

SOBRE LA SINGULARIDAD DEL DESTINO HISTORICO DE EUROPA (*)

LOS MODOS DEL QUEHACER HISTÓRICO

Europa no se diferencia tan sólo de otras grandes unidades históricas o civilizaciones en virtud de una dirección especial de su destino histórico, de una fecundidad especial del mismo, de una conciencia acendrada que ha tenido de él, etc., sino por algo previo y más sustantivo. La diferencia entre el destino de Europa y el de la India o la China o las grandes civilizaciones del pasado no consiste meramente en algo adjetivo atribuible a un sustantivo común: el destino histórico homogéneo de esos pueblos o civilizaciones, sino que consiste en el sustantivo mismo. Vida histórica tal como la han tenido y la tienen los occidentales no es algo vulgar entre los humanos o, al menos, sus sociedades más avanzadas, sino algo peculiar y exclusivo del Occidente.

Y es ello la razón y la causa del prodigioso desarrollo de la civilización y la cultura europeas. Porque los europeos entendieron y practicaron la vida, tanto individual como colectivamente, tanto social como históricamente, de una manera activa y creadora, fueron capaces de desarrollar el mundo ingente de formas objetivas de su cultura que desde su viejo solar hoy inundan la faz entera del planeta. Lo que importa para comprender la entraña histórica de un pueblo o una civilización no es tanto analizar los productos objetivos de su ciencia, de su política o de su arte como patentizar la raíz vital de donde han emergido. Y decimos raíz vital no entendiéndola de una manera turbia, instintiva, irracional, sino de una manera clara y racional. En este punto podemos traer a colación la idea orteguiana de la razón vital o histórica.

(*) Texto de la conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía (Brasil), el 11 de octubre de 1955.

El examen histórico debe penetrar hasta los últimos estratos, hasta los últimos resortes que mueven la marcha de los pueblos y las civilizaciones en la historia. Debe hacerse cuestión, con pretensiones de claridad conceptual, de los principios radicales, de las actitudes básicas, de las valoraciones más primarias, propias de los grandes sujetos históricos, para comprender *ab origine* sus concretas formas culturales. Muy en especial —es la cuestión que aquí nos interesa— cómo un pueblo se siente emplazado ante el quehacer en que la vida histórica consiste. Si lo siente como algo inevitable y forzoso, de que conviene huir, o como algo atractivo, gozoso; si lo entiende como rutina o como empresa nueva y hazañosa; si se considera llamado, vocado a seguir un camino determinado, que se dirige a cimas altísimas, o si se deja llevar por cualquier camino, o acaso no sigue ninguno con precisión, porque o no los encuentra o le parece que no llevan a ningún lugar interesante.

Para comprender esas diferencias entre los modos tan diversos de entender la vida histórica los distintos pueblos o civilizaciones de la tierra, lo mejor es recurrir analógicamente a los modos tan diversos de entender su quehacer vital que tienen los hombres individuales. De esta manera los problemas generales nos entran mejor por los ojos. Es este un viejo procedimiento que ya utilizó el pensador que acaso mayor influencia ha ejercido en la historia del pensamiento occidental, Platón, cuando para saber cómo era en su esencia, en su idea, la comunidad civil, la «polis», empezaba por analizar el hombre individual: cómo se distinguen sus facultades, qué funciones desempeñan, cómo se articulan entre sí, etc. Luego resulta fácil prolongar las dimensiones bien conocidas en el objeto estudiado, y pasar del hombre individual al social, al hombre grande.

Los individuos que tratamos tienen una serie de características o condiciones similares: engendran hijos, poseen una fortuna, ejercen una profesión, ostentan un determinado repertorio de ideas. Varían, ciertamente, por la medida de su participación en esos denominadores comunes: unos son pobres, otros ricos; unos ejercen una profesión liberal, otros manual, etc. De esta suerte, cada uno adquiere un perfil determinado. Pero, sin embargo, aunque hayamos determinado todos los puntos exteriores que constituyen ese perfil, no habremos agotado la caracterización del individuo en cuestión, antes bien, habremos dibujado una figura hueca, sin

meollo, sin corazón. Será preciso que averigüemos cómo es, visto por dentro, ese hombre, cuál es su actitud fundamental ante la vida: si cree auténticamente en ella o la rehuye buscando refugio en prejuicios, en hábitos, en ciegas obediencias; si se siente flotar en la existencia sin puerto a que dirigirse o si se siente atraído por una llamada, por una auténtica vocación, que da sentido unitario y nervio motor a su vida.

En América, donde pesan menos la herencia, las posiciones sociales, las clases y los rangos que en la vieja Europa, estáis acostumbrados a valorar el hombre en sí, sin los ornamentos sociales, y muy en especial estimáis su actitud existencial ante los quehaceres de la vida, su capacidad de creación, de encaje y de dominio de ella, más que la fortuna recibida o la obra ya hecha, pero que puede perderse y, en todo caso, queda referida y pendiente del centro personal que la produjera. Por eso es el Nuevo Continente buen lugar para reflexionar sobre el problema objeto de esta conferencia: cual ha sido el nervio interno, por debajo de la musculatura; el hilo conductor, por dentro del embrollo que representan las ingentes y extravagantes creaciones culturales de Europa; es decir, el modo de entender su destino histórico, de sentirse marchar en la vida, vocada —o no— hacia el cumplimiento de una misión.

Dentro de la misma Europa es acaso más difícil plantearse el problema, porque se encuentra demasiado apremiado el Viejo Continente por problemas urgentes, demasiado embarazado por quehaceres concretos, ufanías y depresiones, orgullos y arrepentimientos, y desesperaciones. El hombre europeo, que hace unas cuantas décadas se encontraba seguro de su destino y casi no pensaba en él de obvio que le parecía, está ahora muy desazonado, se considera muy venido a menos después de la serie de guerras mundiales que él ha desencadenado y de la utilización amenazadora de sus invenciones y recursos por parte de grandes protagonistas extraeuropeos, y no acierta a enfocar debidamente la cuestión de su sentido histórico, del destino que le ha tocado vivir.

Una corriente historiográfica que está en boga desde la primera guerra mundial proclama muy en alto que el destino europeo no tiene ninguna singularidad específica, que es como el de cualquier otra civilización tanto por el término como por el ritmo o la modalidad íntima de su desarrollo. Cada civilización ha tenido su destino histórico y siguiéndolo ha producido su patrimonio pecu-

liar, integrado por ciencia, arte, técnica, derecho, formas sociales, etc., que, en su conjunto, es equivalente al de las demás.

Una igualdad democrática se extiende así sobre el planeta entre toda clase de civilizaciones o culturas existentes o pasadas en cuanto ofrecen una cierta entidad. Y lo curioso es que no se trata tan sólo de una igualdad reclamada revolucionariamente por los miembros de civilizaciones tenidas hace unas décadas por inferiores, sino otorgada gratuitamente por egregios historiadores y filósofos pertenecientes a esa civilización que se consideraba hace bien poco reina y señora del planeta entero.

Hay en ello evidentemente un gesto de generosidad, un gesto caritativo, oriundo de la conciencia cristiana de Europa, pero también es verdad que contradice uno de los impulsos más peculiares de la historia europea; a saber, la busca serena de la verdad. Porque el destino de la civilización europea no se diferencia —repetimos— del de otras (la india o la china, pongamos por ejemplo) por ser mejor o peor, más productivo o menos productivo, más racionalista o menos, sino por ser destino de una manera específica y casi exclusiva. Juicios sobreentendidos, desánimos y autorreconvenciones, rencillas entre diversos pueblos europeos, prejuicios ideológicos, obnubilan la fría verdad. Una verdad fría, desnuda, relativa a estructuras objetivas sin ninguna clase de posibles matizaciones axiológicas. Decir que el destino histórico de Europa es destino de una manera específica, no quiere decir que sea mejor que la manera peculiar de hacer y vivir su historia que han tenido los chinos, los indios o los musulmanes; antes, bien, hay indicios muy serios para predisponernos a emitir juicio negativo, porque ese destino específico de Europa quiere decir vida histórica tensa, apasionada, fatigosa, dramática.

LA CONCEPCIÓN DEL DESTINO EN EL EXTREMO ORIENTE

El término similar al destino que emplean los chinos, *ming*, quiere decir algo muy distinto y, desde luego, mucho más tranquilo. No hay ninguna ansiedad en la realización de su destino por parte de un chino. «Si el sabio acaba algo —escribe Confucio—, está bien; si no acaba nada, también está bien: reconoce el destino.» «El hombre perfecto conoce un peligro y se inclina ante el destino.» Este le señala unas prescripciones vagas, que no son sentidas

como mandamientos morales, sino como imperativos de la naturaleza.

Su orden será idealizado por Lao-Tseu en la forma metafísica que él llama *Tao*. *Tao* es el principio, anterior a todos los entes, y del que todos se derivan. Trátase de algo semejante al absoluto de la filosofía occidental, pero concebido realista y naturalistamente. El *Tao* no es un principio inteligente, sino una ley fatal, no es algo espiritual, sino material, imperceptible a fuerza de tenuidad, simple, informe, omnipresente, sin deseo ni esfuerzo, algo enteramente pleno y en calma, a pesar de que los seres sensibles salen de él y a él revierten en una evolución circular de crecimiento, decadencia, muerte, renacimiento, etc. El hombre ideal, el sabio, ha de amoldar su vida al *Tao*, debe prolongar su vida por la templanza, la paz mental, la abstención de cuanto fatiga y desgasta, haciendo lo menos posible, y, si puede, no haciendo nada, a fin de no entorpecer la rotación de la rueda cósmica, la evolución universal (1).

En términos decididos Lao-Tseu aconseja la inhibición ante el mundo: «No actúes. He aprendido a comprender que querer conquistar el mundo por la acción es una tentativa condenada al fracaso... Ejercitaos en la inacción y todo se pondrá en orden» (2). Un orden inmanente, inexorable, al que el hombre debe amoldarse humildemente. Lie-Tseu destaca aún más que Lao-Tseu el carácter fatal de tal orden y la pasividad consiguiente del sabio: «El misterio que no se puede explicar es la fatalidad. Está compuesto de obscuridades impenetrables, de complicaciones que se acumulan día tras día. Los que están persuadidos de la existencia de esta fatalidad, no creen en la posibilidad de llegar... no cuentan con nada, sintiéndose juguetes de un destino ciego. Rectos e íntegros, no tienden en ninguna dirección; no se afligen ni se regocijan por nada; no actúan, sino que dejan que las cosas marchen... Las sentencias siguientes de Hoang-Ti resumen muy bien la conducta a seguir por el iluminado: que el superhombre permanezca inerte como un cadáver, y no se mueva sino pasivamente, porque se le mueve...» (3).

(1) Vid. LEON WIEGER: *Les pères du système taoïste*. Paris, 1950, página 2; y FUNG YU-LAN: *A History of chinese Philosophy*. London, 1952, págs. 183 y sigs.

(2) TAO-TEI-KING, cap. 16.

(3) TCH'OUNG-HU-TCHENN KING, cap. 6 F.

Sobre la base de tal concepción del destino de los grandes pensadores chinos, que delatan la mentalidad de su pueblo, y a la que luego se añade la concepción ciertamente distinta, pero no más dinámica, del budismo, explícense los rasgos peculiares de la historia del Extremo Oriente, caracterizada en primer lugar por una prodigiosa estabilidad. «Pronto vemos a China —escribía Hegel (4)— elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos histórico.» Sentenciosamente proclamará el filósofo alemán: «Los Estados del Oriente están muertos y permanecen en pie porque están ligados a la naturaleza.»

Afirmación ésta que hoy suena a exagerada y petulante, henchida de un complejo de superioridad europea, sobre todo por extenderse a todos los países del Extremo Oriente y comprender también a la India, la cual, evidentemente, se distingue por una intensa vida espiritual, por una profunda religiosidad metafísica. En efecto, la concepción india del destino designada con la palabra *karma*, y que, perfectamente formulada ya en Manu, persiste a lo largo de los siglos sin apenas modificaciones, es bien distinta de la concepción china y también de la greco-latina. El *karma* no es ninguna fuerza independiente y abstracta que de manera irresistible recaiga sobre los actos humanos, sino que es algo inmanente a su ejecución: es la interna causalidad moral de los actos realizados por el individuo. Todo acto suscita un efecto que se realizará un día próximo o lejano, en la forma de una recompensa o un castigo, un goce o un sufrimiento, la elevación o el descenso de la condición vital. La muerte nada puede contra esa ley, porque los actos perduran por encima de ella: los actos engendran actos, siendo cada uno de ellos el producto de un acto anterior y el germen de otro posterior, sin que tal engranaje suponga más soporte sustentador que el de una vaga mismidad individual que puede conservarse en los más diversos niveles de la escala de los seres vivos, según postula la creencia en la transmigración de las almas. El universo está así «penetrado de potencial *kármico*» —según ha escrito Eliade—, incluyendo a los mismos dioses.

Parece que sobre la base de esta concepción del destino podía y

(4) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. Gaos. Buenos Aires, 1946, I, pág. 230.

aún debía haberse desenvuelto una vida histórica intensa. Si el individuo se crea su propio hado, si su existencia discurre sobre carriles que él mismo ha trazado previamente, es dable pensar que la suma de los individuos, es decir el pueblo indio, marcara a lo largo del tiempo un rumbo pretendiente y ambicioso de creaciones. Pero las virtudes de la doctrina del *karma* se han limitado al ámbito de una moral puramente individual, que, cualquiera que sea su calificación desde el punto de vista ético, no ha encontrado reflejo en una actividad creadora de la comunidad. El carácter vagamente vital e impersonal de la doctrina, el sentido abstracto e indiscriminado del alma, cuya mismidad en algunas interpretaciones no significa más que un abstracto centro de imputación (5) de las acciones conexas objetivamente entre sí por encima de las diversas formas de existencia, la espontánea tendencia al conformismo y la resignación, etc., han tenido como resultado una evidente ineficiencia del hombre indio tanto desde el punto de vista individual como colectivo.

«La doctrina del *karma* —escribe Louis Renou (6)— ha fomentado la inacción por el temor a actuar mal. Esta concepción ha marcado profundamente la conducta del pueblo indio, coincidiendo con la reflexión pesimista que, de otra parte, engendraba la doctrina del *samsâra* (transmigración de las almas). Toda la literatura gnómica atestigua la virtud del no actuar. Todo efecto toma la forma de un castigo, todo acto la de un error y un sufrimiento.» Desde un punto de vista puramente moral y espiritual, esta actitud puede encerrar elevados valores, pero, desde un punto de vista social y cultural, los producirá fundamentalmente negativos. El *nirvana*, que libera al individuo del poder vinculante del *karma* por ser un estado en el que las acciones se realizan sin deseo y apego y no producen, por tanto, posibles consecuencias en una vida futura, no significa ciertamente en el orden moral y religioso mera negatividad, sino un estado de perfección alcanzado tras largos y escrupulosos esfuerzos, pero en cuanto ideal colectivo de felicidad es paralizador de la vida histórica. Partiendo de él, la construcción de una ciencia positiva, del Estado, de la economía y de los demás bienes de la cultura carece de sentido.

(5) Vid. HELMUTH VON GLASENAPP: *Die Religionen Indiens*, ed. Kröner, 1943, págs. 105 y sigs.

(6) *L'Inde classique*. París, 1947, pág. 557.

EL SABIO ANTE EL DESTINO

Cuán lejos del *nirvana* se encuentra el sabio o el hombre culto de la Europa de nuestros días, y cuán lejos también de la *apatia* (7) con que el sabio antiguo veía declinar la civilización clásica. El buen estoico acertaba a encerrarse en su torre de marfil, desde donde veía la marcha de los acontecimientos, tantas veces catastróficos, como se ve la marcha de la corriente de un río, que aunque se despeñe por desgarradoras cataratas se ofrece como puro espectáculo al observador. Pero frente a la marcha de los acontecimientos históricos de nuestro tiempo no es posible la actitud del mero observador, porque no hay puentes, ni torres de ribera, ni acantilados alzados sobre el cauce de las aguas para servir de miranda. Aquéllas han salido de madre y lo inundan todo, arrastrando enseres domésticos y prendas íntimas.

Y tampoco cabe la actitud del que se mantiene en su puesto impertérritamente como ese centinela de Pompeya que las cenizas volcánicas envolvieron y asfixiaron sin lograr hacerle abandonar la tarea que desempeñaba, y que Spengler pone de modelo al final de *Años decisivos* ante los europeos de su tiempo. Tal actitud estoica podía tener validez al decaer la civilización antigua, pero es insostenible en la crisis de la nuestra, y el esfuerzo por predicarla resultará inauténtico y baldío. No quiere ello decir que no sea preciso permanecer en los puestos y no abandonarlos aunque nos amenacen nubes de ceniza o de fuego, siguiendo el ejemplo de aquel buen centinela pompeyano; lo que ocurre es que los motivos internos de tal actitud y las circunstancias de la misma han variado tanto en el curso de los siglos que la ejemplaridad postulada no es válida. Y no lo es, de la manera más crasa y terminante; porque las cenizas y el fuego que pueden exterminarnos comienzan por no ser fenómenos de orden natural sino erupciones de Vesubios levantados por el hombre, de engendros mecánicos y también sociales fabricados por la más portentosa inteligencia humana, por esos sabios de nuestra época que en lugar de quedar al margen de la corriente histórica como en China, la India o durante los últimos siglos de la Antigüedad, la aceleran y precipitan por el esfuerzo sin par y personalísimo de sus mentes.

(7) Vid. MAX POHLENZ: *Die Stoa*. Göttingen, 1948, II, págs. 151 y sigs.

No; los factores decisivos que amenazan nuestra civilización no son de signo menguante y retrógrado como en el caso de la decadencia del mundo antiguo: descenso de la natalidad, oleadas de bárbaros, fracaso del sistema económico, rebeldía del campo contra la ciudad, atonía de la inteligencia científica y técnica, etc., sino factores muy concretos y supercivilizados: exceso de inventos, sobra de población, ingente eficiencia material, desmesurado conocimiento y dominio de las fuerzas más secretas de la Naturaleza. Por eso la tesis de Berdiaev sobre una nueva Edad Media es insostenible, cuando menos en su rotulación. La civilización y el hombre de Occidente son forjadores de su propia crisis, de su pretendida decadencia, no pacientes sujetos sino activos protagonistas. Ciertamente que no se puede olvidar la parte que en su actual situación tienen los nuevos bárbaros, pero lo peligroso de ellos no es su estado rudimentario de barbarie, como en el caso de los que desbordaron los *limes* romanos, sino el aprendizaje que en unos cuantos lustros han sido capaces de adquirir de las técnicas inventadas por el Occidente europeo, en especial de sus técnicas guerreras. De esta forma, a través de los bárbaros amenazadores el Occidente se encuentra consigo mismo, con los frutos de su técnica industrial, de su disciplina bélica, de sus ideas sociales asimiladas y utilizadas por pueblos extraeuropeos, previas las oportunas transformaciones y desfiguraciones.

Le es imposible, pues, al europeo desprenderse de la trama de su destino histórico, liberarse de sus implicaciones, situarse fuera de su alcance, aunque sea por la vía de la resignación, como el sabio estoico antiguo. Piénsese en la actitud de los filósofos más en boga en nuestro tiempo, no sólo los filósofos de la matemática y la lógica científica, sino los más alejados de ellas, los que caen bajo el título tan problemático de existencialismo: no cabe una actitud más contraria a la de la filosofía y el filósofo de la Antigüedad decadente. También los filósofos más sonados de nuestros días están en medio de la corriente histórica y la aceleran y precipitan con sus ideas y sus concepciones, como los matemáticos, los físicos, los biólogos y los ingenieros. Piénsese también en la actitud tan dispar a la del estoicismo que muestra la ideología social que más se le parecía dentro de nuestra época, según Spengler, al parangonar la decadencia antigua con la del Occidente, el socialismo. El socialismo, en sus formas más extremas, al menos, está bien lejos de la actitud estática, pasiva, resignada y conllevadora

del antiguo estoicismo; antes bien, a través del comunismo se ha convertido en palanca y levadura para las rebeldías de los pueblos extraoccidentales contra el Occidente.

EXCURSIÓN FILOLÓGICA

Mas cabe preguntarse si el término destino no es acaso impropio para designar ese modo específico de vivir su suerte histórica los pueblos europeos, si no encierra, al menos en su acepción corriente, un sentido de predeterminación, de concatenación inexorable de los acontecimientos, de fatalidad, contrario a lo que acabamos de poner de relieve. Evidentemente, así ocurre en buena medida y será preciso, por ello, determinar en qué sentido concreto, acaso extraordinario y marginal, entendemos el vocablo destino cuando le añadimos el adjetivo histórico y lo referimos a Europa como algo que le es esencial y exclusivo.

Será preciso delimitar nuestro vocablo y nuestro concepto respecto del uso vulgar que tiene y del científico que tantas veces se le da, aunque por lo general los tratadistas más responsables señalan la diversidad de acepciones que el término encierra. Así, por ejemplo, A. Dorner, en el artículo introductorio de la serie de trabajos dedicados al término *fate* en la *Enciclopaedia of Religion and Ethics*, editada por James Hastings, puntualiza: «El destino, de hecho, siendo una concepción en cierto modo indefinida, puede envolver una vocación ética y puede en este caso ser aplicado al término que una voluntad superior ha puesto delante de una personalidad moral como un ideal que ha de ser realizado en un esfuerzo ético» (8).

No es este ciertamente el sentido corriente del vocablo, ni menos el que se le atribuye por la concepción filosófico-histórica que en nuestra época lo ha troquelado con rigor más o menos científico, pero con indudable éxito y con indudable dosis de talento. Nos referimos a la noción de destino que es el nervio de esa obra extraña, tan equívoca y tan penetrante al mismo tiempo, tan arbitraria y tan reveladora a la par, que es la *Decadencia de Occidente* de Spengler. El diálogo con ella es imprescindible cuando se parte de un título como el de nuestra conferencia.

(8) *Edinburgh*, V. 1912, pág. 772.

Para Spengler, como es sabido, la idea del destino se opone radicalmente al principio de causalidad. El destino es un símbolo que se refiere al Universo-historia y cuya comprensión es intuitiva, en tanto que la causalidad se refiere al Universo-naturaleza, es lógica y racional. El destino se halla relacionado con la vida; la causalidad con la muerte. Por eso el destino, que es a la causalidad lo que el tiempo es al espacio, representa la «necesidad ineludible de la vida», y por eso también «la historia real se halla grávida de destino, pero no tiene ley» (9). Spengler se declara así frente a la concepción materialmente determinista del destino propia de no pocos pensadores de la anterior centuria, pero viene a sustituirla por otra especie de ciega determinación de carácter biológico, que funciona como eje inexorable, inflexible de la vida histórica, la cual asciende, culmina y decae en el desarrollo biológico de cada una de las culturas con su ritmo inexorable.

La relación en que se encuentra la concepción del destino spengleriana con la de los ciclos históricos, su ciego, biológico despliegue y su íntima conexión con la tesis de la decadencia, nos ponen fácilmente sobre la pista de que, con modalidades personales, la concepción de Spengler es la propia del mundo antiguo renacida, como tantas veces han renacido las ideas de la Antigüedad a lo largo de la historia del Occidente, y, en especial, la idea del *fatum* y de la concepción cíclica de la historia. El pensador alemán, siguiendo la línea de Maquiavelo, Vico y, especialmente, de Goethe y Nietzsche, ha resucitado esa idea del *fatum* —injetándole la concepción germánica de destino—, o, mejor dicho, ha desarrollado su germen siempre latente, ha explotado las virtualidades de su vestigio perenne. Porque, de manera curiosa, las distintas concepciones sobre el destino, a pesar de perder su validez, no se extinguen por completo, se conservan de algún modo en regiones oscuras de las creencias populares, en recuerdos eruditos, en el seno de vocablos que mantienen su primitiva contextura filológica, aunque hayan perdido o adelgazado su antigua significación.

Así en nuestro idioma la palabra *hado* viene de la palabra *fatum*, y cuando la empleamos ponemos en juego viejos resabios más o menos mortecinos (10) que, sin embargo, pueden avivarse

(9) *Der Untergang des Abendlandes*, 1923, I, pág. 156.

(10) El Diccionario de la Academia da una primera acepción de «hado» en los siguientes términos: «Divinidad o fuerza desconocida que, según los

si en coyuntura histórica propicia sopla sobre su rescoldo el aire de un buen ingenio, y que de hecho reavivamos cuando empleamos los adjetivos *fatídico* o fatal, o el sustantivo *fatalidad*. En cuanto al vocablo *sino* sus raíces son aún más antiguas. *Sino* es, según el Diccionario de la Academia, «hado o destino determinado por el influjo de los astros», y procede de la palabra *signo*, es decir, de los signos del zodiaco, donde vino a residenciarse el *simtu*, el destino especial de los babilonios, un destino que se presentaba en forma de decreto, de sentencia concreta e individual dada por el supremo tribunal de los dioses. También la concepción pesimista de los germanos, su concepción del *Götterdämmerung*, del ocaso de los dioses, soterrada por los siglos optimistas de cristianismo, la vemos aflorar en el arte de Wagner, en la filosofía de Spengler y en la política del III Reich. Y en lo que se refiere a la concepción fatalista islámica —el *quadar*—, un Américo Castro nos muestra indudables huellas en las creencias, en los modismos, en las formas de pensar de los hispanos. A veces se llega a estratos de mentalidad más primitiva, como cuando hablamos de la «suerte». La suerte es una noción previa a la de destino en sus referidas formas (11), y su empleo viene a significar una especie de «rechute vers le fétichisme», como decía Augusto Comte.

Frente a las concepciones implícitas en los referidos vocablos se abre paso a través de los siglos medievales otra montada sobre el de «destino» derivado del verbo latino *destinare*, el cual no produjo en el idioma clásico la forma sustantiva *destinum* equivalente al término que figura en el título de nuestra conferencia. En latín sólo encontramos tardía e inusualmente el vocablo *destina, ae*, que significa soporte, apoyo, cadena, con un sentido decididamente estático como derivado del verbo *destinare* que —procedente de *sto, are* (estar) a través de la forma *stano* con el subfijo *de*— significa, en sentido propio, ligar, vencer, fijar, afirmar, establecer (12). Así César escribe: «*destinare antemnas ad malos*» (13) («fijar la antena o entena a los mástiles de la nave»). En sentido

gentiles, obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y sobre los hombres y los sucesos».

(11) Vid. M. DAVID: *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949. Capítulo V: «Sort ou destin».

(12) *Thesaurus Linguae Latinae*, Destino, I.

(13) Gall, 3, 14, 6.

translaticio el verbo alcanza un significado más activo: dirigir la vista (*collineare*), proponerse un fin, pretender la meta, tender hacia algo propuesto, etc., y así nos encontramos con el sustantivo neutro *destinatum*, equivalente a *propositum*, *finis*, *certum consilium necnon scopus praestitutus* (14). También existe en latín clásico el vocablo *destinatio, onis*, con un significado similar, pero falta por completo un vocablo derivado del verbo *destinare* que designe una potencia superior en la acepción activa del moderno término destino, o en la pasiva de lo que por ella ha sido destinado.

Sólo avanzada la Edad Media hallamos el sustantivo destino, después de acentuarse en el medio y bajo latín el sentido activo del verbo *destinare* (15). Littré en su Diccionario recoge un texto del siglo XII: «Et tel destin m'ont doné li felon», y varios en que aparece el término *destinée* (efecto del destino). En la poesía de los trovadores el empleo del sustantivo en sentido activo es claro y frecuente: «Je us am, qualque dans m'en sia /destinatx ni a venir» —escribe Berenger de Palasol (16). Por lo que al castellano se refiere los textos aducibles no son muy antiguos. Aparece el vocablo en el Marqués de Santillana: «...sea destino o curso fatal», y en Garcilaso (17), generalizándose su empleo en el siglo XVI. Es curioso que en castellano aparezca muy acentuado el sentido cristiano del término. Así Fray Luis de León escribe: «Pues desde el sacro asiento / ... el firmamento / gobiernas, y camino / das sólo a lo que quiere tu destino». Solís en su *Historia de la conquista de México* da la siguiente definición: «Llamamos destino, hablando cristianamente, aquella soberana y altísima disposición de la primera causa que deja obrar a las segundas como dependientes suyas y medianeras de la naturaleza».

La significación nueva, activa y finalista del vocablo acaba imponiéndose hasta el punto de que el Diccionario de Autoridades

(14) Vid. *Thesaurus Linguae Latinae*.

(15) Vid. *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis conditum a Carolo du Fresne Domino du Cange... Editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Leopold Favre*, Niort, 1884, «destinare», especialmente acepciones 1.^a (*legare, mittere, deputare*), 3.^a (*testamento legare*) y 5.^a (*accidere*).

(16) Vid. M. RAYNOUARD: *Lexique Roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours*, III, París, 1840.

(17) Vid. J. COROMINAS: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Destino, Madrid, 1954.

define así el verbo *destinar*: «Ordenar, señalar y determinar una cosa para algún fin o efecto. Viene del latino *destinare*, que significa lo mismo». Es decir, la nueva acepción se proyecta sobre la originalidad del latín clásico, falseándola a pesar de la erudición de los autores del gran Diccionario hispano. De manera curiosa, un vocablo que había comenzado con una significación predominantemente estática, la cambia en el curso de los siglos hasta presentarse en los idiomas romances con otro eminentemente dinámico, teleológico, que tantas veces ponemos en juego en la vida ordinaria cuando decimos el destinatario de esta carta, la destinación de esta mercancía o este barco, o al hablar de destino en el sentido de «consignación, señalamiento o aplicación de una cosa o de un paraje para determinado fin» (18).

Precisamente por el sentido activo y teleológico del vocablo destino, le va tan bien el adjetivo histórico, lo que no le ocurría a la *moira*, el *fatum*, el *ming* chino o el *harma* indio. La cosa es evidente incluso en los residuos de los primeros vocablos dentro del idioma castellano: podemos decir el destino histórico de Francia, no en rigor el sino, la suerte, la fatalidad o el hecho histórico de Francia. Estos sustantivos encierran un sentido de consecuencia inflexible y mecánica, o bien de discontinuidad, de ocurrencia momentánea e inconsecuente, que se encuentra lejos del sentido específico de la palabra destino que tan bien casa con el adjetivo histórico, hasta el punto de que siempre que hablamos de destino de un pueblo nos viene a los labios la expresión completa «destino histórico de tal pueblo». Frente a esa expresión, decimos con tanta frecuencia ¡qué fatalidad!, consumiéndola su significado en el acontecimiento a que se refiere.

EL DESTINO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

La concepción clásica del destino subyacente a la palabra fatalidad no es favorable al desarrollo de un sentido activo, creador, verdaderamente histórico de la historia. La *moira* homérica, con toda su simplicidad, imponía barreras infranqueables no sólo para los hombres sino para los agentes supremos, para los mismos dioses, que de otra parte se presentan como potencias de una reli-

(18) Diccionario de la Academia, 16. Ed.: destino.

giosidad mítica, puramente naturalista. Por su lado la noción de *heimarmene*, oriunda de los filósofos jonios, más sistemática y ambiciosa que la de la *moira*, envolverá ahogadamente en sus redes inextricables la actividad humana, incluso cuando se depure y se presente como providencia divina al final de la Antigüedad. «El hombre —escribe Martín P. Nilsson (19)— siente su pequeñez y se inclina humildemente ante la omnipotencia y la sabiduría divinas, pero no hay lugar para la confianza del hijo frente al padre. Pues trátase de un dios que en realidad no es otra cosa que la ley causal, la ley de la naturaleza. De esta suerte, tal religiosidad, aunque profundamente sentida, quedó en un punto muerto.»

Ese punto muerto que se distiende en largo proceso de la decadencia del mundo antiguo, la cual viene a ser remate natural de una actitud medrosa, desesperanzada ante el porvenir. El horizonte del futuro estuvo siempre cerrado para el griego. «El porvenir —exclama el coro en el Agamenon de Esquilo (20)— ya habrá tiempo de conocerlo cuando le llegue su día. Hasta entonces que siga su camino. Tratar de conocerlo sería querer gemir de antemano. Ya se revelará con bastante claridad al sol que le verá nacer». El porvenir carece de atractivo para el hombre antiguo, es algo temible, y su vehículo de expresión, el oráculo, es siempre triste y desesperanzador: «Procede nunca de los oráculos alguna noticia que alegre a los mortales —se dice en la misma tragedia de Esquilo—. El arte verbal de los profetas se sirve de las desgracias para hacer entender el verdadero sentido del terror que inspira» (21).

El hombre antiguo no se sintió impelido hacia adelante ni por propio impulso, ni por el de una instancia superior, que antes bien, en forma de *moira* o de *heimarmene*, frena y desvirtúa la acción, por aparatosa que resulte en apariencia. La estupenda tensión de tantos capítulos de la historia antigua no es propiamente despliegue en el tiempo, una proyección en el futuro, sino una especie de explosión del presente. El tiempo se siente por el griego como presente y la sucesión temporal como sucesión de presentes yuxtapuestos, según teoriza en la Física Aristóteles (22). También

(19) *Geschichte der griechischen Religion*. München, II, 1950, pág. 266.

(20) 250-4.

(21) 1.132-5.

(22) 219 b.

cuando se considera por los historiadores las grandes series de acontecimientos se proyecta sobre ellos una concepción presencial, estática, identificadora del tiempo. La tesis de los ciclos históricos pretende justamente deshistorificar, paralizar, eternizar la historia, suprimiendo el carácter singular, innovador, irreversible de los acontecimientos. Todo acontecimiento, por nuevo que parezca, no es más que la repetición de otro que acaeció antes, absolutamente idéntico; y volverá a repetirse más tarde cuando la rueda del tiempo en su girar llegue a la misma posición. Los ciclos históricos se reiteran con absoluta fidelidad a sí mismos una y otra vez, como las estaciones del año y los fenómenos del mundo vegetal. En el fondo, la concepción cíclica de la historia es un intento de subsumir el movimiento histórico en categorías quietistas, oriundas del mundo de la vida vegetal, como corresponde al legalismo naturalista de la antigua concepción del destino.

LA PROVIDENCIA CRISTIANA Y EL SENTIDO HISTÓRICO

Es decir, de un destino que no es verdadero destino, o lo es en el sentido antiguo de vinculación fija y estática, de *destina*, no en el sentido activo e impelente, finalista, del destino en su moderna acepción. ¿Cuál fué el medio que atravesó el primitivo significado de dicho término para que acabara tomando un sesgo y un cariz tan distintos? Tal medio no fué otro que el de la espiritualidad cristiana, que liberó al hombre de las vinculaciones estrechas del *fatum* y abrió a la par horizontes infinitos al sentimiento del futuro y de la auténtica historicidad.

El proceso fué largo y complicado; tan sólo podemos señalar aquí sus hitos más destacados. Comienza bastante atrás, en el Antiguo Testamento, en virtud de su concepción monoteísta y trascendente de la divinidad, su radical desacralización de la naturaleza, y el sentido específicamente historicista de la religión hebrea, con su tensión entre una promesa hecha en un tiempo concreto y su realización en un futuro determinado, vehementemente apetecido. Tales momentos se encuentran internamente articulados. Sólo la desacralización de la naturaleza podía abrir las puertas a una conciencia de la verdadera historicidad. Mientras el hombre se siente vinculado por la naturaleza divinizada, no puede tener la posibilidad de descubrir la trabazón peculiar de los actos huma-

nos y los acontecimientos históricos. Su propia estructura queda sepultada bajo el peso de una legalidad inexorable, causalista, de tipo natural, como es la característica del *ming*, la *heimarmene* y el *fatum*, y en última instancia, también la de ese *karma* que se extiende hasta los más elementales estratos de la biología.

Sólo cuando se han cortado las raíces sacrales que la vida humana hundía en la naturaleza y se le ha religado con la instancia suprema de una divinidad trascendente, creadora y personal, puede enderezarse la vida humana con esperanza innovadora hacia el futuro. El bien ya no depende entonces de la cara que las cosas presenten ante el hombre, según el favor o desfavor del hado, sino que la relucencia de su bondad no es más que reflejo de la luz que emana de un Bien último. El hombre que considere como su tarea realizar un ideal ético-religioso establecido por Dios, juzgará todas las cosas teniendo en cuenta su posible utilidad para ese fin ideal, y quedarán así concatenadas unitaria y dinámicamente. Para ese hombre no existe *fatum* ciego, voluntad arbitraria que paralice sus energías; para él todas las cosas están ordenadas por Dios con el fin de servir al fin último, y precisamente porque es Dios quien así ordena el mundo, toda noción de un destino sin meta o de una voluntad arbitraria desaparece (23). Para tal hombre ninguna situación actual se encuentra inalterablemente dispuesta, sino que cada nueva situación es un acicate para una más completa realización de ese fin ético-religioso, respecto del cual la uniformidad mecánica de la Naturaleza proporciona los medios más efectivos.

Dentro de estas vastas y unitarias perspectivas religiosas y morales, la historia adquiere una significación totalmente nueva. Su desarrollo es una marcha continuada del hombre en el cumplimiento de su peculiar misión, siguiendo una ruta trazada no por un *fatum* ciego sino por la providencia de un Dios personal, el advenimiento de cuyo reino constituye la culminación de toda existencia. Sólo una religión escatológica podía descubrir el carácter peculiar de la historicidad, que para su plena manifestación requería todavía del impacto hiperhistórico que significa el misterio de la Redención. El Nuevo Testamento completa y perfecciona el sentido historicista del Antiguo con la venida del Mesías. El más allá no sólo determina la historia desde su principio

(23) Vid. A. DORNER, ob. cit., pág. 777.

y desde su fin, sino que irrumpe en el centro de ella cargándola de una suprema y sobrenatural historicidad en la figura del Hijo del Hombre que nació, padeció y murió en un determinado tiempo, en un determinado lugar. La venida de Cristo, como pone de relieve insistentemente San Agustín (24), consuma la rotura de la teoría cíclica de la historia, distendiendo su círculo reiterativo y revelando la singularidad de cada acontecimiento en virtud de la máxima singularidad histórica de la vida de Cristo. De otra parte, acrecienta la tensión escatológica, al precisar el fin de los tiempos en la segunda venida de Cristo. El anhelo de ese fin resulta enardecido y potenciado por el conocimiento histórico del Salvador, que viene a ser como un resorte concreto y portentoso que lanza los corazones cristianos hacia la consumación de la historia en el reino de Dios, y los enardece también para la máxima realización posible de aquél en el seno de esa peregrina temporalidad que fué la de la cristiandad medieval (25).

SECULARIZACIÓN Y DESTINO

La meta de la cristiandad es ultramundana, pero el camino a recorrer mundano, y la perfección para el *homo viator* medieval no se consigue por una asunción mística, por una huída de la aquendidad, sino por la vía de la realización máxima de las exigencias que el más allá plantea el aquende. La sociedad civil y la vida del individuo han de ser remodeladas en todas sus fibras, pero de una manera precisa y esforzada, teniendo en cuenta sus supuestos mundanos, con una concreta voluntad de encarnación, que sigue la pauta del supremo misterio cristiano. La esperanza

(24) *De civitate Dei*. XII, 20.

(25) Es muy significativo que todos los ejemplos que trae a colación el Diccionario de Autoridades en los vocablos «destinar», «destino» y «destinado» son de tema religioso, como los textos citados de Fray LUIS DE LEÓN y SOLÍS. Por lo que se refiere al idioma italiano el término «destino» se utiliza con dos acepciones en el siglo XIV: en la acepción secular equivale a «fato», pues por las especiales circunstancias del Renacimiento italiano reaparece en él con singular vigor la antigua concepción de «fatum»; en la otra acepción, «destino» equivale a «provvidenza»: es la acepción eclesiástica. (Vid. *Dizionario Etimológico Italiano* de CARLO BATTISTI, Giovanni Alessio, II, Firenze, 1951.)

cristiana infiltrase de esta suerte como dinámica tensión histórica en el campo de la moral, del pensamiento, de la política, del arte, de la economía, etc., dramatizando y fecundando a través de múltiples obstáculos los más diversos sectores de la cultura occidental. Las categóricas exigencias espirituales del cristianismo «irradian como las de ninguna otra religión sobre la existencia humana, son conformadoras de la vida..., e invocan a la vigilia —escribe Alfred Weber (26)— las energías y actividades que en el fondo del alma apetecen lo incondicionado y que son capaces de trasladar montañas».

También los modernos ingenios que trasladan montañas tienen su origen, en última instancia, —según hemos tratado de poner de relieve en un libro reciente, *El Rapto de Europa* (27)—, en las infinitas pretensiones espirituales del cristianismo. Si a partir de la misma Edad Media los pueblos occidentales han perseguido incansablemente la mejora de sus condiciones de vida, de su bienestar material, sin satisfacerse nunca con el nivel alcanzado, no ha sido meramente por anhelos materialistas, como se suele decir, sino fundamentalmente por otros de la más egregia estirpe. El artesano, el arquitecto, el artista, el ingeniero, el empresario han tratado siempre de apresar y plasmar en su obra algunos destellos de ese ideal supremo de bienestar integral, plenamente positivo, de la bienaventuranza cristiana, tan opuesta a la felicidad vacía de nirvana o a la falta de sentido finalista del *fatum* antiguo, de donde no podía dimanar la menor ejemplaridad para la reconfiguración de la realidad histórica según cánones supremos.

Lo mismo ocurre con la ciencia occidental, puesta en marcha por la ciencia teológica —sin parangón posible por sus pretensiones de construcción conceptual—, y también con la política o el arte europeos. Pero no se trata de direcciones distintas, de desarrollos independientes, sino de manifestaciones diversas de una central tendencia histórica, de ramas que brotan erguidas de un enhiesto tronco. El eje mismo, la espina dorsal de la vida histórica europea se ha levantado vigorosa y siempre creciente, y movida por ella han ido desarrollándose al unísono todos los miembros. La humanidad europea se ha sentido llamada a realizar una portentosa e inacabable hazaña supranatural también sobre la

(26) *Abschied der bisherigen Geschichte*. Bern, 1946, pág. 33.

(27) Madrid, 1954, cap. IX.

tierra, a dar un sentido unitario y global a la existencia dispersa y localista del hombre, a servir supremos ideales de cultura que enaltecen sin cesar la condición humana. La historia europea resultará así fecunda, creadora y universal en medida por completo incomparable.

Cierto es que en el correr de los siglos, en el proceso general de secularización de vida europea, los resortes religiosos fueron quedando soterrados, y que en buena parte resultaron tergiversados o sustituidos por otra especie de motivaciones. La creencia en la Providencia se transformó a lo largo del siglo XVIII en creencia en un destino progresivo por parte de los pueblos europeos, dentro del cual el movimiento dramático, exigitivo, trascendente, propio de la concepción histórica cristiana, resultó convertido en un movimiento automatizado, inmanente, ingenuamente optimista. Las metas perseguidas por el hombre europeo descendieron de plano, se hicieron más mundanas, más asequibles, de una felicidad menos espiritual, pero persistiendo siempre los antiguos esquemas formales: continuaron aureoladas esas metas de bienaventuranza por un nimbo de infinitud, presentándose con exigencias de sagrada ultimidad, y hacia ellos se lanzarán los individuos, las sociedades y los pueblos con la más decidida vocación.

A veces el proceso de secularización llega muy lejos y acaba en actividades rebeldes, superprometeicas, que parecen contradecir el punto de partida; mas para el historiador que sabe vislumbrar los grandes símbolos y formas en que se expresa o se mueve la vida histórica, la contradicción es sólo aparente. Complejísimo problema este de la secularización en el seno de la historia europea. Por ser tan alta la tensión y el potencial religiosos del cristianismo, por irradiar sus efectos fecundantes a todos los sectores de la vida, ha podido dar lugar —paradójicamente— a formas supersecularizadas de vida. Mucho más que las producidas al hilo de otras religiones más naturalistas, más mundanas, como las clásicas o las del Extremo Oriente, o más abstractas, menos reconfirmadoras de la vida, como el Islam.

Porque si analizáramos el concepto de destino propio del Islam, el *quadar* (no tenemos tiempo para ello), nos encontraríamos con la sorpresa de que por exceso de monoteísmo, por el carácter absoluto de una trascendencia sin mediación ni encarnación, por la completa sumisión de la criatura, el destino acaba mordiéndose la cola, y a través de la voluntad absoluta de un Dios hipermono-

teísta muestra un sentido fatalista, pasivo, infecundo desde el punto de vista terreno. El mundo musulmán terminó, en efecto, cayendo en un estado de quietud histórica y cultural, preanunciado en el mismo nombre del Islam, que significa sumisión, mientras que la cristiandad occidental, enardecida por una divina esperanza, entusiasmada en el sentido literal, griego, del vocablo —puesto que se sentía cuerpo místico del Mediador— se lanzará a una prodigiosa aventura histórica, movida por un sentido máximamente esperanzado y dinámico de su singularísimo destino.

LUIS DíEZ DEL CORRAL

