

## LA ORTODOXIA PÚBLICA Y LOS PODERES DE LA IRRACIONALIDAD

Por FREDERICK D. WILHELMSSEN\*

### 1. Bien común y virtud ciudadana

La doctrina filosófica clásica determina alternativamente las finalidades de la vida política en términos del bien común o de la virtud ciudadana. En realidad, no se trata de dos fines diferentes, sino simplemente de distintos modos de formular una única finalidad: la vida de la virtud forma un orden armonioso que crea el verdadero bien público de la política, que, a su vez, se compone de una virtuosa ciudadanía. Admitimos que esta equivalencia encierra problemas cuya resolución depende de la sabiduría política, pero, no obstante, confiamos en que un afinamiento profundizará esta identidad en vez de debilitarla. Es más, esta finalidad última que estructura y da alas simultáneamente a toda vida política no se viene considerando tradicionalmente como la conclusión de una demostración y, por ello, como una verdad que dependa de premisas cuya evidencia sea más clara que ella misma. Este fin es un primer principio dentro del orden político, cuyo carácter de autoevidencia puede ser explicado pero no demostrado. La filosofía política clásica fue considerada por los griegos como una introducción a la sabiduría, y nosotros podríamos añadir que tanto el bien común de una comunidad política, como la virtud ciudadana manifiestan e ilustran la estructura misma del ser, cuya comprensión era para el pensamiento griego, desde Parménides hasta Aristóteles, la finalidad de la sabiduría. De igual forma que hay una cierta consistencia y estabilidad en toda realidad identificada con la estructura del ser y esta estabilidad y consistencia se encuentran en oposición solamente en sus contradicciones dialécticas y existenciales –la nada, el caos, la posible desintegración–; así como toda bondad y valor están del lado del ser, mientras que el mal y la negación son consecuencia

---

\* Universidad de Dallas.

del no ser, así también la consistencia y estabilidad del orden político, constituido en beneficio de la vida de la virtud y mantenido por ésta se presentan a la mente inquisitiva como absolutos, y su salvaguardia no pide justificación, sino exploración. El bien común o la vida de la virtud son tan axiomáticos en el orden político como lo es el juicio de *sindéresis* en el moral y el juicio del ser en el metafísico.

Hay una equivalencia entre Ser-Bondad-Virtud. La debilitación de uno cualquiera de los miembros de esta tríada produce como consecuencia la de los otros. La conservación de la política honrada, de la sociedad buena, se identifica con la conservación del ser como tal.

Unido a lo arriba expuesto, que resulta evidentemente verdadero para la inteligencia fundida con la realidad, hay una segunda serie de consideraciones que pueden deducirse de las anteriores como corolarios. Esta segunda serie de consideraciones va dirigida hacia lo que el autor de este estudio llama «la ortodoxia pública», es decir, el conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia, especialmente la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que hace factible que sus miembros se hablen entre sí, lo que sanciona y confiere el peso de lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, tanto públicos como privados, lo que reviste a una sociedad de un significado común, haciéndola así un centro de inteligibilidad, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos.

La ortodoxia pública es paralela a la historia. Puede conservar la convicción de que la sociedad política es análoga a la sociedad celestial, como en el antiguo Egipto; puede colocar solemnemente la espada del Estado en manos de la Iglesia, como en la Roma de Teodosio; puede divinizar lo político, como en la Francia de la Revolución o la Alemania de Hitler; puede investir a la sociedad con el solemne dictado de las leyes del progreso, como en la Rusia comunista; puede mantener convicciones sobre la autonomía de la política, como en la democracia cristiana de Sturzo; puede honrar a sus mejores, como en el código caballeresco del Feudalismo, o exaltar las virtudes de la responsabilidad cívica como en la tradición anglosajona. Estos fenómenos y cientos como ellos son retazos de convicciones mantenidas como más o menos buenas y deseables por ciudadanos y súbditos cuyas vidas públicas e incluso privadas están gobernadas por ellas. Incluso la llamada sociedad pluralista, que admite un gran margen de discusión y desacuerdo sobre el significado final de la existencia humana, encierra a sus polemistas dentro de un foro cuyos amplios espacios están cercados. Vivir dentro de la sociedad pluralista, según los que han elaborado su filosofía, supone la existencia de un gran número de enunciados sobre el significado de la vida política y la ley natural, que constituyen por sí mismos una metafísica sumamente compleja que implica la existencia

de una matizada teoría sobre las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, lo religioso y lo político, lo trascendente y lo inmanente. Esta doctrina es en sí misma una «ortodoxia pública» y aquellos que no pueden aceptar sus dogmas, por lo menos en su perfil más amplio, se han excomulgado a sí mismos, si no de la sociedad en cuestión, al menos de la parte de la sociedad que mantiene la metafísica pluralista como ideal político.

El decaimiento de la ortodoxia pública supone correlativamente la decadencia de la sociedad que venera esta ortodoxia. Una pérdida de fe en la realidad corporativa de la comunidad supone una pérdida de fe en la comunidad como tal. Esta decadencia puede producirse por fuerzas externas y más vigorosas o por un enjambre de causas interiores cuya enumeración detallada es labor más propia de la historia que de la teoría política. De aquí se deriva un segundo corolario a nuestras primeras observaciones sobre el carácter absoluto del bien público como finalidad en lo político. El hombre honrado que desea el bien de la comunidad aspira a conservar e incluso a activar sus convicciones públicas, su ortodoxia. A la tríada Ser-Bondad-Virtud podemos añadir la pareja Bien público-Ortodoxia pública. Todos ellos se mantienen o sucumben juntos.

Partiendo de una terminología clásica, actualizada por Yves Simon, podemos distinguir el bien común teóricamente considerado del bien común existencial o considerado materialmente. Todos los hombres buenos desean en teoría el bien común de su sociedad, y al hacerlo aspiran a que esta se base sobre principios políticos sólidos, completamente acordes con las leyes de la realidad política. Sin embargo, existencial o materialmente, las sociedades históricas han concebido y continúan concibiendo este bien común de diferentes maneras. Estas formas diferentes bajo las que han concebido el bien común, implican la existencia de distintos conceptos sobre el significado de la vida honrada y sobre el papel político que el hombre juega en la economía total de la existencia. Ahora bien, si fuéramos a postular una inteligibilidad general de la realidad que engarzara todo el orden del ser en una armonía cuyo equilibrio dependiera del carácter estanco de sus partes, se desprendería que la salvaguardia del *bene esse* así como del *esse* de la sociedad política implicaría la conformidad de la sociedad con la estructura final de la realidad hasta el punto en que la realidad misma suponga una relación con la realidad política. Podemos expresar esta cuestión con las siguientes consideraciones: 1. La esencia de lo político debe armonizar con las leyes del Ser; 2. Esta armonía, cuando dichas leyes están articuladas conscientemente y ejecutadas deliberadamente, constituye la ortodoxia pública; 3. Una ortodoxia pública equivocada, en el grado en que es efectiva en la práctica, produce una sociedad equivocada, es decir, una sociedad que no está en armonía con la realidad; 4. Una sociedad que no está en armonía con la realidad es, en el mismo grado de su desarmonía,

una sociedad que ha cesado de existir como cuerpo político porque ha violado leyes que se identifican con el ser, leyes cuya violación trae consigo el caos, la desintegración, la nada.

Si se objeta que existen sociedades manifiestamente malas y que seguirán existiendo siempre por lo que a nosotros respecta, debemos destacar que lo expuesto aquí no se refiere simplemente a la existencia fáctica de una sociedad, sino a su objeto, es decir, a su *bene esse*, que se identifica con una ciudadanía virtuosa formando entonces un verdadero bien común. Volviendo a nuestra distinción entre la consideración teórica y existencial del bien común, concluimos diciendo que un hombre que desea teóricamente el bien común debe buscar esa ortodoxia pública existencial o cuerpo estructurado de verdades que asegure un bien común existencial, una sociedad verdaderamente apta para engendrar hombres dignos de tal nombre. Estamos ahora en mejor situación para entender las enseñanzas platónicas y aristotélicas que defendían que la filosofía política es una introducción a la sabiduría: la búsqueda de las raíces de la política no sólo nos conduce a las fuentes metafísicas de la realidad, sino que el estudio de éstas nos lleva a las políticas para formular su naturaleza y sus problemas propios con mayor precisión y profundidad. En lo que se refiere a la tradición, un hombre que se declarase desvinculado de las fuentes ontológicas y en último extremo religiosas de la existencia política fracasaría no sólo en su visión política, sino también en su virtud. Moisés sube al Monte Sinaí para poder volver a su pueblo, pero si no hubiera hecho el viaje no habría podido conocer el gozo de la vuelta al hogar.

Nótese que este argumento está basado en el supuesto de que existe una relación entre el orden político y el orden total de la realidad. Este supuesto puede ser negado, naturalmente. Sugerimos, sin embargo, que tal negación se destruye a sí misma por la equivalencia política de lo que los lógicos llaman una *reductio ad absurdum*. Un escepticismo total sobre la capacidad del hombre para comprender, por lo menos, algo del significado final de la vida honesta, cuando va unida a un deseo sincero de continuar viviendo dentro de la sociedad, implica la aceptación de cualquier vieja ortodoxia al alcance con tal de que sirva, con tal de que conserve una ciudadanía razonablemente decente y responsable. Pero, como el autor de este estudio ha expuesto en otro lugar<sup>1</sup>, esta postura no puede ser vivida por una sociedad en cuanto tal. Para que una ortodoxia funcione, tiene que ser creída, no simplemente impuesta y aceptada exteriormente como consecuencia de tal

---

<sup>1</sup> Willmoore KENDALL y Frederick WILHELMSSEN, «Cicéron et la politique d'orthodoxie publique», *La Table Ronde*, n. 159 (1961), pp. 71-100.

imposición. Si la ortodoxia pública quiere ser eficaz, requiere la adhesión, y la creencia en ella implica la afirmación, por lo menos implícita, de que existe una completa inteligibilidad dentro del esquema total de cosas, y de que el orden político y sus supuestos están de algún modo relacionados con la totalidad del ser.

## 2. La ininteligibilidad de lo casual

Pero es precisamente aquí donde el zapato de la ortodoxia empieza a apretar el pie de la política. *A priori*, una ortodoxia sólida debería garantizar una política sólida, porque una política tal armonizaría con las leyes de la realidad. *A posteriori*, toda sociedad en marcha ha creído que su propia ortodoxia particular era sólida. Históricamente, sin embargo, ninguna sociedad política dada ha durado para siempre. Desde este punto de vista podemos estar de acuerdo con Hegel, quien decía que epidérmicamente la historia parece ser una amalgama de ruinas. El problema para el filósofo político que no se desanima ante esta terrible tierra baldía de imperios y repúblicas, reinos y ciudades-estados, bien podría definirse como sigue: debe haber un tercer elemento que se interpone entre las leyes del ser y la sociedad honesta, capaz de frustrar la más alta dedicación del espíritu humano al bien común. Debe haber algo de irracional en el centro de la existencia que puede destrozarse el corazón del hombre honrado y hacer fracasar el heroísmo de la mejor de las sociedades. El mundo clásico encontró una zona de ininteligibilidad en el factor casualidad, suerte, fortuna. Este capricho cósmico puede arruinar hasta la desolación a los piadosos y exaltar a los impíos. Esa divinidad llamada destino puede convertir en polvo la brillante esperanza de cualquier hombre o política que descansara en la convicción de que una vida privada y corporativa construida de acuerdo con las leyes de la realidad tiene que ser coronada por el éxito, que le es debido como cosa propia. Expresándolo en términos tan tajantes como sea posible, digamos que una política sólida debe de armonizar con la estructura de la realidad; que esta conformidad consciente es la ortodoxia pública, como un cuerpo ejercitado de creencias y convicciones; que la ortodoxia pública garantiza por tanto el continuo bienestar de una sociedad sólida, es decir, la armonía de la ortodoxia con las leyes del ser es su patente de existencia. Pero si las diosas del destino y de la fortuna pueden frustrar la mejor de las ortodoxias consiguiendo la destrucción de la más sólida de las políticas, entonces ¿para qué preocuparnos en buscar la armonía entre la sociedad y las leyes del ser? Si la virtud es en verdad fuerza y perfección propias del hombre, entonces, ¿por qué no tiene el poder necesario para subsistir por sí misma? Citando una opinión del profesor Paul Tillich, podemos decir que ser o realidad se identifican con su propio poder de ser, con la

propia capacidad para vencer los «poderes» de las tinieblas y del mal<sup>2</sup>. Si la virtud es precisamente ese «poder ser» que enlaza la comunidad política con el bien público; si la virtud, mientras no está garantizada por una adecuada comprensión filosófica del significado del hombre dentro de la economía total de la realidad, es moralmente imposible, por lo menos en alguna de sus dimensiones; si este entendimiento cuando subsiste corporativamente dentro de una comunidad constituye su ortodoxia pública, una ortodoxia que es existencialmente cierta; si esta ortodoxia, simplemente porque es cierta, es capaz de crear virtud en aquellos hombres cuya voluntad está fundida con la justicia y la bondad; si todos los puntos expuestos son ciertos, se deduce que la sociedad así basada intelectualmente en la verdad y dedicada a su desarrollo posee moralmente en sí misma el poder necesario para aumentar y hacer perdurable su capacidad de ser.

Esta es la situación que debiera darse de acuerdo con el modelo que hemos venido trazando. Pero esto no es históricamente cierto. La virtud no ha sido el poder que ha conquistado el mundo. De aquí que la teoría política clásica se viese en la necesidad de insertar dentro de lo real una zona de ininteligibilidad y capricho que revistió con las ropas mitológicas de las diosas del destino y la fortuna.

Dada una política sólida basada en un firme entendimiento de la estructura de la realidad; un núcleo compacto de hombres virtuosos a la cabeza de esa sociedad, gobernándola de acuerdo con leyes que son buenas por definición; el ideal de la virtud como una reserva pública que actúa como la levadura de toda esa sociedad alentando a los hombres buenos a ser mejores, a los indiferentes a ser buenos y a los malos a sentirse avergonzados; la fuerza material necesaria para mantenerse firme contra todos los enemigos internos y externos; un nivel de civilización incomparablemente superior al del resto del mundo; dadas todas estas cosas, añadamos el fracaso, y no un fracaso repentino, sino previsto en primer lugar como la más remota e incluso trivial de las posibilidades y más tarde como una amenaza real que debe ser rechazada como absurda, para ser finalmente aceptada como una fatalidad inevitable cuya sentencia únicamente puede posponerse. He aquí una sociedad enfrentada plenamente con las fuerzas de la ininteligibilidad y el absurdo.

Esta sociedad-modelo achacaría su fracaso únicamente a la mala suerte, a la fortuna, a la casualidad. El problema político más importante para tal sociedad sería el descubrimiento de un método para dominar lo ininteligible; esta sociedad buscaría una defensa razonada contra lo irracional. Pero obrando de este modo nuestra sociedad modelo se hubiera visto obligada a

---

<sup>2</sup> Paul TILLICH, *The Courage To Be*, New Haven, Yale University Press, 1954.

lanzarse a una campaña imposible, porque lo único contra lo que la razón no puede contender con éxito es contra aquello que está o por encima o por debajo de ella: destino y fortuna, suerte y casualidad, están generalmente por debajo de la razón. Nuestra sociedad-modelo se encontraría en la situación de un hombre honrado y sabio, un hombre fuerte, un hombre inteligente y culto tratando de comerciar con un loco. Cuanto más razonable sea su aproximación, más inevitable será el fracaso. Este hombre podría recurrir a la astucia e intentar infiltrarse en la mente de su oponente loco, pero cuanto más satisfactorio sea el resultado, menos racional y noble será su propia acción. El verdadero poder del «poder de las tinieblas» reside en que se niega a jugar de acuerdo con las leyes del ser y de la inteligibilidad. Abstrayéndonos por un momento del problema de la ininteligibilidad del mal humano, el pecado, y limitándonos al de la ininteligibilidad de la casualidad, concluyamos diciendo que cuanto más tratara nuestra sociedad-modelo de ponerse de acuerdo con esta irracionalidad más mimada encontraría su propia virtud y más nebulosos sus propios enunciados a causa de la irracionalidad y la superstición, una superstición que no sería otra cosa que una respuesta poco racional a lo irracional. Sin embargo, parece difícil ver qué otra cosa tendría posibilidad de hacer el modelo que hemos trazado hasta aquí. Del mismo modo que la muerte reclama a todos los hombres al final, sin importar lo generosa y honrada que haya sido su vida, así también esta sociedad tendría que avenirse a su propia extinción eventual, incluso mientras luchara en la retaguardia contra las fuerzas que están más allá del poder de la razón y de la virtud. Aunque el hombre está destinado a morir desde que nace, cosa que sabemos históricamente, la muerte de la comunidad política y de la humanidad como tal no parece estar escrita en las leyes de la naturaleza. Parece una curiosa ironía que una sociedad que ha tratado de arraigar sus creencias en lo inteligible tenga que regatear unos pocos minutos de vida al precio de traficar con la oscuridad de lo irracional.

Nuestro modelo hubiera tenido valor como teoría política aunque hubiera sido un simple esquema abstracto para ilustrar y llegar a un acuerdo con las consideraciones típicas implicadas en él; pero tiene un significado más profundo, ya que fue moldeado en la carne viva de la historia. Como el lector habrá podido entrever, hemos hecho la descripción de la experiencia política de Roma desde su transformación en Imperio bajo Augusto, al alto nivel de los Antoninos —«los cinco emperadores Buenos»—, el ultraje cometido por los bárbaros contra la Ciudad Eterna a finales del siglo IV, hasta su humanamente inexplicable resurrección cuatrocientos años después, el día de Navidad, cuando el César recibió la Corona de manos de Pedro y el Occidente volvió a tomar conciencia de sí mismo.

### 3. El problema del destino en la teoría política clásica

Nos proponemos estudiar esta crisis en conciencia política de la civilización examinando cómo un número de figuras típicas y movimientos intelectuales del último Imperio trataron de avenirse a los términos de las consecuencias que hemos esbozado anteriormente. Nuestro interés al examinar a estos pensadores no es tanto histórico como teórico. Queremos encontrar en ellos cualquier luz que puedan darnos sobre la relación existente entre la ortodoxia pública existencialmente armonizada con las leyes de la realidad y el éxito político de la comunidad que las mantiene intelectualmente y que ejerce moralmente el contenido de la ortodoxia. Aunque nuestro estudio sea principalmente teórico, queremos recordar al lector que el mundo occidental, y más especialmente los Estados Unidos de América, se encuentra hoy en un papel peligrosamente análogo al que representó el Imperio Romano en su prolongada batalla contra la barbarie y las tinieblas. Llamando la atención sobre este paralelismo creemos ser fieles a la mejor tradición de la filosofía occidental, que ha visto siempre la teoría política desde una posición media entre la sabiduría contemplativa y la acción política.

Para que nuestro análisis sea lo debidamente profundo, es importante tener en cuenta el sustrato filosófico del cual emergen las reacciones típicas ante el problema. Este sustrato era la imagen de la realidad mantenida por la tradición filosófica griega, una imagen del mundo que había de chocar con el incipiente Cristianismo y ser, en consecuencia, profundamente alterada. La filosofía nace siempre de una experiencia ontológica que ha sido engendrada en el seno de la historia. Según Zubiri, la filosofía griega encarnó y explicó la existencia de una profunda intuición en la estructura de la naturaleza como tal<sup>3</sup>. Los griegos descubrieron en el horizonte ontológico de su visión filosófica algo que dura, algo que permanece a través del tiempo y que resiste la perpetua decadencia que amenaza a todo lo mortal. Los griegos llamaron a ese algo, naturaleza *physis*, lo permanente que conquista el caos, incluso cuando el caos da sentido a la última tragedia de la existencia humana. Cosas y hombres descienden rápidamente por el camino del ser hacia las sombras de la muerte, que al final lo cubre todo dejando como único recuerdo la inescrutabilidad y la amargura del destino de todo lo mortal. Sin embargo, las especies sobreviven al destino de sus individuos. Las cosas mismas, aunque no son estables manifiestan en su núcleo una unión de principios que nos permite definir y entender así qué es lo que ha sido, es decir, las cosas revelan su naturaleza, su esencia, su

---

3 Cfr. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1959, pp. 341-371.

estructura ontológica. La naturaleza que existe sólo a través de sus miembros o de las revelaciones individuales puede ser captada por la mente humana en un acto de abstracción que revela a la inteligencia cuanto de eterno se puede aprehender del flujo del tiempo. Basándose en la estabilidad y autoconsistencia de la naturaleza, la ciencia emerge para la mente clásica como una posibilidad que promete una verdadera vida humana a los hombres. Al descubrimiento de la naturaleza siguió el descubrimiento de la naturaleza humana, cuya virtud o pleno florecimiento fue comunitario y cívico. Los griegos consideraban la virtud como la carta constitucional de la *civitas humana*. Era lo único que elevaba al hombre sobre las pasiones temporales y lo que le liberaba de un cinismo barato que le hubiera hecho vivir para el placer porque mañana moriría.

Según el profesor Wild, en un comentario que versa concretamente sobre Platón, «la virtud es la dirección adecuada de... tendencias hacia su realización natural. La virtud es una categoría ontológica general, pues cada cosa tiene su ley peculiar de desarrollo. En el hombre, sin embargo, adquiere una nueva importancia a causa de su poder racional para guiar una acción incipiente por los caminos que él elija»<sup>4</sup>. Así, pues, la tradición clásica vio la virtud como una tendencia o finalidad acuñada en el centro de la naturaleza, cuya realización es el objetivo y el significado de la naturaleza como tal. Un fallo de la naturaleza es un «pecado» no solamente contra esa naturaleza concreta, sino contra el curso total de la naturaleza y sus dioses, quienes son los últimos principios de inteligibilidad dentro del orden total de la realidad. Divinidad y naturaleza se encuentran de este modo en una síntesis final que no sólo cerró la experiencia ontológica del mundo clásico, sino que también hizo posible una vida política considerada desde allí.

Hemos sugerido que la identificación de *scientia*, con un entendimiento de lo permanente e inmóvil, de lo verdaderamente eterno, fue conseguida por los griegos a través del uso de lo que se podría llamar la táctica de la abstracción. Según la mentalidad clásica el poder de la abstracción científica se graba en la estructura de la naturaleza humana, pero la práctica, el uso de este poder, es en sí un acto libre conscientemente emprendido por un hombre o una civilización que trata de liberarse del caos y de la ininteligibilidad, del flujo de la Caverna<sup>5</sup>. En tanto que el movimiento y toda clase de cambios pueden ser reducidos a las leyes del ser expresadas en términos de potencia y acto, caen dentro del área de la ciencia y se les considera inteligibles en razón de su finalidad el movimiento

---

<sup>4</sup> John WILD, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 151.

<sup>5</sup> La abstracción a que nos referimos es la del intelecto pasivo, en términos aristotélicos, y no la abstracción del intelecto agente o activo, que es pre-científica.

dinámico de todas las cosas hacia su plenitud, su *virtus*. La ciencia, por tanto, no se limita a la comprensión de un mosaico de esencias cuyas realizaciones individuales son por definición inmutables en sí mismas. Esta reducción de la ciencia a la inalterabilidad de las matemáticas fue para la mente griega una tentación perpetua, resistida muy especialmente por Aristóteles, quien expuso que la ciencia era aquello que sucede necesariamente «para la mayor parte»<sup>6</sup>. Una ciencia auténtica de una naturaleza dinámica está epistemológicamente garantizada por la tendencia universal hacia un determinado fin, que forma parte de cada naturaleza como esa promesa de virtud de que estamos hablando. Podemos concluir, por tanto, insistiendo en que la posibilidad ontológica de la virtud supone simultáneamente la posibilidad epistemológica de un entendimiento de la *dynamis*.

Aunque no se altera sustancialmente, el asunto se complica cuando se aplica al hombre. Un acto humano libre malo es capaz de frustrar la virtud, pero todos los actos malos están enraizados en la naturaleza humana y una comprensión del mal mismo nos conduce hacia una ciencia del mal<sup>7</sup>.

La tragedia es inteligible, porque podemos rastrear en ella una comprensible tara o debilidad del héroe trágico; el fracaso político, cuando es consecuencia de los defectos humanos o de la propensión del hombre hacia el mal, es explicable al filósofo político, capaz de razonar la necesidad de la monarquía como el remedio de un gobierno demagógico, de la democracia como antídoto de la tiranía, etc. Pero lo que permanece esencialmente ininteligible y existencialmente inexplicable en el plano natural es el hecho completamente fortuito, con una total carencia de causa, ya sea en la fuerza, ya en la debilidad de la naturaleza. (Incluso el mal humano, el pecado, está enraizado en una caída de la voluntad y, por tanto, se le puede seguir los pasos a esta caída como causa adecuada –una causa negativa, por decirlo así–). Fue el hecho casual, como indicábamos, lo que escandalizó a la mente antigua y preocupó a un mundo que no podía adecuar la casualidad a la naturaleza. Este mundo, finalmente, se rindió a la ininteligibilidad y a la superstición cuando trató de confrontar la casualidad y la fortuna.

Pero Platón y Aristóteles fueron conscientes del misterio del destino y de la fortuna, y el análisis de la casualidad que hizo Aristóteles patentiza ciertamente el supremo esfuerzo de la mente pagana para llegar a dotar de sentido

---

6 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, libro 4, cap. 2, 1027 a 1028.

7 No hay ciencia del mal en el orden existencial y esto es precisamente lo extraño. Hay, sin embargo, según el pensamiento clásico una tipología del mal que toma sentido de acuerdo con las respectivas virtudes violadas. En este sentido de la palabra, podemos referirnos a una ciencia del mal en el pensamiento clásico.

un absurdo sin sentido. El hecho casual, dice Aristóteles, evidencia más que destruye el principio de finalidad. Si todo sucediera fortuitamente, entonces no podríamos conocer la naturaleza de esos hechos, pues no tendríamos hechos normales con los cuales comparar los fortuitos. Lo fortuito adquiere sentido sobre el panorama de lo que no lo es, sino que sucede de acuerdo con la naturaleza. Lo casual es reconocible, por tanto, simplemente por la existencia de la casualidad final, y es un suceso que no tiene explicación dentro del dinamismo de las series causales en las que ocurre.

La casualidad debe así estar enraizada en cualquier factor dentro de la realidad que tuviera capacidad de ser otro de lo que es. Este factor para los griegos es la materia. La materia existe siempre bajo alguna forma predeterminada. Es, al mismo tiempo, concebida por el Estagirita como el principio cambiante en el universo. El tiempo es la medida de la mutación de las cosas. La Historia es el orden del tiempo. Se sigue, por tanto, que la casualidad o la fortuna solamente pueden afectar el orden dinámico, el orden histórico. Nada se debe a lo casual dentro de una demostración lógica o de un sistema ideal, es decir, no hay casualidad dentro de las proposiciones que forman la geometría de Euclides, ni el filósofo demuestra ni alcanza la verdad por casualidad. Por lo que respecta a los tiempos actuales, diremos que un sistema puramente formal evita el factor casualidad, aunque pueden existir sistemas puramente formales acerca de la casualidad, tales como la teoría de la probabilidad.

El hecho irrumpe en el punto donde se encuentran dos series causales de hechos determinados, cuando no hay nada en ninguna de las dos series que motive ese encuentro. El conocido ejemplo del mercader de Atenas y el ladrón de Tebas que se encuentran en la carretera, viene a ilustrarlo. Hay una serie de motivos que nos vuelven hacia un indefinido e incluso infinito pasado, por los que se demuestra que el mercader tenía que estar en el cruce del camino en aquel momento. La situación es la misma para el ladrón. Pero el encuentro de ladrón y mercader con el resultado del robo de éste por aquél no está presente en ninguna de las dos series causales. Aunque el robo es, naturalmente, comprensible. Cualquier ladrón que se precie robará a un mercader si se le da la ocasión propicia para ello. Pero aquí hay una oportunidad no prevista, enviada –según los poetas– por los dioses del destino y la fortuna, enviada –según Aristóteles– por la nada. En esta «nada» reside lo extraño de lo casual.

El hecho fortuito no destruye la inteligibilidad de la naturaleza. Por el contrario, lo casual pone de relieve la inteligibilidad. Pero el hecho casual coloca claramente dentro del mundo un oponente a la naturaleza, y, por tanto, al sentido, a la inteligibilidad. El hecho casual es una fisura en el ser, por la que entran en la historia las fuerzas de las tinieblas y de lo irracional. La ciencia y la política clásicas trataron de dominar estas fuerzas, incluso de exorcizarlas, pero

al final no hicieron sino evidenciar la debilidad de un mundo y su condena al olvido, porque creyó poder constituir un orden correcto sobre una ley natural divorciada de lo trascendente.

Cochrane en una obra monumental ha destilado la esencia del esfuerzo del Occidente pagano para conocer el problema del destino<sup>8</sup>. Usando su mismo vocabulario, podemos decir que el centro teórico del enigma apuntaba hacia el significado del poder, especialmente del poder político. La mente romana tendía «a resolver el concepto de poder en términos de un doble factor: uno subjetivo, el carácter (arte o industria), y otro objetivo, la circunstancia (destino y fortuna o los dioses), señalando su génesis como una combinación o, por lo menos, una coincidencia de los dos»<sup>9</sup>. Este intento de equilibrio trataba de eludir ambos extremos. Una objetividad total del poder habría entregado lo político a un destino irracional que precipitaría inexorablemente a naciones y estados hacia un éxito o fracaso predestinado, sin considerar sus méritos intrínsecos, o bien los lanzaría hacia el olvido y la ruina, sin tener en cuenta ninguno de los derechos que hubieran tenido para existir, a causa de los valores intrínsecos que encarnaban. Una total subjetividad del poder habría hecho del orden político simplemente un elaborado mecanismo con condiciones tales que hubiera producido honestos ciudadanos, cuya ciudadanía, en razón de su conformidad objetiva con las leyes de la naturaleza, podría mirar serenamente hacia la indefinida y, sin duda, infinita existencia del Estado por ellos creado. Es evidente, como Cochrane destaca en el contexto de su propio estudio, que una resolución del problema del poder en las dos direcciones es imposible dentro de los datos ontológicos que nos son dados, es decir: un orden mundial cerrado compuesto por la naturaleza o sus leyes, por un lado, y las fuerzas irracionales del azar, por el otro.

Al final ya del período republicano, en vísperas del Imperio, las figuras de Lucano y Virgilio revelan ambas tendencias. Lucano, separando el significado del Destino de la experiencia de Roma, lo identificó claramente con los poderes de lo irracional y con una ruina ciega e inevitable. La sociedad no podía hacer otra cosa más que enfrentarse con ese hundimiento y aceptarlo con la estoica serenidad que cada hombre debe de conseguir en su propia vida para hacer frente a la muerte con dignidad y resignación. La civilización y las virtudes que encarna no están exentas de la sorda crueldad y del absurdo que yacen como un cáncer en el corazón de la existencia. Para Cochrane, la articulación de Lucano de la experiencia clásica se puede poner como ejemplo de una objetivación total y completa del problema de lo casual: nada de lo que el hombre

---

<sup>8</sup> Charles Norris COCHRANE, *Christianity and classical culture*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 157.

haga, aun en los mejores momentos de su razón y en la plenitud de su virtud, puede contender con el negativo y opresivo poder del destino, que, en el fondo, no es tanto la voluntad de los dioses como la trágica imperfección inherente a la naturaleza humana.

Virgilio hace oscilar el péndulo al otro extremo; su articulación de la experiencia romana en cuanto a la fortuna, encarnaba lo que era más profundamente viable dentro del espíritu romano. Identificando Destino y Fortuna con la misión de Roma, «subjektivizando» o interiorizando así el poder de lo casual, Virgilio hizo del hado el vehículo con el que Roma alcanzaría su destino. Siempre que Roma cooperase con los dioses e hiciese suya la labor del cielo; siempre que volviese a la virtud de sus padres y a la piedad de los tiempos pasados; siempre que mantuviese propicios a los dioses y velara por el fuego del hogar, conservando así las cosas tal como les habían sido dadas al Lacio en la edad de oro de sus antepasados, el futuro de Roma como Ciudad Eterna y su misión como agente civilizador de los poderes divinos de este mundo estaría asegurada. Esta subjetivación de la dimensión objetiva de lo casual y del azar hace del virgilianismo el primer intento ambicioso de hallar un significado inmanente dentro de la marcha del tiempo en la historia. El destino de Roma, aludido por adivinadores y sibilas, está escrito en el tiempo como el tema que reducirá a unidad la historia. El destino se convierte para Virgilio, según Bailey «no en una fuerza mecánica que emerge sobre las leyes de la naturaleza, como el griego ἀνάγκη, ni en un capricho insignificante, como encontramos algunas veces en los poetas griegos, sino en un propósito deliberado de los seres divinos que habitan sobre y dentro del mundo»<sup>10</sup>. El destino de Roma, apoyándose sobre un determinado pueblo y concentrado como una energía divina dentro de la virtud de ese pueblo, tendía a un fin verdaderamente universal: la extensión de la civilización a todos los rincones de la tierra. Roma intentó así escapar a la tragedia del destino y la fortuna, que los griegos localizaron dentro de la naturaleza como un competidor de la naturaleza misma. Como se ha dicho antes, la filosofía griega localiza todo cuanto tiene sentido dentro de la universalidad de la forma, y relaciona toda falta de sentido con ese vacío de inteligibilidad dentro de la realidad que Aristóteles llamó materia. La tragedia de la muerte, del fracaso y de la casualidad están finalmente enraizadas dentro de la individualidad, que es en sí la función ontológica –por decirlo así– de la materia. En términos estrictamente aristotélicos, es la materia la que individualiza la forma, convirtiendo cualquier sustancia dada en esto en vez de en aquello. Lo individual y las vicisitudes que lo vejan, debido precisamente a esa individualidad pueden ser descubiertos y señalados por la sensibilidad, pero no pueden ser destilados en

---

10 BAILEY, *Religion in Vergil*, p. 233.

definiciones y conceptos. Finalmente, el ensombrecido mundo de la mutación histórica, la caverna platónica, es el enemigo de la ciencia y de la civilización concebidas como un ideal. Los romanos, al identificar la universalidad de la civilización y los ideales de la virtud con la existencialidad de Roma, cierran el espacio entre lo individual y lo universal, entre existencia y esencia, entre historia y teoría, fortuna y virtud. Esta victoria de lo subjetivo sobre lo objetivo, o, expresado con mayor precisión, esta objetivación de lo subjetivo suponía inscribir el nombre de Roma en grandes letras de molde en el mismo libro de la naturaleza. Era la respuesta de Roma a la inescrutabilidad de la existencia. Los largos siglos de decadencia forzaron a los romanos a admitir que su guantelete, lanzado a la cara de la fortuna, había sido un gesto espléndido de desafío pero no una solución al problema básico del poder político; esta respuesta, más que una solución, era un deseo.

#### **4. La victoria inevitable, comienzo de la derrota**

La más alta fórmula teórica de la postura virgiliana la alcanzó Polibio, al especular sobre el significado de Roma. Partiendo de un esquema propio de un historiador pragmático, trajo, sin embargo, a sus meditaciones sobre Roma la herencia de la mente filosófica griega. El problema de la decadencia del Estado se explica en la teoría política griega a través de las seis formas de gobierno; la decadencia inevitable de las tres formas buenas da paso a las tres contrarias que, a su vez, –originan una reacción y una vuelta hacia una política saludable–. Los romanos, como resultado de haber encontrado las tres buenas formas de gobierno simultáneamente, y no de forma sucesiva, las habían aglutinado en una constitución mixta, y habían evitado así los peligros que el ciclo originaba. La tendencia de la monarquía a degenerar en Tiranía era reprimida por el senado y el *comitium*. La propensión de la aristocracia hacia un robustecimiento de la oligarquía era contrarrestada por los tribunos y la *plebs*, organizados políticamente en el mismo *comitium*. El sempiterno movimiento descendente de la democracia hacia la demagogia fue combatido, a la vez, por la aristocracia del senado y la monarquía de los tribunos. Esta interconexión de los instrumentos de una política sensata, efectuado por la prudencia y sabiduría de la virtud romana, era en sí suficiente para garantizar la continuidad de su existencia política. Por tanto, Roma se asegura a sí misma una eternidad que Platón y Aristóteles habían reservado tan sólo para los dioses. La visión de Polibio del significado de Roma expresada por un griego, tenía sus raíces en la *pietas* virgiliana y augustea que cinceló Roma en torno de una comunión de la ciudad con sus dioses, lo que garantizaba de por sí un retorno de la naciente nueva Roma

Imperial a la vieja *gravitas* republicana. Esta nueva Roma, la resurrección de la vieja Roma de los padres de la República, era la expansión de la *res publica* en todas diversiones bajo la bandera de su primer soldado, el emperador. Esta Roma jamás hubiera vivido para ver las cenizas de la civilización, porque la civilización y Roma eran una misma y única realidad, ambas inmunes a la mortalidad.

Cochrane señala que la fortuna objetiva o «científica» de un griego tan típico como Tucídides estaba «estrictamente limitada por los términos de su fe científica y se quedó simplemente en lo contingente o accidental». Pero para Polibio «tales limitaciones no existían». La fortuna se convirtió en una especie de providencia secular cuyo dedo dirigía a Roma hacia una cita previamente concertada con el destino. Pero el catalizador de la historia revela pronto el defecto que hiere esta noble religión secular.

No resulta difícil localizar el defecto teórico de la política romana. La civilización y sus leyes se identifican con la virtud propia de la naturaleza humana, una virtud identificada por Roma con Roma misma. Pero la naturaleza humana es una naturaleza libre. Y una naturaleza puesta «al servicio del destino, elegida para transmitir la sangre real de Teucer a través de la cual pondría todo el mundo bajo su propia ley», difícilmente puede llamarse libre. Al sujetar a Roma a un destino manifiesto escrito dentro del mismo tiempo histórico, la sometió a una ley más allá de la ley, a una naturaleza «más allá de la naturaleza». La doctrina, originada por patriotas entusiastas que valoraban la ciudadanía libre de Roma y el orden corporativo y la vigorosa vida cívica que hizo posible, ensombreció la promesa hecha a Roma de tomar decisiones libres y de poseer una responsabilidad personal cuando la colocó bajo una especie de Fortuna ordenada que tiene una semejanza con los slogans gnósticos familiares a nuestros oídos, tales como «la marcha del progreso», «la inevitable victoria de la libertad», etcétera. Una victoria inevitable de la libertad es precisamente lo que esta no debe nunca esperar, una promesa que jamás se le debe hacer. Si el poder de la virtud es inevitable, la virtud no puede ser libre; y si no puede ser libre deja de ser virtud. El negarse a respetar la contingencia y la irracionalidad del azar, ambas descubiertas y respetadas por la ciencia griega, no asegura la victoria de la virtud y civilización, sino más bien la debilita, porque es un debilitamiento de la libertad, corazón y centro de esa dignidad humana que la civilización acata y encarna la virtud. La pretensión romana a ser eterna peca contra su misma ortodoxia pública que había admitido en principio el papel de lo casual dentro de la economía total de la existencia. Por una especie de ironía dialéctica, la doctrina de la victoria inevitable produce su contradictoria e inevitable derrota. Si nosotros vamos a ganar no necesitamos luchar para alcanzar victoria y si no luchamos con toda certeza perderemos.

Eric Voegelin ha distinguido un gnosticismo a largo plazo, «derechista», y un gnosticismo a corto plazo o «izquierdista»<sup>11</sup>. El gnosticismo derechista sitúa la victoria inevitable en un futuro lejano, solicitando, por tanto, de sus seguidores decisión, y la admisión de una posibilidad de fallo inmediato en el presente histórico. El gnosticismo izquierdista promete un paraíso inmediato y entonces se limita a esperar, sentado, dicho paraíso. Para Voegelin, el marxismo en sus últimas fases es claramente un gnosticismo derechista que aplaza sus ideales para el futuro, mientras exige de sus seguidores un crudo realismo aquí y ahora. Pero Roma no estaba en la situación existencial del marxismo y no podía acogerse a este recurso para escapar a las exigencias de la realidad. Roma no estaba esperando la culminación de la historia porque encarnaba ya aquella culminación: la existencia presente de Roma y el significado de la historia eran una misma y única cosa. La virtud de Roma, por tanto, fue ejercida constantemente como defensa, como estrategia conservadora. Y la doctrina de la victoria inevitable, cuando es ejercida como defensa, no puede respaldarse en un resto de cordura que pospone el paraíso, y no puede hacerlo porque la victoria en cuestión ha llegado a formar parte de su ser. La ciudad ha sido ya construida y su misma extensión está en función de su defensa. (Los romanos conquistaron territorios en el medio y bajo Imperio sólo para defenderlos mejor contra los bárbaros; por tanto, la táctica de ir abandonando territorios no estaba en sí misma prohibida por el credo político romano y fue con frecuencia puesta en práctica durante los tres primeros siglos de la era cristiana no por debilidad, sino por fortaleza). La teoría de Polibio de la victoria invencible tendía a producir su contradicción existencial.

Esta tendencia estaba naturalmente enmascarada y el análisis de una de sus máscaras peculiares es de sumo interés para las cuestiones políticas que estamos examinando. Nos referimos aquí al tráfico con lo irracional y la superstición, que promete la victoria a la civilización aunque destruya la virtud que la civilización prometió defender. Cochrane se refiere específicamente al determinismo solar de los caldeos o *mathematici*<sup>12</sup>. El texto clásico, reproducido por Cochrane es de Censorius:

«Los Caldeos sostienen primera y principalmente que lo que nos ocurre en vida está determinado conjuntamente por los planetas y estrellas fijas. El variado y complejo curso de estos cuerpos es el que gobierna la raza humana; pero sus propios movimientos y emplazamientos son frecuentemente modificados por el sol... De manera que, en último extremo, es al sol a quien debemos el espíritu que nos controla, ya que él gobierna las estrellas por las

---

<sup>11</sup> ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago, pp. 162-191.

<sup>12</sup> COCHRANE, *op. cit.*, p. 158.

que somos movidos y, por tanto, tiene la máxima influencia sobre nuestra existencia y destino»<sup>13</sup>.

Identificando el curso de los hechos humanos con un destino inalterable e inevitable escrito en las estrellas, los astrólogos apelaban a una Roma cuya confianza para resistir las fuerzas de las tinieblas estaba minada. El intento de hacer una ciencia estricta de las estrellas, ciencia que gobernaría la acción política concreta, era una espada que amenazaba la garganta de la teoría política clásica que había siempre insistido en que la acción política es fundamentalmente la práctica de la virtud y de la libertad, una prudente decisión tomada en concreto acuerdo con leyes que en su estructura son morales y no cosmológicas. La larga tradición legislativa contra la astrología y artes afines, la *fantastica fornicatio* del Derecho romano, se transfirió de los emperadores paganos a sus sucesores cristianos y en tiempos de Justiniano, después de la caída de la Antigua Roma, el emperador se encoleriza contra todos los magos y aconseja a sus súbditos que denuncien a tales falsificadores, delatados por las sombras que proyectan sus dedos moviéndose sobre una lámpara oculta<sup>14</sup>. La astrología y supersticiones similares –hongos que se nutren de civilizaciones decadentes o enfermas– eran poco más que una válvula de escape para los romanos que habían perdido la confianza en la victoria de la virtud. La *fantastica fornicatio* era un recurso para llegar a un acuerdo con lo irracional, y Cochrane destaca que los emperadores que recurrían a la magia lo hacían en secreto, rebelándose ante la casi imposible exigencia de que ellos encarnaban la virtud en todas sus manifestaciones, asegurando así el bienestar del Imperio. Empleando términos que la psiquiatría moderna ha hecho familiares, la Astrología era una respuesta a la ansiedad, a la ansiedad creada por la contingencia e incertidumbre del vivir dentro de la historia. Empleando términos teóricos, la astrología era una estrategia en la que el hombre confiaba para dominar destino y fortuna. Moralmente todo ello era una negación de la responsabilidad humana y de la libertad, una negación de la virtud. La ciencia astrológica pecó contra la vieja ortodoxia romana y por ello fue rechazada con todo el vigor que el decadente Imperio pudo acumular.

Ambos, el «destino manifiesto» de Virgilio y el ocultismo oriental, acusan el fracaso del mundo clásico intentando dominar teóricamente el problema de la casualidad. La introducción del Cristianismo en el zozobranante Imperio, no sólo dio al Occidente otra oportunidad para expresar los problemas políticos latentes, sino también una oportunidad de dedicarse a lo trascendente y salvar

---

13 CENSORIUS, *De Die Natali*, cap. 8; citado por CUMONT, *La Théologie Solaire*, p. 27, n. 4.

14 Charles LAME, *Constantinople: Birth of an Empire*, p. 192.

así su herencia cultural, poniéndola claramente bajo la protección de un Dios que trasciende la inteligibilidad de la naturaleza y lo irracional de la casualidad, porque es Él quien las ha causado. El conflicto entre la racionalidad de la virtud y el absurdo de lo casual queda ahora absorbido por el misterio mayor de las relaciones entre lo inmanente y lo trascendente.

## 5. La política de lo trascendente

La primera articulación del problema fue obra del primer Emperador Cristiano, Constantino. Es, quizá, irónico, pero ciertamente básico para una comprensión de estas consecuencias, el que la aceptación del Cristianismo por Constantino, se hizo en nombre del poder del Dios de los cristianos para garantizar la victoria de las armas romanas contra las fuerzas de la barbarie. El Cristianismo, por tanto, avanzó primero políticamente como una respuesta al misterio de la contingencia y como una garantía para la preservación de los valores de la civilización.

El documento más primitivo de lo que podríamos llamar la política de lo trascendente no es un texto, sino un objeto. A menos que el significado de este objeto esté firmemente grabado en la mente de los filósofos políticos, es hipotético que los problemas que estamos discutiendo puedan ser articulados con plena precisión teórica: me refiero al *Labarum*, el estandarte que Constantino adoptó para sí, después de su victoria en Italia, victoria que le había sido prometida cuando la aparición de la cruz luminosa en el cielo. A la Apologética corresponde determinar si Constantino vio o no la famosa cruz o leyó las famosas palabras «con este Signo vencerás» escritas en las nubes, pero la filosofía política es quien debe definir la teoría que encarna la experiencia constantiniana, una experiencia explicitada posteriormente por Eusebio y Lactancio, en una teoría política que atañe muy directamente al problema que aquí estamos examinando. La experiencia fue primeramente expresada por medio del *Labarum*, el temido estandarte que Constantino ordenó alzar al día siguiente de su encuentro con la celestial cruz.

Eusebio describe el estandarte de Constantino como una «larga lanza recubierta de oro... En lo más alto había una guirnalda de oro y piedras preciosas, y dentro el símbolo del Nombre del Salvador, dos letras indicando el nombre de Cristo por medio de las iniciales, la letra X entrelazada a la P en el centro»<sup>15</sup>. Este monograma que Constantino hizo suyo era ya bien conocido de los cristianos, perseguidos durante el Imperio. De la barra que cruzaba la lanza

---

15 EUSEBIUS, *Vita Constanti*, I, 26.

había suspendida una bandera de púrpura con la inscripción griega ἐν τούτῳ νικά, que se tradujo en la famosa leyenda latina: «*In hoc signo vinces*». La bandera, de forma cuadrada, estaba completamente cubierta con ricos bordados e incrustaciones de pedrería. Eusebio, nuestro mejor testigo presencial, añade que «estaba ricamente entretejida con oro y presentaba un grado indescriptible de belleza a quien la contemplara». La barra que sostenía la bandera estaba adornada con medallones del emperador y sus hijos... Cincuenta soldados de la guardia imperial, elegidos por su valor y virtud llevaban el *Labarum*. Poco después todas las legiones llevaron copias menos trabajadas<sup>16</sup>.

El *Labarum* fue, por tanto, recomendado a las legiones romanas, en primer lugar porque Constantino parecía sencillamente invencible desde que había puesto sus legiones bajo la protección de la cruz. La investigación moderna ha rechazado la opinión generalizada en el siglo XIX que mantenía que la conversión de Constantino al Cristianismo fue causada por la superstición, pero parecen estar de acuerdo en que la comprensión del cristianismo del primer emperador cristiano fue deficiente, aunque no formalmente herética<sup>17</sup>. La noción constantiniana del Cristianismo, expresada por primera vez en el Edicto de Milán, repetida y explicitada en decretos imperiales y en cartas del emperador a los Obispos, revela la convicción del Emperador de que «Cristo es el Dios del poder que trajo la victoria a sus servidores, a quienes las más rigurosas persecuciones no habían conseguido exterminar»<sup>18</sup>. Es una suerte indudable para la historia y la filosofía políticas que el constantinismo tuviera sus propios políticos teóricos: el Obispo aúlico Eusebio de Cesarea y el «Cicerón de los cristianos», Lactancio. Eusebio, aunque ampliamente reconocido como primera fuente indispensable para la historia de los primeros tiempos, ha tenido, sin embargo, muy mala prensa en nuestros días. Cochrane lo define como «el primero de los políticos eclesiásticos que pasarán por el escenario europeo»<sup>19</sup>. Altaner dice que Eusebio «debe de ser considerado como prototipo de Obispos faltos de coraje»<sup>20</sup>. Cabe preguntarse si estos severos juicios no serían más reales aplicados a su tocayo de Nicomedia. De todos modos, no se puede negar que fuera herético, por haber intentado como intentó, mantener una postura

---

**16** Cfr. LOWRIE, *Monuments of the Early Church*, Nueva York, 1901; KRAIS, *Real-Encyck, der crist. Alterthümer*, Friburgo, 1882-1886; BARTHE, *Das Monogram Christi auf dem Labarum*, Berlín, 1891.

**17** HOLSAPPLE, *Constantine the Great*, Nueva York, Sheed & Ward, 1942, pp. 422-433.

**18** *Ibid.*, p. 433.

**19** COCHRANE, *op. cit.*, p. 262.

**20** ALKTANER, *Patrology*, p. 262.

intermedia entre las decisiones de Nicea y el Arrianismo. Excomulgado en el sínodo de Antioquía, en el año 325 d. C., por haber rechazado el credo propuesto contra Arrio, firmó más tarde el Credo de Nicea «con cierta reserva mental» según Altaner. Tras de haber trabajado victoriosamente por la unidad constantiniana en la religión, le encontramos diez años después politiqueando contra el gran Atanasio, en Tiro. Su panegírico a Constantino, que se supone repite las mismas palabras del Emperador, pero que probablemente refleja tanto a Eusebio como a Constantino, queda como un documento precioso para la teoría política, ya que expone en esencia una enseñanza que reduce lo trascendente a lo inmanente y que hubiera hecho de la Iglesia de Dios el quinto radio de la rueda del carro romano:

«...parece que aquellos que cumplen fielmente las santas leyes de Dios y rehúyen el quebrantar sus Mandamientos son premiados con abundantes bendiciones y dotados de una esperanza sólida, así como de un amplio poder para llevar a cabo sus Empresas. Por el contrario, los impíos han experimentado las consecuencias de haberse mantenido en su equivocada elección... Yo mismo fui el agente cuyos servicios consideró Dios adecuados para el cumplimiento de su Voluntad. De acuerdo con esta ayuda del poder divino he desterrado y destruido toda clase de mal, bajo cualquier forma en la que prevaleciera, con la esperanza de que la raza humana, iluminada a través de mi mediación como instrumento que soy, volvería de nuevo a observar debidamente las santas leyes de Dios y, al mismo tiempo, nuestra fe más bendecida que nunca podrá prosperar bajo la guía de la mano todopoderosa»<sup>21</sup>.

Este programa empieza con bastante modestia, por lo menos en su epistemología. Eusebio (por boca de Constantino o Constantino por boca de Eusebio) afirma que «parece» que aquellos que obedecen las leyes de Dios son premiados con «abundantes bendiciones». Las «abundantes bendiciones» podrían interpretarse en un sentido puramente espiritual, en cuyo caso tienen una aceptable significación teológica, aunque se derive de ello un significado político; por ejemplo, Eusebio podía simplemente querer decir que Dios premia a aquellos que obedecen sus leyes, sin determinar si este premio se encuentra aquí en esta vida o en la otra. Las siguientes palabras, sin embargo, nos llevan a ver en este pasaje un sentido inmanentista. Los buenos no son solamente bendecidos, sino que son «dotados de una esperanza sólida» para «llevar a cabo sus empresas» y también les da Dios «amplio poder» para coronarlas con el éxito.

Resumiendo, diremos que lo expuesto contienen tres afirmaciones: 1) el fiel cumplimiento de las leyes de Dios es premiado con bendiciones de algún

---

<sup>21</sup> EUSEBIUS, *op. cit.*, II, 24-28.

género; 2) los buenos pueden tener una esperanza razonable de llevar a cabo sus proyectos porque, 3) les será concedido el poder de Dios para conseguir su realización. Las bendiciones recibidas por hacer la voluntad de Dios están ligadas así a metas y aspiraciones que el hombre sitúa ante sí. Estas metas y aspiraciones ¿son el cumplimiento de las santas leyes de Dios, o son las aspiraciones temporales cuyo cumplimiento esperan confiadamente aquellos que de hecho cumplen estas leyes? El texto es oscuro, pero el carácter del pensamiento de Eusebio nos empuja a creer que ha empañado la distinción entre los dos. Este empañamiento es casi una exigencia del Cristianismo mismo. Si Eusebio hubiera sostenido que nuestras aspiraciones puramente temporales, prescindiendo de cuán nobles pudieran ser en sí mismas, tenían la *garantía* de su plena realización con la práctica de nuestros deberes religiosos, hubiera con ello negado el escándalo al que el Cristianismo, y solo el Cristianismo, se ha enfrentado con claridad: los buenos no siempre son premiados en esta vida. y con harta frecuencia los impíos ocupan en este mundo puestos privilegiados. La parábola de Lázaro y Epulón carecería de significado y la misión trascendente del Cristianismo se desdibujaría, de no perderse por completo. Por otra parte, si Eusebio hubiera identificado totalmente el cumplimiento de la ley de Dios con las aspiraciones que el hombre ponía ante sí, habría borrado la distinción entre lo sobrenatural y lo natural, entre lo que pertenece al Dios y lo que pertenece al César. No debemos olvidar que es Constantino, un emperador, quien habla a través de la pluma de Eusebio. Si los proyectos de Constantino se identifican con la voluntad de Dios y el fiel cumplimiento de sus leyes, es que la política se ha convertido en religión o la religión en política. El oscurecimiento de las diferencias entre ambos conceptos viene originado por el modo mismo como Eusebio plantea el problema. Lo que está en juego es, por supuesto, la trascendencia del Cristianismo, así como la distinción entre el orden político y religioso. Partiendo de que el orden político es distinto del religioso, aunque esté íntimamente relacionado con él, Dios quedaría, en cierto modo, obligado a conceder el éxito político a quien aceptase su palabra y cumpliera Su Voluntad. La Religión se convertiría en un juego con ciertos premios bien definidos aquí abajo para el hombre o la nación dispuesta a ajustarse a las reglas del juego. Es difícil creer que Eusebio compartiese tan escaso pelagianismo, pero esa actitud está latente, sin embargo, en su doctrina.

Constantino, a través de Eusebio, se jacta de ser «el agente cuyos servicios consideró Dios adecuados para el cumplimiento de su Voluntad». La jactancia constantiniana es una victoria pírrica, debido a la misma naturaleza de la Providencia tal como la entiende la ortodoxia cristiana. *Ex post facto* cualquier cristiano cuyos actos estén dirigidos a hacer el bien y evitar el mal, puede decirse que es instrumento de Dios, porque es la voluntad de Dios que se haga el bien y se evite el mal. Pero si sus actos, aun cuando fueran bienintencionados

y nobles, hubieran causado más mal que bien, debe el cristiano ser leal a su causa y mantener todavía que había hecho la voluntad de Dios. El problema político toca aquí el terrible misterio de la predestinación: el mal mismo en el universo actúa hacia un último bien y lo que los teólogos llaman «Voluntad consiguiente de Dios» nunca llega a frustrarse. Expresándolo en términos políticos, debemos decir que la dedicación de una sociedad al servicio de Dios es parte de la Providencia divina, pero la sociedad del mal tiene también su parte en la inescrutable Providencia de Dios hacia fines buenos, qué son a menudo vislumbrados pero nunca claramente conocidos por los hombres. Esta conclusión puede simbolizarse posiblemente con la figura de Job; Job, el hombre justo desposeído de sus bienes, carece de sentido dentro de la teoría constantiniana, para la que el bien, hecho aquí abajo, recibe igual pago de Dios. Las quejas de Job a Dios son exactamente las que le elevaría cualquier político constantiniano, a menos que se viera coronado por el éxito, recibiera el «poder» y tuviera la «garantía» de que su virtud intrínseca iba a ser galardonada con la corona de la victoria terrena.

Venimos repitiendo que la ortodoxia pública en armonía con la realidad se hubiera mantenido necesariamente, según la teoría clásica, de no ser por los factores de ininteligibilidad que el clasicismo resumió bajo el símbolo de lo «casual». Ya hemos visto que la filosofía clásica consideraba la virtud como una especie de poder dentro del ser, la perfección completa y real de la naturaleza. Este poder latente en la humanidad, la virtud del hombre, insuficiente en sí misma para vencer la tragedia y el mal que la ininteligibilidad maquina mientras vela, se transfirió ahora a Dios. Ahora es Dios, cuya Voluntad da a los hombres buenos, al emperador justo, a la sociedad honrada, el «poder» necesario para hacer la Voluntad de Dios. La virtud, dentro de la política constantiniana, no contiene ya ni poder propio ni garantiza necesariamente su éxito, sino que se convierte en una provisión más del espíritu humano y se espera de Dios que la recoja, revistiéndola de su infinito Poder. Intentando superar la contingencia y la casualidad, la teología política constantiniana pone sus esperanzas en la ortodoxia cristiana, en la fórmula atanasiana de Nicea. Pero en esa fórmula se dice que Dios es «Creador de todas las cosas, visibles e invisibles». Es, por tanto, el Creador de la famosa virtud romana. Esta virtud no es un artículo con el que se pueda negociar con Dios, puesto que ese supuesto artículo es en sí su propia creación. Trascendiendo a la naturaleza, Él es realmente causa de ambas, virtud y *casualidad*. Aceptar la ortodoxia cristiana sobre la base de que Dios bendecirá nuestras batallas y sonreirá a nuestras empresas no es en modo alguno aceptar el cristianismo. Más radicalmente, supone negarse a admitir el escándalo de la Cruz, no comprenderlo. El constantinismo, proponiéndose como meta la prosperidad de la fe, intentó acomodarse a aquella específica ortodoxia pública existencial pensada por Constantino y por la

tradición occidental que le seguía, como última Verdad sobre la existencia. Sin embargo, el fracaso de Constantino para comprender la misma ortodoxia que él adoptó indicaba que el problema de virtud contra casualidad, inteligibilidad contra ininteligibilidad –sin resolver dentro del mundo clásico– esperaba todavía una solución dentro del imperio Cristiano. El nombre de Lactancio es crucial en este aspecto.

L. Cecilio Firmiano Lactancio no ha sido llamado «el Cicerón de los cristianos» simplemente porque modelara su estilo de acuerdo con los textos de Cicerón; Lactancio merece el título porque su pensamiento presenta un notable paralelo al del filósofo romano. Con Cicerón, Lactancio cree en la existencia objetiva de la ley moral; con Cicerón, Lactancio hace de la implantación de la justicia el principal objetivo del Estado; con Cicerón, Lactancio espera una edad en la que la rudeza de la barbarie se suavizará por la misión civilizadora de Roma; con Cicerón, Lactancio señala la virtud de la ciudadanía como fin y fundamento de la sociedad civil. Sin embargo, pensamos que no estaría bien terminar esta serie de concordancias en tantas consideraciones substanciales diciendo que Lactancio no es sino Cicerón bautizado, que no es nada más que el viejo ideal romano cristianizado. Hay en Lactancio pensamientos que nos conducen a creer que su postura ante el problema del poder político sacraliza una *metodología* nueva, una metodología que no alcanzó su plenitud hasta ser transfigurada por el genio del Obispo de Hipona, pero cuyas características peculiares se traslucen ya en Lactancio.

Esta metodología es lo que podría llamarse un «cristianismo epistemológico». Con ello queremos decir que, aunque mantuvo claramente la distinción entre razón y fe, entre filosofía y teología, Lactancio propuso, sin embargo, a la consideración de su tiempo –un tiempo todavía muy poco cristiano– la siguiente paradoja: el clasicismo pagano no ha sabido encontrar solución a los problemas políticos típicos de su tiempo porque dependían de una razón no iluminada por la fe. Pero una razón iluminada por la fe no solo continúa siendo razón, no solamente no ha sido transferida a la fe, sino que realmente alcanza, por primera vez en la historia, la plena posesión de su propia esencia. El pensamiento clásico político está viciado de raíz a causa de su «separación entre razón y fe» que conduce al error de una «filosofía que se inclina vacilantemente hacia una religión falsa o imperfecta y no hacia la verdadera religión que origine su propia filosofía característica».

Vemos aquí el origen del *credo ut intelligam* de Agustín y Anselmo y de la insistencia tomista de que una razón divorciada de la fe puede alcanzar teóricamente la verdad en muchos aspectos necesarios para la salvación del hombre, pero que, en la práctica, la razón cae por debajo de sí misma si no está potenciada por la fe. Vemos también el origen de aquel resurgimiento histórico de

la filosofía bajo la presión de la revelación cristiana que Étienne Gilson nos ha reconstruido. Sin entrar de lleno en este tema, ya que nos alejaría del argumento principal de este ensayo, resulta, sin embargo, instructivo observar que Lactancio no se conforma con promover una filosofía cristiana solo en teoría. Intenta desarrollarla al máximo, detalladamente. Una filosofía inspirada por la fe puede terminar con la ineficacia de la justicia pagana que está divorciada no solo del afecto humano, sino de las más profundas fuentes del amor mismo. La justicia de los filósofos no logra, existencialmente hablando, mover a los hombres; de aquí que una sociedad basada en la justicia pagana no sea justa en modo alguno. El concepto clásico de la justicia de dar a cada uno lo suyo se debe subsanar en aquella verdad según la cual todos los hombres son hermanos por el mismo Padre Celestial... La justicia con mi vecino es materialmente inconcebible a menos que yo ame a mi hermano y solo puedo amarle si sé que estoy ligado a él en el mismo poder creador que nos hizo a ambos. La sociedad civil, por tanto, al hacer de la justicia su fin, ha de entender ésta como una virtud inspirada en la caridad cristiana<sup>22</sup>. Solo se hará justicia si se la fundamenta en algo más profundo que ella misma, más profundo que la virtud humana. La ley natural solo podrá prevalecer si es considerada como una expresión de la ley divina. La doctrina es sumamente interesante en tanto que enraíza los derechos de lo inmanente dentro de lo trascendente, intentando demostrar que tales derechos, conforme a una reiterada experiencia histórica, no son respetados a menos que se les considere desde algo más profundo que ellos mismos. Lactancio considera la famosa *pietas* como algo falible porque la base de la *pietas* debe ser el Amor de Dios. Una sociedad que no reconoce que sus miembros han sido amados por Dios, por el simple hecho de haber sido creados, es una sociedad que carece de motivo suficiente para conseguir justicia, para conseguir el bien común. Podríamos decir que Lactancio no ha alterado la maquinaria de la vieja política clásica. Simplemente le ha añadido el lubricante del amor cristiano, ya que la maquinaria no funciona si no está debidamente engrasada. Su aportación a este respecto es significativa, ya que supone el primero de una larga serie de intentos cristianos por absorber la mentalidad clásica dentro del mundo cristiano, transfigurándola más que transformándola. Las virtudes romana y griega entran en el mundo cristiano de Lactancio completas y enteras pero completa y enteramente cambiadas.

Pasando a los orígenes de la sociedad civil, Lactancio ataca a la vez el materialismo clásico y el también clásico formalismo legal. La reducción materialista de todo el orden humano a la necesidad física es ininteligible, porque la necesidad física, por apremiante que sea, no puede constituir un orden cuyos

---

<sup>22</sup> Vid. en COLCHRANE, *op. cit.*, p. 192, los textos más importantes de Lactancio a este respecto.

principios internos son espirituales y, por tanto, están infinitamente lejos de las exigencias de la materia. Por otra parte, el formalismo legal, que considera la sociedad como consecuencia de un primitivo convenio, fracasa porque supone que los «elementos» humanos de los que emerge la sociedad estaban en su origen desunidos, mientras que al filósofo se le aparecen como continuos, y, por tanto, debe dilucidar sus estructuras típicas dentro de esa continuidad con que se encuentra. El germen de la sociedad es la familia, no la familia controlada y definida jurídicamente por la teoría platónica o el Derecho romano, sino una sociedad cuyo carácter natural es el eje de la rueda de la vida política. Si Lactancio comienza a parecernos un tradicionalista cuando exalta a la familia y sus virtudes a expensas de lo cívico y sus virtudes –virtudes que son medio y no fin para él–, empieza a parecerse mucho más a un cristiano progresista cuando habla de la finalidad histórica de la sociedad civil. Corresponde al Estado asegurar a los cristianos la libre práctica de su fe, y no le está permitido imponer el cristianismo o cualquier otra religión al pueblo, porque la aceptación de la religión debe ser un acto libre. La expansión gradual del cristianismo traerá como resultado un debilitamiento gradual de la ley positiva. A medida que la ley del Amor de Cristo se haga más efectiva en la sociedad, irá decreciendo la necesidad de la ley positiva para asegurar la justicia. Estas leyes no serán derogadas, quedarán en el papel como estatutos sin vida, Porque el poder vigilante del Estado será cada vez menos necesario. La «ley del amor de Cristo» proporcionará presumiblemente la sabiduría necesaria para solventar todo litigio, aunque Lactancio, afortunadamente, pase por alto esta situación tal vez embarazosa. En todo caso, el Estado nunca desaparecerá totalmente, porque el vicio y la ignorancia nunca serán dominados completamente. En este momento Lactancio, que había empezado pareciéndonos un conservador y que a continuación nos pareció un Jacques Maritain y un William Morris, termina por recordarnos a Lutero, al considerar el Estado como una consecuencia del pecado original. El lector debe hacerse cargo de que tiene ante él soluciones primitivas y elementales a los problemas políticos cuya total dilucidación será labor de siglos de meditación cristiana sobre el significado de la existencia política.

Lo que es de suma importancia para nuestro estudio es la afirmación tácita que Lactancio hace a través de toda su obra de que la aceptación del «amor y la piedad de Cristo» resolverá automáticamente el problema del poder político. Solo a condición de que nos volvamos a Cristo puede abrírnos un futuro de posibilidades milenarias. Existe, en suma, una relación directa entre la sobrenaturalización de las virtudes naturales por la caridad, y el éxito del Estado. No debemos sorprendernos de que Lactancio dedicara sus *Instituta* al protector de sus años maduros, el primer Emperador Cristiano, Constantino el Augusto. Es evidente que el Cicerón cristiano, aunque fue indudablemente algo más que un Cicerón bautizado, no captó muchas de las implicaciones de su propio bau-

tismo. Su acepción del significado del cristianismo es, probablemente, incluso menos rica que la de Eusebio. Es bien sabido que Lactancio no distingue el Espíritu Santo del Hijo de Dios. Su comprensión del mal es maniquea y su gnosticismo, evidente<sup>23</sup>. Creía que hasta entonces el universo había existido 5.800 años y que solamente faltaban doscientos años para el reinado del Anticristo. Cristo vendrá entonces y reinará durante otros mil años, después de los cuales el Juicio Final separaría definitivamente el cielo del infierno<sup>24</sup>. El reinado del Anticristo será breve, porque la utopía cristiana que le precede habrá humanizado y civilizado al mundo de tal modo que no será difícil derribar al diablo y encauzar de nuevo las cosas rectamente.

Es evidente que el carácter paradójico del Cristianismo pasa inadvertido para Lactancio. La cruz no tiene para él el significado de un escándalo permanente para la condición humana. El poder del mal puede ser rechazado por la virtud cristiana, concebida como una solución técnica a un problema técnico. Ininteligibilidad, casualidad, la completa falta de sentido y el absurdo del pecado, tragedia, el escándalo del mal exaltado y la bondad despreciada, la constante presión del desorden y la posibilidad nunca descartada del fracaso, son factores existenciales que el cristianismo y su cruz explican, pero no los hacen desaparecer. Lactancio se une a Eusebio, y, por tanto, a toda la tradición clásica, cuando afirma que la virtud humana *debiera* asegurar la existencia permanente y el éxito al Estado Cristiano. Con Eusebio, considera la virtud como una criatura de Dios; muestra ciertamente una comprensión más profunda del significado de la virtud que sus predecesores paganos; comprende la importancia del amor para la justicia; concatena admirablemente, teniendo en cuenta lo limitado de sus posibilidades filosóficas, las relaciones entre el cristianismo y una teoría política cristiana. Sin embargo, no resuelve el problema de la casualidad e inteligibilidad en lo político, porque no resuelve el problema de la relación entre lo trascendente y lo inmanente dentro de la política.

## 6. San Agustín y el problema del poder

Esta solución fue obra de San Agustín; el lugar clásico de su dilucidación son los famosos capítulos XXI-XXVI del Libro V de *La Ciudad de Dios*, de los que Carlomagno extrajo las directrices religiosas de su propio papel de Emperador en la Roma reconstruida del Occidente.

---

<sup>23</sup> ALTANER, *op. cit.*, p. 210.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 211.

San Agustín maneja diestramente el problema central del poder enfocado por una mente cristiana plenamente consciente de sí misma por primera vez en la historia. Habiendo desdeñado el ideal clásico de la virtud como fin del hombre<sup>25</sup>, San Agustín fundamenta este fin en una relación personal entre Dios y el hombre, una relación que supera el artificioso materialismo de un sistema en el que «la prudencia no conduce a nada, la justicia no distribuye nada, la templanza no modera nada, excepto conseguir que el hombre sea complacido y la vanagloria servida»<sup>26</sup>. Excluyendo a algunos filósofos de la acusación de promover la virtud para que la sociedad sea ensalzada, San Agustín condena a los demás por negar pedantemente la alabanza a otros hombres tan solo para poder ser ellos más y mejor loados.

«Porque sus virtudes –si son verdaderamente virtudes– están en un modo u otro sujetas a la alabanza humana; porque incluso aquel que busca la propia complacencia, busca aún el complacer al hombre». Pero el cristiano que sinceramente «ama, cree y espera en Dios» se vuelve a Él «con gran fervor» y así ve la mota en su propio ojo y da «gracias por cuanto hay en él de bueno, y reza, pidiendo que mejore cuanto en él hay de malo».

El énfasis es radicalmente nuevo. Por primera vez la tan traída y llevada virtud clásica, considerada como el fin del hombre, no es solamente puesta en tela de juicio, sino que es abiertamente ridiculizada con aquella ironía africana, por la que el Obispo de Hipona se hizo tan justamente famoso. San Agustín propone un nuevo modelo para la perfección humana, consistente no en la conformidad con un sistema ético que trata de fijar el fin del hombre, sino en la conformidad con la Voluntad de Dios. El cristiano debe de ser bueno, porque el mal hiere al Amante Divino. El énfasis es personal, y, por lo tanto, nuevo. La virtud –aunque tratada algo rudamente por el santo cristiano– no está descartada, sino que simplemente se convierte en un don concedido al hombre por merced de Dios, aunque concedido en armonía con su libertad.

La virtud no garantiza ya ni el éxito ni el fracaso político. Estos son dados por la Voluntad de Dios, caen por completo dentro de Su Poder. «Siendo estas cosas así, no atribuimos el poder de conceder reinos e imperios a ninguno salvo al verdadero Dios, quien da felicidad tan solo a los buenos en el reino de los cielos, pero que da poder regio en la tierra a todos, justos e impíos, tal como Le place y su voluntad es siempre justa»<sup>27</sup>.

---

25 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, cap. XX.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, XXI.

Cuando uno acepta el concepto cristiano de una Providencia que atraviesa la oposición convencional entre la inteligibilidad natural, es decir, la virtud y la ininteligibilidad del caos de lo casual, se hace posible una filosofía de la historia que *ex post facto* puede ver la mano de Dios a través de la acción de los virtuosos, pero que también la puede ver moviéndose a través del poder de las tinieblas y del mal, porque estos poderes, que si pudieran anularían a Dios, se dirigen –por caminos desconocidos para nosotros– hacia el designio final de Dios para la historia. Aun el mal, enemigo de Dios, está bajo el gobierno divino. Verdaderamente, el Dios de San Agustín es el Señor de la historia.

San Agustín no se conforma con que saquemos estas conclusiones de su texto, sino que insiste, una y otra vez, para que quedemos imbuidos de ellas. «Aquel que dio poder a Mario se lo dio también a Cayo César; Aquel que lo concedió a Augusto, lo otorgó asimismo a Nerón; Aquel que se lo dio a los emperadores más benignos, los Vespasianos, padre e hijo, se lo dio también al cruel Domiciano, y, finalmente, para evitar enumerarlos todos, Aquel que concedió poder al cristiano Constantino se lo dio igualmente al apóstata Juliano». San Agustín comenta el intento de Juliano para conseguir que las fuerzas ocultas de la naturaleza lograsen el éxito para las tropas romanas. «Se atuvo a los vanos oráculos [...] en la confianza de su victoria, quemó los barcos donde se guardaban las provisiones necesarias para su ejército, y, por tanto [...], al poco tiempo recibió la muerte como justa consecuencia de su temeridad y su ejército quedó abandonado y sin provisiones en un país enemigo». Si el puro clasicismo de la virtud contra la barbarie se manifestó insuficiente porque no supo concebir la virtud como un don de Dios, San Agustín reprueba también el comercio del Imperio con los poderes ocultos en la esperanza de que le devolverían el puesto preeminente que su virtud no logró obtener por sí misma.

San Agustín mantiene inquebrantable que la inteligibilidad final política descansa solamente en la Voluntad de Dios. De este modo se compaginan ambos supuestos: el emperador cristiano, cuyos dominios gozan de prosperidad, cuyos enemigos han sido derrotados, cuyos hijos se multiplican, puede agradecer a Dios estos dones que le ha concedido; pero el emperador cristiano que cumple su deber para con Dios y el Estado y que ve cómo todos sus proyectos se vienen abajo, puede consolarse con el hecho de que de alguna manera inescrutable él está también cumpliendo la Voluntad de Dios, está participando en el misterio de la cruz y recibirá su recompensa en la otra vida. En suma, existe una inteligibilidad incluso en lo extraño de la frustración de una política honrada, una inteligibilidad que algunas veces podemos entrever con una mirada al pasado pero cuyo significado total está envuelto en la inescrutabilidad de la Voluntad Divina, una Voluntad que no es arbitraria, sino sabia, con una sabiduría que supera el límite de la comprensión humana:

«Porque tampoco decimos que ciertos emperadores cristianos eran felices por haber gobernado largo tiempo, porque después de una muerte serena dejaron a sus hijos como sucesores en el Imperio: porque sometieron a los enemigos de la república o porque fueron capaces de guardarse y deshacer los atentados que promovieron contra ellos los ciudadanos hostiles. Incluso ciertos adoradores del diablo, que no pertenecen al reino de Dios han recibido en esta vida de tristeza estos y otros dones y consolaciones que pertenecen a aquel reino»<sup>28</sup>.

«La felicidad del emperador cristiano», por tanto, consiste en hacer de su «poder el servidor de Su Majestad utilizándolo para extender lo más posible su religión». Esta es una dicha «por la esperanza en el momento presente» y por «el gozo de la realidad misma, cuando aquello que esperamos haya llegado». San Agustín, por tanto, no presenta el cristianismo como una respuesta a ningún problema político determinado, sino más bien como una inteligibilidad final para un orden político que de otro modo será ininteligible y disparatado por las razones expuestas anteriormente en este estudio. Es posible que el mismo Constantino haya desplegado el *Labarum* porque trajo la victoria a sus armas. San Agustín admite que Dios decidió bendecir a Roma porque Constantino se volvió hacia Él; pero previene a cualquier emperador (léase cualquier político) de convertirse al cristianismo únicamente para poder recibir igual recompensa. Dios concedió a Constantino «el honor de fundar una ciudad, una compañera de la Roma Imperial, hija como fue de Roma misma [...], sin ningún templo o imagen del demonio». Dios concedió a Constantino un largo reinado, como emperador único, quien, sin ayuda, sostuvo y defendió a todo el mundo romano. Pero, previene el Obispo de Hipona, «no sea que algún emperador se convirtiese al cristianismo para conseguir la prosperidad de Constantino, en vez de hacerse cristiano para ganar la vida eterna; recordemos que Dios suprimió a Joviano antes que a Juliano, y permitió que Graciano recibiera la muerte por la espalda de un tirano»<sup>29</sup>. Concediendo que San Agustín puede muy bien haber interpretado el pensamiento de Dios un poco como consuelo teológico, su doctrina es, sin embargo, admirable por la habilidad de sus aclaraciones. Ello se evidencia en el famoso capítulo XXVI sobre la fe y la piedad del Emperador Teodosio Augusto que habría de convertirse en «espejo del Príncipe Cristiano» medieval. Incluso al término de su panegírico al buen emperador, San Agustín –como si temiese que su mensaje se perdiera– recalca de nuevo que la recompensa de la honradez política y de la justicia es la «dicha eterna», de la que Dios es donante, aunque solamente a los que son sinceramente justos. Todas las demás bendiciones y privilegios de esta vida como el mundo mismo, la luz, el aire, la

---

28 *Ibid.*, cap. XXIV.

29 *Ibid.*, cap. XXV.

tierra, el agua, los frutos, el alma del hombre, su cuerpo, sus sentidos, su mente y su vida, son prodigadas indistintamente por Él a buenos y malos. Y entre estas bendiciones está también la posesión de un imperio cuya dimensión está regulada por Él en todo tiempo, de acuerdo con su gobierno Providencial.

La solución de San Agustín al problema del poder político es teológica, pero esta teología implica una psicología, una metafísica y una filosofía de la historia que atañen a las consideraciones políticas en cuestión. La psicología agustiniana acusa a la antigua teoría clásica de la política, de tener una filosofía humana insuficientemente sutil en su elaboración de la supremacía de la virtud dentro del bien público. Recordemos que la «virtud» clásica es la plena realidad de la naturaleza humana, su máxima perfección ontológica. Más que rebatir este ideal, que San Agustín de hecho hace suyo, acusa a la mentalidad pagana de una insuficiente motivación para realizarlo. El hombre es libre, y tiene, por tanto, libertad para aceptar o rechazar su propia perfección. A menos que se le dé un motivo para ser prudente, generoso, casto, honorable y justo, no hará ningún esfuerzo para serlo o lo hará a medias. Llamar a «lo mejor de su naturaleza» será como predicar en el desierto, a no ser que se le presente la vida virtuosa como algo atrayente. La filosofía clásica captó el problema de la motivación y advirtió que el cumplir el deber por el mero hecho de ser deber, no era suficiente motivo para la mayoría de la humanidad. Platón en el *Banquete* intentó hacer de lo bello de la bondad una motivación estética para obrar virtuosamente, pero en el *Fedro* abandona esta idea y reconoce implícitamente que la motivación estética podía tomar más direcciones que la de la virtud. Aunque exista en la virtud un esplendor y una belleza, existe el mismo esplendor y belleza en otras cosas que no siempre conducen a una vida virtuosa. Aristóteles, por su parte, apeló a la generosidad, pero la generosidad es realmente un llamamiento al propio respeto del hombre. San Agustín desestima esta argumentación por dos razones: porque no dará resultado en la mayoría de los hombres, e incluso porque en la minoría en que lo dé fomentará el orgullo y la autosuficiencia, ambos insistentemente condenados por el cristianismo, por su negación a aceptar la dependencia ontológica del hombre con respecto a Dios. Según San Agustín, la vida de la virtud se convierte en una posibilidad histórica concreta, cuando la llamada de la virtud se convierte en algo personal, cuando yo quiero mi propia perfección porque sé que esta es la Voluntad de Dios, a quien amo. El amor de Dios es la forja sobre la cual la virtud clásica es transformada en un instrumento político efectivo. Lactancio ya había captado esto cuando dijo que el amor era la raíz de la justicia, pero su solución está por debajo de la de San Agustín por estar insuficientemente profundizada por un hombre que haya comprendido las implicaciones ontológicas de la Encarnación.

La metafísica agustiniana encierra, como indicábamos, una repulsa del absolutismo de la naturaleza y, por tanto, de la vergüenza de una naturaleza

virtuosa incapaz de vencer el caos. El clásico dualismo es superado en San Agustín por una ontología que localiza tanto la naturaleza como la casualidad en la Voluntad de Dios. La exposición de estas consideraciones por Santo Tomás de Aquino –técnicamente superior a la de San Agustín– hace poco más que completar lo intuido por su predecesor.

Recordemos que Aristóteles, en su confrontación con el problema de la casualidad, señaló que el hecho fortuito es exacta y precisamente el único acontecimiento dentro del universo que no tiene sentido o inteligibilidad en sí mismo, porque es un acontecimiento sin causa alguna, una intersección entre dos series causales inteligibles. Aquino no destruye la enseñanza aristotélica sobre la ininteligibilidad de la casualidad. Para Santo Tomás la casualidad continúa siendo un hecho sin causa alguna dentro del contenido de la casualidad *finita*. Lo sorprendente de la casualidad permanece, y no se explica cómo fue dilucidado en el determinismo solar de los Caldeos y cómo lo es hoy en la dialéctica del Marxismo. Pero aunque no esté motivada por una serie de causas finitas, el hecho fortuito tiene una Causa Trascendente: Dios. Dios como causa trascendente de los dos o más hechos causales cuya intersección produce el hecho casual, es también causa de esa misma interferencia y, por tanto, causa de lo casual. La casualidad, ininteligible dentro de un contexto inmanente, se hace inteligible situada en un contexto donde el orden total de la casualidad finita depende de una Inteligencia y una Voluntad que no forma parte de ese contexto, pero que hace que exista. Lo que es ininteligible para el pagano, por tanto, cobra inteligibilidad cuando se mira a través de la luz de una Providencia trascendente que crea el universo. La queja romana contra lo casual era una queja contra lo que hay de absurdo en la naturaleza. Cuando se ve este absurdo en el esquema de un universo creado que depende por completo de su Creador, deja de ser absurdo para convertirse en parte de la inescrutabilidad de la Divina Providencia, en un inexplicable centro misterioso sujeto a la Voluntad Divina.

Si un Estado fracasa por la irracionalidad de lo casual, a pesar de la virtud que en él encarna, su fracaso ha sido decretado por la Voluntad de Dios con una finalidad solo plenamente conocida por Él mismo. Tal política se pondría bajo el escándalo de la cruz, cuya solución final se halla en la trascendencia de la Voluntad Divina respecto al orden total de la creación. Si los buenos virtuosos fracasan en esta vida, su fracaso contribuye en algún modo al plan providencial cuyo significado final se identifica con la Naturaleza y Ser de Dios, un significado considerado como de bienaventuranza, pero mantenido por la esperanza en la historia. La metafísica agustiniana completada por Santo Tomás, afianza la psicología agustiniana. Dejemos al hombre cuya voluntad está conforme con Dios, que se consuele incluso del éxito de sus enemigos y de las contradicciones de este mundo, porque los caminos tortuosos se enderezan

para aquellos que caminan por el sendero del Señor, incluso aun cuando esta rectificación de todas las cosas en Dios a través de Cristo no son sino vislumbres aquí abajo, en la oscuridad de la historia humana.

## 7. Virtud y éxito político

La metafísica agustiniana se ampara en la filosofía agustiniana de la historia. Mientras que el fin de la filosofía política para el mundo griego, el bien común de la sociedad templada por la virtud, podría frustrarse por las fuerzas de las tinieblas y de lo irracional, este fin, dentro de la filosofía política cubierta por una metafísica mantenida por la Revelación, se ve absorbido por algo superior a sí mismo: la Voluntad de Dios. Por tanto, el Estado que cumple su deber debe de esperar el éxito, pero sin desesperar si fracasa: el fracaso estará escrito en la creación para fines solo conocidos por Dios, será un fracaso soportable porque la cruz ha enseñado al hombre que incluso Dios mismo tomó sobre Sí las contradicciones de la condición humana. Con palabras de Chesterton «solo el cristianismo revistió a Dios de los atributos del valor».

Teóricamente esto significa, desde luego, que los últimos fines de la filosofía política no deben de ser medidos por un éxito supuestamente garantizado por el poder de una vida corporativa virtuosa. La vida virtuosa viene exigida por una especie de imperativo de la naturaleza del hombre que en última instancia no tiene nada que ver ni con el fracaso ni con el éxito en el sentido inmanente de la palabra. Lo veremos mejor examinando las correcciones hechas a la teoría clásica a partir de la revelación cristiana: la primera se refiere a la verdad de la moral o las acciones prudentes y la segunda concierne a las relaciones entre el bien particular y el bien común.

1. La verdad no es una forma monolítica y unívoca que trata de acoplar toda la realidad en el lecho de Procusto. La verdad es tan analógica como el ser mismo. Si toda verdad presenta una especie de relación de conformidad, esta varía en cada caso. La verdad ética es la conformidad entre el juicio que hace la mente y las palabras que decimos. La verdad lógica o especulativa es la armonía entre la mente y la realidad. Pero la verdad prudencial o moral –y toda buena acción política es prudencial– implica una especie distinta de conformidad. El juicio prudencial contiene una dimensión especulativa y una dimensión específicamente moral. Tomemos un ejemplo que Yves Simon<sup>30</sup> ha popularizado: un hombre honrado juzga que es bueno mandar a su familia de

---

<sup>30</sup> Yves SIMON, *Nature and Functions of Authority* (Milwaukee, Marquette University Press, 1940). De esta obra se ha tomado el análisis sobre las relaciones entre prudencia

vacaciones a la costa. Se asegura de todos los factores relacionados con el viaje: el estado de las carreteras, su automóvil, el tiempo, la densidad del tráfico, y se decide a mandar a su familia. El automóvil se estrella y un niño muere. ¿Era este juicio verdadero? Como señala Simon, este juicio era falso bajo el punto de vista lógico o especulativo. No era conveniente que la familia realizara el viaje. Pero moralmente el juicio fue bueno porque estaba en armonía con una voluntad acorde con los dictados de la ley moral. El hombre llorará amargamente la pérdida de su niño. Sentirá haber hecho el juicio especulativo. Pero nunca deberá reprocharse el haberlo hecho. El juicio era moralmente verdadero y lo seguirá siendo eternamente.

Aplicándolo al orden político, esto quiere decir que ninguna decisión tomada incluso por una institución política puede estar segura de contener la verdad especulativa, debido al factor de lo casual en la existencia, pero también significa que todo juicio político puede contener la garantía de la verdad moral, por lo menos teóricamente, supuesto que esté en armonía con una voluntad basada en el reconocimiento y la adhesión a la ley moral; la ley moral a su vez tiene su raíz y está garantizada por la estructura ontológica del ser que, cuando es conocido, constituye la ortodoxia pública. El orden político no puede pedir más, pero tampoco debe pedir menos. Si tropezara con el desastre del fracaso, dejemos que se consuele con la verdad de que ha cumplido con la Voluntad de Dios. Que tal actitud es imposible sin la Gracia de Dios, es algo que forma parte del misterio de la Redención, y que sea exigida por el bien del orden político es algo que creemos haber demostrado con los argumentos ya expuestos.

2. Hay un principio común a la teoría clásica política, pero muy característico de Aristóteles, según el cual los bienes particulares deben ser procurados por individuos y grupos concretos, mientras que el bien común de cualquier sociedad concierne a aquellos individuos u organizaciones encargados de su realización. Tomemos como ejemplo el problema de la supuesta superpoblación del mundo actual. El hacer frente a tal problema corresponde a los Estados y organizaciones competentes para tratar de solucionarlo, y con autoridad legítima para ello. Pero a la familia individual no le concierne este hecho global: lo que le concierne es su propio bien particular, el bien de la familia como tal. Si el bien de una determinada familia consistiera en tener más hijos y no hubiera una autoridad superior con competencia sobre ella que hubiera legislado contra este bien, entonces la familia en cuestión tiene la obligación de tener esos hijos, aunque este aumento de la población agravara en cierto modo la situa-

---

y verdad y entre el bien particular y el bien universal, aunque aquí se aplican de un modo distinto, puramente personal.

ción mundial. El principio implicado es bien claro: a menos que los hombres particulares y las sociedades persigan fines particulares, no se puede conseguir el bien común porque el bien común exige que los individuos que componen una sociedad consigan un bien particular. Un bien común vacío de contenido existencial de bienes particulares no sería un bien en modo alguno. Esto significa que puede haber una contradicción legítima de bienes. El ejemplo de Santo Tomás es más candente: un juez que debe mandar a prisión a un ladrón porque es una amenaza para el bien común de la humanidad, pero la esposa de ese ladrón, la madre de esa familia, está moralmente obligada a rogar por su libertad porque la familia necesita de su padre. Una vez el juez ha decidido, la mujer debe aceptar su decisión, pero hasta que la decisión se tome, ella está obligada, bajo el más solemne dictado de la moral, a trabajar por su libertad. Le incumbe intentar el bien de su familia y no el de la comunidad como tal. Expresándolo en un lenguaje popularizado durante el Renacimiento, lenguaje que hemos usado anteriormente en este estudio, la mujer está obligada a desear el bien de la comunidad solo *teóricamente*, es decir, como una buena ciudadana desea que el bien común se logre sin ocuparse por sí misma del contenido de ese bien común. Existencial o *materialmente*, debe desear el bien particular de su familia, que es su obligación inmediata.

Extendamos este principio al cosmos total de las cosas creadas sujetas al gobierno de Dios. Dios es el encargado del bien común del universo entero como tal. Cualquier sociedad política dada está encargada solo de ese bien particular (desde este punto de vista) que cae bajo la acción de su jurisdicción y autoridad. Si el logro de este bien requiere la destrucción del cosmos el teórico político debe de sacar la conclusión de que tal destrucción es asunto de Dios, no del Estado. Dios quiere que el Estado cumpla sus propios deberes y Él toma a su cuidado el resto. Esto es importante no solo teórica, sino también prácticamente. Antes, en este estudio, hemos esbozado la situación del bajo imperio romano cuando se enfrentó al caos y a la barbarie e intentó comerciar con las fuerzas de lo irracional para poder así preservar su existencia. Roma fracasó porque la existencia no se puede comprar a semejante precio. Hoy el mundo occidental se enfrenta con una barbarie incomparablemente peor. Hay voces en la tierra –en el gobierno, en la academia, en los órganos de política internacional– que harían que el Occidente traficara con esta barbarie para asegurar su supervivencia. Pero recordemos que tal supervivencia sería comprada a expensas de la virtud que el Occidente encarna. La supervivencia de la virtud no puede ser comprada más que gastando la moneda de su propio tesoro. Dios no pide que el Occidente considere el problema de la supervivencia como un fin: la vida y la muerte están en sus manos. Dios pide al Occidente que cumpla con su deber pase lo que pase. Este precioso complemento a nuestra común ortodoxia pública occidental es obra del cristianismo junto con la herencia filosófica que

nos ha sido legada por el mundo griego y romano. Hubo una excusa válida para la teoría clásica al hablar antes de ininteligibilidad de irracionalismo y del poder de las tinieblas. *Ellos* se enfrentaron con un auténtico escándalo porque parecía que la virtud tenía que triunfar. Pero nosotros sabemos algo diferente. El triunfo último de la bondad, y, por tanto, del orden político total considerado como una extensión y un reflejo del orden de la realidad, no está presente aquí abajo, sino que se encuentra en otro orden del ser, accesible tan solo para el hombre y la política cuya sabiduría ha sido absorbida por una Sabiduría que supera las cosas de este mundo.

## **8. El deber del occidente hoy**

Este principio debe ser entendido con toda la delicadeza que entraña cualquier acción y especulación política. Es un principio que no nos impele a abandonar la astucia en nuestro trato con los enemigos de la civilización, ya se trate de los turcos ante la Viena del siglo XVI, o de los rusos en el Berlín del siglo XX. Este principio no dice que arrojemos todas nuestras tropas con el conjunto de recursos en el arzón, a una carga de caballería desesperada contra la barbarie, aunque no excluye esta posibilidad. Este principio no nos impone una política de suicidio nacional o internacional. Este principio no invalida la sutileza, y hasta el descarrío, que exige frecuentemente la práctica del arte de la democracia, sino que recomienda estas prácticas y nos las impone como un deber. Pero el principio insiste en que estas artes sean consideradas en lo que valen, es decir, como técnicas al servicio de algo más profundo que ellas mismas: la preservación y el mejoramiento de nuestra civilización y, por tanto, la final destrucción del enemigo.

Si el arte de la diplomacia viniera a ser una política extranjera de Occidente cuyo fin fuera la perpetuación de la existencia del enemigo («Coexistencia») o la renuncia de lo que hemos heredado, en parte o en su totalidad, la política hubiera renunciado a su propia finalidad el bien común, un bien «común» a todos nosotros y no simplemente a aquellos que, hasta el momento, hemos escapado a las garras del demonio. Si la política extranjera de los EE. UU. o de Europa considera la coexistencia como un fin a realizar y no simplemente como una estratagema temporal que hay que tolerar y aprovechar, la política extranjera dejaría de intentar alcanzar la virtud, de intentar alcanzar un bien verdaderamente común a todos nosotros, demostrando así que los poderes de la irracionalidad eran demasiado fuertes y demasiado astutos para nosotros. En este caso, esta política habría concluido un pacto con el enemigo, igual que muchos emperadores romanos, desesperados de alcanzar una victoria final sobre la barbarie, se arrojaron en brazos de supersticiones

orientales en la esperanza de salvar de las ruinas circundantes algún pequeño residuo de civilización. La irracionalidad siempre se ve simbolizada en términos que atraen a la imaginación, cosa que dulcifica los ultrajes sufridos por la razón misma. En tiempos de los romanos, lo irracional estaba simbolizado frecuentemente por las estrellas. En nuestros tiempos adopta la forma de un sueño agnóstico que habla de la total eliminación de la pobreza y del sufrimiento de la faz de la tierra. Confunde los medios con los fines, proponiendo así ideas tales como la del «anticolonialismo» y el «antiimperialismo» y panaceas similares como si verdaderamente fueran fines reales merecedores de consideración política. Pero, repetimos la tesis una vez más, ya que es básica para el argumento de este estudio: la razón deja de ser razonable cuando convierte en suyas las metas de la irracionalidad. Para que la razón permanezca siendo ella misma, debe encontrar la valentía de enfrentarse con la posibilidad de que la civilización a la que sirve pueda derrumbarse en la derrota, de que los hados le sean desfavorables –usando términos clásicos–; o de que la Divina Providencia tienda hacia un fin que exceda a toda especulación humana –en términos cristianos–. Así, pues, la razón debe templarse a sí misma en la dura verdad de que el objetivo de la acción política no es simplemente sobrevivir, sino sobrevivir con honor, no sencillamente la existencia, sino una existencia en la virtud.

Hemos comenzado esta meditación porque hoy en Occidente bulle una herejía tan vieja como la desesperación de Roma. Esta herejía nos impone una política de abandono, en parte o en su totalidad, frente al enemigo. Estos herejes creen que, a menos que cedamos continuamente en cualquier punto en que se presente un rozamiento, el conflicto atómico es inevitable. Este conflicto, dicen, llevará consigo la destrucción completa de nuestra civilización y de la de nuestros enemigos. Como tales condiciones harían intolerable la vida humana, puesto que reducirían al prostituido residuo de la raza a la condición de los hombres de las cavernas, condenados a destripar terrones para arrancarle a la corteza terrestre una existencia miserable, nosotros, los hombres de Occidente, debemos deponer nuestras armas, total o parcialmente, y abandonar nuestras esperanzas de reconquista. Esta doctrina es predicada abiertamente por Lord Russel y por histéricos seguidores, en Inglaterra y en todas partes. Sin embargo, esta abierta llamada a la rendición solo sirve de máscara a una convicción sutil y más profunda que abarca completamente al Occidente actual. Ambas trabajan con cuidado y moderación, calladamente, para conseguir un mismo fin. Consciente en la mente de algunos hombres que todavía no han mostrado todas sus cartas, la doctrina es una convicción preconsciente e implícita de millones de personas que ya no tienen esperanzas en la victoria. La doctrina nos impele de múltiples maneras: persiste con constancia en que *cedamos* siempre, como ayer en Hungría o como hoy en el Vietnam. Exige que *nosotros* les haga-

mos concesiones a *ellos*, como en Corea ayer o como en Cuba hoy. Adelanta siempre argumentos plausibles y convincentes que respaldan las concesiones que hacemos y, para satisfacción de sus propios seguidores y de otros que no lo son, es siempre capaz de demostrar que las diversas retiradas han sido exigidas por la opinión mundial, y que no son sino gestos de buena voluntad y de moderación por nuestra parte. Alude a la oposición del Kremlin a incluirnos en un conflicto mundial como signo de un debilitamiento de las viejas tensiones y del nacimiento de un nuevo mundo en el que no tendrán cabida conceptos tales como los de guerra fría o caliente.

En Europa, esta herejía domina en cuerpo y alma a una Inglaterra exhausta y a un Continente próspero y complaciente, como la excepción de España que es un país tradicionalista, y de la conservadora Baviera. Su apóstol actual en los EE. UU. es el senador Fulbright. Contra cualquier resurgimiento de oposición, este movimiento levanta el espectro de la guerra atómica. Contra toda reacción espontánea que tenga lugar contra la brutalidad y la tiranía comunista, levanta la acusación de chauvinismo. Nunca se atrevería el Oeste a entregar todo de una vez al enemigo: prefiere hacerlo así, poco a poco, esperando con ello suavizar la rudeza de su crimen. Con esto a la doctrina se le evita la embarazosa necesidad de predicar abierta y crudamente la capitulación a un mundo todavía altamente impregnado de moral cristiana. La herejía domina la prensa, donde encuentra su oráculo más importante en Walter Lippmann. La herejía ocupa altos cargos en el Gobierno. Es la nueva ortodoxia de una intelectualidad privada de toda esperanza y desprovista de caballerosidad. Es el estandarte de la ciencia y de las artes, y hasta intenta encontrar algo bueno en la barbarie que ha jurado enterrar nuestro mundo.

Si sacáramos aquí a la luz los presupuestos que subyacen en esta divisa derrotista, encontraríamos los mismos temores que favorecieron el debilitamiento del Imperio Romano. *Ellos* –los enemigos comunistas– nunca depondrán sus armas ni abandonarán sus sueños de conquista del mundo porque están perdidamente convencidos de su causa –un estado mental totalmente insano–.

*Nosotros* vivimos en un mundo mejor y gozamos de una sociedad más humana que ellos, pero sabemos que la vida no tiene ningún significado final, que los siglos de sangre gestados en nombre de la religión y de la libertad no han producido nada más que el confort y el desahogo de los que gozamos. Este confort y este desahogo nos agradan, y no nos interesamos por nada más. Si retrocedemos constantemente ante el enemigo y aun llegamos a entregarnos a él completamente si nos pide que lo hagamos, es posible que se nos permita continuar con nuestros placeres y con nuestro confort. Al menos así nos moriremos –es decir, inmediatamente–, y dejaremos de existir. Es posible que aún podamos enseñar a nuestros bárbaros conquistadores los usos de la civiliza-

ción, aunque no la moral, en la que ya no creemos. Sea lo que fuere, el caso es que sobrevivimos.

San Agustín y la tradición occidental dicen algo más. Esta tradición, formada de espadas que descienden en escala de relámpagos por los siglos, engarzándose en un entramado de camaradería, nos dice que el decurso final de nuestra amada civilización yace escondido en la Sabiduría y en la Voluntad Divinas. Él no nos ha confiado el destino de la historia, sino que solo nos ha impuesto el deber de hacerla. Nuestros padres forjaron la Ciudad del Hombre con materiales sacados del catalizador del tiempo: amurallaron la ciudad toda alrededor, establecieron centinelas y les dieron a cada uno una espada. Nos ordenaron defenderla diciéndonos que sería preferible que todo el cosmos se encendiera en llamas, hasta la última estrella y la luna más remota, que sería mejor que toda vida fuera agostada y reducida a un ascua perdida entre las terribles vastedades de la nada, antes de que la deshonra desplegara el estandarte infernal dentro de nuestros muros.