéntricas) del lenguaje y de la interpretación. De esta manera, hay un pasaje de Foucault, muy frecuentemente citado, en *Les mots et les choses*, en que describe al "hombre" –o al imaginado sujeto autónomo del discurso humanista– como una figura trazada en la arena al borde del océano, que pronto será borrada por la marea. ⁽¹⁾ Esto es presentado como el retoño de una difundida mutación cultural por la cual las ciencias humanas han llegado a reconocer que el "hombre" no es más que una figura formada por ciertos discursos (en su mayor parte decimonónicos) del conocimiento. Semejantes ilusiones ya no son sostenibles en una época que ha presenciado –entre otras cosas– el surgimiento de la antropología estructural, el "giro lingüístico" a través de muy diversas disciplinas y la pérdida de toda fe reconfortante en la *historia* como el motivo universal y el *telos* del conocimiento humano. Nietzsche y Saussure son las dos inspiraciones conjuntas de este movimiento "más allá" de las certidumbres metafísicas del pensamiento del siglo XIX. Saussure señala el camino hacia una teoría generalizadora de las formaciones idiomáticas y discursivas que no dejaría el espacio para el sujeto individual como origen y sede de significado. Nietzsche ha fijado los términos de una crítica escéptica de aquellas filosofías que van desde Sócrates hasta Hegel, las cuales identifican la *verdad* con el hecho de sacar a luz un auto-entendimiento inconfundiblemente humano.

[264] 1

El efecto de este trastorno del discurso moderno ha sido producir una "descentralización" radical del sujeto en relación con el lenguaje y la experiencia. Ya no puede parecer evidente que ciertas facultades humanas ("la razón" o "la intuición") den acceso a ciertas verdades cuyo carácter apriorístico trasciende todas las simples relatividades del tiempo y el lugar. Esta suposición fue defendida por los filósofos como Kant, que buscaban un fundamento universal para la razón y la moral en las leyes establecidas por el sujeto autónomo para su propia elección "libre" de los fines racionales. Es probable que Gilles Deleuze haya ofrecido la mejor versión de cómo las diversas facultades fueron organizadas por Kant para formar un sistema de relaciones jerárquicas en que la autoridad última se ve involucrada en un relevo de funciones perpetuamente delegadas. ⁽²⁾ Sólo de acuerdo con la ley moral, establecida por la "razón práctica" en el sentido kantiano, puede la existencia adoptar el aspecto inteligible de una elección de principio autónoma y libremente aceptada. Va en interés de la "razón especulativa" el hecho de que el pensamiento llegue más allá del ámbito de la cognición fenoménica y se proponga a sí mismo una existencia que vaya de acuerdo con las máximas de la ley moral. Así explica Kant cómo los principios soberanos de la conducta ética se elevan de un estado de "libre causalidad" en que el sujeto a la vez aplica y obedece leyes de su propia imposición (libremente elegida).

La obsesiva preocupación que embarga a Kant al ocuparse de todo esto es establecer una esfera pública de principios y valores adoptados, de modo que el sujeto individual se regocije de aceptar todas las leyes establecidas para el bien común. Con esto quiere decir que espera trascender el tipo de drástica antinomia hobbesiana que trata la existencia social como un simple conglomerado de voluntades aisladas que buscan favorecer su interés propio a expensas del de los demás, y que [265] sólo son frenadas por la autoridad con que fue investido un poder soberano. La respuesta de Kant a este deprimente cuadro consiste en establecer las condiciones

¹ 1) Michel Foucault, *The Order of Things*, trad. Alan Sheridan (Nueva York, 1970), p. 387.

² 2) Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (Londres, 1984).

de lo que equivale a una carta oficial de la idea del consenso liberal-humanista del bien moral y político. El individuo es un agente racional, con capacidad para elegir libremente y cuya libertad consiste precisamente en reconocer los límites fijados al burdo interés egoísta por el deber de consultar cuestiones más generales de un interés moral compartido. De allí la insistencia de Kant en que el juicio ético se ejerce en *interés* de un ser racional, cuyas elecciones son dictadas por su propia naturaleza "inteligible" y no por alguna fuente externa (heterónoma) de compulsión. En palabras de Deleuze, "cuando la razón legisla en el interés práctico, legisla sobre seres libres y racionales, sobre su existencia inteligible, independiente de toda condición sensible. De este modo, el ser racional se da a sí mismo una ley por medio de su razón". ⁽³⁾³ La proposición recíproca de esto es el argumento kantiano de que actuar *contra* los dictados de la razón práctica es apartarse de la comunidad racional o del ético "reino de los fines", único que ofrece una justificación última a las acciones y los motivos humanos. Cuando elegimos ir en contra de la ley, escribe Deleuze, "no dejamos de tener una existencia inteligible, sino que simplemente perdemos la condición según la cual esta existencia forma parte de una naturaleza y configura, junto con las demás, un todo sistemático. Dejamos de ser sujetos, pero principalmente porque dejamos de ser legisladores". ⁽⁴⁾⁴ Y esto se debe a que el individuo, al elegir esto, abandona su autonomía moral y acepta adoptar una ley a partir de las condiciones determinantes del interés egoísta estrecho o material.

No se crea que Deleuze es un expositor acríptico de las doctrinas kantianas. Las enumera con todo detalle pero principalmente con el objeto de sacar a luz los diversos conflictos que se desarrollan mientras Kant intenta juzgar las pretensiones rivales de las varias facultades (y funciones delegadas) que encarnan esta imaginaria escena de un tribunal. Parece operar [266] allí un sistema de presidencia rotativa, establecida a fin de impedir que la autoridad ejerza algún coercitivo poder de legislación, socavando así la integridad soberana de la conciencia individual. Deleuze nos ofrece una interpretación agudamente diagnóstica de las tensiones y evasiones tácticas así impuestas al sistema ético de Kant. Pero su interpretación permanece dentro de la esfera pública contemplada por el discurso de la razón crítica de Kant. Es decir, organiza una crítica inmanente de los conceptos y las categorías en cuestión, llevando su lógica hasta el punto de poner al descubierto las antinomias residuales que Kant sólo logra superar mediante sinuosidades de su argumento.

Deleuze publicó su libro acerca de Kant en 1963. Por ello, éste es anterior en por lo menos una década a escritos posteriores como el *Anti-Edipo* (escrito junto con Félix Guattari), en que Deleuze rompió definitivamente con los paradigmas de la razón crítica de la Ilustración y adoptó el giro posestructuralista en favor de un estilo de discurso apocalíptico. ⁽⁵⁾⁵ Desde luego, presentar así las cosas es pasar por alto algunas significativas diferencias de opinión. Deleuze no fue un típico "posestructuralista", como no había sido un ortodoxo kantiano en su libro de un periodo temprano. El *Anti-Edipo* adopta una actitud de batalla justamente contra toda variedad del actual pensamiento crítico "avanzado", incluyendo –lo cual es de la máxima importancia– el psicoanálisis lacaniano. Los trata como simples refuerzos de un orden social represivo que intentan perpetuar, aun cuando aporten los conceptos y las teorías que supuestamente habían de combatirlo. De este modo, el psicoanálisis fortalece las instituciones del poder social y familiar precisamente al atribuir un privilegiado papel explicativo a conceptos como el del complejo de Edipo. Estas teorías carecen de toda fuerza radical porque (como argumentan Deleuze y Guattari) sus análisis tienen una fatal complicidad con las formas mismas de la represión social cuyos efectos aducen exponer. Justo para impedir esos efectos secundarios recuperativos, el *Anti-Edipo* adopta un estilo de discurso resueltamente [267] *posteorético*: una retórica de deseo esquizoide (polimorfo) que supuestamente está más allá del alcance de todos los conceptos explicativos. Adopta, así, una actitud en todo opuesta a la insistencia de Lacan en la función socializante del lenguaje, la inducción del sujeto en un orden de poder y autoridad instituidos lograda al pasar "triunfalmente" a través de la fase edípica.

Sea como fuere, es también claro que Deleuze y Guattari representan una facción disidente *dentro* de la empresa posestructuralista, en lugar de ocupar un terreno que se encontrase enteramente fuera de su alcance conceptual. Su retórica de "esquizo-deseo" polimorfo contempla un desplome del orden de la subjetividad "racional" dueña de sí misma que, a su vez, promete

³ 3) Ibid., p. 32. ' ídem.

⁴ 4) Idem.

⁵ 5) Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalista and Schizophrenia* (Nueva York, 1977).

poner fin al régimen del derecho social represivo. En su estudio de Kant, Deleuze aún pudo explicar las antinomias de la razón pura y la razón práctica en un estilo que intentaba darles un sentido racional, aun cuando revelara sus aporías internas. El concepto de *sujeto* es el punto en el que convergen todos estos conflictos y antinomias. Como lo hemos visto, se exige de este concepto que sirva a la vez como fuente de una voluntad moral autónoma, actuante, y como sujeto de leyes universales cuya validez queda confirmada precisamente por su propio estado (racional y voluntario) de sujeción. Deleuze resuelve este estado paradójico en una glosa fielmente kantiana. "Esto es lo que significa 'sujeto' en el caso de la razón práctica: los mismos seres son sujetos y legisladores, de modo que aquí el legislador forma parte de la naturaleza sobre la cual legisla." ⁽⁶⁾ Al menos con el propósito de hacer una exposición convincente, Deleuze puede seguir a Kant hasta el grado de concluir que "pertenecemos a una naturaleza suprasensible, pero en la capacidad de miembros legislativos". Es el abandono de esta posición kantiana –y, junto con ella, de la carga asociada de conflictos y antinomias– lo que más claramente señala el surgimiento de la teoría posestructuralista. Por una parte, esto exige la "descentración" del sujeto en relación con el lenguaje que se sigue de una crítica radicalmente escéptica de los valores y las creencias humanísticos. Por otra parte, señala un decisivo rompimiento con los tipos de problemas [268] típicamente planteados por el discurso kantiano de la razón liberal ilustrada. En lo sucesivo, estos problemas no serán vistos como asuntos cruciales en la elaboración de un credo ético o político que sea coherente, sino como los síntomas de una etapa simplemente local y transitoria de las relaciones discursivas. Se considera que pertenecen a ese episodio de pensamiento que produjo al "hombre" –el sujeto universal– como invento de su propio imaginario discursivo. De este modo, las antinomias kantianas no equivalen más que a un pliegue momentáneo en la urdimbre del conocimiento humano, un producto de las presuposiciones imperantes que caracterizaron este episodio de pensamiento. El hecho de que el plantear tales problemas hubiese poseído, en un tiempo, una fuerza auténticamente crítica o emancipadora es una idea de la que ya no se puede disponer en los términos planteados por la teoría posestructuralista. ⁽⁷⁾

De allí –como ya lo he sugerido– el tono apocalíptico que a menudo acompaña las actuales afirmaciones de un fin de la ideología humanista. Lo que alcanza a verse "más allá" de este giro radical es una nueva dispensa estrictamente inconcebible en que las leyes de la razón dejarían de aplicarse a todo lo que se pareciera a su forma actualmente constituida. Tal es el estado oscuramente insinuado en las últimas frases del ensayo de Derrida "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas". Se trata de un pasaje que citan a menudo quienes desearían identificar la desconstrucción como el descendiente actual de un irracionalismo nietzscheano, llevado hasta un vertiginoso extremo. Nos enfrentamos, escribe Derrida, al surgimiento "hasta hoy inencontrable" de un nuevo tipo de discurso, cuyos lineamientos apenas podemos entrever y cuyo nacimiento sólo puede ser proclamado "bajo la especie de la no especie, en la forma informe, muda, naciente y aterradora de una monstruosidad". ⁽⁸⁾ No hay duda de que semejante retórica muestra un deseo de conmover las convenciones del [269] discurso académico. Pero también transmite –como lo hacen similares pasajes de Foucault– el sentido de una inminente mutación del discurso que es percibida a la vez como promesa y como amenaza, como revelación y como catástrofe.

Y, sin embargo, como el propio Derrida lo ha declarado con frecuencia, no hay modo de llegar "más allá" del logocentrismo o de la "metafísica de la presencia" occidental si no es abandonando todo intento de pensar o de comunicarse. Como mejor funciona la desconstrucción –en realidad, sólo así puede funcionar– es por medio de una paciente atención a esos síntomas de tensión y contradicción textuales que señalan los límites del discurso tradicional. Así, necesitaremos buscar en otra parte alguna idea de lo que está en juego en los tonos apocalípticos que a menudo encontramos en la prosa de Derrida.

2

Empieza a tomar forma una respuesta si buscamos en algunos de sus escritos más recientes,

⁶ 6) Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, p. 36.

⁷ 7) Para un poderoso argumento en este sentido, véase Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford, 1984).

⁸ 8) Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", en *Writing, and Difference*, trad. Alan Bass (Londres, 1978), pp. 278-293.

donde Derrida muestra una creciente preocupación por las más grandes consecuencias (políticas e institucionales) del pensamiento deconstructivo. Todos estos textos muestran una preocupación por el "principio de la razón", o por la historia y las consecuencias de una tradición de pensamiento cuyas manifestaciones actuales puede decirse que incluyen la tecnología, la carrera por los armamentos, las comunicaciones de masas y la moderna universidad (tecnocrática). Todos ellos están claramente marcados por el tono apocalíptico que adopta Derrida, con pleno conocimiento de los dudosos antecedentes que esta vena tiene y del constante peligro de ser falsamente interpretada como una especie de charla irracionalista sobre el Día del Juicio. Lo que Derrida está esbozando en estos ensayos es una desconstrucción del principio de la razón precisamente en la medida en que éste actúa para *exclure* todas las formas de pensamiento apocalíptico del discurso de la filosofía y de la ciencia en general. Pero, al mismo tiempo, se muestra ansioso por mantenerse a distancia del tipo mistificado y heideggeriano de regreso a los orígenes que rechaza la razón moderna y todas sus obras, en la busca [270] de algún ámbito auténtico, perdido desde hace mucho tiempo, del Ser primordial. Si Derrida está alerta ante los efectos represivos de una razón instrumental identificada con la ciencia y la tecnología, también está consciente de las peligrosas seducciones que ejerce una "jerga de autenticidad" de repuesto. Derrida, como también Adorno, tiene que recorrer un camino entre tentaciones opuestas: por una parte la moderna "dialéctica de la Ilustración"; por la otra, una corriente de pensamiento iluminista o mistagógico, cuyas tendencias irracionales también tiene que resistir.

Estas cuestiones son enfocadas de la manera más directa en un ensayo cuyo título adapta Derrida, tomándolo de Kant: "De un tono apocalíptico recién adoptado en filosofía".⁽⁹⁾ Lo que Kant se propuso hacer en este escrito polémico fue cubrir de befa a esos "filósofos" charlatanes que pretendían haber llegado a las verdades últimas por una *intuición* pura y no necesitada de ninguna ayuda, evitando así toda relación con el kantiano "tribunal" del juicio racional intersubjetivo. Estos mistagogos y estas voces de sabiduría apocalíptica son denunciados por Kant, por muy diversas razones. Una de ellas es la antigua acusación socrática contra los poetas y los retóricos: que se valen de un lenguaje para obtener efectos inmensamente persuasivos sin ofrecer la menor prueba de que en realidad saben de qué están hablando. Existe, asimismo, la no menos perturbadora posibilidad de que un "tono" pueda ser remedado, fingido o mostrado fuera de contexto, un truco por el cual el filósofo "arribista" o *parvenu* puede ponerse al nivel de los que auténticamente practican la filosofía. Pero lo peor de todo, desde el punto de vista de Kant, es la confusión así producida entre las verdades accesibles a la investigación razonada y las verdades de la ley moral revelada. Los mistagogos ofenden la razón, la moral y la religión por igual cuando derriban los términos de esta crucial distinción (kantiana). Como dice Derrida, resumiendo a Kant: "No [271] distinguen entre la razón pura especulativa y la razón pura práctica; creen que *saben* lo que solamente es *pensable* y aspiran, mediante el simple sentimiento, a las leyes universales de la razón práctica" (TA, p. 12). Para Kant, como hemos visto, los dictados de la moral provienen de una fuente de derecho universal, pero una fuente cuyo poder obligatorio absoluto está establecido a través de una comunidad racional de fines y apoyada por la conciencia individual. La verdadera queja es que estos falsos *illuminati* se presentan como los proveedores de una verdad revelada sólo a ellos y negada a los auténticos filósofos, cuya tarea consiste en determinar los límites y las capacidades (comunales) propias de la razón humana.

Por ello, la desconfianza que sentía Kant ante el "tono apocalíptico" va de la mano con su deseo humanista-liberal de colocar la filosofía en un nivel democrático de debate abierto a los participantes. Tal es un proyecto con fuertes nexos institucionales, como lo observa Derrida en relación con otra de las producciones "marginales" de Kant: su ensayo "El conflicto de las facultades".⁽¹⁰⁾ Éste adopta la forma de la propuesta de organizar un cuerpo consultivo para decidir las varias cuestiones de prioridad que surgían entre los departamentos de la universidad. La filosofía queda catalogada entre las facultades "menores", aquellas cuya función propiamente dicha consiste en arbitrar en cuestiones de interés estrictamente *formal*. Otras cuestiones –"las

⁹ 9) Jacques Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", trad. John P. Leavery, jun., Oxford Literary Review, vi, n. 2 (1984), pp. 3-37. Todas las demás referencias a las páginas están señaladas en el texto por "TA". Para la obra original de este título véase Kant, "Von einem neuerdings erhobenen vomehmen Ton in der Philosophie", en Immanuel Kants Werke, ed. Ernst Cassirer (Berlín, 1923), vol. vi.

¹⁰ 10) Kant, "Der Streit der Facultaten", en Immanuel Kants Werke, vol. vii.

más graves de la existencia"— son reservadas por Kant a aquellas facultades superiores cuya autoridad se deriva de que representan directamente la voz del poder moral o político. La teología, la medicina y el derecho se encuentran entre las disciplinas que Kant asigna a esta esfera superior. Mientras tanto, la filosofía, como miembro del "parlamento del conocimiento", puede ejercer a la perfección su influencia reguladora no rebasando los límites establecidos para el discurso crítico. En palabras de Derrida, la filosofía "tiene el derecho de inspeccionar todo lo tocante a la verdad de las proposiciones teóricas (constativas), pero no tiene poder para dar órdenes (TA, p. 11). De allí el ataque de Kant a esos engañados mistagogos que creen pronunciar verdades oraculares sin antes someter sus pretensiones [272] al tribunal de la teoría o de la crítica ilustrada. Su falla es en cierto sentido *política*, el resultado de una cuestión de "jugar al gran señor" arrogándose poderes que en realidad pertenecen a los cuerpos superiores (legislativos). Así, al "elevar el tono" del discurso filosófico, intentan (vuelvo a citar el comentario de Derrida) "elevarse por encima de sus colegas o compañeros y causarles un daño en su derecho a la libertad y la igualdad con respecto a todo lo que toque sólo a la razón" (TA, p. 11).

En cierto nivel, puede decirse que el texto de Derrida se identifica con los mistagogos y los portavoces de la sabiduría "apocalíptica", contra el tribunal kantiano de la razón crítica ilustrada. Siempre hay, escribe, una fuerza policiaca de guardia, un régimen de poder jurídico-discursivo, fijado para contener a los elementos más levantiscos que se dan a sí mismos este tono "señorial". Y el veto se extiende a aquellos (como Derrida) que quisieran rechazar la rígida demarcación entre la *filosofía* por una parte y la *retórica* por la otra. Para Kant, "toda la filosofía es realmente prosaica", y cualquier sugerencia de que el pensamiento pudiese volver a sus orígenes "poéticos" (presocráticos) es una verdadera afrenta a la dignidad racional y a la verdad. Los fanáticos de la intuición no necesitada de ayuda muestran con toda claridad su juego al recurrir a la metáfora como sustituto del debate razonado. "Esta criptopolítica también es una criptopoética, una perversión poética de la filosofía" (TA, p. 14). Y esto porque la metáfora —o el lenguaje "poético" en general— tiene acceso a una esfera de visión trascendente que le resulta inexplicable a la llana y prosaica razón. Lo que tanto le disgusta a Kant en los poetas-filósofos es su costumbre de permitirse un estilo rapsódico, que evita el honrado trabajo del pensamiento racional. "Este salto hacia la inminencia de una visión sin concepto, esta impaciencia vuelta hacia los secretos más ocultos libera una abundancia poético-metafórica" (TA, p. 12). Y desde luego, no hay que llegar muy lejos para buscar paralelos modernos, cuando los filósofos analíticos (por ejemplo, John Searle) acusan a Derrida de elaborar sus artes sofisticadas para pervertir y oscurecer el contenido de lo que lee. ⁽¹¹⁾¹¹

[273] Vemos así claramente que hay un sentido en que Derrida se pone del lado de aquellos pensadores que rechazan la restringida economía del lenguaje y del pensamiento que les ofrecía la tradición kantiana. Esta simpatía se muestra más aún por la veta "apocalíptica" del texto de Derrida, cuya retórica —especialmente en sus páginas finales— evoca toda clase de tonos proféticos y quiliáticos, de fuentes tanto cristianas como judías. Más explícitamente, incluye figuras de retórica (como la prosopopeya) que insisten en que pertenecen a un orden del discurso que va más allá de todas las reducciones del lenguaje "constativo" (teorético). De este modo, Derrida escoge la orden "¡Ven!" (climax de muchos textos apocalípticos) como ejemplo de la modulación *tonal* que no puede ser captada por ningún análisis que siga las líneas retóricas o lógico-gramaticales acostumbradas. Semejante discurso, escribe, "no tolera citas meta-lingüísticas" y elude hasta los más sutiles esfuerzos de un sistema clasificador basado en la idea del lenguaje como medio de comunicación directa. En este punto, Derrida retoma cierto número de temas interrelacionados de su anterior texto *La Carte postale*. ⁽¹²⁾¹² Éstos se centran en la metáfora del sistema postal como marco regulador que controla el flujo de la información y se asegura de que los mensajes lleguen pronto a su debido destino. Este sistema es cómplice de la clásica economía del discurso, la cual determina los límites del sentido comunicable dentro de la racionalidad compartida del conocimiento. Actúa para marginar o excluir todo mensaje que amenace con perturbar el sistema pasando por alto sus reglas.

Tales son los efectos del lenguaje apocalíptico, tal como aquí los describe Derrida. Al rebasar los límites de la locución rectamente comunicativa, también transgreden aquellas leyes establecidas para dirigir el debate racional. Una vez más, es el "parlamento" kantiano de las facultades —el discurso de voces libres e iguales siguiendo la ley de la razón— el que se muestra

¹¹ 11) Véase John R. Searle, "Reiterating the Differences", *Glyph*, I (1977), pp. 198-208.

¹² 12) Jacques Derrida, *La Carte postale de Socrate a Freud et au-delá* (París, 1980).

de inmediato apto para registrar esta amenaza.

Por su tono mismo, la mezcla de voces, géneros y códigos, el discurso apocalíptico también puede, en destinaciones dislocantes, dismantelar el contrato o concordato predominante. Constituye un [274] desafío a la receptibilidad establecida de los mensajes y a la supervisión de sus destinos, en suma, a la policía postal o al monopolio del correo [TA, p. 11].

En suma, su efecto consiste en abrir esa serie de desviaciones, relevos y extravagantes virajes del destino cuyo impacto sobre el sistema regulador de intercambio se propuso explorar Derrida en *La Carte postale*. La tarjeta postal es un emblema de todo lo que es aleatorio o marginal al proceso de la comunicación "propriadamente" dicha y controlada. Es un mensaje casualmente inscrito en el reverso de alguna imagen o escena más o menos significativa, cuya importancia puede complicar el mensaje hasta que no tengamos ya la menor esperanza de comprenderlo bien. La tarjeta postal que tanto captó la fantasía de Derrida fue una que descubrió en la Bodleian Library. Fue tomada del frontispicio de un libro de adivinación del siglo XV, y mostraba una escena en que Platón (al parecer) dictaba, de pie, sus pensamientos a Sócrates, quien, sentado, obedientemente los anotaba. De este modo, la tarjeta postal concentra la estrategia desconstruiva de invertir el antiquísimo prejuicio logocéntrico que equipara la sabiduría socrática con la autoridad de la voz y los orígenes, y la escritura con todo lo que amenaza o subvierte esa autoridad. Imaginar a un Sócrates que *escribe* es pensar de un modo que va más allá del orden logocéntrico hasta una época diferente –la de las tarjetas postales, la gramatología, la telecomunicación– en que la escritura por fin entraría en posesión de sus medios.

Así, puede decirse, existe una afinidad electiva entre el proyecto de desconstrucción y el "tono apocalíptico" cuyo efecto es, asimismo, suspender o problematizar todo lo perteneciente a las reglas básicas de la razón comunicativa. Pero simplemente equipararlos –o leer el texto de Derrida como si fuese, en sí mismo, una especie de locución apocalíptica– es pasar por alto los muchos signos de una lógica complicada en acción. Por una parte, esa equiparación implica una interpretación sumamente errónea del papel desempeñado por las metáforas de la voz, la presencia y los orígenes en la escritura de Derrida. Difícil sería describir el tono apocalíptico sin recurrir a tales metáforas. Éste actúa –según la lista de acusaciones [275] kantianas– "pervirtiendo la voz de la razón, mezclando las dos voces del otro en nosotros, la voz de la razón y la voz del oráculo" (TA, p. 11). Los mistagogos desdeñan todo el asunto del debate racional, creyendo que basta "prestar oído al oráculo que hay dentro de uno mismo". Ahora bien, difícil sería suponer –para cualquiera que esté familiarizado con los escritos de Derrida– que tales cargos pueden tomarse en su valor aparente. Lo que sus textos tratan de demostrar más consistentemente es el modo en que tales apelaciones a la "voz" presente en sí misma (logocéntrica) de la verdad interna tropiezan con toda clase de complicaciones imprevistas en cuanto examinamos sus estrategias textuales de argumento. En sus ensayos sobre Rousseau, Husserl y Saussure (entre otros), Derrida se propuso establecer que: 1) la filosofía ha sido aunada muy frecuentemente a esta profunda "metafísica de la presencia"; 2) el resultado ha sido una tendencia sistemática en favor del *habla* por encima de la *escritura*, y 3) que desconstruir los textos de esta tradición es sacar a la luz su radical incapacidad para mantener dicha oposición en su lugar. ⁽¹³⁾¹³ Toda una metafórica de la verdad y de la autoridad se basa precisamente en esta engañosa identificación entre la voz, la presencia de sí mismo y el conocimiento auténtico. La desconstrucción intenta anular esa identidad, revelar los efectos de una lógica ("complementaria") discrepante a la que, por tanto, no se puede llamar al orden.

Por consiguiente, sería ingenua la interpretación que considerara el "tono apocalíptico" de Derrida como un regreso a alguna mística de Ser y verdad primordiales, no tocadas por el reciente discurso de la razón filosófica. Provisionalmente, Derrida puede ponerse del lado de aquellos intuitivos adeptos que al menos tienen la virtud de crear problemas para la "fuerza policiaca" jurídico-discursiva, dedicada a mantener el *statu quo* ilustrado. Pero la desconstrucción misma incluye un esfuerzo de pensamiento –un esfuerzo de rigurosa desmitificación– que en muchos aspectos se alinea más de cerca con los kantianos que con sus pomposos opositores. No hay manera, [276] escribe Derrida, de escapar de la "ley y el destino" del actual pensamiento ilustrado.

¹³ 13) Véase especialmente Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1976); también "Speech and Phenomena" and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, trad. D. B. Allison (Evanston, Illinois, 1973).

Esta ley adopta la forma de un "deseo de vigilancia, de vigilia lúcida, de elucidación, de crítica y verdad" (TA, p. 22). En esta medida, puede ser difícil distinguir los imperativos kantianos de crítica racional del afán destructivo por dismantelar o subvertir las tretas "logocéntricas" del lenguaje. Estos proyectos convergen en muchos puntos, pues ambos apuntan a una cierta clase de "verdad" místico-intuitiva carente de toda garantía crítica. De este modo, cuando Derrida resume los principales motivos de Kant para desconfiar del tono apocalíptico, no sólo lo hace para exponer la inseguridad de Kant o su falta de recursos frente a estos "señoriales" misagogos. Los proveedores del apocalipsis "se burlan del trabajo, del concepto, de la escuela... a lo dado creen tener acceso sin esfuerzo, graciosa o intuitivamente, o por medio de su genio, fuera de la escuela" (TA, p- 7). Si tales pretensiones son anatema para los partidarios de la Ilustración, también se ven sujetas a los rigores escépticos de una interpretación desconstruccionista.

Por tanto, este texto nos ayuda a definir más precisamente lo que entraña el hecho de que Derrida abraza de manera ambivalente el llamado "tono apocalíptico". No sólo es (como sus comentadores a menudo dan a entender, erróneamente) un ejemplo más de esa retórica de crisis –que hoy está de moda– adoptada por los pensadores que imaginan que han llegado al otro lado de la tradición humanista o antropocéntrica. Que tales pronunciamientos son esencialmente prematuros y fuente de autoengaños es el meollo del ensayo de Derrida "Los fines del hombre". En él establece el punto –pensando particularmente en Heidegger, Sartre y Foucault– de que las filosofías que intentan situarse "más allá" de la época llamada humanista siempre caen víctimas de motivos o lógicas no examinados que subvierten o comprometen esa pretensión. Eso se aplica no sólo a Heidegger y a Sartre, sino también a esos posteriores movimientos de pensamiento que se esforzaron por purgarse de todos los residuos "antropocéntricos". Pese a la "alegada neutralización de los principios metafísicos", sigue siendo el caso –arguye Derrida– que "la unidad del hombre nunca es examinada en sí misma y por sí misma".⁽¹⁴⁾¹⁴ [277] Un cierto antropologismo continúa rondando los discursos de la teoría estructuralista y posestructuralista, por muy estridentemente que afirmen sus pretensiones de un riguroso antihumanismo teórico. "El pensamiento del fin del hombre... siempre está ya prescrito en la metafísica, en el pensamiento sobre la verdad del hombre."⁽¹⁵⁾¹⁵ La desconstrucción misma se ve atrapada en esta situación, ya que no puede romper por completo con los supuestos humanistas, como tampoco puede escapar de una vez por todas de la "metafísica de la presencia" investida en el lenguaje natural. Lo que sí *puede* hacer con gran eficacia es ponernos alerta ante las ocultas teleologías y motivos que siguen organizando estos diversos evangelios, más o menos "apocalípticos", del fin del hombre. Por todo lo cual debe hacerse patente –como arguye Derrida– que "la crítica del antropologismo empírico es sólo la afirmación de un humanismo trascendental".⁽¹⁶⁾¹⁶

No menos prematuras son las pretensiones de trascender ese otro componente de la modernidad ilustrada: el principio leibniziano de la razón. En esto, el texto definitivo es "Cogito y la historia de la locura", de Derrida, detallada crítica de *Historia de la locura en la época clásica*, de Foucault.⁽¹⁷⁾¹⁷ Lo que más llamó su atención fue la afirmación de Foucault de haber escrito no una "historia de la psiquiatría" (es decir, una relación escrita desde *dentro* del régimen del discurso psiquiátrico "racional"), sino "una historia de la propia locura, en su estado más vibrante, antes de ser captada por el conocimiento".⁽¹⁸⁾¹⁸ La respuesta de Derrida consiste en mostrar (por la vía de una conferencia de Foucault sobre Descartes) que el pensamiento se está engañando si cree haber logrado un punto de vista "fuera" o "más allá" del discurso mismo de la razón filosófica. El objetivo de Foucault es remontarse a aquel momento inaugural en que Descartes desplegó su "duda hiperbólica" para [278] demarcar los ámbitos, en adelante separados, de la razón y de la locura. Lo correlativo en términos socioprácticos es ese progresivo aislamiento (o internamiento) de la sinrazón, cuya historia lee Foucault en las diversas instituciones organizadas para contener y para estudiar sus efectos. La locura queda definida precisamente en los términos establecidos por una razón cada vez más confiada en sí misma. Es el lado negro de una tradición absolutamente "ilustrada" que, sin embargo, necesita confirmar su propia normalidad ensayando constantemente

¹⁴ 14) Derrida, "The Ends of Man" en *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago, 1982), pp. 109-136, esp. 115.

¹⁵ 15) *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ 16) *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ 17) Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trad. Richard Howard (Nueva York, 1965). [Hay traducción al español, publicada por el FCE.]

¹⁸ 18) Derrida, "Cogito and the History of Madness", en *Writing and Difference*, pp. 31-63, esp. 34.

esos rituales de exclusión. De esta manera aparece Descartes como el fundador intelectual de un discurso que desemboca en el régimen moderno de la práctica psiquiátrica institucionalizada.

La interpretación de Derrida se enfrenta a Foucault por tres razones principales. En primer lugar, no existe esa clara demarcación en el texto de Descartes entre el discurso de la razón y la duda hiperbólica que amenaza (*auténticamente* amenaza) la empresa del filósofo. La "loca audacia" con la cual Descartes invoca su demonio maligno tal vez no sea percibida porque hoy día estamos "demasiado seguros de nosotros mismos y demasiado bien acostumbrados al marco del Cogito, más que a la experiencia crítica de éste".⁽¹⁹⁾¹⁹ Dicha experiencia rebasa, con mucho, los límites asignados por la interpretación (claramente moderna) de Foucault. De allí surge la segunda objeción de Derrida: que Foucault está leyendo el texto cartesiano en términos de una economía moderna (poskantiana) del discurso, cuyas suposiciones fundamentales son puestas más directamente en peligro por las estrategias cartesianas de la duda hiperbólica. Este riesgo es menospreciado –y su amenaza efectivamente contenida– por el deseo de Foucault de dar sentido al episodio cartesiano presentándolo como parte de una secuencia narrativa inteligible. Pero esto es tranquilizar la fuerza de la sinrazón precisamente por el tipo de gesto de recuperación que Foucault atribuye a Descartes. Aquí parece funcionar una curiosa compulsión, por la cual la razón es obligada repetidas veces a enfrentarse a la posibilidad de la locura, tan sólo para confirmar su propia condición racional por la [279] *distancia* adoptada al narrar esa experiencia. Por todo ello, la tercera objeción a la versión de Foucault es que no toma en cuenta el ritmo oscilante, el "diálogo" perpetuo (como lo describe Derrida) entre la "hipérbol y la estructura finita, entre lo que supera la totalidad y la totalidad cerrada".⁽²⁰⁾²⁰ Una explicación adecuada del texto de Descartes registraría la duda hiperbólica como aquello que *suspende* la oposición determinada de razón y sinrazón, en lugar de producir una economía estructurada que en adelante se prestará a un tratamiento narrativo. De este modo, la pretensión de Foucault de hablar en nombre de la locura se ve fatalmente comprometida por su necesidad de dar un sentido al episodio en términos (filosóficos) recibidos. "Según todas las apariencias, es la razón la que él interna pero, como Descartes, escoge la razón de ayer como su blanco, y no la posibilidad de un sentido en general."⁽²¹⁾²¹ No se trata tanto de que Foucault "interprete erróneamente" a Descartes, cuanto de que no percibe cómo su propia estrategia crítica repite la misma pauta de ceguera y de visión interna predestinadas.

Estos dos textos de Derrida –"Los fines del hombre" y "Cogito y la historia de la locura"– nos ayudarán a llegar a una mejor comprensión de su reciente tono (llamado) apocalíptico. Muestran que de lo que se trata *no* es de algún último y decisivo salto más allá del humanismo, de la "metafísica occidental" o del principio de la razón. De hecho, insisten en que no es posible semejante salto, y en que hasta las declaraciones de intención más aparentemente radicales – como el deseo de Foucault de hablar el lenguaje mismo de la locura– siempre deberán, en algún punto, unirse con la tradición cuyo abrazo tan ferozmente rechazan. De igual modo, es imposible que el pensamiento se entregue por completo al tipo de retórica "posilustrada" de la crisis que transmite el tono apocalíptico. No podemos, escribe Derrida, abandonar la *Aufklärung* –la herencia de desmitificación crítica– para unirnos con esas autodeclaradas *lumières*, cuya marca de fábrica es el lenguaje del apocalipsis prematuro. Lo que se necesita, antes bien, es ver cómo [280] estos eternos antagonistas –filosofía y poesía, razón y sinrazón, ilustración y visión– existen en una extraña solidaridad que une hasta a sus más extremos partidarios, de uno u otro bando. De allí –como lo interpreta Derrida– el doble error de la aproximación de Foucault a la historia de la locura y de la civilización. Foucault al mismo tiempo subestima la auténtica amenaza a la razón que había contenida en la duda hiperbólica de Descartes, y *sobreestima* la capacidad de su propio discurso para romper por completo con suposiciones y frenos normativos. Por ello, no ve cuan entrelazados están los dos motivos principales del pensamiento filosófico: la busca de alguna sólida seguridad racional ante una locura amenazadora, y el afán de socavar ese reconfortante conocimiento exponiéndolo a todo tipo de desafíos hiperbólicos. A lo que equivale la estrategia de Foucault es a "un gesto cartesiano del siglo xx", con la diferencia de que Foucault –en contraste con Descartes– hereda un lenguaje extensamente elaborado por el discurso del racionalismo cartesiano. En una lectura desconstruccionista, su texto ofrece un mensaje muy diferente y (para Derrida) más liberador. "Crisis de la razón, finalmente, acceso a la razón y ataque de la razón.

¹⁹ 19 Ibid., p. 56.

²⁰ 20) Ibid., p. 60.

²¹ 21) Ibid., p. 55.

Pues lo que Michel Foucault nos enseña a pensar es que hay crisis de razón en extraña complicidad con lo que el mundo llama crisis de locura." ⁽²²⁾²²

3

Como mejor podemos comprender la posición adoptada en el ensayo de Derrida "De un tono apocalíptico" es en relación con el tratamiento de estos temas en sus escritos anteriores. Lo que se esfuerza por articular en este texto es un lenguaje que vaya "más allá" de la captación analítica de la filosofía tradicional, y que, sin embargo (en algún sentido), conserve la fe en la necesidad de resistir a todas las formas de pensamiento oscurantista o irracionalista. Ese lenguaje nos permitiría, en palabras de Derrida, "distinguir una desconstrucción de una simple demistificación progresiva al estilo de la Ilustración" [281] (TA, p. 30). Es precisamente en el espacio abierto por esta distinción donde Derrida localiza los efectos radicales de una interpretación desconstruccionista. Es decir, la desconstrucción puede echar raíces donde otras formas de la razón crítica – pertenecientes a la principal tradición "ilustrada" – se ven comprometidas en virtud de su larga asociación con estructuras instituidas de autoridad. Como los teóricos de Francfort, Derrida percibe una directa relación entre el auge de la razón "progresista" (tecnocrática) y el ejercicio del poder en la sociedad en general. Las fuentes de esta dialéctica de la Ilustración las señala (como hemos visto) en el intento kantiano por construir la filosofía como un "parlamento de la razón" sometido tan sólo a las leyes –impuestas por sí mismo– del debate racional. Toda voz que amenace con alterar esos procedimientos –por ejemplo, adoptando un autoritario "tono apocalíptico"– es declarada al punto irracional, ley para sí misma y, por tanto, indigna de participar. Al adoptar los acentos de ese tono proscrito –aunque sea en forma provisional o precavida–, Derrida está efectivamente esbozando una crítica del parlamento, de sus reglas y de su estatus jurídico.

En sus últimos escritos, Derrida ha insistido en que las estrategias de la desconstrucción "textual" son poco útiles a menos que se pueda demostrar que afectan más vastas estructuras (institucionales) de autoridad y de poder. Ha señalado en particular la directa relación existente entre las nuevas ciencias de tecnología de la información, el complejo militar-industrial y la *universidad* moderna como descendientes lineales del tribunal ilustrado de Kant. ⁽²³⁾²³ Estos temas aparecen unidos de la manera más notable en el texto de un documento presentado en una conferencia sobre "criticismo nuclear" y que lleva el regocijante título de "Ningún apocalipsis, no ahora (adelante a todo vapor, siete misiles, siete misivas)". ⁽²⁴⁾²⁴ Éste es el tipo de escrito que seguramente llevará al límite la paciencia de cualquiera [282] que, para empezar, esté convencido de que la desconstrucción es sólo una especie de mistificación "textualista" que no se preocupa por las realidades sociales o materiales. Puede preverse que ese lector acusará a Derrida de estar jugando con el más urgente de los problemas contemporáneos. Asimismo, notará el muy marcado "tono apocalíptico" que podría parecer que pone las declaraciones de Derrida del lado de los peores y más peligrosos (por ser potencialmente autoconfirmadores) tipos de retórica del día del Juicio Final. Y en realidad, el ensayo no carece de una parte de esas traviesas locuciones retóricas que Derrida adopta con tanta frecuencia cuando escribe para los lectores norteamericanos, y que podría parecer –en ese contexto– lamentablemente fuera de lugar. Pero en esta retórica no sólo hay un juego oportunista con temas apocalípticos. En realidad, se podría argüir –y eso es lo que arguye Derrida– que las estrategias y objetivos característicos de la desconstrucción están íntimamente ligados con este curioso discurso híbrido de autodeclarado "criticismo nuclear".

Una manera de dar sentido a esta afirmación es partir de la observación que hace Derrida de que "no ha ocurrido una guerra nuclear: sólo se puede hablar y escribir acerca de ella". Esto constituye, esencialmente, un tema de discurso y, por encima de ello, "una utopía, una figura retórica, una fantasía... y hasta una fabulosa especularización" (p. 23). Y hablar en estos términos no es, diría Derrida, una especie de "irresponsable" juego con las palabras ante la amenaza de una catástrofe final. Antes bien, es un simple reconocimiento de que la "realidad" nuclear está integrada por esos actos de habla, invenciones y escenarios proyectados que constituyen nuestro

²² 22) Ibid., p. 63.

²³ 23) Véase, por ejemplo, Derrida, "Ou commence et comment finit un corps enseignant", en *Politique de la philosophie*, ed. Dominique Grisoni (París, 1976), pp. 55-97.

²⁴ 24) Derrida "No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missive)", *Diacritics*, xiv (verano de 1984), pp. 20-31. Todas las demás referencias aparecen por número de página en el texto.

actual conocimiento del (impensable) hecho futuro. Derrida establece el argumento con bastante eficacia mediante el examen de un puñado de declaraciones "expertas" de estrategos militares y corresponsales de la defensa. Lo que surge de una lectura debidamente *retórica* de estos textos es el hecho de que entrañan toda una gama de tácticas imaginarias, amenazas y otros de tales gambitos cuya complejidad llega mucho más allá de la captación de cualquier proceso "racional" de toma de decisiones. Se abre así una singular y aterradora brecha [283] entre las ultraavanzadas tecnologías modernas de la guerra y el laberinto de motivos y razones confusos que constituyen el llamado "pensamiento estratégico". Por ello, puede ser que los "expertos" (científicos y estrategos) no tengan una competencia especial para pronunciarse sobre estas cuestiones, o al menos no tengan una autoridad que ha sido específicamente negada a aquellos que son "expertos" especialmente en la lectura de textos. "Por tanto, podemos considerarnos competentes", escribe Derrida, "porque el refinamiento de la estrategia nuclear nunca podrá prescindir de una sofistería de creencia y la simulación retórica de un texto" (p. 24).

Los adversarios de la desconstrucción ya se habrán lanzado contra el recurso por el cual este movimiento suspende toda referencia a "lo real" y lo reemplaza con un juego de representaciones textuales al parecer sin anclaje alguno. Ciertamente, Derrida invita a hacer semejante interpretación cuando escribe acerca de una guerra nuclear como un no acontecimiento "fabulosamente textual", o cuando cita a Freud diciendo que niega que el inconsciente vea alguna distinción entre la "realidad" y "una ficción cargada de afecto" (p. 23). Pero resulta erróneo sugerir –como a menudo lo hacen esos adversarios– que esto equivale nada más que a una variante "textualista" de la metafísica idealista o a una especie de solipsismo trascendental. Derrida no nos está pidiendo que dudemos ni por un momento de que estas tecnologías son reales y de que sus efectos potenciales no son menos "materiales" por existir –hasta ahora– en el ámbito de la pura especulación. Lo que quiere que consideremos es el enorme cambio de equilibrio entre los asuntos de la *teoría* (en que los conocimientos técnicos son dueños del campo) y lo que es materia de conjetura, fantasía o *bluff* en que la estrategia se vuelve una especie de ficción extravagante. Sobre la base de esta situación, escribe Derrida, "debemos re-pensar en las relaciones entre saber y actuar, entre los actos constativos de habla y los actos performativos de habla" (p. 23). Esta última distinción –aquí, a punto de desplomarse– puede recordarnos los términos en que Derrida describe los límites y los poderes autoimpuestos de la crítica racional kantiana. Es el lenguaje en su papel "constativo" (teorético) el que se extiende sobre todo el dominio del [284] conocimiento humano legítimo. Este principio queda materializado por la tecnología moderna en forma de una dominante racionalidad de medios y fines. Pero el advenimiento de la "edad nuclear" basta para desequilibrar todo el sistema de prioridades discursivas que colocó a la razón en lugar de honor por encima de la simple retórica o las artes de la persuasión. Es imposible trazar la línea entre los actos del habla "constativos" y los "performativos", una vez que la carrera por los armamentos con toda su tecnología concomitante depende de la elección de algún nuevo (y más o menos fantástico) plan proyectado.

Lo que es más, esos cambios de "política" pueden no ser un asunto de elección deliberada, sino que a menudo pueden ocurrir debido a confusos intentos por interpretar cómo "el enemigo" percibe nuestras intenciones y a ulteriores (y no menos confusos) ajustes sobre esa base. De esta manera, se desarrolla una serie de gambitos retóricos que pronto dejan atrás la etapa de un simple doble *bluff*, hasta el punto en que ningún cálculo de intereses o de motivos puede dominar el campo. Un ejemplo que Derrida cita es la idea de "prevalecer" en una guerra nuclear, que salió a la luz (al parecer, insospechadamente) en un documento de política norteamericana, y que después fue tema de muchos debates. El efecto de esas innovaciones retóricas es fortalecer el sentido de "resolución" de los norteamericanos, pero también –como sus críticos pronto lo señalaron– socavar todo residuo de fe en la doctrina de la disuasión. Aquí, las cosas tienen menos que ver con la factibilidad técnica de "ganar" una guerra nuclear que con la batalla por ganarse a la opinión pública para que crea que es posible semejante cosa. De este modo, la sola palabra "prevalecer" trae consigo toda una nueva gama de recursos retóricos conflictivos, cuyo efecto último –sobre la "opinión pública", así como sobre el "equilibrio del poder"– está más allá de todo cálculo racional. Tales cambios de argumentos del debate nuclear poseen, según Derrida, "al menos tanta importancia como un conjunto dado de mutaciones tecnológicas que, en ambos bandos, fuesen de tal naturaleza que desplazarán las bases estratégicas de una final confrontación armada" (p. 25). Y esto es así porque la competencia de la razón misma –tanto la tecnología de los [285] armamentos como el pensamiento que (supuestamente) gobierna su

despliegue "estratégico"— queda obsoleta, debido a cada cambio de la retórica de la disuasión nuclear.

Derrida echa una ojeada, de paso, a la célebre frase de Clausewitz, de que la diplomacia no es más que la continuación de la guerra por otros medios. Y la propia "diplomacia" ha sufrido un cambio de significado, conforme el acento ha pasado de una estimación de los intereses y motivos calculables a un estado de juego en que ya no se aplican esas reglas de terreno. "Sólo hay un texto en el momento diplomático, es decir, la retórico-sofística de la diplomacia" (p. 26). En este sentido, la desconstrucción se presta a los propósitos del "criticismo nuclear": no aspirando a alguna área especializada de competencia, sino precisamente reconociendo que semejante área ya no existe. Hasta los que ejercen el poder—el puñado de políticos y de militares— adoptan este papel sin la menor esperanza de captar en realidad la situación estratégica. En otras palabras, existe "una multiplicidad de competencias disociadas y heterogéneas... ese conocimiento no es coherente ni totalizable" (p. 22). De aquí surge la particular *pertinencia* de la desconstrucción, con su vigilante desconfianza de las teorías "totalizantes", su alerta ante los signos de perturbación textual y su disposición a contemplar un orden de discurso sin garantías finales de significado, coherencia o verdad. Por ello se encuentra colocada a *sabiendas* en una posición muy similar a la de los estrategos nucleares y tomadores de decisiones que (puede suponerse) aún no se han enfrentado a su propia incapacidad para captar la situación. Todos ellos, escribe Derrida,

se encuentran en la posición de inventar, inaugurar, improvisar procedimientos y dar órdenes cuando ningún modelo... puede ayudarlos de modo alguno. Entre los actos de observar, revelar, conocer, prometer, actuar, simular, dar órdenes, etcétera, nunca han sido tan precarios y tan indecibles los límites [p. 22].

Es en esta situación actual de radical inestabilidad, que afecta todos los discursos de conocimiento y de poder, donde la desconstrucción se encuentra tácticamente alineada con los propósitos del "criticismo nuclear".

[286] Pero establecer estos puntos, aunque sea con gran energía, no es declarar algo que llegue mucho más allá de los obvios *hechos* de esta enervante situación. Derrida está implicando, claramente, algo más cuando escribe que la desconstrucción "corresponde a la edad nuclear" o que la perspectiva de una guerra final "vela" sobre la desconstrucción hasta el punto de impedirle todo movimiento. Una vez más, estas afirmaciones deben ser cuidadosamente interpretadas en el contexto de ese discurso "apocalíptico" que Derrida adopta a riesgo de ser generalmente mal interpretado, lo que causaría gran daño. En cierto nivel, el texto toma cierto número de temas que nos resultan familiares tras la lectura de sus ensayos sobre Descartes y sobre Kant.

El hecho "impensable" de la guerra nuclear es considerado como un punto límite de la razón clásica, casi del mismo modo en que el discurso cartesiano debe constantemente rechazar al demonio de la locura (o la duda "hiperbólica"). Lo que hoy estamos presenciando es la difusión generalizada de un estado que siempre obsesionó al parlamento de la razón, pero que en la actualidad derrota todas las estrategias de contención racional. "'El criticismo nuclear', como el criticismo kantiano, es un pensamiento acerca de los límites de la experiencia como un pensamiento de finitud" (p. 30). Es decir, está constreñido —como todas las formas de la crítica— a guardar las apariencias del debate racional y a no dejarse seducir por ese "tono apocalíptico" que nos llama desde el extremo del progreso y la Ilustración. Pero si Kant (como Descartes) no pudo hacer más que silenciar esas voces mediante un acto de exclusión jurídica, aún menos podría un supuesto "criticismo nuclear" tener esperanzas de contenerlas. El ideal kantiano —esbozado en *El conflicto de las facultades*— surgió de una fe en la comunidad racional de fines en que todas las antinomias podrían, en principio, quedar reconciliadas. De ese modo, las "facultades" logran su armoniosa coexistencia por el mismo camino ilustrado que Kant allanó al futuro de las naciones europeas. "En cuanto a la historia de la humanidad, ese ejemplo de racionalidad finita presupone la posibilidad de un progreso infinito, gobernado de acuerdo con una Idea de Razón, en el sentido de Kant, y por medio de un tratado sobre [287] la Paz Perpetua" (p. 30). El peso de este irónico comentario de Derrida está en que esta utopía ilustrada se ha ido, y es casi imposible recuperarla.

Pero sigue en pie la pregunta: ¿qué podría venir de este intento por "pensar el propio límite del criticismo"? Especialmente cuando, como escribe Derrida, este límite sólo puede ser entrevisto en el punto de una "inexorable" catástrofe de la razón, un momento en que "se rompe el meollo, el núcleo del criticismo" (p. 30). Bien podría argüirse que esa retórica está ligada a las fuerzas de la destrucción, que rinde el último y pequeño resto de esperanza contenido en el sueño kantiano de

un ilustrado *sensus communis*. La respuesta de Derrida consiste en insistir, de nuevo, en que al respecto no tenemos opción. Pensar en la posibilidad de una guerra nuclear –posibilidad muy real y presente– es pensar más allá de los límites de la razón misma. Careciendo de todo determinado *conocimiento* del tema, y capaz de proyectarlo tan sólo como una especie de ficción hiperbólica, ese pensamiento necesariamente adopta un tono apocalíptico. De aquí la más notable de las hipérbolas de Derrida: su declaración de que la literatura misma pertenece a la "época nuclear" en la medida en que "produce su referente como un referente ficticio o fabuloso" inseparablemente ligado al "proyecto de almacenar, de formar un archivo textual más allá y por encima de toda base oral tradicional" (p. 26). La perspectiva de que este archivo sea totalmente destruido, sin esperanza de una reconstrucción memorial, es para Derrida la señal de una conciencia que se imprime indeleblemente en los textos del modernismo literario.

Esto no equivale a decir que toda literatura "seria" debe, en la actualidad, *referirse* a la amenaza nuclear o adoptarla como tema explícito. Antes bien, escribe Derrida, el hecho es que "la época nuclear es tratada más 'seriamente' en textos de Mallarmé, o Kafka, o Joyce [y, habría podido añadir, de Beckett]... que en las novelas de la actualidad que nos ofrecen descripciones directas y realistas de una 'auténtica' catástrofe nuclear" (pp. 27-28). Y esto por la razón de que una cierta *suspensión* del "referente" es precisamente lo que vincula el discurso del criticismo nuclear con esas modalidades [288] del idioma que la desconstrucción encuentra insistentemente en acción en los textos "literarios". No se trata de *abolir* el referente, como lo sugieren quienes atacan la desconstrucción por motivo de su carácter supuestamente idealista. Derrida ha rechazado muchas veces esta acusación, señalando que hay problemas en el concepto mismo de "referencia" aceptado por sus partidarios dogmáticos o ingenuos, y que la desconstrucción intenta pensar estos problemas de una manera rigurosa y consecuente. Es el proceso de modificar así la relación entre el texto, el referente y una ficticia seudo-"realidad" el que Derrida considera como la primera preocupación del actual "criticismo nuclear".

Por todo ello, la mejor manera de interpretar los tonos apocalípticos del texto de Derrida consiste en verlos como una medida con derecho preferente para enrolar todos los recursos de la desconstrucción para esta tarea, hoy la más urgente de todas: hay que principiar por hacer una distinción entre lo "constativo" y lo "performativo", que Derrida toma de la filosofía del habla y la acción. Como hemos visto, extiende el ámbito de esa distinción para transmitir algo del ritmo alternante establecido, entre la razón y su estrictamente "impensable" otro, el ámbito de la hipérbole y del pensamiento apocalíptico. Y esto es lo que permite a Derrida escribir acerca de una apertura más allá de la logística de la razón tecnocrática, el dominio "constativo" en que se toman las decisiones sobre la base de una habilidad racional (en lo sucesivo, "incompetente"). De este modo, la "literatura pertenece a la edad nuclear en virtud del carácter performativo de su relación con el referente, y la estructura de su archivo escrito" (p. 28).

Reflexionar sobre el lenguaje de la estrategia nuclear en términos de esta dimensión performativa es ver cuan engañoso resulta depender de una evaluación "realista" y práctica sobre el juego. Sencillamente, las apariencias del pensamiento racional han cedido ahora ante un estado fabuloso o ficticio de fe en que la retórica crea sus propios efectos de realidad. Esto se aplica especialmente a aquellos términos clave del debate nuclear cuya fuerza performativa ya no puede ser calculada apelando directamente a normas constativas de lógica, sentido [289] y referencia. Una de tales palabras es "disuasión", seudo-concepto que está completamente fuera del alcance de toda explicación racional.

Si hay guerras y una amenaza nuclear, es porque la "disuasión" no tiene ni "sentido original" ni medida. Su "lógica" es la lógica de la desviación y de la transgresión, es una escalada retórico-estratégica o no es absolutamente nada. Y se entrega, por cálculo, a lo incalculable, a la suerte y al azar [p. 29].

La desconstrucción puede iniciar esta labor de deshacer las fábulas, las sofisterías y las invenciones fabulosas del actual doble pensamiento estratégico. Y como mejor puede servir a este propósito es manteniendo una actitud de escepticismo vigilante *vis-á-vis* las pretensiones de una sabiduría "racional" o "realista" que en realidad cae en los más bárbaros extremos del doble pensamiento nuclear-estratégico.

Derrida intenta persuadirnos (ya que la *persuasión* debe ser aquí el modo operante) de que es posible plantear esas preguntas con respecto al discurso de la razón ilustrada sin caer por ello en el mero irracionalismo. Los adversarios de la desconstrucción han supuesto, demasiado

precipitadamente, que la cuestión se reduce a una elección directa entre la discusión responsable, por una parte, y los complicados juegos "textuales", por la otra. Han leído mal las estrategias deconstructivas de Derrida, creyendo que son un ataque a la última trinchera de la razón misma, y creyendo que su tono "apocalíptico" es síntoma de un desprecio exageradamente nietzscheano a los imperativos de la ética común. Semejante interpretación puede creer que se justifica en la frase inicial de "Ningún apocalipsis, no ahora", en que Derrida escribe: "Estamos hablando de intereses que son aparentemente ilimitados para lo que aún se llama de vez en cuando humanidad" (p. 20). Pero su argumento al formular así los intereses apocalípticos no es endosar una retórica de crisis cuyo efecto sería, en el mejor de los casos, preservar el reino del terror y, en el peor, desencadenar el acontecimiento inimaginable. Por el contrario: lo que Derrida busca es un medio de *abarcar* esa retórica, de tomar plenamente en cuenta su aspecto "performativo", antes de que llegue al *status* referencial de un discurso [290] cuya garantía final sería la catástrofe misma. "Por ello la deconstrucción, al menos lo que se plantea hoy en su nombre, pertenece a la edad nuclear" (p. 27). Y también es una razón para no desdeñar esas afirmaciones como, simplemente, otra especie de abandono retórico que está de moda. *

* La conferencia de Christopher Norris, en la Serie Wolfson, fue improvisada sobre la base de un ensayo mecanografiado que resultó demasiado largo (y demasiado detallado en ciertos aspectos de su argumento) para incluirlo en este volumen. Por ello, decidió sustituirla por el presente artículo que trata muchos de los mismos temas, pero que enfoca más ampliamente las tendencias del reciente pensamiento posmodemista y posestructuralista. Algunas partes de este capítulo se basan en pasajes de su libro Jacques Derrida (Fontana "Modern Masters" series, Londres, 1987).

[291] X. Aguardando el fin

Frank Kermode

Todo ha sido archivado, chicos, la historia tiene una corriente, cada uno de nosotros es una isla, chicos, aguardando el fin.

William Empson

Hace mucho tiempo escribí un libro intitulado *The Sense of an Ending*, en el cual sugerí que nuestro interés en los fines –los fines de tramas de ficción, o de las épocas– podía derivarse de un deseo común de derrotar la cronicidad, la idea intolerable de que vivimos dentro de un orden de hechos entre los cuales no hay relación, pauta, mutualidad o progresión inteligible. Me había llamado la atención el hecho de que las pautas historiográficas propuestas por los textos apocalípticos, como el de Daniel y el Apocalipsis, fuesen ejemplos impresionantes de esta defensa en el pensamiento religioso, pero que también se la puede ver en muchas otras situaciones, ciertamente en las tramas de obras de ficción y asimismo en nuestras reflexiones retrospectivas y prospectivas sobre las vidas humanas, incluyendo la nuestra propia; y que incluso puede estar presente en el modo en que oímos el tictac de un reloj: tic puede ser un principio y tac un fin, constituyendo así una minúscula génesis y un minúsculo apocalipsis. El intervalo entre los dos parece ser estructurado y no, como sería un "tictic", simplemente sucesivo. Sin embargo, sé que pueden existir serias dudas relacionadas con la validez de todas esas ficciones, y conjeturé que existe lo que he llamado un "escepticismo clerical": un hábito mental que se ha desarrollado entre muchas personas a las que se ha enseñado a cuestionar la *bona fides* de recursos intelectuales como los que yo he tratado de describir, a distinguir, a su propia manera y de acuerdo con sus propias luces, entre lo que consideran un hecho y lo que ven como ficción.

[292] Mientras tanto, he vuelto a pensar, a veces, acerca de estas proposiciones, sin lograr mejorarlas o profundizarlas notablemente. Sin embargo, me encontré con la idea de Viktor Shklovsky del "fin ilusorio", el cual es producido por un truco: el lector aporta el sentido del fin cuando se le indica que lo haga, acaso por alguna observación final acerca del clima o de una estepa interminable.⁽¹⁾²⁵ El hecho de que un escritor pueda contar con esta medida de respuesta en colusión muestra que él y el lector están listos para lo que parece ser el fin de una breve época en particular, a saber: la novela o el cuento o el poema. Del mismo modo, los lectores dan desarrollo a ciertas pistas estructurales debido a que desean sincronicidad, y no simple cronicidad. Tal vez nuestro sentido de la estructura (la cual requiere finales) se derive de nuestro concepto de cuándo una frase está bien formada; estamos predispuestos a esperar una buena sintaxis en todos los trozos extensos de lenguaje y no podríamos darles un sentido sin ese apoyo estructural. En suma, estamos programados para buscar no sólo secuencia sino algo que me gusta pensar como un *pleroma*, plenitud, la plenitud que resulta de lo bien rematado, como cuando el Nuevo Testamento incorpora al Antiguo como un conjunto de tipos que viene a consumir, y, así, le da sentido a todo el libro y a toda la historia. El esfuerzo del lector puede ser más o menos intenso, y algunos finales y estructuras piden lo que Henry James tenía en mente cuando habló de unas interpretaciones que van más allá de "las formas más sencillas de atención".⁽²⁾²⁶ Parece ser que las mismas facultades intervienen en las interpretaciones de frases, tramas y vidas. Nos gusta que las cosas tengan sentido. Y aunque los acuerdos del narrador y del auditor pueden variar en su carácter de una cultura a otra, sí parece que el deseo de consonancia y de sentido es específico de nuestra especie, no específico de cada cultura. Desde luego, puede ser específico de nuestra cultura el hecho de que muchos hayan de cuestionar las interpretaciones por las cuales se da un sentido a algo. Hay formas más sencillas o más exquisitas [293] de atención, hay fines más sencillos así como más complejos. Si no los hubiera, no encontraríamos tan grandes masas de gente que viven a la expectativa de ellos.

²⁵ 1) "La construction de la nouvelle et du roman", trad. Tzvetan Todorov, *Théorie de la littérature* (Paris, 1966), pp. 170-196.

²⁶ 2) El argumento de este párrafo fue desarrollado en mi escrito "Sensing Endings", *Nineteenth-Century Fiction*, 33 (1978), pp. 144-158.

Los fines de siglo y *a fortiori* de milenio son un término muy conveniente, sea del mundo o de las épocas. Su atracción se encuentra parcialmente en su carácter cíclico –así como celebramos los cumpleaños y otros aniversarios– y parcialmente en el hecho de que señalan o amenazan con un fin lineal. Y, sin embargo, para atribuir grave importancia a los siglos y los milenios se tiene que pertenecer a una cultura que acepte como definitivo el calendario cristiano, pese a su incompatibilidad con otros calendarios que son perfectamente útiles. Sólo si se pertenece a esa cultura hay que preocuparse por la llegada del milenio como un obvio fin de algo: de una época o del tiempo. El cristianismo ofreció un sistema de datación y también la promesa de un espectacular fin de los tiempos. Sus textos también ofrecieron la posibilidad de hacer unas predicciones aritméticas relativamente fáciles sobre las posibles fechas del fin. Y los intérpretes que aceptan estas fechas siempre pueden ofrecer unas respuestas apropiadas; en cualquier siglo en que vivan, el gran momento les llegará pronto para que puedan observarlo y, de ser posible, sobrevivirlo.

Ocurre una tensión escatológica en otras tradiciones, aunque sobre la base de diferentes suposiciones predictivas. El punto del fin, o de alguna gran alteración de la historia, va precedido por una decadencia y seguido, en este mundo o en otro, por una renovación. No es de sorprender que hasta los más escépticos de nosotros asocien los noventa del siglo pasado, y probablemente los de éste, con una decadencia, y la decadencia rara vez no va acompañada de esperanzas de renovación. En su libro *L'An Mil* (1952), Henri Focillon identificó el fenómeno que llamó "misticismo centurial", una de cuyas características es que la gente (en nuestra tradición calendárica) proyecta sus temores y aprensiones hacia fechas centuriales o milenarias, convirtiendo así estas fechas en "un perpetuo calendario de [294] angustia humana". También pueden ser un perpetuo calendario de esperanzas humanas.

Los primeros cristianos no fueron los únicos en esperar el fin, ni en creerlo inminente. Fuera de la tradición central cristiana existen, por ejemplo, los "cultos al cargamento" en la Melanesia: los cultistas son cada vez más pobres, pero se enriquecerán cuando llegue el cargamento, sea en barco o en jet. Comenzará una nueva era. El cargamento nunca llega, pero parece ser característica general del pensamiento apocalíptico o quiliástico que el incumplimiento de una profecía no necesariamente desalienta a los fieles; sigue entonces el proceso al que Leo Festinger, en su libro *When Prophecy Fails* (1964), llama "reforzamiento de grupo". Cuando la predicción resulta falsa, unas cuantas almas escépticas abandonan al grupo, pero la mayoría se queda en él para modificar sus cifras. Recientemente hubo noticias de una secta coreana que esperaba el fin, y de cómo escapó de sus terrores el 28 de octubre de 1992; fueron decepcionados, así como el mes anterior había sido decepcionada otra secta coreana. Ambas sectas tendrán que modificar sus cálculos: el fin es seguro, sólo la fecha puede estar equivocada; todos pueden ver los signos de decadencia, tiene que llegar la renovación, y a quienes poseen los libros apocalípticos no les faltarán cifras que elaborar.

En nuestra cultura, los apocalipsis judeocristianos han sido, y continúan siendo, el medio principal por el cual los investigadores siguen el pasado y predicen el futuro, tal como lo pueden discernir desde su propia situación temporal, la cual, por supuesto, siempre se supone que es un punto crucial de la historia; de otra manera, no valdría la pena molestarse en ello. Las actividades de tales estudiosos consisten, en gran parte, en la moderna aplicación de aquellos textos antiguos, escritos entre el fin de la profecía del Antiguo Testamento y cerca del año 100 d.C.

Desde luego, la ingenuidad de esos procedimientos aparta a estos estudiosos de los de la exégesis bíblica. Se fundan en la suposición de que lo que san Juan escribió en Patmos tiene una aplicación inmediata, directa y sin problemas al momento histórico del intérprete. Los siete años que nos separan del fin del milenio corresponden a los años de Tribulaciones, y está [295] predicho que siete horribles años antes del fin ocurrirá el fenómeno conocido como el Rapto, profetizado en 1 Tesalonicenses 4.17: "Después nosotros, los que vivimos, los que quedamos, junto con ellos seremos arrebatados en las nubes... a recibir al Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor". El Rapto, que millones de personas –en su mayoría, en los Estados Unidos– consideran inminente, será súbito; los aviones de pasajeros, cuyos pilotos fueron raptados, se estrellarán; las carreteras serán como una pesadilla de autos sin conductor. Los "raptados" mirarán con calma estos acontecimientos y la feroz matanza que seguirá, antes del fin general. No escasean señales de que está a punto de empezar. Los conflictos en el Medio Oriente, los ataques nucleares a Rusia (pues no se ha disipado la confiada expectativa de que éstos tengan efecto, pese al fin de la Unión Soviética). Los judíos, para consternación de todos,

tendrán que soportar otro Holocausto.

Paul Boyer, quien ha hecho un fascinante estudio del apocalipsismo estadounidense moderno, ⁽³⁾²⁷ subraya que sus partidarios constituyen una fuerza política lo bastante grande para ejercer una verdadera presión en el mundo, ofreciendo así una convincente ilustración de la tesis de Focillon. Después de todo, los Estados Unidos tuvieron durante ocho años un presidente que creía estar viviendo en el fin de los tiempos y que casi esperaba que éste llegara durante su gobierno. Los Estados Unidos tienen una historia de expectativas apocalípticas que se remonta a la época de Increase Mather, quien profetizó la inminente destrucción del mundo por el fuego. Después, hubo una cierta mezcla de las expectativas nacionales –los Estados Unidos habían sido elegidos para inaugurar una nueva era– con el deseo de salvación personal. Este último parece haber prevalecido en la actualidad, y así lo ha hecho durante largo tiempo. Los milleritas esperaban ser elevados por los aires el 22 de octubre de 1844, y se dice que al menos uno de ellos, un hombre de negocios, regaló todas sus propiedades para prepararse; esta temeraria resolución se repitió recientemente en Corea.

Por supuesto, estas operaciones fundamentalistas están muy lejos del estudio docto del apocalipsis; los especialistas pueden [296] interesarse en lo apocalíptico popular, pero ya no hacen sus propias predicciones numéricas; aunque podemos recordar que John Napier, quien inventó los logaritmos, y Newton, quien explicó los desplazamientos planetarios, dedicaron gran parte de su tiempo a esta actividad. Pero ha prevalecido el escepticismo. Las instituciones eclesiásticas establecidas han descubierto desde hace tiempo que hablar del fin resulta algo embarazoso. Puesto que los documentos fundadores lo proclamaron, no les es posible negarlo, pero se consuelan con la afirmación de san Marcos: "Porque aquellos días serán de aflicción cual no la hubo desde el principio de la creación..., hasta este tiempo" (13:19), a lo que añade el evangelista que "ni la volverá a haber". El Apocalipsis fue aceptado con renuencia como texto canónico, pero una vez aceptado se le dio una continua interpretación docta, la cual fue apartándose cada vez más de la lectura literal y de las sumas apocalípticas, y hoy se da la preocupación simplemente por el apocalipsis como género característico de un periodo particular y distante. Cuando una institución ha abandonado su fase carismática, no le es fácil proclamar lo inminente de su propio fin.

Un desarrollo teológico resulta de interés porque subraya la gran diferencia que hay entre la interpretación ingenua y la culta, pero también porque muestra cómo los eruditos, pese a toda su cultura, sienten que para ellos, como para los ignorantes, existe una conexión entre la idea de apocalipsis y los términos y las pautas de las vidas individuales. Por ello repiten, en su propio idioma, la frase de Blake: "Entonces empieza el Juicio Final, y su Visión es contemplada por el Ojo imaginativo de cada uno de nosotros según la posición que ocupa". Cada quien imagina su propio apocalipsis; nuestro sentido de los fines tiene sus orígenes en la angustia existencial. Según esta opinión, el fin es más inmanente que inminente.

Resulta más difícil mantener tales conceptos que el de un fin general, inferido literalmente a partir de un texto que no yerra; pero lo que anima a sus partidarios puede ser, fundamentalmente, la misma convicción: que hablar de un fin es hablar impelidos por un deseo oculto de dar sentido a la propia vida, a sus pautas y a su conclusión. Aun los escépticos del clero pueden tener angustias que condicionen sus ideas de la [297] historia, de la crisis, de la muerte. Los doctos, en contraste con los ignorantes, han aprendido a desconfiar de la letra impresa. Pero aún pueden proyectar sus ideas de decadencia y de renovación a fechas calendáricas; pueden ver su propio momento como una época de transición entre éstas. Pues los tiempos en que vivimos siempre son lo bastante malos, o al menos lo bastante transitorios para que pudieran ser considerados como precedentes de un fin.

No todo el mundo tiene la suerte de recibir un periodo de vida que incluya el fin de un siglo, y mucho menos de un milenio; pero los que se vieron privados de ello han podido hacer juegos malabares con las cifras que aparecen en Daniel y en el Apocalipsis, y presentar otra fecha apropiada, como 1666 o 1844. Hay docenas de tales cifras, que ya no son de gran interés para los doctos; pero éstos aún pueden compartir la sensación de decadencia y de transición que suele acompañar a los fines de *saecula*, ocurran cuando ocurran.

²⁷ 3) P. Boyer, *When Time Shall be no More* (Cambridge, Mass., 1992).

No es difícil burlarse de lo apocalíptico popular, ni tampoco pasar por alto las bellas especulaciones de los teólogos. Más difícil es rechazar toda consideración de hasta qué punto las ideas y las literaturas que apreciamos, así como algunas de las suposiciones que por lo general no cuestionamos, están impregnadas por un apocalipsismo que no es vulgar ni técnico. Necesitamos preguntarnos, qué forma toma esta impregnación en los escritores a quienes con dificultad negaríamos nuestro respeto y que, en realidad, bien pueden haber participado en la formación de las tradiciones, creativas y críticas, en que seguimos trabajando.

La forma en que más ha influido en los círculos seculares el pensamiento apocalíptico esquemático probablemente sea la que fue inventada por Joaquín, abad de Fiore, y después desarrollada en diversas formas, algunas de ellas muy fantásticas. Éste es un tema muy rico y sólo puedo decir muy poco acerca de él, pero ese poco debo decirlo. Joaquín formalizó la idea de una transición; estudiando el Apocalipsis, descubrió que [298] entre sus tres edades o "estados" – Padre, Hijo y Espíritu– habría un *transitus*. En una forma u otra, la renovación seguiría a la transición a partir del "estado" presente. Podía ser un milenio de paz o, como creyó Joaquín, de monasticismo: una edad de Gracia. A sus discípulos les agradó pensar que habría un Evangelio Eterno, un nuevo Nuevo Testamento que reemplazaría al existente, así como éste había reemplazado al Antiguo. La transición al fin de esa tercera edad –el fin de todos los tiempos– supuestamente sería una transición a la eternidad.

El propio plan se prestaba a muchas variaciones. Como Joaquín, sus seguidores creyeron que estaban viviendo en la transición entre la edad del Hijo y la del Espíritu, la cual comenzaría, según sus cálculos, en 1260 (1260 días, o tres años y medio, es un periodo importante, tanto en Daniel como en el Apocalipsis). Las ideas de Joaquín, diversamente deformadas, tuvieron mayor circulación que sus escritos, y sus extrañas consecuencias políticas y a veces revolucionarias han sido descritas, muy posteriormente, por Norman Cohn ⁽⁴⁾²⁸ y otros. Más viene al caso el poderoso resurgimiento secularizado del siglo xix, que hoy es más accesible que antes gracias a la obra de Marjorie Reeves y Warwick Gould. ⁽⁵⁾²⁹ La que debía suceder en los tiempos venideros a las edades del Padre y del Hijo iba a ser la edad de la Humanidad.

Esta versión secular, sorprendentemente poderosa, le debió algo a Auguste Comte con sus tres edades, más a Michelet y, sobre todo, probablemente, a Renan y a George Sand. Matthew Arnold, poeta de transición, entre dos mundos, naturalmente se interesó por ella. George Eliot, en *Romola*, representó correctamente a Savonarola como alguien que había sido influido por las ideas de Joaquín. Y bien puede ser que algo de lo que habitualmente se dice que ella derivó de Comte en realidad se debiera al estudio de Joaquín.

[299] Marjorie Reeves observa, discretamente, que el "joaquinismo sólo representa un arroyo de la corriente del pensamiento decimonónico acerca de la historia"; pero si, como ella misma lo ha mostrado, ayudó a llevar adelante los pensamientos de Renan y George Eliot, Huysmans y J. A. Symonds, Havelock Ellis y Möller van den Bruck, ese arroyo no fue una fuerza insignificante: unió muchos intereses aparentemente aislados, anidándolos en el contexto más general del ocultismo decimonónico de Gran Bretaña, de Francia y, tal vez, de Rusia. Y muy bien puede haber contribuido no poco al pensamiento y al sentimiento de la "Decadencia" de finales del siglo XIX.

La decadencia es un tema complicado, y muchas tradiciones intelectuales más o menos exóticas hicieron su aportación a la forma que adoptó en el último decenio del siglo XIX. Una contribución procedió del temprano interés en Joaquín del que he estado hablando. La extraña reaparición de un profeta del siglo XIII y el apoyo que encontró en la mejor sociedad intelectual de la época difícilmente habrían podido ocurrir de no ser porque existía un movimiento de opinión más general que favoreció esa tendencia. Puede resultar significativo que Renan, erudito de la mayor autoridad, se apasionara por lo que había oído decir de estas ideas –sobre todo de boca de George Sand– antes de que se pusiera a estudiarlas en los propios escritos joaquinistas. Cuando lo hizo, se interesó no sólo por su importancia para el historiador medieval, sino también por el poder profético que cobraban en su propia época. Creyó que dichas ideas apoyaban el ideal de "un estado religioso de la humanidad más allá de Cristo, correspondiente a la Tercera Edad, la del

²⁸ 4) *The Pursuit of the Millennium*, 2° ed. (Londres, 1961).

²⁹ 5) Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969), y *Joaquim of Fiore and the Prophetic Future* (Londres, 1976); Marjorie Reeves y Warwick Gould, *Joaquim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel* (Oxford, 1987). También véase Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joaquim of Fiore in the History of Western Thought* (Nueva York, 1985).

Espíritu". ⁽⁶⁾³⁰

Tal era, en general, el ambiente optimista y humanista del joaquinismo a mediados del siglo xix. Más avanzado el siglo, hubo un cambio en la índole de atención prestada al profeta: los escritores finiseculares vieron su plan como a través de un espejo oscuro. Yeats le dio la bienvenida en su extraño "Sistema" sincrético, donde también cabían Blake y Nietzsche, la alquimia y los rosacruces. Para él, la Tercera Edad era la época del triunfo del artista aislado sobre un mundo decadente; [300] este concepto también atrajo a Wilde. Así, Joaquín pudo ser adaptado al mito del *fin de siècle* o, según la frase de Wilde, al *fin du monde*. Yeats recabó profecías acerca de tribulaciones inminentes, pronosticando una gran guerra mundial y, a veces, aguardándola ansiosamente. Emocionado por la noticia de una escaramuza en Venezuela, invitó a un amigo suyo a "ir a verme el lunes y tomar té y tal vez adivinar el Armagedón". ⁽⁷⁾³¹ A la manera habitual, puso varias fechas al Fin: primero 1900 y luego 1927.

El arquetípico autor decadente del periodo es, sin la menor duda, Huysmans, que en *A Rebours* presentó su evangelio, "el breviario de la Decadencia", como lo llamó Arthur Symons. ⁽⁸⁾³² Huysmans, autor sin nada del optimismo o el meliorismo de Renan o de George Eliot, se apasionó por Joaquín como se había apasionado por el rosacrucismo, el satanismo, las misas negras, las visiones provocadas por drogas y Schopenhauer. Vio su propia época, y tal vez la vida misma, como sólo Tribulación y Decadencia. No aceptó la defensa mallarmeana de que la Decadencia era un término propiamente aplicado a ciertos escritores latinos de la última época; a su juicio, el vocablo se debía aplicar a las almas humanas y al mundo en que sufrían. Huysmans, o tal vez más, bien Des Esseintes, el protagonista de *A Rebours*, se volvió todo un culto e influyó sobre escritores tan distintos como Mallarmé y Oscar Wilde. Fue una figura central de este nuevo *transitus*, centrado en las tribulaciones de la modernidad.

D. H. Lawrence, nacido en las provincias inglesas en 1885, al año siguiente de la publicación de *A Rebours*, se entregó a la construcción de sistemas, y en ellos incluyó a Joaquín. A su manera, dio una interpretación sexualizada a la tríada joaquinista: Ley = Mujer, Amor = Hombre, Espíritu Santo = "Matrimonio Consumado". En el libro de historia que escribió para las escuelas, con seudónimo, se desvió de su tema para hablar de Joaquín a los niños. Vio expresamente los años de 1914-1918 como una época de Tribulación y de decadencia extrema; el célebre décimo capítulo de *Kangaroo* contiene algunos [301] conocidos símbolos apocalípticos, que también están presentes en la novela corta *St Mawr*. Dos títulos que descartó para *Women in Love* —esa novela de guerra que no menciona la guerra— fueron "Los últimos días" y "Dies Irae".

Lawrence no fue el único que vio de esa manera la Gran Guerra. A algunos les había parecido que la guerra suprimiría un mundo desgastado para introducir otro nuevo. ⁽⁹⁾³³ Pero el optimismo apocalíptico con el que muchos jóvenes, tal vez especialmente artistas, respondieron a la perspectiva de entrar en batalla no pudo sobrevivir a la experiencia de los cuatro años siguientes, y al desvanecerse la esperanza retornó el sentido de decadencia.

En un interesante ensayo, Helmut E. Gerber sostiene que el último decenio del siglo xix fue visto no sólo como el fin decadente de una antigua época sino, asimismo, como el umbral de una nueva edad, considerada como la culminación de un prolongado proceso histórico y un decisivo momento de transición. "La observación fundamental", como observa atinadamente Gerber, "parece ser que al término de los siglos... los seres humanos, y en particular los artistas, se contagian de una sensación de muerte, decadencia, agonía, caída de los viejos dioses, abatimiento del nivel cultural, por una parte, y de una sensación de regeneración, al menos una novedad de cierta clase, por la otra... La auténtica decadencia es un renacimiento". ⁽¹⁰⁾³⁴

Esto expresa nítidamente la naturaleza triple del fenómeno: transición, con la decadencia de un lado y la renovación o el renacimiento del otro. A veces, decadencia y renovación resultan indistinguibles o, mejor dicho, contemporáneos; la decadencia finisecular fue una época de experimentación en las artes, de un deseo de encontrar lo nuevo. Viena, durante ese periodo, nos ofrece ejemplos célebres de esta dualidad. Hubo grandes novedades en las artes y también en el

³⁰ 6) Reeves y Gould, *Joaquim of Fiore*, p. 139.

³¹ 7) *Ibid.*, p. 139.

³² 8) *The Symbolist Movement in Literature* (Nueva York, 1958), p. 76.

³³ 9) Véase Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston, 1989).

³⁴ 10) "The Nineties: Beginning, End or Transition?", en R. Ellmann, ed., *Edwardians and Late Victorians*, English Institute Essays (Nueva York, 1959 [1960]), pp. 50-79.

psicoanálisis, en tanto que predominaba en el ambiente general una [302] sensación de desplome. Karl Kraus escribió acerca de los últimos días de la humanidad; Alban Berg recordó lo que había dicho mientras escribía *Wozzeck*, desalentadora imagen de decadencia que, sin embargo, representaba una nueva clase de ópera. ⁽¹¹⁾³⁵

Y lo mismo continuó en los años de posguerra. Lawrence heredó la sensación de condenación y posible regeneración de los noventa, llevándola consigo. Wittgenstein, procedente de la Viena de fin de siglo, expresó desde el principio de sus *Investigaciones filosóficas* su sensación spengleriana de que estaba escribiendo en "un tiempo de tinieblas". Pero esa sensación no tiene por qué ser heredada; puede proceder de la observación personal, pues los tiempos siempre son lo bastante oscuros para que los espíritus independientes tengan el mismo tipo de percepción. Fredric Jameson, evangelista de lo posmoderno (idea que sin embargo debe algo a la tradición de la transición), habla de nuestra propia "pérdida de afecto", muy *fin de siècle*, y no obstante cree, como tantos lo creyeron antes, que está encontrando algo que hoy está ocurriendo por primera vez, lo cual es una consecuencia del hecho de entrar en la fase final del capitalismo (una idea, o esperanza, al menos tan antigua como Engels). Declarado marxista y utopista, probablemente aún espera que, llegado el momento, venga una renovación, una nueva edad. La moraleja es que, por muy refinadas que sean nuestras posiciones intelectuales, siempre estamos dispuestos de algún modo a esperar el fin y un nuevo principio; instantáneamente, identificamos nuestro momento como de transición.

Vemos así que "transición" es el término clave, y reconocemos su presencia o su principio en los signos inconfundibles de la decadencia. Desde luego, estos signos o síntomas variarán con los tiempos; los nuestros no serán exactamente los mismos que los de Huysmans. Y sin embargo, los interesados en las artes a menudo verán una cierta analogía entre la delicuescencia estilística deliberada y una decadencia moral, social o política más generalizada, como ocurrió a finales del siglo xix. Max Nordau afirmó categóricamente, en el año de la desgracia [303] de Wilde, que lo que estaba ocurriendo en las artes era un síntoma de degeneración patológica de quienes las practicaban. Puede decirse que en cierta forma los propios artistas sostenían ideas que no eran distintas; echó raíces la idea del *poete maudit*; Yeats celebró a su Generación Trágica. Hubo una vanguardia de artistas que odiaban a la ciencia, al burgués y a las masas, y que se alejaron de la sociedad; a ojos escandalizados de la burguesía y de las masas, estaban asociados con los cultos de la homosexualidad, la bebida, las drogas y las religiones exóticas. Y es que nuevos estilos en el arte implicaban nuevos estilos en la moral. A causa de los juicios de Wilde, Arthur Symons cambió el título de su libro más célebre: de *The Decadent Movement in Literature a The Symbolist Movement in Literature*. ⁽¹²⁾³⁶ Habló de la literatura de su época como de "una nueva y bella e interesante enfermedad", y difirió de Nordau sólo en el hecho de que a él le gustara. A veces desvió la acusación de decadencia hacia el enemigo: esto es, las masas, que veían a los artistas como intrusos. Con esos *Massenmenschen* no había que tener ningún trato. Y, sin embargo, durante un tiempo, Decadencia fue, virtualmente, sinónimo de belleza moderna; más exactamente, de belleza simbolista, pues en aquel tiempo lo moderno en el arte casi no podía distinguirse del simbolismo, y el simbolismo era decadente.

En buena parte, la ostentosa conducta modernista-decadente fue prudentemente modificada después de los juicios de Wilde en 1895, pero también buena parte de ella sobrevivió, sobre todo en su desprecio a las masas. A esto se debe, en parte, la aparente paradoja de que la vanguardia de los años de posguerra combinara la innovación en las artes con la reacción política (de hecho con el fascismo), la repugnancia a la educación universal y cosas similares, diversamente expresadas por escritores modernos como Lawrence, Pound, Eliot y Wyndham Lewis. Evelyn Waugh, demasiado joven para haber experimentado durante su propia vida las esperanzas y las decepciones apocalípticas de la guerra, ⁽¹³⁾³⁷ tituló *Decline and Fall* (1928) a su primera novela; *Vile Bodies* (1930) a su siguiente, [304] que satiriza la conducta decadente y termina con una guerra global. El tratamiento cómico de los temas continúa en *A Handful of Dust* (1934). Lawrence no insistió menos en la decadencia durante los veinte que antes. En realidad, su certidumbre apocalíptica se intensificó, adquiriendo complejos matices; *Lady Chatterley's Lover* es un libro

³⁵ 11) David P. Schroeder, "Opera, Apocalypse and the Dance of Death", *Mosaic* 25/1 (invierno de 1992), pp. 91-105.

³⁶ 12) R. K. R. Thomson, "Decadence in Later Nineteenth-Century England", en *Decadence and the 1890s*, ed. I. Fletcher (Londres, 1979), pp. 15-29.

³⁷ Véase Ekstein, *Rites of Spring*, n. 9.

profundamente apocalíptico. Y el último libro de Lawrence se intituló *Apocalypse*.

Nosotros tenemos un conjunto diferente, pero comparable, de nociones de *fin de siècle*. Pensamos en el modernismo como en un periodo pasado, que terminó cerca de 1939 y que tuvo sus *anni mirabiles* en los veinte. Fue un asunto largo y complejo, que abarcó tanto el nihilismo de Dadá como los refinamientos de Mallarmé —el Libro como el fin u objeto del mundo— y el críptico enciclopedismo de Pound. Fue experimental en todas las artes; la convicción de que se vivía una decadencia iba de la mano con la sensación de que las artes y su historia se estaban renovando. Algunas formas de modernismo intentaron eliminar la decadencia restaurando (o inventando) tradiciones perdidas; otras desearon lograrlo mediante una limpia ruptura con el pasado.

No cabe ninguna duda de que hay tantos posmodernismos como modernismos. Lo que al parecer tienen en común es una sensación de superioridad sobre lo moderno, en realidad sobre todo lo pasado, el cual puede utilizarse a capricho, a menudo paródicamente, o pasarse por alto. Los posmodernistas tienen su propia manera de registrar la transición, y celebran la pérdida de los engañosos *grands récits* que caracterizaron no sólo el modernismo sino también su pasado o sus pasados. El antiguo sentido de decadencia depende de uno de esos *récits*, y hoy puede penetrarse en él. Y también se encuentra bajo fuego graneado la idea, muy de fin de siglo, del artista como *maudit*, exiliado de la comunidad vulgar (una noción que fue heredada del romanticismo y a la que se dio una expresión más intensiva). El posmoderno es antimodernista; el modernismo es el tiempo viejo del cual hemos salido o estamos saliendo. A los modernistas se les acusa de racismo, de antifeminismo y de otras actitudes deplorables. Algunos de estos cargos son justos, pero a veces van acompañados de un rencoroso igualitarismo, una negación de los valores diferenciales [305], que los modernistas, con igual justicia, podrían haber rechazado como pruebas del decadente pensamiento de la chusma.

Imprudente sería dictaminar sobre la bondad de estos periodos; lo indudable es que, pese a todas sus diferencias, y a la hostilidad de lo nuevo por lo viejo, hay cualidades que ambos tienen en común. La decadencia todavía es formativa en *The Waste Land* [Tierra yerma]; éste, que es un poema conscientemente apocalíptico, da representación a la decadencia del extremado refinamiento, así como a la de un populacho hundido en las vulgaridades de la pobreza y promiscuidad. Y, sin embargo, en su carácter fragmentario y en su uso de la parodia hay un pre-eco de las técnicas posmodernistas. En su desafío a toda conexión temporal también se anticipa al posmoderno cuestionamiento de la causalidad y de lo que se ha llamado el tiempo público.

De lo que no cabe duda es de que hay repetición, una pauta de respuesta que, si llegáramos al fondo, podríamos encontrar en las últimas formas —las más escépticas y refinadas— de contestación, así como en las primeras que conocemos. Foucault impresionó al mundo al anunciar el fin del hombre, la muerte de la época en que se sostuvo esa concepción. La muerte del autor —defunción bastante menos resonante— hoy se anuncia como algo de rutina. Ya sea que aceptemos o no estas proposiciones, ciertamente constituyen anuncios de que se ha dejado atrás algo erróneo, hasta decadente (pues la idea del autor es un desarrollo reciente y mal acogido); de que ha ocurrido una transición, y en el momento mismo en que Foucault, o quien fuere, estaba allí, casualmente, para presenciarse y explicarla. El abandono de los *grands récits*, que he mencionado hace poco, constituye otro ejemplo de anuncio de una época, de la muerte de una antigua y el principio de una nueva. Dicho de otra manera, cuando hemos logrado lo que Lyotard llama la "incredulidad hacia las metanarrativas", sin duda hemos inaugurado una nueva época. Si, además, negamos toda historia dirigida hacia un fin, hemos eliminado apocalípticamente el pensamiento apocalíptico; si ponemos en entredicho la validez de las investigaciones filosóficas tradicionales, hemos iniciado una nueva época en filosofía, o estamos en [306] transición hacia ella. Si sostenemos que la larga historia del capitalismo ha llegado a su término y que padecemos, en consecuencia, una "pérdida de afecto", estamos explicando una decadencia y, en la transición, estamos esperando una renovación.

No es difícil ver que, sea o no de transición, nuestro periodo se interesa profundamente en la idea misma. Las obras de Marshall McLuhan, hoy casi olvidadas en la avalancha de teorías culturales transicionales, se centraban casi exclusivamente en la transición. Un resuelto posmodernista como Thomas Docherty puede burlarse "de la concepción simplemente modernista de la tradición", tildándola de fraudulenta, y argüir que el posmodernismo aspira a hacer irreconocible "lo siempre ya conocido"; ⁽¹⁴⁾³⁸ al decirlo está proclamando, y no en términos totalmente originales, otra transición, otra manera de salir de la decadencia.

³⁸ 14) *After Theory; Postmodernism/Post-Marxism* (Londres, 1990), p. 198.

De manera similar, pero posiblemente más útil, la idea de decadencia puede ser empleada seriamente por quienes deploran las depredaciones de la tecnología, la contaminación de la atmósfera, la destrucción de los bosques y los riesgos de la tecnología nuclear. De hecho, es notable que tantas personas puedan pasar por alto estos auténticos indicadores y favorecer el estudio fundamentalista de textos caducos, o rechazar el discurso de los "verdes" juzgándolo siempre ya conocido. Sabemos que quienes sostienen esas preocupaciones no se preocupan más que los observadores medievales que veían luchas en el cielo y temían al próximo fin; pero también sabemos que su temor es real, y que tal vez no sea posible recuperarse de la tribulación que experimentan; sin embargo, podemos ponerlos junto con esos modernos que por otras razones sienten la transición, y temen un fin.

Estas inversiones y alteraciones de enfoque no pueden impedirnos ver una pauta: lo que el momento actual, en los últimos años del siglo (esa época artificial), tiene en común con el espíritu de decadencia del siglo pasado y sus exponentes, de hecho con todos aquellos que han vivido en el pasado, han reconocido la transición y han temido un fin, o lo han [307] recibido con júbilo. A lo largo de toda la historia, quienes han marcado las épocas –edades de oro, de plata, de bronce, de hierro– han sabido lo que es vivir en un tiempo de crisis. Si esta sensación se ha intensificado –si se ha hecho más aguda con la modernidad, de modo que para escribir su historia sea necesario hablar de Kierkegaard, de Sartre, de Jaspers–, es algo que no sé de cierto. Pero la sensación existe, y una falla del escepticismo puede agudizarla para todos nosotros, conforme el siglo y el milenio se acercan a su fin. A la postre, parece que es de nuestras propias vidas de las que estamos aguardando y sintiendo el fin.

[308] XI. Adorno como lo tardío

Edward W. Said

Los principios de curso parecen representar el primer momento de cualquier esfuerzo y, las más de las veces, expresan una esperanza y una sensación de expectación. Los principios suelen asociarse con la juventud, no con la vejez, aunque la literatura, la música y la pintura abundan en ejemplos de una renovación, de un nuevo comienzo, que se encuentran en las obras de artistas de avanzada edad. Por ejemplo, de Verdi se dice, justificadamente, que volvió a empezar con *Otelo* y *Falstaff*: óperas escritas cuando se acercaba a los ochenta años. Los pensadores cíclicos como Vico e Ibn Jaldún (y en nuestra propia época, Northrop Frye) han asociado los fines con los principios. La decrepitud de una dinastía en el *Mugaddimah*, de Ibn Jaldún, la desesperación terminal y la barbarie reflexiva que Vico describe en su relación de las guerras civiles, finalmente dejan enterrado un antiguo estado de cosas para que pueda comenzar uno nuevo. Los ciclos de otoño e invierno de los que habla Frye en *The Anatomy of Criticism* inevitablemente hacen surgir la primavera y el verano, más o menos interminablemente.

En todos estos ejemplos, es posible recuperar los principios o de alguna manera volver a ellos. No hay absolutamente ninguna finalidad implícita en la idea: de allí el optimismo y la esperanza que inspira y que –hablando como alguien cuyos sentimientos hacia las mañanas son mucho más entusiastas que sus sentimientos hacia las tardes– son muy similares al mismo tipo de aumento de energía y expectativa que algunos de nosotros sentimos al amanecer de un nuevo día, puesto que sus perspectivas parecen sacarnos de la negrura y depresión aun de la noche más desdichada.

En oposición a los fines de ese tipo generalmente cíclico, es decir, los fines que forman parte de una pauta recurrente de [309] nacimiento, muerte y resurrección, hay fines de una finalidad completa, más o menos terminal. También ellos ocurren tras algún principio anterior, obviamente, pero en ellos percibimos mucho más directamente lo concluyente de la muerte, de una cadencia absoluta e irrevocable para la cual los principios sólo tienen, cuando mucho, un atractivo muy distante y hasta irónico. Y de éstos deseamos hablar aquí.

Hasta donde yo sé, pocos escritores han enfocado tan severa e implacablemente las dificultades de la vida en su parte final como Swift. En el Libro III de los *Viajes de Gulliver*, la peculiar raza de los *struldruggs* abre, al principio, una perspectiva sumamente grata a Gulliver, quien cree que la inmortalidad de estas raras criaturas les garantiza todo tipo de privilegios y de muestras de discernimiento: con cierta vanidad, empieza a imaginar cómo esos seres milagrosos le harán posible, a él, obtener muchas ventajas. Juntos, sueña, se opondrán a la corrupción de la época y a la "degeneración de la naturaleza humana", y, sin ninguna justificación que no sea su propia credulidad y egoísmo, también empieza a imaginar lo bien que viviría si, como los *struldruggs*, pudiera liberarse de la amenaza de la muerte. Cuando, por fin, le dicen la verdad acerca de esas miserables criaturas, queda sumamente desilusionado. Lejos de que la inmortalidad traiga la salvación y la perspicacia, da a los *struldruggs* un catálogo al parecer interminable de pesares. Pierden los dientes y el pelo, así como la memoria y el deseo. Habiendo llegado a los noventa años, dado que el lenguaje cambia de una generación a otra, ya no pueden comunicarse con nadie. Y todo esto va precedido por un desastroso proceso de decrepitud física, mental y moral, cuya descripción le resulta casi intolerable al lector:

tenían no sólo todas las locuras e impedimentos de otros ancianos, sino muchos más, debidos a la aterradora perspectiva de no morir nunca. No sólo eran tercos, malhumorados, codiciosos, morosos, vanos y parlanchines, sino incapaces de toda amistad, y muertos a todo afecto natural, que nunca descendía más allá de sus nietos. La envidia y los deseos frustrados son sus pasiones predominantes. Pero esos objetos contra los cuales parece dirigirse principalmente su envidia son los vicios de los jóvenes, y las muertes de los viejos. ⁽¹⁾³⁹

[310] Fácilmente podemos imaginar a Swift, con su feroz conservadurismo y su fatalismo cristiano, disfrutando de su horripilante desmitificación de la edad. Pero aunque tanto los

³⁹ 1) Jonathan Swift, *Gulliver's Travels* (Oxford, 1971), p. 212.

struldbuggs como Gulliver anhelan la muerte como resultado de estas pavorosas circunstancias, creo yo que es el retrato que hace Swift de la propia vejez lo que ha concentrado tan agudamente la atención del moderno lector secular. Cuando se es viejo no es posible eludir el hecho de que se está aproximando el fin, y de que, al fin no hay, propiamente dicho, nada más que el fin, sin que queden ningunas satisfacciones reales o supuestas. Es la peculiar fuerza de esta percatación la que encontramos comprimida en el retrato que hace Swift de los moribundos struldbuggs, quienes, al final, se quedan sin experimentar lo concluyente de la muerte. Esta situación aterradora pero potencialmente cómica es la que atrajo a uno de los modernos discípulos de Swift, a Samuel Beckett, muchos de cuyos personajes son, en realidad, equivalentes de los struldbuggs. Ser viejo en estas circunstancias es perder contacto con el principio, quedarse en un tiempo y un lugar sin poder recurrir a la esperanza ni al entusiasmo. Éstas son las bases de *Endgame*.

La táctica de Swift es transparente. Los fines ya son bastante malos sin tratar de aplazarlos, parece estar diciéndonos, y por ello, cuanto mejor aceptemos lo que es inevitable, menos doloroso parecerá. Sin embargo, al dar a sus struldbuggs demasiada vida sin ninguno de los legendarios atributos de la inmortalidad (por ejemplo, la eterna juventud), también permite a sus lectores, en una especie de cámara lenta sádica, echar una ojeada a lo que es aguardar el fin. El resultado, casi por inadvertencia, es una desagradable anatomía del fin, que es mostrada a Gulliver en los informes que oye acerca de los struldbuggs, y confirmada cuando se encuentra con ellos. Como ya lo he dicho, Beckett parece haberse adueñado de esta experiencia en sus obras y novelas y haberla extendido con notable ingenio. Beckett, como Swift, es severo y minimalista: los fines son cómicos porque en tales momentos las poses y presunciones humanas tienen una lúcida futilidad que puede resultar entretenida.

Además de Beckett, hay toda una fila de escritores modernos [311] que se han sentido fascinados por los fines. Entre aquéllos se incluyen figuras muy *fin de siècle* como Wilde y Huysmans, al igual que escritores como Mann, Eliot, Proust y Yeats, para quienes la mortalidad lleva consigo considerable tristeza y nostalgia. No obstante, esos escritores difieren de Swift y de Beckett en que su sentido de un fin se ve mitigado por algún rayo de redención, por la idea de que al envejecer se adquiere cierta perspicacia, o algún nuevo y redondeado sentido de la plenitud de la vida, o, como en el caso de Proust, de que por medio del arte tal vez se pueda sobrevivir a la muerte. Un libro que me impresionó profundamente cuando lo leí hace unos veinte años –*Reality and the Heroic Pattern: Last Plays of Ibsen, Shakespeare, and Sophocles*, de David Grene–⁽²⁾⁴⁰ presenta de manera muy convincente una versión de este argumento. Ibsen, dice Grene, utiliza sus últimas obras para comprender los errores, las fallas y las heridas de la vida de una persona, permitiendo que la visión retrospectiva dé una nueva visión integra-dora del todo. En esto, *Juan Gabriel Borkman* y *Cuando despertamos los muertos*, de Ibsen, nos hacen recordar *La Tempestad*, *Cimbelino* y *El cuento de invierno*, los cuales, a su vez, nos remiten a *Ajax* y a *Filoctetes*. El teatro es el vehículo que hace posible esta visión final en formas, nos dice Grene, que no son asequibles intelectualmente sino tan sólo estéticamente. También esta vez, el arte resulta redentor.

Para Ibsen, como para los demás escritores modernistas a quienes me he referido, el tiempo personal corresponde al tiempo general. El agotamiento personal y la mala salud corresponden a las insuficiencias, los peligros, las amenazas y las humillaciones de la modernidad misma. Mucho (tal vez demasiado) de lo que se ha escrito acerca del movimiento modernista ha subrayado el tránsito entre lo individual y lo general. Por tanto, el modernismo ha llegado a parecer, paradójicamente, no tanto un movimiento de lo nuevo como un movimiento de lo envejecido y del fin, una especie de Vejez con careta de Juventud, para citar a Hardy en *Jude the Obscure*. Pues, de hecho, en esa novela la figura del hijo del Judío, el Padrecito Tiempo, [312] parece una alegoría del modernismo, con su sentido de acelerada decadencia y sus gestos compensatorios de recapitulación y de inclusión general. Y, sin embargo, para Hardy el niño difícilmente es símbolo de redención, como no lo es una infección que se va ennegreciendo. Esto salta a la vista en la primera aparición del Padrecito Tiempo en el tren, que fueron a esperar Jude y Sue.

Era la Vejez tan mal disfrazada de Juventud que por las grietas asomaba su verdadero yo. Una marejada de fondo, nacida en remotas y oscuras edades, parecía levantar al niño en la aurora de su vida, cuando, volviéndose, vio retrospectivamente algún gran Atlántico del Tiempo pero sin

⁴⁰ 2) David Grene, *Reality and the Heroic Pattern: Last Plays of Ibsen, Shakespeare, and Sophocles* (Chicago, 1976).

que, al parecer, le interesara lo que veía.

Cuando los otros viajeros, uno tras otro, fueron cerrando los ojos –hasta el gatito, que se enroscó en su cesta, fastidiado de un juego demasiado circunscrito–, el niño permaneció exactamente como antes. Luego pareció doblemente despierto, como un ser divino esclavizado y empequeñecido, sentado mirando pasivamente a sus compañeros de viaje, como si tuviera ante los ojos sus vidas ya perfectamente redondeadas, en lugar de sus apariencias. ⁽³⁾⁴¹

El Pequeño Jude no representa tanto una prematura senectud cuanto un montaje de principios y fines, una inverosímil unión de la juventud y la vejez cuya divinidad –esta palabra tiene, aquí, un sonido siniestro– consiste en poder juzgarse a sí mismo y a los demás. Más adelante, cuando efectúa un acto de juicio de sí mismo y de sus hermanos menores, el resultado es el suicidio colectivo, lo cual quiere decir, creo yo, que una mezcla tan escandalosa de extrema juventud con extrema vejez no podrá sobrevivir largo tiempo.

Pero sí hay un fin y una supervivencia que se dan juntos, y esto es lo que deseo dedicarme a analizar por el resto del tiempo aquí. Por razones que pronto se harán claras, he dado a este modo estético peculiarmente moderno el nombre de *estilo final*, categoría cuyo significado ha producido toda una fascinante gama de referencias a Theodor Adorno: la utiliza de la manera más memorable y poderosa en un ensayo fragmentado que lleva el título de "*Spätstil Beethovens*", fechado en 1937 [313] pero incluido en una colección de los ensayos musicales de Adorno, *Moments musicaux*, publicada en 1964. ⁽⁴⁾⁴² Para Adorno, mucho más que para nadie que haya hablado de las últimas obras de Beethoven, las composiciones que pertenecen a lo que se ha llamado su tercer periodo (las últimas cinco sonatas para piano, la Novena Sinfonía, la *Missa Solemnis*, los seis últimos cuartetos de cuerdas y un puñado de las bagatelas para piano), las obras del estilo final de Beethoven, constituyen todo un acontecimiento de la historia de la cultura moderna: un momento en que el artista, con pleno dominio de su medio de expresión, sin embargo abandona toda comunicación con el orden burgués del que forma parte y logra establecer una relación contradictoria y enajenada con él. Uno de los ensayos más extraordinarios de Adorno, incluido en la misma colección con los fragmentos de su ensayo sobre el estilo final, trata de la *Missa Solemnis*, ⁽⁵⁾⁴³ a la que llama una obra maestra enajenada (*Verfremdetes Hauptwerke*) en virtud de su dificultad, de sus arcaísmos y de su extraña reevaluación subjetiva de la misa.

Lo que Adorno tiene que decir en sus voluminosos escritos (Adorno falleció en 1969) acerca del Beethoven del último periodo es, sin duda, una interpretación que le sirve como una especie de punto de partida para todos sus análisis de la música ulterior. La musicóloga norteamericana Rose Subotnik ha hecho un extenso análisis de esta interpretación del último periodo de Beethoven y mostrado su asombrosa influencia dentro de la obra de Adorno, de principio a fin de su carrera. ⁽⁶⁾⁴⁴ La figura del compositor envejecido, sordo y aislado fue para él un símbolo cultural tan convincente que hasta llega a figurar como parte de la aportación de Adorno al *Doctor Faustus*, de Thomas Mann, en que, al principio de la novela, el joven Adrian Leverkühn queda impresionado por una conferencia acerca del periodo final de Beethoven pronunciada por Wendell Kretschmer:

[314] El arte de Beethoven se había superado a sí mismo, elevándose de las regiones habitables de la tradición, aun frente a los ojos deslumbrados de los seres humanos, rumbo a esferas de lo absoluta y enteramente (y nada más que) personal: un ego dolorosamente aislado en lo absoluto, apartado, asimismo, del mundo sensorial por la pérdida del oído; un príncipe solitario en el reino de los espíritus, de quien ahora sólo surgía un aliento helado para aterrorizar a sus contemporáneos mejor dispuestos, que se quedaban boquiabiertos ante estas comunicaciones, de las cuales sólo por momentos, y sólo por excepción, podían comprender algo.

⁽⁷⁾⁴⁵

Esto es propio de Adorno casi en su integridad. En este trozo hay heroísmo, pero también intransigencia. Nada en la esencia del último estilo de Beethoven es reductible al concepto de arte como documento, es decir, a una interpretación de la música que subraya cómo "la realidad va

⁴¹ 3) Thomas Hardy, *Jude the Obscure* (Harmondsworth, 1978), pp. 342-343.

⁴² 4) Theodor W. Adorno, *Moments musicaux* (Francfort del Meno, 1964), páginas 13-17.

⁴³ 5) *Ibid.*, pp 167-185.

⁴⁴ 6) Rose Rosengard Subotnik, "Adorno's Diagnosis of Beethoven's Late Style: Early Symptoms of a Fatal Condition", *Journal of the American Musicological Society*, 29 (1976), pp. 242-275.

⁴⁵ 7) Thomas Mann, *Doctor Faustus*, trad. H. T. Lowe-Porter (Londres, 1949), p. 52.

abriéndose paso" en la forma de la historia o se revela el sentido que tenía el compositor de su muerte inminente. Pues "de este modo", al subrayar que las obras son expresión de la personalidad de Beethoven, dice Adorno, "las últimas obras son relegadas a las esferas exteriores al arte, colocadas en proximidad con el documento. De hecho, los estudios de las últimas obras de Beethoven rara vez dejan de hacer referencia a la biografía y al destino. Es como si, confrontada por la dignidad de la muerte humana, la teoría del arte se despojara de sus derechos y abdicara en favor de la realidad". ⁽⁸⁾⁴⁶

Desde luego, se siente allí la muerte inminente, y eso no se puede negar. Pero el acento de Adorno está puesto en la ley formal del último modo de componer de Beethoven, con lo cual pretende subrayar los derechos de la estética. Esta ley se revela como una extraña amalgama de subjetividad y de convención, evidente en recursos tales como "las decorativas secuencias de trinos, cadenzas y fiorituras". En una formulación inmensamente poderosa de la relación entre convención y subjetividad, dice Adorno lo siguiente:

Esta ley se revela precisamente en el pensamiento de la muerte... La muerte se impone sólo a los seres creados, no a las obras de arte, y por ello sólo ha aparecido en el arte como modo refractado, [315] como alegoría... El poder de la subjetividad en las últimas obras de arte es el gesto irascible con el que ésta se despide de las obras mismas. Rompe sus cadenas no para expresarse, sino para –carente de expresión– librarse de las apariencias del arte. De las obras mismas sólo deja fragmentos, y se comunica, como un lenguaje cifrado, sólo a través de los espacios en blanco de los que se ha liberado. Tocada por la muerte, la mano del maestro libera las masas de material que solía formar; sus desgarraduras y fisuras, testimonios de la impotencia del Yo ante el Ser, son su última obra (*der endlichen Ohnmacht des Ichs vorm Seienden, sind ihr letztes Werk*). ⁽⁹⁾⁴⁷

Es muy fácil impacientarse ante esta manera de escribir pero, como casi todo lo de Adorno, el estilo denso y sumamente complicado se basa siempre en una visión sensual notablemente fresca y directa, y por lo general invertimos un considerable capital interpretativo si le tenemos paciencia. Lo que fascinó a Adorno en las últimas obras de Beethoven fue su carácter episódico, su aparente descuido ante su propia continuidad. Compárense las secciones del desarrollo de obras como la *Eroica* o el tercer concierto para piano, por una parte, y, por la otra, el Opus 110 o la sonata *Hammerklavier*, y nos llamará la atención la lógica totalmente coherente e interpretativa de las primeras obras y el carácter un tanto distraído, a menudo al parecer descuidado de las últimas. El primer tema de la sonata 31 está espaciado muy torpemente, y cuando se inicia, después del trino –figura casi rudamente repetitiva, digna de un estudiante–, su acompañamiento es, como muy bien dice Adorno, "desvergonzadamente primitivo". Y así continúa sucediendo, en las últimas obras, una masiva escritura polifónica de la índole más abstrusa y difícil que alterna con lo que Adorno llama "convenciones", las cuales a menudo son recursos retóricos al parecer inmotivados, como trinos o *appoggiaturas* cuya función en la obra no parece integrada a la estructura. "Su última obra sigue siendo proceso, pero no desarrollo; más bien parece prender fuego entre los extremos, que ya no le ofrecen un terreno intermedio seguro o una armonía de espontaneidad". ⁽¹⁰⁾⁴⁸ De este modo, como dice Kretschmer en [316] el *Doctor Faustus*, de De Mann, las últimas obras de Beethoven a menudo dejan la impresión de estar inconclusas, algo que el enérgico profesor de Adrian Leverkühn discute ingeniosa y extensamente en su disquisición acerca de los dos movimientos del Opus 111.

La tesis de Adorno es que todo esto está predicado sobre dos hechos de la mortalidad: primero, que cuando era joven, la obra de Beethoven había sido vigorosa y *durchcomponiert*, mientras que ahora se ha vuelto más caprichosa y excéntrica; y, segundo, que, como anciano situado ante la muerte, Beethoven comprende, como lo dice Subotnik, que su obra no puede alcanzar ni siquiera "una dualidad kantiana, para la cual no hay síntesis concebible [pero que es en efecto] los restos de una síntesis, los vestigios de un ser humano tristemente consciente de la plenitud y, por tanto, de la supervivencia que le habían eludido siempre". ⁽¹¹⁾⁴⁹ Por consiguiente, las

⁴⁶ 8) Adorno, *Moments musicaux*, p. 13.

⁴⁷ 9) *Ibid.*, pp. 15-16. 10) *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸ 10) *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹ 11) Subotnik, "Adornos Diagnosis", p. 270.

últimas obras de Beethoven comunican un sentido trágico a pesar de su irascibilidad; citando directamente a Adorno al hablar de la *Missa*, Subotnik nos recuerda que "el pesar que detecta en el último estilo de Beethoven [está] donde 'el fracaso [se vuelve], en un sentido supremo, la medida del triunfo'" ⁽¹²⁾⁵⁰ Lo exacto y conmovedor del descubrimiento de Adorno se hace ya evidente al término de su fragmento sobre el estilo último de Beethoven. Al observar que en Beethoven, como en Goethe, hay toda una plétora de "material no dominado", pasa a señalar que en las últimas sonatas, las convenciones, por ejemplo, están "deshechas", y el principal empuje de la composición se permite quedar hundido, abandonado, como las extrañas recitaciones que preceden a las fugas en el Opus 106 y en el 110. En cuanto a los grandes unísonos (en la Novena Sinfonía o en la *Missa*), se encuentran al lado de enormes conjuntos polifónicos. Añade entonces Adorno:

Es la subjetividad la que, enérgicamente, une los extremos en el momento, llena de sus tensiones la densa polifonía, la aparta de los unísonos y se separa, dejando atrás el tono desnudo; eso deja la mera frase como monumento a lo que ha sido, marcando una [317] subjetividad convertida en piedra. Las cesuras, las súbitas discontinuidades que, más que nada, caracterizan al último estilo de Beethoven, son esos momentos de rompimiento; la obra es silenciosa en el instante en que se queda atrás y muestra al exterior su vacío. ⁽¹³⁾⁵¹

Lo que describe aquí Adorno es el modo en que Beethoven parece habitar las últimas obras como una personalidad que se queja, o que de algún modo siente, y luego deja la obra o la frase incompleta, súbita y abruptamente atrás, como en el comienzo del Cuarteto en Fa Mayor, o las diversas pausas del movimiento lento del Opus 106. Esta sensación de abandono es peculiarmente aguda en comparación con el impulso y la condición implacable de obras de su segundo periodo tales como la Quinta Sinfonía, donde, en momentos como el final del cuarto movimiento, Beethoven no puede arrancarse de la pieza. Así, en conclusión, dice Adorno que el estilo de las últimas obras es a la vez objetivo y subjetivo:

Objetivo es el paisaje fracturado, subjetiva es la luz en que —a solas— brilla hasta cobrar vida. Beethoven no produce su síntesis armoniosa. Fungiendo como el poder de disociación, él los aparta en el tiempo, tal vez a fin de conservarlos para la eternidad. En la historia del arte, las obras últimas son la catástrofe. ⁽¹⁴⁾⁵²

El meollo de esto, como siempre en Adorno, es el problema de tratar de decir qué es lo que mantiene unidas a las obras, lo que las hace más que una simple colección de fragmentos. El pensador se muestra aquí en su aspecto más paradójico: no podemos decir qué conecta las partes sino invocando "la figura que éstas crean juntas". Tampoco podemos minimizar las diferencias entre las partes ni, diríase, tampoco podemos nombrar la unidad, o darle una identidad específica, que entonces reduciría su fuerza catastrófica. Vemos así que el poder del estilo último de Beethoven es negativo o, mejor dicho, es la negatividad: donde habríamos esperado serenidad y madurez, encontramos un desafío crispado, difícil e implacable, tal vez hasta inhumano. "La madurez de las obras últimas", dice Adorno, "no se asemeja al tipo que encontramos en la fruta... No son [318] redondeadas, sino que están llenas de surcos y hasta destrozadas. Carentes de dulzura, amargas y espinosas, no se entregan al simple deleite." ⁽¹⁵⁾⁵³ Las últimas obras de Beethoven siguen siendo no cooptadas: no embonan en ningún esquema y no se las puede reconciliar ni resolver, ya que su irresolución y fragmentariedad no sintetizada son constitutivas, no ornamentales ni simbólicas de otra cosa. Las últimas composiciones de Beethoven son acerca de (son de hecho) una "totalidad perdida", y, por tanto, son catastróficas.

Hemos de volver aquí al concepto de lo tardío. ¿Tarde para qué?, nos inclinamos a preguntar. El crítico norteamericano Harold Bloom ha planteado una interesante teoría acerca de la creación poética, que se basa en lo que él llama lo tardío. ⁽¹⁶⁾⁵⁴ Todos los poetas, nos dice, están obsesionados por sus grandes predecesores, como Wordsworth lo estuvo por Milton, y Milton por Hornero y Virgilio. Por consiguiente, la poesía es un arte antitético, pues lo que hacen los poetas es escribir contra estos antecedentes: The Prelude es una reescritura y una distorsión de Paradise Lost. Por idéntica razón, toda lectura crítica es una interpretación errónea, pues los críticos vienen después de los poetas. Aquí existe cierta similitud entre Bloom y Adorno, salvo porque para

⁵⁰ 12) *Ibid.*; Adorno, *Moments musicaux*, p. 183.

⁵¹ 13) Adorno, *Moments musicaux*, p. 17.

⁵² 14) *Idem.*

⁵³ 15) *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ 16) Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Nueva York, 1973).

Adorno lo tardío incluye la idea de sobrevivir más allá de lo que es aceptable y normal; además, lo tardío incluye la idea de que en realidad no se puede llegar más allá de lo tardío, no puede uno trascender ni elevarse por encima de lo tardío sino, antes bien, profundizar en lo tardío, como – según dice Adorno en su libro *The Philosophy of Modern Music*– Schoenberg esencialmente prolongó las cosas irreconciliables, las negaciones y las inmovilidades del último periodo de Beethoven. ⁽¹⁷⁾⁵⁵

Establezcamos dos puntos más. La razón de que el estilo último de Beethoven fascinara hasta tal punto a Adorno en sus escritos es que, de manera absolutamente paradójica, las obras finales, inmovilizadas y socialmente resistentes de Beethoven se encuentran en el núcleo de lo que es nuevo en la música [319] moderna. En *Fidelio* –quintaesenciada obra de su periodo intermedio–, la idea de humanidad se manifiesta todo el tiempo, y, con ella, la idea de un mundo mejor. De manera similar, para Hegel, los opuestos irreconciliables podían resolverse por medio de la dialéctica. Beethoven, en su último estilo, mantiene aparte lo irreconciliable, y, por consiguiente, "la música se transforma más y más, de algo significativo en algo oscuro... hasta para sí misma". ⁽¹⁸⁾⁵⁶ De este modo, el Beethoven de su último estilo preside el rechazo musical del nuevo orden burgués, y augura el arte totalmente auténtico y nuevo de Schoenberg, cuya "avanzada música no tiene otro recurso que el de insistir en su propia osificación, sin concesiones al humanitarismo pretendido en cuyo interior penetra... En las circunstancias actuales [la música] se ve restringida a una negación definitiva". ⁽¹⁹⁾⁵⁷ En segundo lugar, lejos de ser simplemente un fenómeno excéntrico e improcedente, el Beethoven del último estilo, implacablemente enajenado y oscuro, se convierte en la forma estética prototípica y, en virtud de su distancia y rechazo a la sociedad burguesa, adquiere una significación todavía mayor.

Y de tantas maneras el concepto de lo tardío, así como lo que le acompaña en estas meditaciones asombrosamente audaces y sombrías sobre la posición de un artista en proceso de envejecimiento, llegan a parecerle a Adorno el aspecto fundamental tanto de la estética como de su propia obra como teórico crítico y filósofo. Uno de los mejores libros recientes sobre Adorno – *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, de Fredric Jameson– ⁽²⁰⁾⁵⁸ va más lejos que ningún otro al reivindicar a Adorno como teórico de lo tardío, aunque Jameson finalmente sitúa (y hasta cierto grado, instiga la aparición de) lo tardío del hombre dentro del pensamiento marxista. Mi interpretación de Adorno, que coloca sus reflexiones acerca de la música en el meollo, se representa a este filósofo en el acto de inyectarle al marxismo una vacuna tan poderosa que disuelve casi por completo su capacidad de agitación. No sólo [320] se derrumban los conceptos de avance y culminación en el marxismo bajo su riguroso desprecio negativo, sino que también se derrumba todo lo que sugiera movimiento. Con la muerte y la senectud ante él, con unos prometedores años iniciales ya detrás, creo yo que Adorno está dispuesto a tolerar el fin en la forma de algo tardío, pero por sí mismo, no como preparación o como obliteración de alguna otra cosa. Lo tardío consiste en estar al final, plenamente consciente, pleno de recuerdos y también (aun prematuramente) consciente de la actualidad. Adorno visto como lo tardío mismo, no como un *struldbrugg* swiftiano, sino como un comentarista escandaloso y hasta catastrófico del presente.

A nadie hay que recordarle que Adorno es excepcionalmente difícil de leer, sea en su original alemán o en cualquiera de sus traducciones. Jameson habla muy bien acerca de la plena inteligencia de sus frases, de su incomparable refinamiento, de su movimiento interno programáticamente complejo, del modo que tienen de frustrar, casi de rutina, un primer, un segundo o un tercer intento de parafrasear su contenido. El estilo de Adorno viola varias normas: presupone una escasa comunidad de entendimiento entre él mismo y su público, es lento, su estilo no tiene nada de periodístico, no se puede resumir ni embalar. Hasta un texto autobiográfico como *Mínima Moralia* es un asalto a la continuidad biográfica, narrativa o anecdótica; su forma duplica exactamente su subtítulo –*Reflexiones de una vida dañada*–, pues lo integran una serie de fragmentos discontinuos que caen como cascada, y todos los cuales atacan de alguna manera los "todos" sospechosos, las unidades ficticias presididas por Hegel, cuya gran síntesis tiene un burlón desprecio al individuo. "El concepto de una totalidad armoniosa a través de todos sus

⁵⁵ 17) Theodor Adorno, *The Philosophy of Modern Music*, trad. A. G. Mitchell y W. V. Blomster (Londres, 1973).

⁵⁶ 18) *Ibid.*, p. 19.

⁵⁷ 19) *Ibid.*, p. 20.

⁵⁸ 20) Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic* (Londres, 1990).

antagonismos lo obliga a asignar a la individuación –por mucho que pueda designarle un momento de impulso en el proceso– una posición inferior en la construcción del todo." (21)⁵⁹

El ataque de Adorno a las falsas totalidades no consiste meramente en decir que no son auténticas, sino en escribir, en [321] ser una opción mediante la subjetividad, aun cuando se trate de una subjetividad enfocada a cuestiones filosóficas. Además, dice: "El análisis social puede aprender incomparablemente más de la experiencia individual de lo que reconocía Hegel, mientras que, a la inversa, las grandes categorías históricas... ya no están por encima de sospechas de engaño". (22)⁶⁰ En el desempeño del pensamiento crítico individual está "la fuerza de la protesta". Y, sin embargo, un pensamiento crítico como el de Adorno es muy idiosincrásico y a menudo muy oscuro, pero, escribió en "Resignación", su último ensayo, "el pensador crítico intransigente, que ni pone una inscripción perentoria en su conciencia ni se permite ser aterrorizado para emprender acción, es en verdad el que no se rinde". (23)⁶¹ Trabajar a través de los silencios y las fisuras es evitar estar a merced del servicio de "paquetes" y de la administración y, de hecho, es aceptar y desempeñar lo tardío de su posición.

Todo lo que antes se pensó puede, sin embargo, ser suprimido, puede ser olvidado y hasta puede desvanecerse. Pero no se puede negar que algo de ello sobrevive. Pues el pensamiento tiene el impulso de lo general [aquí, Adorno da a entender a la vez que el pensamiento individual es parte de la cultura general de la época, y que, dado que es individual, tiene su propio impulso generado, y se desvía o gira por sí mismo, apartándose de lo general]. Lo que se ha pensado de manera coherente debe ser pensado en algún otro lugar y por otras personas. Esta confianza acompaña hasta al pensamiento más solitario y más impotente. (24)⁶²

Por consiguiente, lo tardío viene después, y sobrevive más allá de lo que es generalmente aceptable. De allí la evaluación que hace Adorno del estilo último de Beethoven y su propia lección para sus lectores de hoy. La catástrofe representada por el estilo tardío para Adorno es que en el caso de Beethoven la música es episódica, fragmentaria, llena de las ausencias y silencios que no es posible colmar aportándoles algún esquema general, ni pasar por alto y disminuir diciendo: "Pobre Beethoven, estaba sordo, se acercaba a la muerte, no nos fijemos en [322] estos lapsos". Anos después de que apareció el primer ensayo sobre Beethoven, y en una especie de contraataque a su libro sobre la nueva música, Adorno publicó un ensayo intitolado "*Das Altern der neuen Musik*": el envejecimiento de la nueva música. (25)⁶³ Habló allí de la música avanzada, que había heredado los descubrimientos de la segunda Escuela Vienesa y había pasado a "dar síntomas de falsa satisfacción" al volverse colectivizada, afirmativa y segura. La nueva música era negativa, "resultado de algo deprimente y confuso". Adorno recuerda lo traumáticos que para sus públicos resultaron los estrenos de las Canciones de Altenberg, de Berg, o La consagración de la Primavera, de Stravinsky. Ésa era la verdadera fuerza de la nueva música, que sacaba temerariamente las consecuencias de las composiciones del último estilo de Beethoven. Hoy, en cambio, la llamada nueva música sencillamente ha envejecido más allá de Beethoven: "Donde en un tiempo se abría un abismo, hoy se extiende un puente de ferrocarril, desde el cual los pasajeros pueden mirar, cómodamente, las profundidades. La situación de la música [moderna envejecida] no es diferente". (26)⁶⁴ Así como el poder negativo del estilo último de Beethoven se deriva de su disonante relación con el empuje de desarrollo afirmativo de la música de su segundo periodo, también así las disonancias de Webern y Schoenberg aparecen "rodeadas por un estremecimiento": "las sentimos como algo misterioso y fueron introducidas por el autor sólo con temor y temblor". (27)⁶⁵ Reproducir las disonancias académica o institucionalmente una generación después, sin ningún riesgo ni nada que esté en juego emocionalmente o en realidad, nos dice Adorno, es perder por completo la fuerza estremecedora de lo nuevo. Si sencillamente alineamos una serie de notas con acierto, o si celebramos festivales de música avanzada, perdemos de vista el núcleo, por ejemplo, del logro de Webern, que consiste en yuxtaponer "la técnica dodecafónica... [con] su antítesis, el poder explosivo de lo musicalmente

⁵⁹ 21) Theodor Adorno, *Mínima Moralia*, trad. E. F. N. Jephcott (Londres, 1974), p. 17.

⁶⁰ 22) Idem.

⁶¹ 23) Theodor Adorno, "Resignation", trad. W. Blomster, *Telas*, 35 (1978), p. 168.

⁶² 24) Idem.

⁶³ 25) Adorno, "*Das Altern der neuen Musik*", *Gesammelte Schriften*, 20 vols., ed. R. Tiedemann et al. (Francfort del Meno, 1970-1986), vol. 14, pp. 143-167.

⁶⁴ 26) *ibid.*, p. 146.

⁶⁵ 27) *Ibid.*, p. 148.

individual". Ahora bien, la música moderna –arte envejecido, en oposición al arte tardío– [323] equivale poco más que a un "viaje vacío y alegre a través de partituras imaginablemente complejas, en que no ocurre absolutamente nada".⁽²⁸⁾⁶⁶

Hay, por tanto, una tensión inherente en el estilo último que abjura del simple envejecimiento burgués, con sus terapias geriátricas, sus circunstancias relativamente confortables y con sus programas no escasos de fondos. Al leer los ensayos de Adorno desde los textos aforísticos que versan sobre cosas como signos de puntuación y cubiertas de libros, recabados en *Noten zur Literatur*, hasta las grandes obras teóricas como *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, tenemos la impresión de que lo que estaba buscando en el estilo era el testimonio que encontró en el último periodo de Beethoven de una tensión sostenida, una terquedad a toda prueba, una sensación tardía y una novedad, juntas una a la otra, por obra de una "tenaza inexorable que mantiene unido lo que no menos poderosamente lucha por separarse".⁽²⁹⁾⁶⁷ Ante todo, el estilo último, ejemplificado por Beethoven y Schoenberg, el primero en el pasado, el segundo en el presente, no puede duplicarse por invitación o por perezosa reproducción o por simple reproducción dinástica o narrativa. Hay una paradoja: cómo unas obras estéticas esencialmente irrepetibles, excepcionalmente articuladas, escritas no al principio sino al final de una carrera, pueden ejercer, empero, una influencia sobre lo que viene detrás de ellas. ¿Y cómo esa influencia penetra e imbuye la obra del crítico, cuya empresa toda valora tercamente su propia intransigencia e intemporalidad?

En el aspecto filosófico, Adorno es impensable sin el majestuoso faro aportado por Historia y conciencia de clase, de Lukács, pero también es impensable sin su rechazo del triunfalismo y la trascendencia implícita de la obra anterior. Si para Lukács la relación sujeto-objeto y sus antinomias, la fragmentación y la pérdida, el perspectivismo irónico de la modernidad quedaron supremamente discernidos, encarnados y consumados en formas narrativas tales como las epopeyas reescritas tanto de la novela como de la conciencia de clase [324] proletaria, para Adorno esa elección particular, como lo dijo en un célebre ensayo antiLukács, fue una especie de falsa reconciliación efectuada bajo presión. La modernidad era una realidad caída, irredimible, y la nueva música, tanto como la propia práctica filosófica de Adorno, consideraron que su tarea consistiría en ser un recuerdo incesantemente demostrado de esa realidad.

Si este recordatorio fuese simplemente un repetido no o esto no servirá, el estilo tardío y la filosofía serían totalmente carentes de interés y repetitivos. Ante todo, debe haber un elemento constructivo, y esto anima el procedimiento. Lo que Adorno encuentra tan admirable en Schoenberg es su severidad, así como su invención de una técnica que dio a la música una alternativa a la armonía tonal, y a la inflexión clásica, color y ritmo. Adorno describe el método dodecafónico de Schoenberg en términos tomados casi textualmente del drama de Lukács acerca del callejón sin salida entre sujeto y objeto, pero cada vez que hay una oportunidad de síntesis Adorno muestra que Schoenberg la rechaza. Lo que vemos es que Adorno construye una asombrosa secuencia regresiva, un procedimiento de fin de juego por el cual se abre paso hacia atrás por la ruta seguida por Lukács; todas las soluciones laboriosamente creadas y ofrecidas por Lukács para salir del cenagal de la desesperación moderna son no menos laboriosamente desmanteladas e inutilizadas por la interpretación que hace Adorno de lo que intentaba Schoenberg. Concentradas en el absoluto rechazo de la música nueva a la esfera comercial, las palabras de Adorno eliminan el basamento social que yace debajo del arte. Pues al combatir todo ornamento, ilusión, reconciliación, comunicación, humanismo y éxito, el arte se vuelve insostenible.

Se ha retirado todo lo que no tenga función en la obra de arte... y por tanto, todo lo que trascienda la ley de la simple existencia. La función de la obra de arte se halla precisamente en su trascendencia más allá de la mera existencia... Puesto que la obra de arte, al fin y al cabo, no puede ser la realidad, la eliminación de todos los rasgos ilusorios acentúa aún más manifiestamente el carácter ilusorio de su existencia. Este proceso es inevitable.⁽³⁰⁾⁶⁸

[325] Preguntamos, finalmente: ¿son el Beethoven de su último estilo y Schoenberg realmente así, y está su música tan aislada en su condición de antítesis de la sociedad? ¿O se da el caso de que las descripciones que de ellos hace Adorno sean modelos, paradigmas, constructos intentados para poner en relieve ciertos rasgos y, con ello, dar a los dos compositores una cierta

⁶⁶ 28) *Ibid.*, p. 151.

⁶⁷ 29) *ibid.*, p. 149.

⁶⁸ 30) Adorno, *Philosophy of Modern Music*, p. 70.

aparición, un cierto perfil en y para los propios escritos de Adorno? Lo que hace Adorno es teórico, es decir, no se supone que su interpretación sea una réplica de la cosa real, que, si la hubiese intentado, sería poco más que una copia empaquetada y domesticada. El ámbito del escrito de Adorno es la teoría, espacio en que puede construir su dialéctica negativa y desmitificadora. Ya sea que escriba acerca de música o de literatura o de filosofía abstracta o sobre la sociedad, la obra teórica de Adorno siempre es, en forma extraña, extremadamente concreta, es decir, escribe desde la perspectiva de una larga experiencia y no desde unos comienzos revolucionarios, y aquello acerca de lo que escribe está empapado de cultura. La posición de Adorno como teórico del estilo último y de los juegos finales es la de una extraordinaria sagacidad o capacidad cognoscitiva: el opuesto polar de Rousseau. También existe la suposición (en realidad, se la da por sentada) de que lo distinguen la riqueza y el privilegio, lo que hoy llamamos elitismo y, más recientemente, incorrección política. El mundo de Adorno es el mundo de Weimar, del alto modernismo, de los gustos refinados, de un amateurismo inspirado si bien ligeramente saciado. Nunca fue Adorno más autobiográfico que en el primer fragmento, intitulado "A Marcel Proust", de *Mínima Moralía*:

El hijo de padres ricos, quien por talento o por debilidad se dedica a una profesión llamada intelectual, como artista o como sabio, tendrá una experiencia particularmente difícil con quienes lleven el desagradable título de colegas. No sólo se trata de que su independencia es envidiada, de que se desconfía de la seriedad de sus intenciones y de que se sospecha que es un enviado secreto de los poderes establecidos. Tales sospechas, aunque pongan al descubierto un resentimiento secreto, por lo general resultarán bien fundadas. Pero la verdadera resistencia se encuentra en otra parte. El ocuparse en cosas del espíritu se ha vuelto hoy "práctico", un asunto con una estricta división del trabajo, departamentos y entrada [326] limitada. El hombre de medios independientes que la escoge por repugnancia a la ignominia de ganar dinero no estará bien dispuesto a reconocer este hecho. Por esto, se le castiga. No es un "profesional", se le cataloga en la jerarquía competitiva como dilettante, por muy bien que conozca su tema, y, si quiere hacer carrera, deberá mostrarse más resueltamente obsesionado que el más inveterado especialista.

(31)⁶⁹

Aquí, el hecho dinástico de importancia es que sus padres tenían dinero. No menos importante es la frase con que, habiendo descrito a sus colegas como envidiosos y desconfiados de su relación con "los poderes establecidos", Adorno añade que estas sospechas están bien fundadas, lo que equivale a decir que en una competencia entre las lisonjas endilgadas por un intelectual Faubourg St. Honoré y las ofrecidas por el equivalente moral de una asociación de la clase obrera, Adorno habría aceptado finalmente las primeras, y no las segundas. En cierto nivel, sus predilecciones elitistas son, desde luego, función de sus antecedentes de clase. Pero, en otro nivel, lo que le gusta acerca de sus orígenes, después de haber defecionado de sus filas, es su sentido de la facilidad y del lujo; esto, como lo implica en las *Mínima Moralía*, le permite una continua familiaridad con las grandes obras, los grandes maestros, las grandes ideas, no como temas de una disciplina profesional, sino más bien como las prácticas que prefirió adoptar un parroquiano asiduo de un club. Y, sin embargo, ésta es otra razón de que Adorno sea imposible de asimilar a ningún sistema, ni siquiera al de la sensualidad de la clase alta: literalmente desafía toda predecibilidad, al fijar su mirada desapegada, pero rara vez cínica, virtualmente en todo lo que está a su alcance.

Y sin embargo, Adorno, como Proust, vivió y trabajó su vida entera cerca y hasta como parte de las grandes continuidades subyacentes de la sociedad occidental: familias, asociaciones intelectuales, vida musical y conciertos, tradiciones filosóficas, así como gran número de instituciones académicas. Pero siempre a un lado, nunca completamente como parte de una. Fue un músico que nunca hizo carrera como tal, un filósofo cuyo principal tema fue la música. Y Adorno nunca simuló [327] una neutralidad apolítica, en contraste con muchos de sus equivalentes académicos o intelectuales. Su obra es como una voz contrapuntística entrelazada con el fascismo, la sociedad de masas burguesas y la vía comunista: una voz que es inexplicable sin estos fenómenos, siempre crítica e irónica al respecto.

He hablado de esta manera acerca de Adorno porque alrededor de su obra asombrosamente peculiar e inimitable se ha fundido cierto número de características generales de los fines. Ante todo, como algunas de las personas que admiró y conoció –Horkheimer, Thomas Mann, Steuermann–, Adorno fue un hombre de mundo, mundano en el sentido francés de *mondain*.

⁶⁹ 31) Adorno, *Mínima Moralía*, p. 21; las cursivas son mías.

Habitante de la urbe y lleno de urbanidad, resuelto, increíblemente capaz de encontrar cosas interesantes que decir acerca de algo tan poco prometedor como un punto y coma o un signo de admiración. Junto con esto va el estilo último: el del hombre culto europeo, envejecido pero mentalmente ágil, no dado, en absoluto, a la serenidad ascética ni a la dulce madurez: no encontramos mucha busca afanosa de referencias, ni pies de página, ni citas pedantes, sino siempre una confiada y muy ejercitada capacidad para hablar igualmente bien de Bach que de sus devotos, tanto de la sociedad como de la sociología.

Adorno es, en alto grado, una figura tardía, porque mucho de lo que hace milita ferozmente contra su propio tiempo. Aunque escribió mucho y en muchos distintos campos, atacó los principales avances de todos ellos, funcionando, en cambio, como una enorme lluvia de ácido sulfúrico que cayera sobre ese campo. Se opuso al concepto mismo de productividad, siendo el autor de una hiperabundancia de material, que resulta imposible de comprimir en un sistema o método adorniano. En una época de especialización, él fue universalista, escribió virtualmente sobre todo lo que se le puso enfrente. En su propio terreno –música, filosofía, tendencias sociales, historia, comunicación, semiótica–, Adorno fue, sin rubores, un mandarín. No hay concesiones a sus lectores, no hay sumario, no hay charla amena, señales que indiquen el camino, convenientes simplificaciones. Y nunca algún tipo de solaz o de falso optimismo. Una de las impresiones que se tienen al leer a Adorno es que se trata de una especie de máquina furiosa que [328] se descompone en partes cada vez más pequeñas. Tuvo la inclinación del miniaturista al detalle implacable: hasta el menor defecto es buscado y expuesto a la mirada, con una pedantesca risita.

Es el *Zeitgeist* el que Adorno realmente aborreció, y al que todos sus escritos se esfuerzan enormemente por insultar. Todo lo suyo, para los lectores que llegaron a la mayoría de edad durante los cincuenta y los sesenta, es de la preguerra y, por tanto, ya no está de moda, y hasta acaso sea un poco embarazoso, como sus opiniones sobre el jazz o sobre compositores por lo demás universalmente reconocidos, como Stravinsky o Wagner. Lo tardío es, para él, equivalente a una regresión, desde ahora hasta entonces, cuando la gente hablaba de Kierkegaard, Hegel y Kafka con un conocimiento directo de su obra, no con resúmenes ni manuales. Las cosas acerca de las que escribe parece haberlas conocido desde su niñez, y no fueron aprendidas en universidades ni frecuentando fiestas elegantes. Como ya lo dije, existe una sagacidad bien ejercitada en Adorno que no parece desconcertada por la deslumbrante variedad de sus temas y sus ámbitos.

Lo que, para mí, es de particular interés en Adorno es que se trata de un tipo especial del siglo XX, del desilusionado o decepcionado romántico que se siente fuera de su época (finales del siglo XIX) y que vive casi extáticamente distanciado y, sin embargo, en una especie de complicidad con las nuevas y monstruosas formas modernas: el fascismo, el antisemitismo, el totalitarismo, la burocracia o lo que Adorno llamó la sociedad administrada y la industria de la conciencia. En contraste con Benjamín, Adorno es, en alto grado, una figura secular; y como la mónada leibniziana que a menudo mencionó con referencia a la obra de arte, él –junto con aproximados contemporáneos como Richard Strauss, Lampedusa o Visconti– es inconmoviblemente eurocéntrico, enemigo de la moda, resistente a todo esquema asimilativo, y, sin embargo, extrañamente refleja la situación de terminar sin tener esperanzas ilusorias ni una resignación fabricada.

Tal vez, al fin y al cabo, sea la incomparable tecnicidad de Adorno la que resulte tan significativa. Sus análisis del método de Schoenberg en *La filosofía de la música moderna* encuentran [329] palabras y conceptos para ilustrar el funcionamiento interno de una perspectiva nueva y formidablemente compleja, sobre otro medio, y él lo hace con una conciencia técnica prodigiosamente exacta de los dos medios: la palabra y los sonidos. Una mejor manera de decirlo es que Adorno nunca permite que las cuestiones técnicas le estorben, nunca les permite atemorizarlo por su carácter abstruso, o por el evidente dominio que requieren. Puede ser más técnico elucidando la técnica desde la perspectiva de lo que viene al último, viendo el primitivismo stravinskiano a la luz de la ulterior colectivización fascista.

El estilo último está en el presente pero, extrañamente, aparte de él. Sólo algunos artistas y pensadores se preocupan lo bastante por su *métier* para creer que también éste envejece y también deberá enfrentarse a la muerte, cuando fallen los sentidos y la memoria. Como lo dijo Adorno acerca de Beethoven, el estilo último no admite las cadencias definitivas de la muerte; en lugar de ello, la muerte aparece de un modo refractado, como ironía. Pero en el caso del tipo de solemnidad opulenta, fracturada y un tanto inconsistente de una obra como la *Missa Solemnis*, o

en los ensayos del propio Adorno, lo irónico consiste en que muy a menudo lo tardío como tema y como estilo no deja de recordarnos la muerte.*

* La conferencia de Edward Said fue preparada para su publicación por el compilador de este volumen, único responsable de los errores que pueda contener.