

EL MILENARISMO VISTO DESDE LA POLITOLOGIA

por AUGUSTO MERINO MEDINA*

INTRODUCCION

En su versión cristiana, el milenarismo nace como una doctrina que interpreta los primeros versículos del capítulo veinte del Apocalipsis de San Juan, confiriéndoles un significado literal e intrahistórico (1). De esta forma reaparece en el interior del naciente cristianismo una creencia que ya era común, en los dos o tres últimos siglos antes de Cristo, entre las poblaciones judías, que habían tenido que soportar las persecuciones político-religiosas desencadenadas por los sucesores de Alejandro y luego por los romanos, y que consistía en la convicción de que los padecimientos que se sufrían serían vengados con el castigo intrahistórico de los opresores y recompensados en este mundo con un cambio radical de la suerte de los oprimidos. Algunos cristianos de los primeros tiempos, víctimas de las persecuciones de las potestades políticas romanas, dieron igualmente a dicho texto sagrado el significado de que quienes padecían por causa de Jesús reinarían también con El, recibiendo una recompensa terrena por mil años, al cabo de los cuales tendrían lugar el fin del mundo y el juicio final.

De este modo, aquellos cristianos buscaban ansiosamente signos del progreso inevitable de la historia hacia la etapa mile-

*AUGUSTO MERINO MEDINA: Profesor de la Universidad Católica y del Programa de Magister en Ciencia Política del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile.

(1) Apocalipsis, 20, 1-10, versión Nácar y Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 1368-1369.

naria, cuya llegada se suponía inminente y recibían de esta creencia un doble beneficio. En primer lugar, la visión de la vida terrena escandalosamente sufriente, era reemplazada por una visión histórica más lógica y más justa, en que los malos recibían castigos concretos y reales y los buenos, premios igualmente concretos y palpables, comprensibles por todos. Y en segundo lugar, la dureza de la exigencia de la fe que demanda, según San Pablo, “la convicción en lo que no vemos” (2), era suavizada por una concepción de la historia no tan abstracta ni ascética como la que supone el cristianismo: introduciendo elementos gnósticos, la filosofía de la historia milenarista ofrece signos, señales que indican al creyente, en forma segura, que el camino elegido es el verdadero. Globalmente considerada, esta interpretación milenarista daba a la historia humana una perspectiva consoladora de retribución aquí y ahora, no después de la muerte ni en un reino desconocido, lleno de premios que el ojo no vio ni el oído oyó.

Pero el milenarismo no es sólo un hecho cristiano. Como fenómeno sociológico, el milenarismo puede ser caracterizado como una creencia propia de grupos sociales que experimentan sufrimientos colectivos intolerables, como extrema miseria, persecuciones raciales, o conflictos de diversa naturaleza. *En general el milenarismo tiende a surgir en situaciones históricas angustiantes marcadas por una incertidumbre sobre el futuro colectivo y por un sufrimiento capaz de trastornar y destruir los vínculos sociales.* En tales casos, el individuo es sacado, por lo general inopinadamente, de su nicho social y colocado en una situación de radical inseguridad en que su horizonte vital se esfuma. Tal mundo se le representa como esencialmente hostil y, en consecuencia, se experimenta hacia él un rechazo absoluto: se rechaza, dicho brevemente, la actual condición humana. Es en este aborrecimiento de la condición humana, tal como se

(2) Epístola a los Hebreos, 11, 1, versión Nácar y Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 1321.

da en la situación y en la urgente necesidad de encontrar una forma inmediata de trascenderla, donde se encuentra una de las articulaciones más importantes del milenarismo con el gnosticismo. En suma, la creencia milenaria se levanta sobre una base de deseo exasperado de venganza y de una esperanza exacerbada e impaciente. *El milenarismo entremezcla de este modo elementos de gnosis y de utopía: se trata de una ciencia propia de los desposeídos de este mundo —o de sus dirigentes— acerca de cómo la historia tendrá un final intramundano feliz, y acerca de cómo llevar a cabo un plan actual de construcción de esa sociedad perfectamente justa que se espera.* Como ejemplos de este fenómeno sociológico que tiende a surgir en las condiciones antedichas, existen en Hispanoamérica diversos milenarismos no cristianos entre las poblaciones indígenas vencidas en la conquista, algunos de los cuales han sido analizados por Ossio (3).

En el presente trabajo no podremos explorar ni siquiera someramente toda esta rica y compleja trama de ideas y dinámismos sociales. Nos limitaremos, pues, a proponer una caracterización del milenarismo en aquello que toca más directamente a la política, analizando para este efecto el milenarismo cristiano en la historia europea por cuanto es el que más incide en nuestra realidad contemporánea.

1. *Institución y libertad*

El primer rasgo del milenarismo que interesa destacar en este análisis es su fundamental antiinstitucionalismo, que comienza por una crítica radical del orden jerárquico de la sociedad. Se trata de una alteración fundamental de las relaciones de mando-obediencia existentes.

Durante la Edad Media este antiinstitucionalismo suele manifestarse en un rechazo de las normas morales que cimentan

(3) Ossio A., Juan M. Ideología mesiánica del mundo andino. S.C. (Perú): Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, *passim*.

el orden social. Es frecuente encontrar en aquella época movimientos milenaristas que terminan viviendo en una verdadera anomia. Especialmente importante en este sentido es el famoso movimiento del "Espíritu Libre" que aparece y reaparece a lo largo de los siglos medievales, en el cual se mezclan un misticismo desorbitado con un perfecto amoralismo: la íntima unión mística con la divinidad en que proclaman vivir sus miembros, y que a menudo parece derivar en un panteísmo, se traduce en una indiferencia frente a todo, tanto lo bueno como lo malo, y en un desasimiento de todas las cosas. Algunos de estos místicos obran en la convicción de que lo que el individuo unido perfectamente a Dios desea, no puede ser sino bueno. En consecuencia, el místico actúa libremente sin sujetarse a normas morales de ninguna especie. Es común que las normas que regulan la conducta sexual sean las primeras en desaparecer, seguidas de cerca por las que protegen la propiedad ajena. Se dan casos de gran promiscuidad sexual o de poligamia, así como asesinatos perpetrados con el fin de cometer robos (4).

En los siglos medievales este antiinstitucionalismo se expresa a través de un lenguaje místico o teológico, que es el único que a menudo manejan los miembros de las sectas. Una forma de expresión privilegiada (que sobrevive, por lo demás, hasta el milenarismo de nuestros días) es la aspiración a un regreso a la "Iglesia primitiva" de los Hechos de los Apóstoles, idealizada a partir de una lectura de los textos sin mayores preocupaciones hermenéuticas. Lo que se subraya en esa construcción idealizada, es que las relaciones de potestad (que, en términos actuales, podrían traducirse por "la Iglesia institucional") apenas existían en la Iglesia modelo de los primeros tiempos. En esa Iglesia, el único vínculo que realmente mantenía unidos a los miembros era el de la caridad.

(4) Cf. Norman Cohn. *The pursuit of the millenium*. New York: Oxford University Press, 1981, Caps. 8 y 9 *passim*.

Las especulaciones teológicas de Joaquín de Flora a fines del siglo XII, estaban destinadas a dar un fuerte impulso al anti-institucionalismo que analizamos. En efecto, en la concepción de la historia en tres etapas que propone este teólogo calabrés, (la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo) la tercera edad, la del Espíritu Santo, se caracterizará, entre otras cosas, por la desaparición de la institución eclesiástica y de toda otra que medie entre los hombres y el Espíritu, incluidos los sacramentos como forma de dispensación de la gracia. La era del Espíritu Santo será una de plena igualdad y libertad de los hombres que vivirán todos en un régimen espiritual semejante al de los monjes contemplativos, y sólo tendrá término con el fin del mundo y el juicio universal. Es de enorme interés constatar que este esquema de interpretación histórica —tan gnóstico, por lo demás, en la seguridad personal que otorga al individuo que es iniciado en él— se reitera en las grandes interpretaciones históricas de tres edades que surgen desde entonces y hasta la época contemporánea y que reproducen en general la idea de la disolución del Estado, de la política y, en suma, de toda relación de dominación, como resultado último de la superación de la condición humana actual.

Otro aspecto del pensamiento milenarista que también milita contra la institución, la cual necesita de una relación jerárquica para poder subsistir, es el igualitarismo, a menudo radical, que forma parte de este fenómeno. Hay en los milenaristas frecuentes referencias a la igualdad que reinaba en la Iglesia primitiva, constituida en modelo histórico. En numerosos movimientos milenaristas se acaba con toda jerarquía clerical y, entre los grupos medievales más fundamentalistas, con toda jerarquía en general. Paradojalmente, estas igualdades y libertades tan radicales sólo se logran —nuevamente en forma que nos resulta tan familiar en el siglo XX— mediante un brutal fortalecimiento del mando, mediante una tiranía sin precedentes, como veremos en un momento.

No resulta fácil, a partir de estos elementos tan dispares de antiinstitucionalismo, lograr una configuración tan precisa y a la vez tan general que dé cuenta de la inmensa variedad de matices presentes en las muchas formas de milenarismo. Sin embargo, tomando siempre en cuenta que en muchos milenarismos populares no hay rastros siquiera de elaboración teórica y que por tanto es necesario deducir las ideas partiendo de las actitudes y acciones, es posible compendiar en alguna forma este aspecto esencial del antiinstitucionalismo de modo de hacer lugar en el análisis también a las elaboraciones conceptuales de los siglos XVI en adelante.

Intentando una síntesis, sugerimos que para la política hay, en el problema de la institucionalidad, un hecho esencial: en toda polis existe siempre una permanente tensión entre justicia y orden. El orden existe para que haya justicia (una determinada justicia) y la justicia es necesaria para que haya un orden.

Se podría decir que esta es una tensión entre lo real y lo ideal en el ámbito del gobierno de la vida social, y que de la sabia dosificación de ambos elementos depende la existencia de la civilización, en la medida en que ésta, a diferencia de la barbarie, es una vida común sujeta a normas que expresan un orden.

La justicia que un orden determinado materializa está siempre siendo criticada por un criterio más exigente de justicia, que aspira él, a su vez, a materializarse en un nuevo orden. Esta situación se reitera cada vez que una nueva idea de justicia llega a sugerirse como norma de la vida social. Es decir, toda idea de justicia tiende a hacerse insuficiente apenas se traduce en normas que estructuran un orden social.

A fin de entender esto, se puede recurrir a la definición de justicia de los jurisconsultos romanos: "*suum cuique tribuere*", dar a cada uno lo suyo. Se trata de una definición que apunta a

una intuición fundamental en un doble sentido. En primer lugar, lo que pertenece a cada uno es indefinible sustancialmente; sólo es definible formalmente. En efecto, lo que debe darse a cada uno es lo que la norma dice; pero lo que la norma dice es que debe darse a cada uno lo que, *de hecho*, es suyo. La norma no dice *lo que debe ser* de cada uno; la norma dice *lo que debe darse* a cada uno, que es lo que de hecho es suyo. En segundo lugar, y aquí está lo más fundamental, esta indefinibilidad de lo que es de cada uno apunta a la radical insaciabilidad del ser humano. En efecto, al remitirse la idea de justicia a lo que de hecho es de cada uno se está refiriendo a un *statu quo*: lo que los demás reconocen como perteneciente a cada uno. Este reconocimiento, puesto a la inversa, significa que yo reconozco que algo no es mío. Pero este reconocimiento que es un hecho, está normalmente constreñido, como todo lo humano, por una pasión: la pasión de poseerlo todo, aún lo que no es mío.

Recurriendo de nuevo a la antigüedad romana recordemos que San Agustín vio claramente el problema del desasosiego radical del corazón humano, y no concibió como respuesta sino a Dios mismo. Con ello, San Agustín comenzó a echar las bases de la ortodoxia cristiana relativamente a lo que puede esperarse de la sociedad en cuanto a justicia. En este sentido, la ortodoxia niega la posibilidad de que la sociedad humana pueda, antes de que por obra de Dios haya “cielos nuevos y tierra nueva”, alcanzar un orden perfecto o una justicia perfecta. La utopía terrena es descartada.

Ahora bien, la polis, que es la vida humana civilizada, es decir, sujeta a normas, se traduce en un orden el cual a su vez se expresa en instituciones. Estas, en cuanto en último término encarnan normas, representan una idea de la justicia.

Desde el punto de vista de la politología, el milenarismo es, en el aspecto que estamos analizando, una actitud política que afirma la posibilidad de lograr una justicia perfecta en la sociedad humana histórica. Se resuelve así la tensión entre justicia

y orden en favor de la justicia. La justicia es potenciada al infinito, con lo cual su crítica de todo orden político, es decir, de toda norma y de toda institución, se hace radical, impidiendo la concreción de todo orden. En este sentido, el milenarismo cree en la posibilidad de un reino intramundano de la libertad en que el hombre no estará constreñido por normas ni tampoco, por tanto, por instituciones políticas.

¿Cómo puede la justicia subsistir sin encarnarse en un orden? ¿Cómo puede evitar dar lugar a un orden? Remitiéndonos a la idea de justicia como "*suum cuique tribuere*", podemos decir que toda institución, toda norma y todo orden tienen por objeto determinar sustantivamente ese "*suum*", es decir, declarar qué pertenece a cada uno. Pero esto supone una situación de necesidad de semejante declaración, y esa necesidad supone, a su vez, una situación de escasez. En este sentido, el reino del orden, de las instituciones políticas, de las normas; en suma, el reino de la necesidad que limita la libertad del hombre es el reino de la escasez.

El reino de la justicia perfecta, por el contrario, es decir, el reino de la libertad supone una abundancia ilimitada de todos los bienes a que puede aspirar el hombre. Sólo así puede el "*suum cuique tribuere*" consumarse sin necesidad de plasmarse en un orden, o sea, sin dar origen a las normas que limiten la libertad. En el reino de la perfecta abundancia no hay dificultad alguna para dar contenido sustantivo al "*suum*": puedo tener todo lo que necesito, puedo tomar todo lo que quiero sin jamás invadir la propiedad del otro, porque hay suficiente para todos. La propiedad pierde sentido y el orden que la resguarda también. Más todavía: la justicia perfecta se disuelve en sí misma, porque desaparece la idea de "tuyo" y "mío". No se tomará de nadie más que lo que puede dar, y se dará a cada uno todo lo que necesita. La justicia perfecta supone la saciedad perfecta.

El milenarismo, pues, en cuanto crítica política, no es una crítica más, que aspira a reemplazar un orden y unas institucio-

nes por otras, así sean éstas totalmente nuevas, y así sea revolucionario el cambio. No se trata de un pensamiento revolucionario más. De lo que se trata es de un pensamiento radical que aspira a superar todo orden, es decir, toda polis, antigua o nueva.

Todo instituto político es para el milenarismo testimonio de una injusticia innecesaria porque la perfecta justicia es posible, debido a que la sociedad perfecta o la abundancia perfecta están dentro de las posibilidades humanas históricas. El milenarismo apunta, pues, a la disolución de lo político en cuanto dominación sobre el hombre. Ya no habrá más mando y obediencia cuando la abundancia ilimitada disuelva, a su vez, la dimensión económica de la existencia.

El rasgo político esencial del milenarismo es, pues, la insubordinación como una posibilidad concreta de la vida humana.

2. *Conflicto y paz*

Un segundo rasgo del milenarismo que tiene interés para la politología es su abrumadora enfatización de la realidad del enemigo en la vida colectiva.

Cuando el Papa Urbano convoca a la primera cruzada, la idea del enemigo se materializa repentinamente en una Europa que, desde el término de las grandes invasiones de los bárbaros, había vivido en una relativa paz: el enemigo es ahora el musulmán, un enemigo de religión. Pero pronto los cristianos europeos se dan cuenta de que hay otro enemigo de religión que vive más cerca que los musulmanes, que vive de hecho en medio de la cristiandad: los judíos, los cuales hasta entonces habían disfrutado de una vida también relativamente tranquila.

En la efervescencia religioso-guerrera que agita a Europa se entremezcla, pues, la idea del judío "asesino de Jesús", con la recaptura de Jerusalén de manos de los musulmanes, una Jerusalén ciertamente idealizada. Surgen así las cruzadas más o

menos espontáneas de los pobres, de los niños, de los "*pastoureaux*" o "pastorcillos" que se lanzan a la búsqueda de una Jerusalén llena de riquezas, donde los aguardan honores y recompensas y aun la posibilidad de invertir su suerte, adquiriendo mando político sobre reinos por fundarse. En el largo camino, que la inmensa mayoría no alcanza a concluir, ven a cada momento imaginarias Jerusalenes entre las nubes, o signos prodigiosos que los alientan a seguir adelante.

Simultáneamente con este fenómeno colectivo comienzan las grandes matanzas de judíos, que acompañarán desde entonces —y por cierto hasta hace 40 años— todas las grandes calamidades sociales que han afectado a Europa. La Iglesia medieval a menudo procuró proteger a los judíos, como se sabe, seguramente por una mezcla de motivos humanitarios y de interés por proteger a sus financistas; pero pudo poco contra el fervor popular antisemita. La historia registra casos en que, habiendo el obispo concedido asilo en la catedral a los judíos, fue quemado en su interior junto con éstos por el pueblo fanatizado. Los judíos son, pues, la primera encarnación colectiva del enemigo en la vida de la cristiandad medieval.

La segunda encarnación está constituida por los ricos. En general los movimientos milenaristas surgen en torno a grandes catástrofes naturales, como pestes y hambrunas —aun las simples alzas de precios, en determinados momentos, desencadenaron movimientos de este tipo— o a desórdenes sociales como guerras, invasiones y revoluciones. Los primeros movimientos milenaristas, que se originan en los medios rurales aparecen precisamente en aquellos sectores de la población campesina que, en el momento de aflojamiento de los vínculos feudales a fines de la Alta Edad Media, comienzan a no tener un lugar claramente asignado en la vida social ni en la estructura económica, por lo cual emigran a las ciudades como masas de vagabundos y pordioseros, entrando en contacto con una burguesía que la paz y el comercio han hecho notablemente próspera.

El contraste que estas masas advierten entre su situación subhumana y la condición burguesa de riqueza y refinamiento, se expresa recurriendo por los milenaristas a la parábola del pobre y virtuoso Lázaro y el rico y pecador Dives. Este que se condena por malvado comienza a representar el pecado, sobre todo la avaricia y la lujuria, que son típicamente asociadas con la riqueza. El odio a los ricos por ser malos y el deseo de hacerse dueños de sus propiedades, son rasgos característicos de los milenaristas de esos períodos.

Una tercera concreción del enemigo la constituye el clero, el cual a menudo vive también en una situación de privilegio que lo asimila al pecador rico. Además, el clero es responsable de legitimar la estructura social injusta a través de la cual se expresa el pecado. No se trata aquí, ciertamente, de un "pecado social" (noción que está todavía entonces a siglos de distancia) sino, simplemente, del Mal.

En los albores de la modernidad, con el proceso de reforma protestante (que contiene tantos movimientos milenaristas y tantos elementos gnósticos) el enemigo para los milenaristas pasa a ser el Papado, lo católico en general y, por último, en el curso de las guerras de religión, los países católicos que permanecen fieles a Roma, particularmente España. De a poco, pues, el enemigo comienza a identificarse con determinados estados extranjeros. En cierto sentido, el enemigo es expulsado del interior del Estado, como dice Freund (5), y deja ahora de coincidir con determinados grupos o estratos sociales al interior del mismo. Todavía a fines del siglo XVIII, cuando la Revolución Francesa amenaza a Inglaterra, los milenaristas ingleses ven con desagrado la alianza inglesa con Estados católicos para oponerse a la Revolución y a Napoleón más tarde, debido a esa identificación del enemigo con líneas nacionales

(5) Freund, Julien. "La crisis del Estado", en *La crisis del Estado y otros estudios*. Santiago de Chile: Instituto de Ciencia Política U. de Chile, 1982, pp. 17-18.

(6). El mismo Freund observa que, al quebrarse en la actualidad el sistema europeo de relaciones internacionales que, a partir de Westfalia, reemplaza a la cristiandad, el enemigo que se identificaba con determinado extranjero, vuelve a introducirse al interior del Estado (7).

Todas estas diversas concreciones del enemigo (judíos, ricos, clero, Papa, naciones católicas) son formas en que se expresa en la historia el Anticristo, figura central de todo pensamiento milenarista. Se entiende, de este modo, la búsqueda febril del Anticristo a que se entregan los milenaristas, escudriñando la sociedad y el mundo en una especie de apocalíptica caza de brujas. Por lo general, el Anticristo asume una personalidad colectiva, con algunas raras excepciones, como cuando se descubre que el Anticristo es el Papa. La búsqueda del enemigo es, pues, la búsqueda del Anticristo, es decir, del Enemigo por antonomasia, del gran Enemigo, del Enemigo Final que resume todo el Mal, toda la degradación y la explotación, la injusticia y la opresión; un Enemigo que no da ni acepta tregua.

Como contrapartida de esta deslumbrante percepción del Enemigo en un "Otro", el "Nosotros" de los milenaristas es, también de modo deslumbrador, puro y santo. De hecho, los milenaristas se denominan a sí mismos "santos", como es el caso de los puritanos que, en esto también, quieren volver, elocuentemente, a los usos de la Iglesia primitiva. También se auto-designan como los "elegidos", los "favoritos del Señor".

Ya en algunos movimientos tempranos, como el de los flagelantes, los milenaristas se consideran a sí mismos, además, como portadores de un rol de salvación universal, cuya acción penitencial o cuyo sufrimiento ha de traer la liberación de la humanidad entera. Los milenaristas son las huestes de Dios

(6) Garrett, Clarke. *Respectable Folly. Millenarianism and the French revolution in France and England.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975, *passim*.

(7) *Op. cit.* (5).

que luchan contra las huestes del Anticristo, y el triunfo de los primeros es el triunfo de todos los buenos.

Estrechamente vinculada con la absolutización del Enemigo está la absolutización de la lucha política: la política se transforma en una guerra sin cuartel contra el Mal. No hay aquí transacción posible. La vida entera, ya no sólo la política, es finalmente concebida como una guerra: guerra contra el Demonio en el interior de sí; guerra contra el Enemigo de la República de los Santos (8).

Otro aspecto de gran importancia política en este redimensionamiento del Enemigo, es la idea de que el Enemigo, por ser íntegramente perverso, debe ser eliminado radicalmente de la sociedad y de que esta eliminación es posible como resultado de acciones históricas, luego de las cuales la sociedad humana será una polis sin enemistades políticas. La polis será una congregación de "hermanos", de "*brethren*", de "elegidos", o de "santos". La idea es absolutamente central: en ella consiste, precisamente, la concepción del milenarismo, una sociedad en que reinarán en gloria los santos junto con Jesús antes del fin del mundo, habiendo desaparecido el Enemigo de la vida colectiva. La paz perfecta es una posibilidad real de la historia humana.

Esta concepción se traduce normalmente en un ensañamiento con los sectores sociales en los cuales el Enemigo se ha encarnado. Los seres humanos que los componen pierden su sustancia y pasan a ser simples pieles de oveja que recubren al Maligno. Por cierto, el Enemigo ya no es el soldado de las huestes contrarias en el campo de batalla, sino que lo es todo individuo, hombre o mujer, niño o anciano, que forma parte de la colectividad perversa. El aniquilamiento indiscriminado de los judíos es una primera manifestación histórica de esta creencia. El milenarismo plantea, pues, la posibilidad de una sociedad

(8) Walzer, Michael. *The revolution of the saints*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1965, Cap. 8 et passim.

perfectamente pacífica, es decir, una sociedad de perfecta concordia en que habrá un solo diseño social, un solo proyecto de polis, al que todos adherirán sin necesidad de dominación o coacción. Es decir, nuevamente, una sociedad en que la política se habrá disuelto para siempre, dado que es de la esencia de lo político el que existan proyectos políticos rivales apoyados en intereses divergentes.

3. *Totalitarismo y tránsito*

El tercer rasgo del milenarismo digno de destacarse es la confusión de las esferas de lo político y de lo religioso, que empieza por hacer de la política una realidad trascendente, y termina por hacer de la religión una realidad inmanente. Una vez inmanentizada la religión, el orden político toma a su cargo la representación de la verdad última de la existencia, y se transforma en el árbitro del sentido de la vida de los individuos, sea a través del mecanismo del Estado, sea a través del mecanismo del mercado. Soberano el primero, autorregulado el segundo, cumplen igual función. Es la política ahora la dimensión de la vida humana que adquiere un rol totalizante, constituyéndose en clave global de interpretación. Se trata de la política del totalitarismo, que cuando gira en torno al Estado adquiere formas desembozadas y crudas, y que cuando lo hace en torno al mercado aparece presentada de modo disimulado y sutil, en forma de una cierta "unidimensionalidad", como se la ha llamado, nada fácil de advertir o de entender para el ciudadano común.

Para comprender en sus líneas generales este rasgo del milenarismo, preñado de consecuencias políticas especialmente graves en el siglo XIX y en nuestra época, hay que partir por recordar que ya, desde San Agustín, la ortodoxia católica había concebido con grados mayores o menores de lucidez, pero con relativa seguridad y constancia que el mundo de la política pertenece a la esfera de lo natural o inmanente y que el sentido último de la existencia humana se encuentra en el plano de lo

religioso, es decir, de lo trascendente o sobrenatural, siendo éste simbolizado no por el orden político sino por la Iglesia.

La cuestión del sentido último sale así de la esfera de lo político en que había estado alojado en los grandes imperios antiguos, incluyendo la polis griega y romana, con diversos matices y modalidades (9). La idea de las dos espadas, la temporal y la espiritual que representan al Imperio y a la Iglesia, preside toda la cultura occidental en este aspecto desde el siglo VI con el Papa Gelasio, y significa que no obstante las estrechas relaciones entre política y religión, el orden político-cristiano medieval se desdiviniza, en expresión de Voegelin, y su itinerario histórico deja de ser el símbolo o sacramento de la verdad trascendente de la existencia humana. Más arriba o más allá del orden político existe una institución, la Iglesia, que asume este rol.

No es éste el momento de entrar en las complicaciones teóricas que surgen a lo largo de los siglos de cristiandad, especialmente en Francia e Inglaterra, debido a ideas como la del derecho divino de los reyes, de su carácter sagrado o de sus poderes taumatúrgicos. Por sobre las diversas concreciones históricas ambiguas, la Iglesia, prácticamente sin interrupciones significativas, proclamó en Occidente la separación de su propia esfera sobrenatural dadora de sentido a la vida del hombre, partiendo de textos tan conocidos como el "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios". La teoría nunca llegó a desconocer enteramente el orden político, a su vez, su propia esfera, circunscrita a lo natural, aunque también aquí las vicisitudes históricas llevaron al Papado a reclamar en algunas oportunidades una plenitud de potestad que comprendía también la política.

La ortodoxia a este respecto quedó fijada de modo insuperable por Francisco Suárez, una de las cumbres de la mejor época de la filosofía española, quien condensa y desarrolla a la

(9) Voegelin, Eric. *The new science of politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1954, Cap. III.

vez toda la antigua doctrina tradicional precisamente en el momento en que, al romperse la cristiandad por obra de la reforma protestante, surgen dentro del campo reformado graves desafíos a la separación de las dos espadas. Suárez reafirma la teoría de que lo político pertenece a la esfera de lo natural, en la cual existe autónomamente sobre la base de la razón (10). En impactante contraste, Calvino y posteriormente muchos de sus seguidores (entre ellos los puritanos ingleses, tan notablemente milenaristas), al negar valor a todo lo natural en la vida humana por estar ello absoluta e irremediabilmente infisionado por el pecado, sugieren que toda reconstrucción de un orden de vida civilizado sólo puede hacerse a partir de la revelación divina y, concretamente, a partir de la ley divina positiva. De esta forma, la comunidad política viene a no ser más que la comunidad religiosa: la primera pierde toda base de sustentación propia, llámese razón natural o derecho natural, porque todo lo natural es corrompido. La sociedad política no tiene más consistencia que la de ser la asamblea de los santos fundada en la voluntad de Dios explícitamente manifestada en las Escrituras. Y así vemos como sólo entrando a la Iglesia de Calvino se podía ser ciudadano de Ginebra, y las colonias puritanas de Norteamérica son simultáneamente, y de modo inevitable, polis e Iglesia. Aun cuando el caso de Inglaterra es excepcional desde varios puntos de vista, es interesante traerlo a colación como un ejemplo de íntima fusión entre lo religioso y lo político: es el Parlamento la potestad que puede modificar el *Prayer Book*, texto que contiene los principios teológicos del anglicanismo.

Todo esto apunta a lo ya señalado: la polis no se puede constituir válidamente, en esta perspectiva de confusión de los dos planos, sino sobre un fundamento religioso. Por el contrario, en la ortodoxia católica expuesta por Suárez, lo político tiene

(10) Suárez, Francisco. *Defensa de la fe*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, Tomo II, Cap. I, II, III, IV y V; y las leyes. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, Tomo II, Cap. I, II, III y IV.

un fundamento autónomo: la razón natural. La sociedad es para él una realidad natural que se constituye válidamente al margen de la ley divina positiva, punto abundantemente analizado y defendido, entre otras ocasiones, durante las polémicas de Indias en el siglo XVI y en las lecciones de Vitoria sobre derecho internacional (11). La posición calvinista, llevada a sus extremas consecuencias, fue de tal modo inusitada que suscitó la reacción de Grocio en Holanda, quien realiza la tarea de oponerle la tradicional doctrina del derecho natural (recientemente sistematizada y modernizada por los jesuitas españoles) pero presentándola en el contexto de su discusión con los calvinistas (12).

De este modo nos encontramos con que en aquellos países protestantes en que impera el milenarismo el naciente Estado tiende, en general, a “redivinizarse”: es el orden político-sagrado el que señala el sentido último de la existencia, y las peripecias de su itinerario son también las de la historia de la salvación, como lo ilustra bien la Inglaterra de Cromwell. En los países católicos, en cambio, donde la heterodoxia milenarista no llega a ser importante, la distinción teórica entre el orden político y el religioso se mantiene, por lo general nítida, aun cuando a menudo se da en ellos una estrecha relación entre Iglesia y Estado. En dicha relación, sin embargo, debe advertirse que es siempre la Iglesia la dueña del sentido último de la existencia humana, y el Estado se declara servidor de la Iglesia, como es el caso en España. Es cierto que si se analiza el cuerpo de legislación indiana, por ejemplo, la superposición de lo español y lo católico es tan perfecta que parecen borrarse las distinciones entre lo religioso y lo político. Con todo, aunque en dicha legislación la corona española incurre en numerosos

(11) Ríos, Fernando de los. *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, Cap. IV y V.

(12) Cassirer, Ernst. *The philosophy of the Enlightenment*. Princeton N.Y.: Princeton University Press, 1951, p. 239.

abusos en su intervención en la vida de la Iglesia americana, se mantuvo siempre en el pensamiento inspirador una clara diferenciación de los planos: como ha dicho un autor, el poder de la corona era “abstenido en lo dogmático” —que es lo que aquí importa—, “absorbente en lo político, dominante en lo jurisdiccional y jerárquico” (13). En todo caso, lo propio del milenarismo no es tanto la politización de lo religioso como la teologización de lo político, lo cual, en el orden de la configuración de un totalitarismo político que aspira a definir el sentido de la vida, es mucho más decisivo y peligroso. En este aspecto, cualquiera que haya sido el abuso o confusión en las leyes de Indias, el riesgo totalitario no tuvo nunca los caracteres que en el milenarismo protestante. En el ámbito católico la subsistencia de las dos espadas impidió, en aquel momento, que ninguna de ellas se hiciera excluyente.

Si el milenarismo, que reingresa al mundo cristiano con gran fuerza por las brechas que abre la reforma protestante, favorece esta absorción de lo político por lo religioso, haciendo de lo político una cuestión trascendente, el proceso de descristianización de Occidente iniciado por la Ilustración enciclopedista produce el efecto, más bien inesperado, no de revertir la situación en el sentido de separar de lo político las cuestiones relativas al sentido último de la existencia, sino de secularizar o inmanetizar su expresión. Reducida la fe cristiana a una mera superstición o a una creencia privada, el sentido de la vida, el horizonte existencial pasa a ser proporcionado por el orden político. En algunos casos, es el Estado el que proporciona la clave de la interpretación de la historia; en otros casos, es el orden social en su conjunto, concebido como un mecanismo inmanente y autorregulado, como un mercado global, el que señala el marco con respecto al cual el individuo puede encontrar el horizonte de la vida terrena. En el primer caso la cuestión es relativamente simple: la

(13) Ayala, Francisco Javier de. “Iglesia y Estado en las leyes de Indias”, en *Estudios Americanos*, Vol. I, Nº 3 (1949), p. 445.

nueva religión laica es la ideología que el Estado sostiene; es mediante ella que la experiencia humana se hace inteligible. En el caso del orden social global, en cambio, heredero por igual de esta secularización, es el mercado, elevado a categoría de clave reguladora de la vida social, el que da sentido a la vida terrena de los individuos, no mediante la declaración de una doctrina, sino mediante la definición inmanente de roles en el mercado. Así, la idea de una concurrencia pluralista en todos los aspectos de la existencia humana se transforma en la clave de la vida civilizada para ser luego reemplazada, cuando la regulación automática de la vida social no se produce históricamente, como lo atestigua la historia del siglo XIX, por la idea, también referida al mercado esencialmente, pero concebido ahora como toda la sociedad, de la lucha por la subsistencia y la selección natural de los más aptos en cada aspecto de la vida social. Quienes están de acuerdo con esta manera de enfrentar la existencia pertenecen de lleno a la polis; los demás son rebeldes que se niegan a aceptar el orden natural de la vida. Pensemos, por ejemplo, que lo que se ha llamado "*the American way of life*" es, si bien se mira, una religión secular que señala las regiones límites con respecto a las cuales el hombre puede comprender su vida. Y esta indicación de horizontes está dada por el orden político, transformado así en un orden religioso inmanentizado. No resulta extraño, pues, que uno de los reproches más graves que tradicionalmente se han hecho al catolicismo romano desde dentro de dicho "*American way of life*" sea, precisamente, el que se constituye en un centro de lealtad supranacional o foráneo. En todo el mundo protestante esta cuestión ha sido un objeto de desconfianza, la desconfianza propia de una iglesia laica frente a otro tipo de Iglesia. Los límites nacionales son, tácitamente, los límites eclesiales. En general, en el mundo católico no se encuentra la pretensión de un "*way of life*" definido por el orden político: no existe un "*Chilean way of life*" o un "*Peruvian way of life*"; el "*way of life*" aquí está definido por la Iglesia, que no se confunde con los límites políticos. Quizás la expresión más acabada de esta con-

versión de la religión en una religión política o civil, es decir, puramente inmanente, tal como existía en una polis griega, es la religión civil de que Rousseau habla en el Contrato Social. Y es sabido que se encuentra en ella la raíz de todo totalitarismo, aunque se presente con ropaje pluralista.

Así, pues, en el esquema milenarista el poder político tiende a hacerse brutalmente (o sutilmente) opresivo y, en todo caso, totalitario al fin, debido a que reúne en sí aquellas "dos espadas" y se erige en intérprete supremo e inmanente del sentido de la vida, concentrando las fuerzas espirituales o morales y las físicas. La lógica de esto es clara: el poder político, así como toda otra institucionalidad, están destinados a desaparecer en el futuro reino sin normas de la libertad perfecta; pero antes de alcanzar esa sociedad se debe atravesar un período de tránsito en que tiene lugar la lucha más feroz y decisiva contra el Enemigo. El tránsito es así, un período de emergencia, un período excepcional, que exige la concentración del poder y la militarización espiritual y material de la sociedad. La libertad perfecta no se puede alcanzar sin pasar por la perfecta sujeción.

CONCLUSION

El estudio del milenarismo, tema aparentemente tan alejado de la inmediatez de los problemas que en la actualidad abruma a los sociólogos, resulta extraordinariamente sugerente para una labor sociológica que aspira a superar la mera sociografía o descripción paralogizada de las cuestiones que trae entre manos. En efecto, comienza a resultar cada vez más claro que el milenarismo es el más amplio horizonte común de que surgen las diversas facciones doctrinarias e ideológicas de derecha y de izquierda que combaten entre sí en el seno de lo que se ha denominado "la modernidad".

Ocurre, sin embargo, que hoy no es fácil advertir la presencia del milenarismo debido al proceso de secularización que ha

experimentado a manos de la Ilustración anticristiana y sus herederos contemporáneos. No se encuentra ya a menudo grupos humanos, ni muchos menos intelectuales (al revés de lo que sucedía, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVIII), que crean que es inminente el regreso del Mesías en gloria y majestad; que el Anticristo va a ser derrotado y encadenado durante mil años; que durante ese milenio los santos o puros van a reinar en la Tierra con el Mesías, en un reinado de paz y felicidad supremas sin rastros de dolor ni de mal, y que, al cabo de este lapso, tendrán lugar el fin del mundo y el juicio final. Con todo, la misma filosofía de la historia de que el milenarismo es una expresión, y el mismo dinamismo de que rebosa esta versión heterodoxa de la escatología cristiana, se hacen presentes en los grandes temas de la modernidad: un evidente progreso de la humanidad hacia una culminación (esta vez intramundana) de su desarrollo; una confianza en las posibilidades de derrotar el mal en todas sus formas (la pobreza, la enfermedad, la ignorancia, la explotación del hombre por el hombre) mediante una ciencia de poderes mesiánicos; una consolidación de todas estas “conquistas de la humanidad” en un estadio futuro, pero inminente, el cual se logrará después de derrotado el Enemigo (determinada clase social, o la superstición, o la ignorancia, o el estatismo), del cual ya no habrá más retrocesos, caídas ni desviaciones, y que será regido en forma impalpable por un mecanismo ingrátido que no afectará la libertad perfecta (el gran tema que han compartido el marxismo y el liberalismo) de que gozará el hombre. Quizás existe, con todo, un lugar privilegiado para contemplar al milenarismo en acción, debido a que confluyen en él tanto la versión religiosa como la agnóstica o “ilustrada”: me refiero a diversos autores de la teología de la liberación. Pero no es que estos autores sean más milenaristas que, por ejemplo, ciertos doctrinarios liberales; se trata sólo de que aquéllos constituyen un mejor punto de observación.