HERÓN PÉREZ

Cristianismo e historia: a propósito de Maravall

Luego de veinte años de aparecida la primera, reaparece en segunda edición la importante obra de José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, ahora bajo el prestigiado auspicio de la madrileña Alianza Editorial.¹ Maravall tenía a esas horas, más de un cuarto de siglo rondando en torno a la modernidad como aspiración de la cultura occidental. En palabras suyas, *Antiguos y modernos* afronta la cuestión

de cómo los europeos habían vivido el paso del tiempo, la marcha de la historia y, después, cómo se desarrolló en ellos una teoría o interpretación intelectual de los hechos históricos que ha venido intentando organizar la sucesión de los mismos bajo el esquema de la idea de progreso.²

Este “esquema de la idea de progreso” es buscado afanosamente por Maravall con una ejemplar disciplina que escudriña sus modelos en riguroso orden cronológico. Empezando por la “antigüedad clásica” el autor, como en una máquina del tiempo, recorre período a período el devenir de la historia occidental en busca de testigos inconformes cuya mirada esté puesta en el futuro y los mueva el afán de modificar el *status quo*.

Antiguos y modernos se divide en cuatro partes y una conclusión: “la estimación de lo nuevo” (parte primera), “las bases de una herencia cultural, hacia una visión dinámica de la historia” (parte segunda), “factores ideológicos de la conciencia de progreso en el renacimiento” (parte tercera) y, finalmente, “los sectores de avance de la cultura según el pensamiento del hombre moderno” (parte cuarta). La conclusión (“los orígenes de la teoría del progreso”) de Maravall desemboca en el momento en

¹ *Antiguos y modernos* Alianza Universidad, 458, Madrid, 1986

² *Idem*, p.x.

que la disputa entre antiguos y modernos, documentada en la obra, engendra “un tercer grupo, esto es, con los futuros”³ para quienes “el mañana es propiamente el reino del progreso”.⁴

Recorriendo *Antiguos y modernos* a ojos de síntesis, diría que Maravall busca conceptos en su primera parte. O si se quiere, con la idea de progreso en la mano vuelve a leer la historia. Así de la Edad Media saca en limpio que “el hombre está deseoso de cambiar de postura”,⁵ que “en la experiencia renacentista” hay un marcado “interés por la novedad”⁶ y que el gusto por la novedad consiste y se manifiesta en la pretensión de originalidad, el interés por el invento, la curiosidad por lo extraño y, finalmente, la incorporación de lo juvenil en la vida social.⁷ La parte segunda —“las bases de una herencia cultural: hacia una visión dinámica de la historia”— tiene como propósito rastrear, de atrás para adelante,

de dónde reciben las clases que en la época moderna se ven interesadas en afirmar la tesis del progreso del mundo, su noción previa de herencia cultural, en cuyo suelo homogéneo se apoyan para iniciar una marcha progresiva.⁸

En este afán transita por el tiempo —arrancando de la “antigüedad clásica” y deteniéndose en lo que Maravall llama “el prehumanismo del siglo xv”—, a pasos de capítulo, por el cristianismo, la cultura islámica y la edad media. Maravall encuentra que la idea de progreso pasa por las edades como herencia hasta las puertas del renacimiento. La parte tercera, en cambio, la más extensa,⁹ es un repaso del renacimiento desde la perspectiva de la idea de progreso. Llegase así a la última parte de la obra. Erudita como todo lo anterior, recorre las artes y las letras, los escritores de política, los economistas, los tratadistas del arte

³ *Idem*, p. 610.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Idem*, p. 31.

⁶ *Idem*, p. 43.

⁷ *Idem*, pp. 25-110.

⁸ *Idem*, p. 116.

⁹ *Idem*, pp. 281-478.

de la guerra llegándose hasta los dominios del *homo faber* y a las puertas de la "conclusión" ya mencionada.

Empero Maravall se encierra en el ámbito de una cultura laica. Su rastro ignora, o poco menos, una vertiente en la que, a su modo, se alimentó la idea de una historia lineal y con ella la idea de progreso: me refiero al concepto de historia del judeo-cristianismo, al que Maravall dedica apenas un capítulo ("Cristianismo e historia") de escasas treinta y cinco páginas y algunas referencias dispersas.¹⁰ Y sin embargo, no es difícil mostrar las reminiscencias judeo-cristianas de los conceptos e imágenes rastreados por Maravall. Es objetivo de este ensayo enfatizar esta línea y las huellas que ha dejado en los elementos más sobresalientes de la cultura occidental.

Cristianismo e historia

Es el título que da Maravall al capítulo en que, se puede decir, despacha la aportación del judeo-cristianismo a los conceptos de historia y progreso por él rastreados. Su punto de partida es una cita del conocido y discutido Hans Kohn en su *Historia del nacionalismo*: "Los judíos y los griegos fueron los pueblos de la antigüedad que poseían un sentido de la historia".¹¹ Por su cuenta, Maravall agrega que "son los dos pueblos cuyas culturas están más directamente ligadas al desarrollo inicial del pensamiento cristiano".¹² Habría que señalar, al respecto, que es —al menos— inexacto reducir los vínculos judíos con el pensamiento cristiano sólo al "desarrollo inicial". Maravall se apoya en Kohn para asentar: los judíos originaron la idea de que el fluir del tiempo es un proceso unitario cuando entendieron a Yahweh como señor de la historia entendida como el campo de la acción de Dios sobre la humanidad. Se basa en que "los libros sagrados de los hebreos son una narración historiográfica de la acción histórica de Dios en el mundo".¹³ Esta afirmación, empero, es ine-

¹⁰ El judaísmo, sobre todo el profetismo, y luego el cristianismo desarrollan un concepto de historia tendiente a una *anakainosis* (renovación) total. Esta "renovación" sirvió de paradigma político en la edad media y alimentó sus ideologías historiográficas.

¹¹ México, 1949, p. 42 citado por Maravall en la p. 138, nota 2.

¹² *Idem*, p. 138.

¹³ *Ibidem*.

xacta, por muchas razones, y por lo mismo parcial. Por lo menos se puede decir que ha corrido mucha tinta para mostrar la variedad textual de la Biblia hebrea. Y ciertamente es abusivo reducirla a una “narración historiográfica”. La Biblia, pues de ella se trata, contiene sí textos historiográficos pero también contiene canciones, refranes, códigos legales, novelas, poemas amorosos, obras de teatro, adivinanzas, poemas, textos sapienciales y una gama muy variada que empieza por los mitos. Maravall parece aproximarse a esta literatura con la investidura de un individuo común y corriente, a medio ilustrar, más tirándole a la piedad popular que a la ciencia.¹⁴

Sin embargo, una faena como la que él lleva a cabo en otros rincones de la cultura europea —muy personificada, por lo demás, en la española— requieren una mínima aproximación a lo que ha solido llamarse las “ciencias bíblicas” y que incluyen desde arqueología, historiografía, geografía, lingüística, filología, crítica literaria y lingüística del texto hasta una muy variada y sofisticada metodología de análisis textual. Lo menos que podría pedirse a quien se acerca a la Biblia con afanes de historiador es que esté al tanto de las principales conclusiones de la investigación bíblica a la hora de leer sus textos. La investigación crítico-histórica sobre la textualidad bíblica tiene más de cuatro siglos de antigüedad. Por lo que hace a la historiografía bíblica, nadie puede responsablemente acercarse a ella sin conocer los resultados de la crítica histórica —al menos desde Julius Wellhausen (1844-1918) hasta nuestros días— y los postulados de la denominada “nueva hipótesis documental”¹⁵ por ejemplo.

La aproximación, en efecto, a la historiografía bíblica desemboca inevitablemente en lo que técnicamente se conoce como la historia del criticismo sobre el Pentateuco.¹⁶ En resumen consiste en que detrás de los libros históricos de la Biblia, incluyendo la obra del cronista, subyacen magnas construcciones historiográfi-

¹⁴ Abundan las introducciones a la Biblia con afanes científico-literarios. Como ejemplo cito la de Otto Eissfeldt *The Old Testament. An introduction*, Oxford, 1966, con abundante bibliografía sobre cada uno de los tipos textuales.

¹⁵ Cfr. Hans Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des alten Testament*, Neukirchen, 1956.

¹⁶ Puede verse como ejemplo del caudal bibliográfico el capítulo de Eissfeldt, citado en la nota 14, titulado “The History of Pentateuchal Criticism” (pp: 158-181).

cas cada una de las cuales tiene su propia ideología, circunstancia y, desde luego, historia. En palabras de Antonio Fanuli.¹⁷

esta hipótesis sostiene que los cinco libros del pentateuco son el resultado de verdaderas y propias fuentes preexistentes, llamadas "documentos". Entre ellos los más antiguos, y en gran parte paralelos, son los documentos *Yahvista* y *Elohista*; el *Deuteronomista* es posterior y seguirá siendo siempre independiente; además, se encuentra íntegro en el Deuteronomio; finalmente se compuso el *Sacerdotal*.

Lo fundamental de esta hipótesis fundamental consiste en defender que cada documento fue redactado en lugar, fecha y con una finalidad distintos: el Yahvista (cuya sigla técnica es J) fue redactado en Judá en el siglo IX (a.C.); el Elohistá (E) un siglo más tarde en el reino del norte; el Deuteronomista (Dtr.) a fines del siglo VII, en Judá por supuesto, al unísono de la reforma religiosa de Josías (621, a.C.); finalmente el Sacerdotal (conocido por la sigla P de *Priesterkodex*) sería posterior al exilio de Babilonia y está en relación con la obra de reconstrucción llevada a cabo por Esdras, gran promulgador del documento. En la misma época de Josías, un redactor, conocido técnicamente como RJE, fundió en un solo texto las fuentes de J y E. Un trabajo redaccional análogo tuvo lugar a principios del siglo IV a.C.: otro redactor incorporó el texto JE refundido en el marco narrativo de P y así dio lugar a los cuatro primeros libros del Pentateuco tal cual se conocen; el Dtr. concentrado en el Deuteronomio se habría extendido a otros documentos.¹⁸

Regresando a la afirmación de Maravall de que los libros sagrados de los judíos con una "narración historiográfica de la acción histórica de Dios en el mundo" cabe decir que, en efecto, esa es la perspectiva del documento J. El yahvista fue el primero

¹⁷ "Las tradiciones en los libros históricos del Antiguo Testamento" en Rinaldo Fabris (Ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 19-22.

¹⁸ Martín Noth en *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Koehhammer, Stuttgart, 1948, ofrece una sinopsis del problema crítico literario del Pentateuco (pp. 4-44) y *Überlieferungsgeschichtliche Studien* presenta en detalle la estructura literaria y la perspectiva ideológica de la obra deuteronomística (pp. 3-109), la obra del cronista (pp. 110-179) y la relación entre P y la redacción del Pentateuco. Sobre el estado actual de la cuestión puede verse el ya citado artículo de Fanuli en la nota anterior.

que no sólo puso por escrito la historia sino que recupera la prehistoria de Israel e incorpora, dentro de su esquema, la historia de la humanidad en cuyo centro coloca la historia de Israel: Israel es el pueblo elegido por Yahweh para favorecer a través de él a la humanidad entera. Israel queda, así, al centro de la historia humana y en el corazón de Israel está la familia davídica. El documento J es obra de un conjunto de ideólogos ligados a la familia davídica para justificar no sólo la ascensión al trono, otrora de Saúl, sino la unificación del país bajo un solo cetro, el cetro davídico, ante la amenaza de disolución del imperio davídico-salomónico a la muerte de Salomón (ocurrida el año 925 a.C.): “Judá e Israel, dice Noth, se constituyeron en pequeños reinos separados en medio de los demás reinados siropalestinos”.¹⁹ El yahvista, pues, “judío” contemporáneo a Salomón, escribe, el primero, una historia de la salvación de la humanidad con Israel en medio y con la familia davídica como guía.²⁰

El Elohísta tiene una perspectiva totalmente diferente. Su autor no es un sureño; viene del norte, es un “israelita”. Escribe hacia el 740 a.C. Cinco años antes, hacia 745, habían muerto Ozías, rey de Judá, y Jeroboam II, rey de Israel, tras sendos reinados. Asiria, convertida en la potencia de la región, también estrenaba rey por la misma fecha: subía al trono Tiglatpileser III, “general infatigable y un conquistador victorioso”.²¹

La amenaza asiria era una realidad que se vislumbraba ya cerca: Siria y Palestina eran una conquista que había de hacerse si se quería tener expedito el camino hacia Egipto. Ante este panorama de amenaza nacional el Elohísta remite al pueblo a su historia, a sus tradiciones nacionales. No le interesan, por tanto, los países extranjeros. Los seres humanos son frágiles ante un Dios trascendente y santo que sólo se acerca al pueblo a través de sus mediadores, los profetas; la alianza es un regalo de salvación hecho por Dios a su pueblo. Por tanto la ley —parte de la alianza— es al mismo tiempo obligación y posibilidad de salvación. Si Israel se ve amenazado por Asiria se debe a que ha quebrantado el

¹⁹ Martín Noth, *Historia de Israel*, Ed. Garriga, Barcelona, 1966, p. 215.

²⁰ *Idem*, p. 235.

²¹ Sobre el Yahvista puede verse el estudio ya clásico de Hans Walter Wolf. “Das Kerigma des Jahwisten” en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (n. 22), Kaiser Verlag, München, 1964, pp. 345-373.

pacto y se ha hecho acreedor al consiguiente castigo divino. Para que Israel sea salvado de Asiria debe regresar a su compromiso. Pero aun así sólo un pequeño "resto" se salvaría para, a partir de él, preparar un nuevo comienzo.

En relación a Maravall diría que para este documento, Dios no actúa directamente en el mundo. Tiene intermediarios: los profetas como sus portavoces; los reyes y, en general, los distintos agentes sociales —así Tiglatpileser III— son sus instrumentos. Las reglas del juego están estipuladas en la alianza. La perspectiva de la obra historiográfica deuteronomística es totalmente diferente: la catástrofe ha sobrevenido; el año 586 a.C. había tenido lugar la segunda deportación a Babilonia por Nabucodonosor; Ezequiel, el gran poeta de la catástrofe, describe así los males del destierro:

Comerán el pan con susto,
beberán el agua con miedo,
porque devastarán y despoblarán su país
por las violencias de sus habitantes;
arrasarán las ciudades habitadas,
y el país quedará devastado. (Ezeq. 12, 19-20)

Los deuteromistas, glosando a Ezequiel, añadirán esta descripción en tono profético de lo que pasó:

El príncipe que vive entre ellos se cargará al hombro el hatillo, abrirá un boquete en el muro para sacarlo, lo sacará en la oscuridad, y se tapará la cara para que no lo reconozcan.

Pero tenderé mi red sobre él y lo cazaré en mi trampa; lo llevaré a Babilonia, país de los caldeos, donde morirá sin poder verla. A su escolta y a su ejército los dispersaré a todos los vientos y los perseguiré con la espada desenvainada... pero dejaré a unos pocos, supervivientes de la espada, del hombre y de la peste, para que cuenten sus abominaciones por los pueblos a donde vayan; y sepan que yo soy el señor.²²

²² EZ 12, 12-16. La concepción deuteronomista coincide con aquel célebre dicho de *Daniel* (2.21) referido a Yahweh: "el ordena los tiempos y las circunstancias, quita y pone reyes".

Eso pasó. Los deuteronomistas,²³ historia en mano, se propusieron demostrar a los exiliados que el destierro es una justa consecuencia de su conducta. Si se corrigen, pueden vislumbrar la esperanza del retorno. Para los fines de Maravall, en la teoría del “resto” —ya expresada también por el Elohísta— hubiera podido encontrar la firme convicción de una renovación permanente como dinámica de la historia. Las catástrofes, como el exilio, son obras de purificación, no de destrucción: siempre quedará un “resto” para comenzar de nuevo. La idea de “resto” y de comienzo nuevo, empero, implica una renovación que va siempre adelante, no una permanente vuelta hacia atrás; indica la convicción de que la historia no se interrumpe pese a los individuos, pues siempre habrá un “resto” con qué seguir adelante. Y sí, la historia o mejor dicho el devenir histórico es concebido como un todo controlado por Dios —por sí o por intermediarios— quien aparece cual “Señor de la historia” como queda claro, sobre todo, en el libro de Isaías (c.c. 13-23 y 28-39). Este concepto de renovación (*anakainosis*) pasará de aquí al Nuevo Testamento. Es significativa aquella frase del último libro de la Biblia, el Apocalipsis, que hace exclamar al “que está sentado en el trono: todo lo hago nuevo”.²⁴

El documento sacerdotal (P), también exílico, es el documento de la esperanza del regreso a la patria. Se trata de una esperanza más definida que en la obra deuteronomística: si el pueblo observa la ley y, sobre todo, si practica el culto emanado del pacto, se convertirá en una comunidad pura y santa, digna de experimentar la benigna presencia de Dios; no sólo tendrá consuelo en el infortunio del destierro sino que Dios se acordará de su alianza y de sus promesas y llevará a los exiliados, nuevamente, a la tierra que prometió a sus antepasados. En todo caso, es induda-

²³ Sobre el deuteronomista y su visión de la historia puede verse el artículo de Hans Walter Wolf “Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerks” en *Gesammelte Studien* (vid. nota anterior) pp. 308-324. Sobre la imagen de Yahweh como Rey de reyes véase a Martin Noth en “Gott, König, Volk im Alten Testament” en *Gesammelte Studien Zum Alten Testament*, n. 6, Kaiser Verlag, München, 1966.

²⁴ Apoc. 21,5. Las referencias bíblicas sobre la teoría del “resto” son abundantes sobre todo en los profetas. Para mayores datos véase, por ejemplo, R. de Vaux, *Le “Reste d’Israel” d’après les prophètes*, Revue Biblique, 42, 1933, 526-539. Puede verse, además, W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im A.T.*

ble que aquí se encuentra el concepto de herencia cultural rastreado.

Tiene razón Maravall cuando afirma: "para los judíos, la historia está dominada por la idea de pacto". En cambio, simplifica y es impreciso cuando dice que "tres pactos señalan el comienzo de cada una de las fases decisivas del curso histórico —con Noé, Abraham y Moisés—".²⁵ La formulación es imprecisa en la medida en que hay otros momentos cruciales para la historia de Israel en que tiene lugar una alianza —además de los citados por Maravall—: de hecho, fuera de la alianza sinaítica, según Deut. 28,69 el mismo Moisés concluye un segundo pacto en tierra de Moab, al este del Jordán; más tarde, su sucesor Josué (Jos. 24, 7-28), congrega en Sikem al pueblo, celebran un nuevo pacto con Yahweh y levanta una gran piedra en señal de alianza y, finalmente, cabe mencionar de nuevo el pacto promovido por Josías en 621 (a.C.) después del hallazgo del libro de la ley (2 Re 22,8). La bibliografía sobre la alianza y el papel que juega en la configuración de la teoría de la historia israelita es abundantísima e importante. Para efectos de este texto me basta con citar el ya clásico libro de Dennis J. McCarthy *Treaty and covenant*²⁶ y el que no menos clásico de Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*.²⁷ Baltzer, luego de analizar la estructura del formulario de la alianza a partir de los textos fundamentales, realiza una contrastación con el resto de los textos fundamentales, realiza una contrastación con el resto de los textos bíblicos en que se plantean renovaciones de la alianza. Con esta herramienta se dedica a buscar las huellas del formulario de la alianza en textos judíos extrabíblicos y otros provenientes del cristianismo primitivo para concluir lo que ya McCarthy y Mendenhall²⁸ habían demostrado, a saber: el for-

²⁵ p. 138. La idea de pacto, por lo demás, está ligada a otra afirmación muy importante en la Biblia poco atendida por Maravall y que, sin embargo, como veremos, tendrá una importancia decisiva en la génesis de la idea occidental de modernidad y progreso. Me refiero a la expresión "Yahweh es rey" tan frecuente, sobre todo en los salmos (véase, p.e., 145, 10-13; 146,10; 47;93; 96; 97; 99, etc. Ambas categorías son categorías políticas.

²⁶ Analecta Bíblica 21, Roma. Allí se puede encontrar una abundante bibliografía. También útil es, del mismo autor, *Der Gottesbund im Alten Testament*, SBS, Stuttgart, 1967, con nueva bibliografía en las páginas 7-16.

²⁷ Neukirchener Verlag, 1964, las páginas 196-205 contienen una selecta bibliografía sobre el tema.

²⁸ *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955.

ulario de la alianza guarda estrecha relación con los pactos entre pueblos en el antiguo oriente. Su formulario se desarrolló a la sombra de los pactos hititas de vasallaje. Con algunas modificaciones el formulario atraviesa la Biblia, la literatura judía extrabíblica, los textos de Qum-Ram y llega, pasando por el Nuevo Testamento, hasta los autores cristianos de los primeros siglos: observar los mandamientos es avanzar hacia la promesa de Yahweh.

Maravall recorre rápida y vagamente el N.T. en donde podría haber encontrado rastros más explícitos de la idea de progreso que las discutibles referencias a que acude. Por citar casos y nombres, yo recordaría la célebre obra de Oscar Cullmann *Cristo y el tiempo*²⁹ cuyo objetivo es exponer "el concepto de tiempo y de historia en el cristianismo primitivo". Maravall despacha el asunto con esta breve y desconcertante frase: "en cambio, San Pablo y todos los demás apóstoles se refieren preferentemente a la realización final de la historia, hablan del fin del mundo, del juicio final, se preocupan por un negocio futuro como la salvación".³⁰ En cambio Cullmann en una primera parte destinada a mostrar, justamente, "la continuidad de la línea de salvación",³¹ discute, contrastándola, la terminología neotestamentaria del tiempo y de la historia: la concepción del tiempo en la historia bíblica, dice, tiene un comienzo y avanza hacia una meta (*Telos*) que es Dios. Está representado por una línea recta. El concepto helenístico del tiempo y, por tanto, de la historia contrasta con la cristiana: es cíclico. El tiempo es una cárcel: el hombre y, por ende, la historia, se mueven en una gran rueda que avanza siempre hasta su punto inicial; siempre, por tanto, hacia atrás, como los ciclos naturales. No hay, pues, progreso.

En la segunda parte³² Cullmann muestra que para los teólo-

²⁹ Cito por la edición italiana *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna, 1965.

³⁰ *Idem*, p. 138. La imprecisión conduce al error. Las visiones historiográficas del Nuevo Testamento son tantas y tan diversas unas de otras como los autores, culturas y vertientes que allí confluyen. No es lo mismo la visión lucana, por ejemplo, que la mateana o juanea; ni las cartas de Pablo coinciden con escritos erróneamente atribuidos a él como la llamada "carta a los hebreos", cuya perspectiva historiográfica es evidente y en donde la contraposición del orden nuevo con el orden antiguo es manifiesta y polémica.

³¹ *Idem*, pp. 59-150.

³² *Idem*, pp. 151-210. El estudio de Maravall podría haber encontrado en Cull-

gos del Nuevo Testamento Cristo está al centro de la historia: la historia pasada se orienta hacia él, de él arranca el futuro de la historia. La historia humana postcristiana tiene, por tanto, según los autores del Nuevo Testamento, dice Cullmann, su significación siempre en Cristo. Y si se tratara de ofrecer datos extraídos siempre en Cristo. Y si se tratara de ofrecer datos extraídos de los textos bíblicos, habría que recordar la tesis de Hans Conzelmann sobre la estructura literaria de la obra lucana (tercer evangelio - Hechos de los Apóstoles). Su libro, clásico ya, se llama significativamente, *El centro del tiempo*.³³ Conzelmann muestra que el propósito lucano es escribir una obra unitaria; el tercer evangelio mostraría que el tiempo de Israel desemboca en el tiempo de la actuación de Jesús que es, por ello, el centro del tiempo, pues de él arranca el tiempo de la iglesia (Hechos de los Apóstoles). Conzelmann lo dice así:

Lucas presenta su cristología mediante el desarrollo de la posición de Cristo en el centro de la historia de la salvación. Este centro es calificado por Lucas (4,1) junto con Lc. 22,3 como lapso temporal libre de la actuación satánica... Este "centro" separa la época primera —Israel—, de la época tercera y última —la iglesia—. ³⁴

Hubiera sido muy oportuno para Maravall recalcar esta intensidad con que la literatura bíblica proyecta la historia hacia adelante, hacia el futuro, concibiéndola, precisamente, como un permanente "progreso". Mucho más que de la "antigüedad clásica" la idea de progreso cuyas raíces rastrea Maravall brota en esta concepción bíblica aguzada al máximo en la literatura neotes-

mann el cuadro neotestamentario sobre el concepto de historia; sobre todo si se le compara con el viejo texto de la conferencia de Martin Noth en el Jahresfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität el 18 de noviembre de 1949 titulada, precisamente, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament* puede verse en *Gesammelte Studien* n. 6, supra cit., pp. 230-247. Cfr. H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theol. des Lukas*, Kaiser V., Munich, 1966.

³³ Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit Studien Zur Theologie des Lukas*, J.B. Mohr, Tübingen, 1964; la primera edición es de 1953. Existe traducción al español en Ediciones Pax, Madrid, 1974.

³⁴ *Idem*, p. 241 de la versión española y 158 del original alemán.

tamentaria. La historia, pues, es una línea en cuyo centro, Cristo, confluyen pasado y futuro; es, por tanto, una historia universal, única para creyentes y no creyentes, como lo demuestra Cullmann en las partes tercera y cuarta de su ya mencionado libro.

No quiero concluir esta parte de mi texto sin mencionar al último libro de la Biblia. Maravall lo despacha con estas palabras:

una historia apocalíptica es siempre una historia cuyo máximo interés gravita hacia adelante y que se interesa preferentemente por el porvenir.³⁵

Sin entrar al grandioso campo de la apocalíptica judía, olvidada por Maravall con la de Qum-Ram, una encuesta terminológica nos convence de la importancia del *Apocalipsis* en la búsqueda que lo ocupa en *Antiguos y modernos*. Por un lado, cabría señalar que el vocablo "apocalíptica", usado sin recelo por Maravall, parece equiparar su significado con el concepto afín de "escatología" que, al menos en el uso de los antiguos dogmatistas, designa dice Cullmann, "el apartado que se refiere al futuro".³⁶ Más adelante³⁷ el mismo Cullmann mostrará la ambigüedad del vocablo "apocalíptica". Por otro lado y, sobre todo, un rastreo terminológico en el Nuevo Testamento de vocablos afines a la idea de progreso nos convence de la necesidad de detenerse un poco más en el Apocalipsis. Tomemos, por ejemplo, *kainós* tan frecuente en el Nuevo Testamento como *anakainosis*, su derivado. Comparado con *neós*, *kainós* añade a la connotación cronológica el sentido de lo "reciente" y, por ende, "nuevo", el aprecio de lo aún no estrenado (otro tipo de "novedad"); *kainós* es, entonces, algo "desconocido" y que por ello lleva consigo el misterio de lo no experimentado. Ese tipo de "novedad" es resaltada por *kainós* cuando, en su carta a los efesios (XX, 1), Ignacio de Antioquía

³⁵ *Idem*, p. 138. Sobre la apocalíptica bíblica véase Martin Noth *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyphtik* que remonta a 1953 y que puede verse en el ya citado *Gesammelte studien* 6, pp. 248-273.

³⁶ Oscar Cullmann, *La historia de la salvación*, Ed. Península, Barcelona, 1967, p. 83.

³⁷ *Idem*, pp. 84-88. Sobre este tema puede verse M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

habla del “hombre nuevo” (*kainón ánthropon*)³⁸ en el sentido de “un nuevo tipo de ser humano”³⁹ y, desde luego, en relación al “hombre a la vieja usanza” de Pablo en la carta a los romanos, por ejemplo.⁴⁰ Este sentido de “novedad”, de progreso con respecto al antiguo orden, de que el cristiano es un hombre volcado hacia el futuro y que, por tanto, pone su mano en el arado sin voltear atrás (Luc. 9, 62), aparece por doquier en los escritos tanto neotestamentarios como en la literatura patrística. Esta cita de Ignacio de Antioquía me sirve, simplemente, para asentar el hecho de que tanto en la patrística como en la cultura occidental rezuma este sentido de “novedad”. Nada extraño, por tanto, encontrarlo en Jerónimo, Agustín o Isidoro de Sevilla —por citar a los testigos más sobresalientes de Maravall— y nada extraño tampoco encontrarlo en la literatura y las artes de la cultura hispánica, recalcitrantemente cristiana. En el arte, por ejemplo, el pantocrator que presidía las catedrales y los templos es el señor de la historia, el rey que ha de venir. Y el hecho de que el cristiano crea en un “señor” elevado a la derecha de Dios hacia el que se orienta toda la vida del individuo y que al final de los tiempos, como profesa el credo —“ha de venir a juzgar a los vivos y muertos”— hace de toda la cultura cristiana y de la cultura occidental —radicalmente cristiana— una cultura vuelta hacia el futuro, recorriendo la historia en línea recta, sin mirar atrás, hacia realidades desconocidas. Por eso subrayo la importancia, para Maravall, de rastrear esta línea que arranca no sólo desde la antigüedad clásica —cuyos testimonios son esporádicos— sino en las viejas obras historiográficas —las fuentes documentales— que arraigando en la tradición oriental sirvieron de base en el siglo IV a.C. a los redactores de la Biblia, en la que, además, desde el profetismo se había insistido ya en un nuevo tipo de hombre para el futuro. Y de allí la literatura cristiana y patrística, y de allí las grandes reflexiones teológicas medievales, su iconografía, su literatura y de allí, desde luego, que el hombre nuevo del renacimiento europeo no sea una simple réplica del hombre grecorromano.

³⁸ Daniel Ruiz Bueno (versión, introducción y notas), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, BAC 65, Madrid 1979, p. 459.

³⁹ *der neuartige Mensch* cfr. Walter Bauer, *Worterbuch zum neuen Testament*, Ed. Alfred Töpelmann, Berlin, 1958.

⁴⁰ *Idem*, p. 778. Véase Rom, 4,22; 6,6; 7,24, entre otros textos.

El *Apocalipsis* presenta un vidente de una “*nueva Jerusalén*” (3,12; 21, 2), “un cielo nuevo y una tierra nueva” (21, 1-2) preconizando los tiempos nuevos del hombre nuevo.

Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía. Y vi bajar del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono:

—Esta es la residencia de Dios entre los hombres;

él habitará con ellos

y ellos serán su pueblo;

Dios en persona estará con ellos

y será su Dios.

El enjugará las lágrimas de sus ojos,

ya no habrá muerte ni luto,

ni llanto ni dolor,

pues lo de antes ha pasado.

y el que estaba sentado en el trono dijo:

—*Todo lo hago nuevo.* (Apoc. 21, 1-5)

No es el lugar para un estudio literario de este hermoso texto. Ya otros, por ejemplo, han resaltado la resonancia de la literatura profética en él —sobre todo de Ezequiel—. Maravall tendría aquí un precioso ejemplo de una escatología cristiana completamente volcada hacia una *anakainosis* total. Allo⁴¹ comenta al respecto:

Desde siempre, una Jerusalén enaltecida había sido el lugar asignado al bienestar del fin de los tiempos. Si la ciudad terrestre estaba en ruinas, existía en el cielo, en los sueños de los apócrifos, una ciudad preparada por Dios, de la que la ciudad terrestre era sólo una pálida copia y que un día debía ser conocida y puesta a disposición de los elegidos.

Esa es, por lo demás, una convicción constante en otros escritos del judaísmo tardío. Según Strack-Billerbeck,⁴² la primera

⁴¹ E. B. Allo, *Sain Jean, L'Apocalypse*, Gabalda, París, 1921, p. 308.

⁴² En Charles Brüttsch, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et tides, París, 1966⁵, p. 353.

noción de esta transformación substancial cósmica se encuentra en la segunda carta de Pedró (3, 7 ss.). Allí se expresa la convicción veterotestamentaria de que "la tierra se envejecerá como un vestido" (Is. 51, 6) y de que todo el universo será renovado. Strack-Billerbeck⁴³ ha demostrado la frecuencia con que los escritos judíos hablan de la renovación del universo: los libros de Henoc, los libros sibilinos, el *Apocalipsis de Baruc* (3,7-4,1) y el *Libro de los Jubileos* (23, 18), entre muchos otros textos. La idea de progreso, pues, se encuentra firmemente arraigada en la tradición oriental. *La ciudad de Dios*, de San Agustín es una exégesis de este texto del Apocalipsis.

Tiene razón Maravall, por lo demás, cuando afirma que la visión cristina de la historia es "una verdadera novedad",⁴⁴ que en esta visión los hechos son cambios auténticos en el modo de ser humano. De allí la importancia historiográfica, dice, de las "pequeñas cosas": cada momento, dice Maravall, según esta visión cristiana de la historia, "tiene su propio sentido que se articula a su vez en la unidad de sentido del acontecer".⁴⁵ Cada momento, pues, es singular y trae consigo su novedad, no es la repetición de un esquema cerrado. Tiene razón Maravall cuando capta desde esta perspectiva la concepción cristiana de la historia. Empero diré que la formulación primitiva no era tan homogénea ni, ciertamente, tan avanzada. Para los primeros cristianos es evidente que se dieron muchas interpretaciones del hecho cristiano: las más importantes de ellas han dejado su huella en lo que ahora constituyen los escritos neotestamentarios. Los ejemplos son muchos y no es el lugar de citarlos: la crítica bíblica ha puesto de relieve, en todo caso, distintos esquemas hermenéuticos, distintas ideologías y distintas conclusiones de ellos. Ya se sabe que una vertiente del cristianismo más antiguo esperaba el fin del mundo antes de que terminara esa generación. San Pablo, por ejemplo, en el célebre texto de la primera carta a los tesalonicenses (4, 13-18) les dice:

⁴³ Strack-Billerbeck, *kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash*, München, Vol. III, p. 775. Cfr. también M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, especialmente "Dios y la historia en los apocalípticos" en donde la historia es presentada como prevista, dirigida, signifiante y única (p. 48) a decir de Delcor.

⁴⁴ *Idem*, p. 139.

⁴⁵ *Ibidem*.

no queremos que ignoren la suerte de los que mueren, para que no se aflijan... *nosotros los que quedemos vivos para cuando venga el señor no llevaremos ventaja a los que hayan muerto.*

La "parusía", pues, es algo inminente, la historia no tiene futuro. En cambio las concepciones teológicas más tardías como la lucana o la juanea —arriba mencionadas— ofrecen una reflexión sobre el futuro, el tiempo y la historia.

Maravall avanza en su reflexión con esta observación: "que el cristianismo se vea como una novedad en la historia no es lo mismo que el que resulte capacitado para ver lo nuevo en el curso temporal de los hechos humanos y estimar el crecimiento y mejoría de los tiempos, en su caso".⁴⁶ Muy cierto. Una cosa es la novedad de la ideología cristiana y otra, muy distinta, la actuación de los cristianos ante la renovación de las cosas de cada día, es decir, ante la historia "de carne y hueso". Por otro lado, la ambigüedad del pensamiento cristiano le permitió enfatizar, con el mismo ímpetu con que propugnaba la *anakainosis* con respecto al mundo antiguo, la concepción derivada de la inminencia del fin del mundo: el cristiano está de paso en esta tierra, su verdadera patria está en el cielo, debe despreciar los atractivos del "mundo" porque el discípulo de Cristo está en el mundo pero no pertenece a él (cfr. Joh., cap. 17).⁴⁷ Empero el método empleado por Maravall no es, ciertamente, el de encontrar actitudes reformistas en individuos cristianos sino rastrear las raíces de las concepciones reformistas. Por otro lado, el cristianismo no debe ser visto sólo "como una novedad en la historia" sino como aportando una nueva concepción de la historia.

No obstante Maravall insiste en asumir cristianismo como novedad y en considerarlo sólo un parteaguas de la historia. Metodológicamente, pues, hay un cambio en la lógica de Maravall. Concluye este apartado sobre "la conciencia de las edades" contrastando la "ruptura" significada por el cristianismo con la continuidad consciente que marca la transición de la cultura griega a la romana.

Empero Maravall no rastrea la línea teológica que desde fines

⁴⁶ Cfr. Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Mohr, Tübingen, 1971³.

⁴⁷ *Idem*, p. 145.

del primer siglo cristiano se empeña por construir una teoría de la historia a partir de la aceptación del hecho de que la *parusia* no acaece: el tiempo postcristiano es el tiempo del espíritu que sopla donde quiere y va congregando, sin moldes preconcebidos, a la nueva humanidad hasta el fin de la historia. Esta concepción tiene su expresión sobre todo en los textos que hablan del espíritu, del hombre, o de la iglesia. Maravall insiste en la polémica que los apologistas griegos emprenden en el Siglo II contra la cultura antigua a pesar de tratarse de un proceso normal en los choques ideológicos. El siglo III es, para Maravall, de "reforma y mejoramiento de los tiempos".

Eusebio de Cesarea, Lactancio y otros, consideran que la venida de Cristo ha reformado el mundo de manera tal que lo ha llevado a su mejor estado.⁴⁸

El tono propagandístico de las bondades del cristianismo para el bienestar social que Maravall rastrea en escritores del siglo III y primera mitad del siglo IV lo hace pasar por Atanasio de Alejandría, Basilio, Cipriano, Tertuliano, Ambrosio y, desde luego, Eusebio y Lactancio, hasta que desemboca en el español Aurelio Prudencio.

Sin embargo, las citas que Maravall escoge dentro del gran caudal de Prudencio son muy endeble y ciertamente no hacen de él un propagandista de las bondades y aportaciones terrenas del cristianismo. Por cada una de las dos referencias se pueden mencionar muchas más en donde aparece más bien un marcado escatologismo. Así.

—El cuerpo es cárcel del alma: *Cathemerinon*, himnos VIII, 59 y 10,22; *Apotheosis*, verso 891, etc.

—El alma es huésped del cuerpo (*Apotheosis*, 829) su patria es el cielo (*Cathemerinon*, himno X, verso 24).

—El cuerpo debe ser mortificado por ayunos (*Cath.*, VII-VIII, no se deben comer carnes de cuadrúpedos (*Cath.*, III, 56), debe ser alimentado con verduras y frutas, leche y miel (*Cath.* III, 51)

—El hombre consta de dos elementos separables (*Contra ora-*

⁴⁸ *Idem*, p. 145.

tionem Symmach y II, 377 y sigs.), fue creado para el cielo (ibid., 260 y sigs.)

—El mundo será destruido después del juicio final (*Cath. XI, 106*). Símbolo de esta destrucción fue la destrucción de Sodoma (*Hamartigenia, 735*)

A este propósito, son muy expresivas las palabras de Prudencio.

Nemo, memor Sodomae, quae mundi forma cremandi est, ut semel e muris gressum promoverit, ore post tergum verso respectet funera rerum.

Que nadie cuando se acuerde de Sodoma, imagen de este mundo condenado al fuego, una vez fuera de las murallas voltée a contemplar la destrucción total.⁴⁹

Prudencio, pues, no es buen testigo en la búsqueda de Maravall. Los testigos principales, sin embargo, de la idea de herencia cultural los saca Maravall de dos conversos ilustrados provenientes de la cultura romana al cristianismo: Jerónimo y Agustín. Al lingüista y traductor le admira su afán por promover el saber humano de la época. Al obispo de Hipona no sólo por su maravillosa construcción de una teoría de la historia sino también por el respeto que siempre tuvo a la cultura profana. Su *La ciudad de Dios* no hace sino reproducir su propia conversión.

Recapitulación

Si intentara recapitular lo hasta aquí dicho, tendría que reconocer que la búsqueda de Maravall por el cristianismo es fugaz. Que si se trata sólo de rescatar su idea lineal del tiempo y de la historia hay datos mucho más explícitos. Si se quiere ver una sociedad volcada hacia el futuro, la encontrará, sin mucho buscar, en el cristianismo primitivo escatologista consumado por influjo sobre todo, de la corriente salida de Qum-Ram. Si se trata de encontrar una teoría cristiana de la historia, resultante, de la tardanza de la parusía la obra lucana la tiene. Si en cambio, una

⁴⁹ Véase Aurelio Prudencio, *Obras completas*, BAC, 427, Madrid, 1981.

teoría de la historia para tiempos de persecución, puede hallarla en la obra Juanea. Maravall no busca entre los llamados "padres apostólicos". Allí hubiera encontrado que todas las tendencias y corrientes que es posible descubrir en los escritos neotestamentarios se prolongan, pugnando entre sí, en los siglos venideros. Si la apologética es la textualidad dominante del siglo II es porque el siglo II es el de la verdadera confrontación entre un cristianismo que apenas asomaba la cabeza y la sociedad romana: es el comienzo del "desarrollo del cristianismo y primer florecimiento de la iglesia docente";⁵⁰ es el tiempo, por ende, de las persecuciones de Trajano, Adriano y Marco Aurelio. Si los siglos III-IV permiten a Maravall hablar de "reforma y mejoramiento de los tiempos" es por la incorporación del cristianismo en la estructura del poder imperial, es el tiempo de la "paz constantiniana". Sin embargo, ello desataría la violencia escatologista de un Crisóstomo.⁵¹ Los dos ejemplares del progreso, Agustín y Jerónimo, son conversos de la cultura romana. Sacadas esas cuentas la ascendencia cristiana de la idea de progreso aparece, sí, muy raquíta.

De lo cristiano a lo moderno

Maravall prefiere, por eso, apoyar la construcción de la modernidad sobre los cimientos que quedaron tras la ruina de lo grecorromano. Sin embargo, la edad media europea adquirió tintes cristianos desde su nacimiento. No fueron raras las utopías que a la zaga de la transfiguración (Mc 9, 5 y paral.) empezaron a buscar una continuidad entre la morada terrestre y la celeste. La convivencia con el poder romano había ido encontrando acomodo para justificar el bienestar terreno sin renunciar al celeste: la tesis de las dos ciudades avanza hacia un edificio en donde el brazo secular, la espada, está al servicio de la cruz como la filosofía del medievo será una "ancilla" de la teología. La iglesia está por encima de los imperios, el papa, por encima de todos:

⁵⁰ Llorca/García Villoslada/Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1964, vol. I, p. 172.

⁵¹ Cfr. *Obras completas de San Juan Crisóstomo. Homilías sobre S. Mateo*, 2 vols., BAC, Madrid, 1955.

El juez no será juzgado ni por el Augusto, ni por todo el clero, ni por los reyes, ni por el pueblo. La primera sede no será juzgada por nadie.⁵²

En la edad media la ciudad secular queda, pues, sometida a una ciudad celeste representada omnímodamente por el papado. Esta convivencia, empero, no ahoga las tendencias escatologistas que ven en la ciudad secular las huellas del mundo viejo que debe dar paso al hombre nuevo: se construye una ciudad secular, Roma, que avance y se transforme también ella —a través de un permanente progreso— en la ciudad celeste. El mundo viejo no debe ser destruido sino transformado pues “es necesario, dice T. de Aquino, que todo pertenezca a un solo mundo”.⁵³ El asunto, por tanto, del progreso y la modernización de la sociedad no es cuestión pura ni principalmente “cultural” sino “política”. En el mismo cristianismo las imágenes del progreso son siempre políticas: las visiones de la historia de las “fuentes” del Pentateuco son formulaciones a la medida de situaciones políticas, las imágenes de la “nueva Jerusalén”, el “reino de Dios”, la “parusia”, etc., son imágenes políticas. El cambio radical que tiene lugar en la interpretación de las realidades temporales por la iglesia medieval es provocado por la convivencia de la jerarquía con el poder imperial. Las utopías como la de Moro, a las puertas del renacimiento, son, después de todo, intentos de afincar en la tierra la ciudad celeste del Apocalipsis de Crisóstomo y de Agustín entre muchos otros. Ya Oscar Cullmann demostró las repercusiones políticas de la terminología escatologista del Nuevo Testamento.⁵⁴

⁵² Ya san Buenaventura había diseñado, en su *De reductione artium ad Theologiam*, una epistemología teológica en el sentido de las palabras del papa Nicolás I (858-867) en su carta *proposueramus quidem* de 865 cfr. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, n. 330, Herder, Barcelona.

⁵³ S. Th. 1 q.47 a.3 in c. En la *Summa contra gentiles* precisará las relaciones de armonía entre lo natural y lo sobrenatural de la ideología político-religiosa del medievo.

⁵⁴ Oscar Cullmann, *El estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid, 1966. Existe una amplia bibliografía que atestigua la presencia, en la edad media, de una profecía política de los oráculos sibilinos: véase a este respecto Mario Erbetta (Ed.), “Testi sibillini e profezia politica nel medioevo” en *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, 1969, vol. III, pp. 527-29.

En la alta edad media el orden político, pues, aparecerá como un intento de realizar en la tierra el “reino de Dios”, categoría política de la teología de la historia neotestamentaria que arranca desde el grito veterotestamentario: “Yahweh es rey”. Esta implantación del “reino de Dios” en la tierra tiene las apariencias de una *anakainosis*; renovación que pretende reponer el orden originario quebrantado por el pecado. El vocablo “perfección” tan importante en la espiritualidad, se politiza. El orden político y el orden religioso, con sus respectivos simbolismos, se entrecruzan: mientras el cielo medieval es una especie de corte y el Cristo del arte románico lleva una corona imperial sobre su cabeza (es un Cristo Rey), el rey terreno es asumido como representante suyo a la vieja usanza del Yahweh rey veterotestamentario y la realeza israelita. La teología medieval había demostrado en efecto, la unidad substancial entre el orden natural y el sobrenatural. Así, Tomás de Aquino (1 q. 44 a. 3 in C.) podrá afirmar: “Dios es la causa primera ejemplar de todas las cosas”. El pensamiento político de la alta edad media estaba, pues, dominado por la idea de renovación (*anakainosis*) mientras que la estructura lógica que lo sustenta responde a la tesis tomista de la causa ejemplar: el cielo es arquetipo de los reinos terrenales, la Jerusalén celeste es el modelo arquetípico de la nueva Jerusalén, la Jerusalén de la Tierra Nueva.⁵⁵

El punto de arranque de esta visión cristiana de la historia es el imperio de Carlomagno. García-Pelayo⁵⁶ lo dice así:

El imperio de Carlomagno se construye ideológicamente bajo el arquetipo del Antiguo Testamento y de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. El reino que verdaderamente se trató de restaurar es el reino bíblico, y la figura misma de Carlomagno se inspira en los reyes del Antiguo Testamento, teniendo —al menos en algunos momentos capitales— un fuerte acento mesiánico. Carlos es para las ideas del tiempo el “nuevo David”. Su reino se extiende sobre el pueblo cristiano, es decir,

⁵⁵ Cfr. Manuel García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político* en Revista de Occidente, Madrid, 1959, ciertamente no citado por Maravall pese a que hubiera modificado su tendencia a recargar en exceso las raíces de la idea de progreso en el mundo grecorromano.

⁵⁶ *Idem*, p. 44.

sobre la comunidad constituida y mantenida por la fe y que, ordenada en distintas iglesias bajo la dirección de la romana, forma una *civitas* construida, según la expresión de Alcuino, por la sangre de Cristo... En resumen, el imperio de Carlomagno trata de convertir en realidad sociológica la idea de la ciudad de Dios peregrina en la tierra, formulada por San Agustín.

Están presentes, pues, en esta concepción político-religiosa las viejas tradiciones veterotestamentarias⁵⁷ y la concreción terrestre de la "Nueva Jerusalén" del Apocalipsis. El mecanismo es proporcionado por el llamado "agustinismo político" cuya idea de la unidad substancial entre el orden natural y el sobrenatural es expresada por la imagen de un orden natural diluyéndose en el sobrenatural.

La iconografía de la época da cuenta de esta fusión ideológica. El pantocrator de las catedrales y templos es un Cristo rey, majestuoso —el *rex tremendae maiestatis*, como la imagen del Santo volto en la catedral de Luca, siglo XI— representado con los atributos de la Soberanía.⁵⁸ Esta misma idea es expresada iconográficamente por el *Christus imperator* de Utrecht —hacia 832— coronado con todos los arreos imperiales. Esta iconografía coincide con la idea medieval de historia: un devenir sagrado que tiene su comienzo en la creación y su fin en el juicio final. Cristo está en medio, partiendo el tiempo: con él empieza la última parte de la historia. Tanto la concepción de Otto de Freising⁵⁹ como las visiones de Hildegarda de Bingen⁶⁰ coinciden en una historia que progresa hasta su plenitud: todas las visiones medievales de la historia perciben a Roma como el paradigma de la ciudad terrestre que consuma su transformación de la tierra entera en el reino de Cristo: la idea, pues, de la *anakainosis* (*renovatio*) guía toda la reflexión medieval en torno a la historia.

"Pero si Roma era el centro de la cristiandad, Jerusalén era el

⁵⁷ La Brosse/Henry/Rouillard, *Diccionario del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1974, p. 557.

⁵⁸ Véase García Pelayo, *op. cit.*, pp. 58-56. Sobre la significación del Pantocrator véase de la Brosse/Henry/Rouillard, *op. cit.*

⁵⁹ Véase García Pelayo, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁶⁰ *Ibidem*.

centro cósmico”, dice García-Pelayo.⁶¹ Esa es por ejemplo, la justificación de Urbano II a la Cruzada y esa es la idea que el célebre abad cisterciense, Bernardo de Claraval proclama: ella es “la salvación de todas las naciones de la tierra”⁶² pues allí se dará la conjunción del cielo con la tierra: Jerusalén, en efecto, aparece en los mapas del medievo —como los de Salustio (hacia 1110) y el de Ricardo de Holdingham (hacia 1280) en el centro geométrico del mundo.⁶³ La sociedad medieval vivía más de acuerdo con el concepto de comunidad. En la terminología de la época se le llamaba *ecclesia*, *respublica christiana* o *christianitas*. Se trataba, dice García-Pelayo, “de una sociedad sacramentalizada, puesto que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente mediante la Eucaristía, de modo que los no bautizados o los excomulgados quedaban al margen de la sociedad”.⁶⁴ Esta sociedad teocéntrica, cuyo Dios es el *rex verus per saecula saeculorum*, camina hacia el juicio final en que se enfrentará a un Cristo emperador con su corte, como nos lo recuerda con frecuencia la iconografía de la época y, desde luego, el término *parusia*, con que se designaba. La *parusia* es la entrada triunfal del emperador, con su séquito militar, a una ciudad.⁶⁵ La iglesia es, pues, *unus Dei populus unumque regnum*, a decir de Isidoro de Sevilla, mencionado sólo una vez por Maravall. Dentro de este esquema, el rey es vicario e imagen de Dios; tiene como función principal la defensa de la iglesia, la *civitas Dei*, promover la paz y la justicia y, desde luego, la *fides*, el vínculo político fundamental de la edad media: éstas son también las obligaciones de las órdenes de caballería. La vieja herencia bíblica ha evolucionado, pues, hasta estas esferas.

El anónimo de York. Toda esta concepción, en efecto, es expuesta en un texto del siglo XII conocido como el *Anónimo de York*.⁶⁶

⁶¹ *Idem*, p. 77.

⁶² *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid, 2 vols: cfr. vol. II, p. 864.

⁶³ Véase García Pelayo, *op. cit.*, pp. 77-79.

⁶⁴ *Idem*, pp. 79-80; véase su nota 57.

⁶⁵ Cfr. La Brosse/Henry/Bouillard, *op. cit.*, p. 561.

⁶⁶ En García Pelayo, *op. cit.*, pp. 203-211. El texto de Erbetta, citado en la nota 54, pone en evidencia cuán frecuentes eran los textos sibilinos en la edad media y cómo circulaban sobre todo en las cortes. Puede verse, p.e., el texto de la sibila tiburtina, *op. cit.* pp. 530-535 o la “Profezia della maga Sibilla”, pp. 536-540.

Cristo es rey, antes que sacerdote, y su ministerio es el ejercicio del poder real, la iglesia es figura del reino celeste. Reyes y sacerdotes tienen la autoridad de Dios para gobernar la tierra, tienen el espíritu y la fuerza de Dios que los hace hombres distintos. Citaré una parte del texto, porque esta transformación que sufren reyes y sacerdotes por la inmisión del espíritu de Dios, es la transformación que se opera en la ciudad terrestre que progresa hasta convertirse en la ciudad de Dios.⁶⁷

(Reyes y sacerdotes) al ser ungidos y recibir la bendición de Dios saltaba a ellos el espíritu del Señor y la fuerza deificadora, por la cual se transformaban en figura e imagen de Cristo y convertían en otros hombres, de modo que uno y otro venía a ser otro hombre en su persona y otro, también, por el espíritu y la fuerza de que era investido.

Esta teología política concibe a Cristo como Dios y hombre, sí, pero, a consecuencia de ello, como *Verus et summus rex et sacerdos. Rex est, sed ex aeternitate divinitatis... Sacerdos vero est, ex assumptione humanitatis*. El Anónimo de York, pues, asume la vieja concepción bíblica del "Yahweh es rey" y deriva de la encarnación —del hacerse hombre— el carácter sacerdotal: Cristo, pues, es primero rey que sacerdote. Este es el sentido que se da por entonces a la creación de la inquisición.⁶⁸ El anónimo de York coloca a Jerusalén en el centro del universo.

Poco a poco, empero, bajo la presión de la realidad política de la época, la concepción se va desplazando hacia la dualidad de sociedades: la sacralidad autónoma y el sagrado ministerio de la justicia. Justificado el naturalismo político por la reciente escolástica —Tomás de Aquino, por ejemplo, sostenía la tesis de que el hombre es por naturaleza un ser social— se va asumiendo como natural la existencia de dos sociedades distintas: la humana y la cristiana. Con ello se camina hacia el estado laico pero, en todo caso,

⁶⁷ *Ad ipsam quippe unctionem et divinam benedictionem insiliebant in eos spiritus Domini et virtus deificans, perquam Christi figura fierent et imago et quae mutaret eos in alios viros, ita ut ulterque in persona sua esset alius vir, et alius in spiritu et virtute. Op. cit., p. 204, nota 77.*

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Guy Testas-Jean Testas, *La inquisición*, Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1970.

el estado moderno se formó ideológicamente no sólo mediante la traslación al reino de las notas atribuidas por el derecho romano al imperio, sino también por la adopción por parte de la institución política de conceptos, imágenes, representaciones y sentimientos formados en torno a la institución eclesiástica, es decir, por la transferencia al reino terrestre de componentes del mundo ideológico del reino de Dios.⁶⁹

Este es, en definitiva, el problema de *Antiguos y modernos* de Maravall. Rastrea una tradición coja. La otra pata, la de la tradición cristiana, la deja apenas entrever, de prisa. No sería difícil mostrar hasta dónde son deudores de esta tradición los testigos de Maravall. Por lo demás, ya desde Tomás Moro y Pico de la Mirándola se encuentran vestigios claros no sólo de una ciencia de lo terreno sino de un afán por la libertad individual aun en una sociedad tan organizada como la de *Utopía*⁷⁰ ese “manifiesto del humanismo”. *Utopía* es la preconización no sólo de una “república nueva” sino de una sociedad nueva para un nuevo hombre a imagen y semejanza de los preconizados en las categorías paulinas de “libertad” y “hombre nuevo”:

la reforma anunciada por Moro hace saltar las estructuras bajo la presión de la libertad; integra en una síntesis poderosa el espíritu, el corazón y el mundo exterior; y a pesar de los fracasos de la historia, reconcilia al hombre consigo mismo y con el universo.⁷¹

También Pico de la Mirándola en su *De hominis dignitate* plantea una epistemología humanista: “ninguna cosa más admirable que el hombre”⁷² es su tesis articulada en imágenes bíblicas:

⁶⁹ García-Pelayo, *op. cit.*, p. 226.

⁷⁰ “...Ut...quam plurimum temporis ab servitio corporis ad animi libertatem cultumque civibus universis asseratur...” en *Utopía*: véase Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo por André Prévost, Ed. Palabra, Madrid, 1972, p. 104, nota 47.

⁷¹ *Idem*, p. 116, Cfr. I. Cor., Gál. y Ef.

⁷² Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 103.

que el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentando con las superiores, rey de las inferiores, por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia, intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (lo que dicen los persas) cópula del mundo y como su himeneo, un poco inferior a los ángeles, en palabras de David (Salmo, 8, 6).⁷³

Hay pues, un desfaseamiento en el pensamiento que tanto Moro como Pico de la Mirándola se esfuerzan por demostrar como cristiano y justificar a la luz de la Biblia: el foco mira ahora a la ciudad terrena. Se entiende, Biblia en mano, que es con la transformación de la ciudad terrena como se puede llegar hasta la celeste: son las "obras" que acompañan a "fe" de la disputa protestante. Giordano Bruno lo dirá a su modo, unos años más tarde, en *La cena de las cenizas*, tan contraria a la concepción cristiano agustiniana de la época, donde retoma la vieja teoría del "resto" y a la par que Jansenio, su coetáneo hace descansar el progreso de la historia no en un caminar masivo sino en el avance de los excepcionales: "es más seguro buscar la verdad y lo conveniente fuera de la multitud, porque ésta jamás aportó nada digno y valioso".⁷⁴

Pero es quizás la Reforma protestante la que con más fuerza insistirá en la libertad del individuo, en su responsabilidad;⁷⁵ Es la época en que florece el empirismo, que recoge la verdad a partir de los individuos y es la época en que se formulan las primeras teorías políticas democratistas a consecuencia de teorías filosóficas remontables a Tomás de Aquino: el poder reside en el pueblo. Es, en suma, el énfasis en la responsabilidad humana: hay que construir la ciudad terrestre y hacerla progresar porque en la medida en que ello suceda se irá transformando en la ciudad celeste. El recorrido de Maravall por la edad media —capítulo cuarto de la segunda parte— es ya una búsqueda de textos

⁷³ *Idem*, pp. 103-104.

⁷⁴ Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, edición de Miguel Angel Granada, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 86.

⁷⁵ Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero, el fraile hambriento de Dios*, BAC, Madrid, 1973, 2 vols, Cfr. sobre todo vol. I, Caps. IX-X, pp. 248-318.

contrastivos en el ámbito, sobre todo, de la literatura profana. Nuestro recorrido, en cambio parte de la convicción de que el pensamiento occidental estuvo y está arraigado en la cultura judeo-cristiana y que la "idea de progreso" y su "noción previa de herencia cultural" no son la excepción, sin que se nieguen elementos como: el descubrimiento de "nuevas" tierras, la catástrofe del imperio romano que ve caer, con Constantinopla, no sólo su último reducto sino el sustento de las teorías políticas medievales, la consiguiente afluencia de textos griegos, la imprenta, el descubrimiento de nuevas lenguas, etc. Estoy convencido de que las teorías de la historia han sido engendradas por las crisis o bonanzas de los sistemas políticos y la búsqueda de nuevos horizontes para el hombre no es una excepción. La cultura resultante en el renacimiento muestra "conceptos, imágenes, y representaciones y sentimientos" forjados en las teologías de la historia del medievo cristiano y del universo bíblico. Por lo demás, la idea de progreso germina en la entraña misma de la espiritualidad cristiana entendida como el desarrollo de la virtud en el comportamiento de los individuos: "el deseo de progreso es signo de santificación"⁷⁶ dice el *Diccionario del cristianismo*. En el afán de progreso, por lo demás, descansan todos los monacatos ligados, como se sabe, a la tradición oriental⁷⁷ y la misma mística, como lo evidencian las obras de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, es entendida como un "camino de perfección".⁷⁸

Durante la polémica con el protestantismo en torno al problema de la "justificación" lo que está en juego, de hecho, es el viejo modelo político-religioso de la "Nueva Jerusalén". La tesis protestante, resumida en la traducción de Lutero a *Romanos*, 3, 28 — "sostenemos que el hombre es justificado sólo por la fe sin las obras de la ley"⁷⁹ plantea, en efecto una ciudad secular totalmente laica

⁷⁶ Citado arriba, p. 610.

⁷⁷ García M. Colombás, *El monacato primitivo*, BAC, Madrid, 2 vols; J. López-Gay, *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.

⁷⁸ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1982.

⁷⁹ *Wir halten dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*. Véase la traducción de Lutero o bien *Sendbrief vom Dolmetschen* 1530 en Martin Luther *Das schöne Confitemini*, Siebenstern, München/Hamburg, 1967, p. 13.

y libre, por tanto, de las constricciones religiosas típicas de los modelos medievales. El cristiano, según la ética protestante, no tiene necesidad de asumir comportamientos marcados: la vida social del individuo sigue un camino independiente del problema de su fe personal.

La tesis católica se sintetiza en la fórmula "la fe y las obras": el justo debe orar el bien; con sus buenas obras merece la vida eterna.⁸⁰ Esta doctrina formulada explícitamente por el Concilio de Trento y avalada por una amplia tradición contiene en germen la fusión de las dos ciudades: construyendo la ciudad terrena el cristiano se construye una morada en el cielo.

En resumidas cuentas, pues, tanto el concepto de "herencia cultural" como la idea misma de "progreso" germinaron en una teología de la historia judeo-cristiana y atravesaron la edad media a lomos de una simbología que hincó sus raíces tanto en los conceptos de historia veterotestamentarios como en el escatologismo de la apocalíptica judeo-cristiana que tiene en la imagen de la "nueva Jerusalén" el paradigma de un progreso cósmico de la historia que avanza hacia su consumación "al final de los tiempos". Maravall hubiera hecho bien en rastrear esta línea del pensamiento occidental que no se detiene en el renacimiento sino que se reproduce en polémicas como la disputa jansenista, en el problema del iluminismo o en la contemporánea "teología de la liberación".

⁸⁰ Cfr. M. Flick/Alszegehy, *Il vangelo della grazia*, Libreria Editrice Fiorentina, Roma, 1964.