

## EL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA

POR

RAFAEL GAMBRA CIUDAD

Resultaría asombroso para cualquier edad pretérita el que se haya ganado mayoritariamente un sufragio en toda una nación bajo el lema de «cambio». Cambio, así, sustantivado, sin mención expresa de su punto de partida ni de sus objetivos. Diríase que es llegado un tiempo en que el sentimiento más generalizado es un «encontrarse mal en la propia piel» y un despego radical hacia el propio ambiente, las costumbres establecidas, el medio en que se vive.

Impulso difícilmente comprensible, porque todo cambio o movimiento se hace en razón de un objetivo y en una dirección determinada, sin los cuales carecería de viabilidad y de sentido: la nada no puede atraer a la voluntad humana, ni tampoco el cambio por el cambio. Incluso el suicida contempla su designio aniquilador como la huida de un mal o como un testimonio o protesta. Menos aún se concibe el cambio sin un sujeto o una situación previa que haya de cambiar, porque, como ha escrito Thibon, cabe lanzarse hacia el vacío, pero es imposible lanzarse desde el vacío. Sin embargo, vivimos ya varios años en España bajo el signo del *cambio*, después de pasar casi cuarenta bajo el del *movimiento*.

Nadie puede dudar de que los movimientos de la vida animal son, en gran medida, intencionales; es decir, dirigidos a un objeto distinto del movimiento mismo. Y que lo son eminentemente los movimientos humanos que llamamos voluntarios. Sin embargo, cabe preguntarse si ese conjunto o resultante de los actos humanos, en conjugación con sucesos cósmicos que llamamos historia, posee o no sentido. Tal es el tema de esa

fuente de meditación que constituye la Filosofía de la Historia. Toda esa ingente trama de sucesos —en gran parte fortuitos, en gran parte encontrados entre sí—, ¿posee algún sentido, algún hilo conductor —se dirige desde algo hacia algo— o se trata de la mera resultante de secuencias vitales diversas, incapaces de otorgar una dirección coherente a ese dilatado proceso universal? A medida que nos resulta conocido el largo y complicado entramado de la historia que nos ha precedido, nos sentimos «llegados demasiado tarde a un mundo demasiado viejo» y tentados de declarar incoherente a tan enmarañada selva de sucesos.

¿Y nuestra propia vida? ¿Podríamos, mirando hacia nuestro pasado, descubrir el sentido de una trama, la persistencia de unos objetivos? ¿O no encontraríamos, más bien, el mero producto de unas pulsiones vitales diversas en conexión con unos estímulos exteriores rígidos por el azar? Por nuestra fe sabemos que cada vida humana adquirirá a su término una significación valorable ante los ojos de Dios, según su justicia y su misericordia. Pero, ¿y la vida histórica de los pueblos y civilizaciones que no poseen un alma sustancial e impercedera?

Las dos coordenadas básicas de nuestro modo de existir son el espacio y el tiempo. La realidad exterior se nos ofrece como un conjunto de cuerpos —objetos sensibles— situados en un espacio, que es, para nosotros, como un inmerso receptáculo que los alberga y ordena en relaciones mutuas mensurables. Nuestra experiencia interna, en cambio, nos es vivida en un decurso temporal. El propio yo y nuestro mundo cognoscitivo —las cosas que nos rodean— nos aparecen en perpetuo cambio, en movimiento, y la sucesión en que se ofrece este cambio engendra en nosotros la noción de tiempo. Nuestro existir es un presente fugaz que al punto es pasado, pero que se engendra y nutre de lo pasado y se orienta de continuo hacia el futuro, hacia lo por venir. El animal, como ser sucesivo que es, se encuentra también inmerso en el tiempo; es decir, adquiere experiencia y realiza actos prospectivos, ordenados a una situación posterior. La percepción y la memoria sensitiva los eleva sobre los que sería una *mente momentánea* que identificaría su ser con lo actualmente conocido, y

los dota así de una individualidad diferenciada. Pero, al no poseer la luz del entendimiento, ni, por lo mismo, memoria intelectual, son incapaces de conocer reflexivamente el pasado como pasado ni el futuro como futuro. El hombre es el único animal capaz de recordar volutariamente y de anticipar imaginativa y racionalmente el futuro. También el único animal que sabe que ha de morir. Esta *suiposesión* de los tiempos —temporalidad consciente— otorga a su vida el carácter propiamente humano que la eleva de historia natural a biografía personal.

Sin embargo, pese a que el hombre es el único ser de este mundo capaz de trascender en cierto modo su condición temporal y de dominarla con su reflexión y albedrío, nuestros contemporáneos han venido a caer en las redes de esa misma temporalidad hasta profesar, por caminos paradójicos, una verdadera *cronolatría*. Las nociones absolutas y más propiamente humanas por racionales como las de verdad y de bien se estrellan hoy contra la muralla de un temporalismo erigido en juez inapelable o suprema instancia. Juicios y razonamientos no se califican hoy de verdaderos o de falsos, sino de vigentes o de superados, de actuales o de caducos u «obsoletos». A lo más, de positivos o de regresivos respecto a la marcha inexorable de la evolución. Y como hijos y adoradores de la temporalidad, las obras de nuestra época son devoradas por su padre Cronos o Saturno.

Esta cronolatría del hombre moderno ha sido puesta de manifiesto por el cardenal Ratzinger en su reciente carta sobre la llamada *Teología de la Liberación*, carta que ha sido después oficializada en cierto modo por el Vaticano. En ella nos habla de la hermenéutica temporalista o encronizada de los textos sagrados que hoy realizan los adeptos a esa supuesta teología. En ella se nos sitúa en el caso de preguntar cómo habría sido la predicación evangélica ante nuestras condiciones históricas y económicas, qué sentido tendría, por ejemplo, el Sermón de la Montaña, dirigido al proletariado de hoy. Se trata de relativizar el mensaje cristiano a los tiempos, a nuestro tiempo. De negar, por ello mismo, que se trate de «palabras de vida eterna» para ponerlas al servicio de la temporalidad humana, del hombre en

definitiva. Así puede haberse llegado a presentar a Jesucristo como a un precursor de la doctrina y de la revolución marxistas, es decir, de «lo intrínsecamente perverso».

¿Cómo ha podido llegar el hombre a esta inmersión cronológica que anula en él su más propia vocación humana, trascendente? No siempre han sostenido los hombres, como vamos a ver, esa visión de la temporalidad histórica.

Para la antigüedad greco-latina no existía una dimensión absoluta de la temporalidad, ni una historia universal, ni menos un sentido de ésta. Las guerras púnicas, por ejemplo, no eran posteriores a la guerra de Troya en el sentido de una referencia a hitos o desenlaces temporales. El tiempo era cíclico, o, más bien, un retorno sin fin. Se consideraba a la materia eterna por no haberse originado en una creación ni poseer un término en el tiempo. Si se supone a éste infinito y los elementos de la realidad son en un número limitado, finito, quiere decirse que todo retornará al estado en que una vez estuvo. Platón situaba a las almas en un mundo superior, ajeno al eterno girar de la fortuna y a la ley inexorable de Adrastea (la necesidad), mundo de las inmóviles y arquetípicas ideas. Esa era su verdadera patria, su origen y también su destino. La cronología se refería a un suceso determinado —como la fundación de Roma— ajeno por entero a un sentido global a escatológico de la historia.

Es el cristianismo quien introduce en Occidente el sentido de la temporalidad histórica. En la cosmovisión cristiana habrá ya un comienzo histórico—la creación—, un punto culminante —la Encarnación del Verbo— un desenlace por venir, igualmente histórico: la parusía. Cuanto ha sucedido, sucede y sucederá se inserta en esa trama, en relación histórica con esos acontecimientos, y el acontecer universal adquiere así una dimensión temporal histórica, su sentido escatológico. Habrá una historia universal resolutive y común —la historia sagrada— con un pasado revelado o desvelado y un futuro profetizado. En ella, en ese contexto global y dotado de sentido, se sitúan las historias parciales de pueblos y civilizaciones y también la biografía de cada humano.

San Agustín, que vivió, ya cristiano, el tránsito más dramático de dos edades de la historia, sintió la urgencia de esta meditación sobre la temporalidad histórica. Sus *Confesiones* no son sólo un relato emocionado de su itinerario espiritual hasta arribar a la fe cristiana, sino también un tratado filosófico sobre el tiempo. La temporalidad, el acontecer histórico, su sentido profundo en relación con Dios: tales fueron las cuestiones que atenazaban a aquella alma cuyo corazón patrio estaba en la cultura romana que veía hundirse y cuya fe religiosa habría de ser el principio civilizador de una nueva edad.

Suya es la famosa interrogación sobre el tiempo, esa vivencia en que discurre nuestro existir y que, en cierto modo, nos constituye y penetra: «¿Qué es, Señor, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pide, no sé hacerlo».

Lo que sigue a esta perplejidad es luminoso: «No obstante, con seguridad digo que si nada pasara no habría tiempo pasado, y si nada acaeciere no habría tiempo futuro, y si nada hubiere no habría tiempo presente. Estos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo son, puesto que el pretérito ya no es y el futuro no es todavía? Mas el presente, si siempre fuese presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad (...). Lo que ahora me parece claro es que ni el futuro ni el pasado son. Impropiamente, pues, decimos: los tiempos son tres: pretérito, presente y futuro. Más propiamente se diría, acaso: los tiempos son tres: presente del pasado, presente del presente, presente del futuro».

San Agustín se enfrenta ya en este capítulo de sus *Confesiones* con la tesis que quiere ver en el tiempo algo absoluto y extrínseco al movimiento de todos los seres naturales, captado en nuestro propio vivir sucesivo: «Oí decir a un hombre docto que el tiempo era el movimiento del Sol, la Luna y las estrellas, y no asentí. ¿Por qué no será tiempo también el movimiento de los demás cuerpos? ¿Acaso si las lumbres del cielo se detuvieran y continuara moviéndose la rueda del alfarero, no habría tiempo con que medir sus vueltas ni nada que nos permitiese decir que

ellas se dan a intervalos iguales o que unas se hacen más tardíamente que otras, que unas son más largas y otras más cortas? ¿O, quizá, cuando esto dijéramos no hablaríamos nosotros en el tiempo o no habría en nuestras palabras unas sílabas largas y otras breves, cabalmente porque unas resuenan un tiempo más largo y otras más corto?».

Y llega a esta conclusión clarividente: «En ti, espíritu mío, mido el tiempo: no me contradigas con el estruendo y tropel de tus impresiones. La impresión que dejan en ti las cosas transitorias, aun cuando han pasado ya, permanecen; esta impresión es lo que mido cuando está presente, no las realidades que pasaron y la produjeron; esta impresión mido cuando mido el tiempo. Pues, o ella es el tiempo o no hay tiempo que medir».

Su soliloquio va a terminar expresando en una oración la íntima inquietud que experimentamos ante la dispersión temporal de nuestro vivir, roto en momentos diversos y en afanes encontrados, inquietud que es también la profunda llamada a la eternidad contemplativa que esconde en su fondo nuestro espíritu: «Mientras tanto, mis años discurren entre gemidos. Vos, Señor, sois mi solaz y mi Padre eterno. Mas yo me dispersé en el tiempo cuyo orden desconozco, y en tumultuosas vicisitudes son destrozados mis pensamientos, las íntimas entrañas de mi alma, hasta que fluya a Vos, purificado y fundido en la cendra de vuestro amor».

En *La Ciudad de Dios*, San Agustín aborda ya directamente la cuestión del sentido de la historia. Ciertamente —nos va a decir— Dios ha querido hacer al hombre libre, y en ningún momento fuerza su libre albedrío. Los hombres son co-autores y responsables de su vida y también de su destino. Pero Dios posee los hilos finales de la historia y la clave de su desenlace. Es clásica la distinción entre el fin (o finalidad) de la obra —*finis operis*— y el fin del que obra (*finis operantis*), intencionalidades que a menudo no coinciden o, incluso, se contraponen. Pero existe para San Agustín una tercera finalidad —la de Dios— que dispone acontecimientos y coincidencias, de forma que confluyan al premio o castigo de los hombres según sus culpas o me-

recimientos y también al plan general de Dios sobre la historia humana (providencia divina). La historia posee así un sentido último en el que se conjugan el albedrío del hombre con el designio divino hacia el triunfo final de la Ciudad de Dios, ciudad de los elegidos, regida por el amor de caridad (*amor Dei*), frente a la ciudad terrenal de los impíos inspirada por el amor egoísta (*amor sui*). La providencia divina relaciona así la eternidad de Dios y la temporalidad humana con la consiguiente inclusión de cada vida y cada historia concreta en la historia sagrada, resolutive o final. Tal ha sido durante siglos la Filosofía de la Historia del cristianismo.

A partir del racionalismo moderno y por su influencia va a cambiar la concepción de la temporalidad histórica del hombre. Descartes fue el gran introductor y sistematizador del racionalismo. El pensamiento mismo se convierte con él en *primum cognitum*. El universo poseerá para esta cosmovisión una estructura racional, y la razón podrá penetrarlo enteramente, sin residuo. No existirá ya misterio ni sobrenaturaleza, ni aun datos existenciales o fácticos para la razón; en consecuencia, la temporalidad se convertirá en algo accidental o extrínseco al dominio de la razón, y la historia carecerá de sentido o poseerá sólo el de trámite del progreso científico. Lo que la mente no conoce es porque *todavía* no ha llegado a conocerlo, no porque en sí mismo no sea racional y cognoscible. Los saberes resolutivos —supracientíficos—, la metafísica y la teología, no será para el racionalismo más que proyección de nuestra ignorancia de lo que aún no ha alumbrado el saber científico. En rigor, todo está dado. Como escribió Laplace: «Si una inteligencia semejante a la humana pero potenciada conociera todos los átomos que componen el universo y su funcionamiento, no existiría misterio para ella: como en un teorema matemático que se ha comprendido, el futuro sería predecible como un desarrollo de lo dado, y el pasado, deducible».

En consecuencia, temporalidad e historia poseerán sólo el carácter de trámites humanos de un progreso atemporal, limitación puramente nuestra en el decurso hacia la omnisciencia. El

universo, la realidad toda, se sostiene y explica por sí misma; la existencia se reducirá a esencia en la culminación teórica del progreso, y la temporalidad histórica —la vida y la individualidad del hombre— se anulan, convertidas en momentos irrelevantes del progreso científico. Para Kant, el tiempo —como el espacio— serán formas puras de la razón teórica, es decir, del sujeto trascendental; ajenas, por lo tanto, al ser en sí o nouménico. Sólo el ser fenoménico se ordena en el tiempo y en el espacio.

Esta concepción atemporalista y antihistórica culminaría con el idealismo absoluto de Hegel. Para éste, no sólo la realidad universal es penetrable por la razón sin residuo, sino que ha de considerársela como el producto de la evolución de la Idea, esto es, como una autoconciencia de la razón. La historia de la filosofía es para Hegel la filosofía misma, el proceso dialéctico de la autocomprensión del espíritu. «Todo lo que acontece en el cielo y en la tierra —ha escrito Hegel—, lo que acontece eternamente, la vida de Dios y cuanto sucede en el tiempo, tiende sólo a un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que sea objeto para sí, que confluya consigo mismo: empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para retornar a sí».

La posteridad de Hegel —nuestra época— reacciona contra este atemporalismo racionalista. Se señala a Kierkegaard —que asistió a las clases de Hegel— como el primer crítico de esa visión idealista y panteísta del universo. El tuvo una percepción aguada de la existencia y de sus aspectos más sombríos e irracionales: la contingencia de cuanto es, su carácter *dado*, existencial, sostenido por la nada y siempre amenazado por ella. El concepto de la angustia habita, según él, en la más íntima percepción de nuestro ser. Ya Balmes, por la misma época, escribía en su *Filosofía fundamental*: «la percepción del tiempo en nosotros viene a parar en la de la no-necesidad de las cosas; desde el momento en que percibimos un ser no necesario, percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesión o del tiempo real o posible. En lo que asalta una reflexión grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la con-



ciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad. Y la idea del tiempo es tan íntima a nuestro espíritu que sin ella no nos formaríamos idea del yo. La conciencia de la identidad del yo supone un vínculo que no puede encontrarse sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relación de *pasado* y, por consiguiente, la idea de tiempo».

Bergson, por su parte, distinguirá dos diferentes temporalidades o modos de duración, dentro de ser existencial, siempre temporal: la exterior del mundo de los cuerpos y la duración interior a nuestro espíritu y al ser vivo en general. En los primeros, el tiempo permanece como ajeno o espectador de los cambios que se producen en su seno; en nuestro espíritu, en cambio, el tiempo *muerde* —diríamos— en el propio ser hasta configurarlo y, en cierto modo, constituirlo. Un producto químico, un medicamento, por ejemplo, puede sufrir una transformación en el tiempo, pero ese cambio es sólo simultaneidad o relación mutua con otros cambios, relación que sólo capta el espíritu. Puede también no cambiar en siglos, dependiendo ello de sus condiciones de conservación. Un hombre, en cambio, no puede haber dejado de envejecer en un lapso determinado de tiempo. Lo vivido se ha incorporado de cierta manera a su ser, y tampoco podría éste someterse a un proceso inverso que, como en el caso del producto químico, lo retornase a su estado primero porque su duración es, además de acumulativa, irreversible.

El existencialismo ha llevado el carácter fáctico y la irracionalidad del universo hasta negar que la existencia (y la vida) tengan sentido alguno. No existe un orden previo, natural, ni signos que orienten el ser y el deber ser. El hombre, biológica e históricamente, experimenta sucesos varios, inconexos, y elige en la soledad y en la incoherencia. Las interpretaciones son puestas por él, sobre la indiferencia y el silencio de la realidad circundante. Recordemos el ejemplo aducido por Sartre: son hombres que han sufrido un cierto número de fracasos en su vida: puede interpretarlos como signo de estar llamado a empresas más altas o, en otro caso, como marca de incapacidad radical. Pero lo único real —dice— son esos fracasos y no más; lo otro

es interpretación: los objetivos ulteriores o la incapacidad los pone él. La existencia carece de sentido.

El propio Sartre, en su ensayo de crear una ética existencialista, ha tratado de encontrar, por otra vía, un sentido —y un sentido moral— a la vida. Sin embargo, tal intento ha tenido que reducirse a su teoría del compromiso (*engagement*) con las cosas y las personas. Comprometiéndose en la acción, aceptando las consecuencias de la propia elección existencial, el hombre —cada hombre— crea a la vez su acto y su propia norma de conducta, de la cual —supone— sólo podría evadirse mediante una actuación incoherente, no moral.

Sin embargo, en un universo del que se han extirpado los fines —y el Fin Último (se trata —dice Sartre—, de un «ateísmo coherente»)— no resulta posible crearlos por la mera relación de unos con otros. Fuera del dinamismo vital que, cuando es desbordante, halla fines en la vida misma, la negación de un fin último entrafía, para una mente reflexiva, la clausura de todos los fines intermedios. Si nada es valioso en sí, nada es valioso para otra cosa.

Se hace así preciso retornar la mirada a la filosofía de la historia del cristianismo, en la que un Fin Último y Bien Supremo se hace asequible al hombre por la Redención y a través de la Providencia. Se comprende en ella que el proceso histórico (y biográfico) no es irreversible en el sentido en que lo es la vida misma. Los objetivos —y el Supremo Fin— están fuera de nosotros, y la vida de un hombre (o la de un pueblo) que quizá ahora se dirija hacia el bien, puede torcer su camino para apartarse de ese fin y tornar más tarde a él por el arrepentimiento o la rectificación. Se ve igualmente que la temporalidad histórica no es tampoco un absoluto cuasi sustancial como en Hegel. Y tampoco algo irrelevante y extrínseco como en los antiguos o en el racionalismo moderno.

Permanece siempre el misterio de cómo la temporalidad humana podrá un día fundirse con la vida eterna, es decir, con la bienaventuranza, esa *interminabilis vita tota simul et perfecta possessio* de la definición boeciana. Retorna a la mente en este

punto la leyenda hagiográfica española sobre aquel monje medieval a quien el canto de un pájaro silvestre anuló durante un siglo la percepción del tiempo. Leyenda recogida en las «Cantigas», de Alfonso el Sabio, bajo el título: *De cómo o monge oyou cantar una passariña et esteu cien annos al son dela.*

Aquel contemplativo sufrió la tentación (o cavilación) de si resultaría posible la bienaventuranza eterna para una criatura temporal como es el hombre, que más pronto o más tarde se hastía de todo y desea pasar a otra cosa. La lección de Dios fue terminante: si la vivencia plena de la belleza y la armonía en la más humilde de las criaturas del bosque puede arrobar durante un siglo al espíritu humano, ¿qué habrá de ser la contemplación de Dios? La bienaventuranza no será una integración pan-teísta en Dios, pero la visión beatífica —el amor de Dios y de cuanto El ha amado— hará que la vida bienaventurada resulte para el hombre, indiscerniblemente, una sucesión sin fin y la fruición de un solo instante.