
TRES TEXTOS DE ARNOLD J. TOYNBEE

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Domingo Melero

I. En torno al interés de leer –o de releer– a Toynbee

1. Arnold J. Toynbee –probablemente el más influyente historiador inglés del siglo XX– publicó, en 1955 y en 1956 –es decir, por las mismas fechas que los últimos volúmenes de su obra capital, *Un Estudio de la Historia*–, dos libros sobre su visión de la religión y de las religiones. El primero, el más completo, fue *El historiador y la religión* (*An Historian's Approach to Religion*), y el segundo, más breve, *El cristianismo entre las religiones del Mundo*. (1)*

Dado que son dos libros tan interesantes como difíciles de encontrar, hemos decidido publicar un capítulo de cada uno de ellos, de temática –como se verá– complementaria y de las que más le preocupaban a Toynbee no sólo como historiador sino como occidental del siglo XX y como persona. Para ilustrar este último aspecto personal, un tercer apartado de nuestra selección reunirá algunos fragmentos tomados de su libro autobiográfico, también inencontrable, *Experiencias*. (2)

Un historiador de vastas perspectivas, erudición inmensa, actividad y trabajo incesantes y publicaciones numerosas es difícil que pueda condensar sus conocimientos en breves páginas, tomadas, además, de unos ciclos de conferencias. De ahí la extensión de nuestra selección. Sus ideas y enfoques, además, pueden ser discutibles, como todo lo humano, e incluso quedar algo defasados en algunos aspectos, sin embargo, globalmente –igual que en el caso de otros autores propuestos en *Cuadernos* anteriores–, leer estos textos –además de ser ocasión de reflexionar sobre su temática– es ocasión de entrar en con-

* Las Notas están al final del Estudio.

tacto directo con alguien de calidad, en este caso, con “ese grande y noble espíritu llamado Arnold J. Toynbee”. (3)

2. La segunda razón de haber seleccionado estos dos capítulos, y no otros, ha sido su afinidad con elementos que están también en Légaut, aunque de otro modo. Pensemos, por ejemplo, en que M. Portal centró gran parte de su acción en la unión de los cristianos y en que éstos encontrasen, gracias a la amistad entre sí, el camino de superar las diferencias debidas a sus creencias y a otros factores de separación acumulados a base de siglos; pensemos en que Légaut expuso su reflexión sobre el itinerario humano desde la perspectiva de una vida espiritual no específicamente cristiana (independiente de sus creencias) pese a que siempre añadió que él la había descubierto a partir del cristianismo (4); pensemos en su distinción entre “religiones de autoridad” y “religión de llamada”, y en su búsqueda de lo esencial –diferente de lo indispensable– así como de lo universal –diferente de lo general (5); y pensemos también –afinando más en lo personal– en la cuestión que Légaut solía plantear a sus amigos acerca de por qué uno sigue siendo cristiano o –dicho de otro modo– acerca de cuál es la actitud adecuada del hombre adulto respecto de su propia religión de origen y de las restantes (siendo la religión de origen, en el caso particular de los occidentales, alguna de las formas del cristianismo europeo); cuestión que Légaut les planteaba como aguijón de su búsqueda, dado el cambio operado en Occidente –y también en el mundo en la medida en que se ha occidentalizado– debido a la secularización de lo político, el desequilibrio en lo económico y la generalización del conocimiento científico y técnico.

3. Además de la dificultad de encontrar estos interesantes libros, y de la afinidad, en cierto modo, entre Toynbee y Légaut, pues no en vano se llevaban sólo once años, el punto de vista de un historiador que tiene por horizonte expreso el estudio del conjunto de la historia, pese a los límites y dificultades del intento, es otra buena razón para leer a Toynbee y, por supuesto, a otros autores del mismo enfoque “holístico” (6). Esa perspectiva “holística” que pretende tanto rebasar la especialización (sea temporal por limitarse a un período determina-

do, o espacial por dedicarse a uno de los estados nacionales occidentales, o social por estudiar un determinado grupo humano) como procurar alcanzar una cierta intelección sobre los grandes conjuntos, es muy interesante, en lo tocante a las religiones, en primer lugar, porque las enmarca (a ellas y a sus relaciones entre sí) dentro del proceso de las civilizaciones y de sus encuentros y desencuentros; y, en segundo lugar, porque permite a Toynbee, por ejemplo, comparar la época de los comienzos del cristianismo con la nuestra. (7)

4. De lo que acabamos de decir se desprende una cuarta razón del interés de leer a Toynbee, y es que, como historiador, orientó su tarea no sólo a comprender y a explicar el pasado sino también a descifrar en lo posible el presente y las líneas de acción más favorables para la supervivencia y la mejora de la vida humana sobre la Tierra. Esta implicación de Toynbee en hablar de los conflictos del presente le valió que se le considerase como un moralista de gran estilo, lo cual, a veces se le atribuyó como un valor añadido al hecho de ser historiador y otras como algo que mermaba su valor como tal (8). Y, si este reparo le venía por el lado de la historia, por el lado de la teología y de la filosofía también se le hacían otros: sus escritos parecían no respetar suficientemente la distinción de cada disciplina y el valor específico de las mismas. Por ejemplo, los teólogos objetaban que su discurso primaba el valor “funcional” de la religión y no su valor en sí misma, y los filósofos le criticaban que usaba categorías y conceptos específicamente cristianos, como por ejemplo el de “pecado original”, sin cuidar de articularlos con otros más comunes y aceptables para todos sus lectores, como, por ejemplo, el del “mal” como una tendencia endémica del hombre. (9)

El hecho es que Toynbee no evitaba dar su punto de vista personal en los temas objeto de debate, y hablaba, además de como historiador, como hombre de erudición y de reflexión urgido por un tiempo de crisis. Por razón de este aspecto de “testimonio” de su obra, Toynbee tampoco dejaba de exponer su actitud personal en lo religioso, incómoda tanto para los ateos sin fisura como para los cristianos eclesiásticos. En repetidas ocasiones, en efecto, formuló su postura

religiosa personal, que, por otra parte, estaba en correspondencia con sus análisis, y que le llevaba a definirse como un “agnóstico postcristiano” que reconocía, sin embargo, que “la religión se apoya en una realidad sumamente importante”; de manera que –como él decía– su “propósito (en la vida) era tener el máximo de religión con el mínimo de dogma”. En otra ocasión, dijo que se veía a sí mismo, por razón de honestidad intelectual, como una “persona desplazada” de su grupo de origen, y que no se sentía pertenecer a ninguna religión, pero que apreciaba su “religión ancestral” y que nunca había repudiado ni pensaba repudiar el bautismo que le hizo miembro de la confesión y de la iglesia Anglicana. ⁽¹⁰⁾

5. Por último: publicar unos textos escritos hace más de cuarenta años, aparte del interés intrínseco de leer algo escrito por “ese grande y noble espíritu llamado Arnold J. Toynbee” y del interés holístico y temático de lo que expone, también puede servir para tomar conciencia de que, en medios anglicanos de hace ya tiempo, se planteaban con cierta libertad cuestiones que era difícil que se escuchasen en el ámbito católico de entonces. Un seglar de la categoría intelectual de Toynbee, un hombre libre y sin miedo a ser polémico, crítico con los nuevos ídolos de una sociedad puramente material y egocentrada en la “religión” de sí misma (las diferentes formas de la religión del “yo”, tales como el individualismo occidental o el “nosismo” del comunismo o de los nacionalismos), pero que era, en cuanto a las creencias, a la vez, cristiano heterodoxo, agnóstico postcristiano espiritualmente inquieto, y simpatizante del hinduismo y del budismo mahayana, era prácticamente imposible, por los mismos años, en nuestros pagos católicos en los que la “tolerancia” y la “libertad religiosa”, por ejemplo, estaban todavía por asimilar. ⁽¹¹⁾

Desde entonces las cosas han cambiado entre nosotros, afortunadamente. No obstante, recordar estos textos de Toynbee (ya con algo de la pátina del tiempo sobre sí, como nosotros y la mayoría de los libros de este autor, que sólo se encuentran en las bibliotecas y en las ferias de libro antiguo y de ocasión, salvo unos pocos) podría servir también para detectar lo que pudiera haber de “moda” –tras agotar

otras— en algo del interés más reciente por las religiones y por el ecumenismo interreligioso. ⁽¹²⁾

II. Rasgos de la vida y de la obra intelectual de Toynbee

1. Digamos ahora algo sobre la vida, la obra y las peculiaridades de la personalidad de Toynbee. Toynbee nació en 1889 y tenía por tanto sesenta y seis años cuando publicó *El historiador y la religión*. Llegó al estudio de la historia por tradición familiar, por influencia remota de su madre, según cuenta él mismo. Se formó en un internado típico inglés y en Oxford, donde adquirió una sólida formación humanística y clásica. Completó su formación con un “año sabático” que empleó en viajar por Grecia y los países limítrofes, como Turquía. Durante los veinticinco primeros años de su vida, Toynbee conoció la estabilidad de la sociedad inglesa, que no había vivido ninguna guerra en ochenta y cinco años y sí una gran expansión. Dicha estabilidad se quebró con la Primera Guerra Mundial, en la que fallecieron la mitad de sus condiscípulos y de la que él se libró por un accidente casual (una disentería, contraída en su viaje a Grecia, cuyos efectos persistieron durante seis años). Ambos hechos le acompañaron en sus reflexiones durante toda su vida.

2. Toynbee comenzó a publicar sus primeros estudios entre 1914 y 1918. En 1915, entró a formar parte del Political Intelligence Department del Foreign Office y, en 1919, con treinta años, fue miembro de la delegación británica en la Conferencia de paz de Versalles (de la que J. M. Keynes se retiró por considerar que se imponían condiciones “cartaginesas” a los alemanes, con lo que, en su opinión, se daba pie a conflictos futuros). Veintisiete años después, Toynbee volvió a participar en las conversaciones de paz de París, al término de la Segunda Guerra Mundial.

3. Durante todo ese tiempo, Toynbee compaginó tres actividades: historiador, profesor y diplomático. Entre 1919 y 1924, fue profesor de estudios bizantinos y de historia moderna de Grecia en la Universidad de Londres, sin embargo, no prevaleció en él la enseñan-

za (no le gustaba la repetición cíclica de los años escolares) ni la erudición que suponía una estrecha especialización. Prefirió, pese a inconvenientes económicos y de prestigio, el trabajo de investigación en vistas al conocimiento del presente. En 1922 publicó un estudio sobre *El problema occidental en Grecia y Turquía*, fruto de su estancia, como corresponsal del *Manchester Guardian* en la zona, lo cual le llevó a conocer de cerca el embite más reciente de la, para él, histórica agresión de siglos de Occidente a Oriente Próximo y Medio y, al mismo tiempo, fue testigo del difícil proceso de cambio del único país islámico que optó, a través del régimen autoritario de Kemal Atatürk, por el modo de vida occidental porque, en definitiva, tenía más porvenir y era más favorable para su país⁽¹³⁾. Toynbee, en protesta por haber dado los ingleses Esmirna a Grecia en lugar de reconócerse la a Turquía, dimitió como profesor de historia moderna de Grecia. Por esas mismas fechas, ingresó en el Royal Institute of International Affairs (Chatham House) donde dirigió y escribió, durante veinte años, en colaboración con la que luego sería su segunda mujer, Verónica, el *Annual Survey* de dicho Instituto. Y también por los mismos años, a partir de 1922, concibió el plan de su *Estudio de la Historia*, que, tras un inicio de redacción fallido, comenzó a escribir en 1930 compaginándolo con el trabajo en el *Survey*. El estudio del pasado y del presente se potenciaron mutuamente y caracterizaron definitivamente su aportación. Sólo después de veinte años en la casa pasó a ser director del Departamento de Investigaciones del Foreign Office de 1943 a 1946. Desde 1925 hasta su retiro en 1956, fue además profesor investigador de Historia Internacional en la London School of Economics. Siendo de la Academia Británica, sucedió a sir Winston Churchill como miembro extranjero de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia en 1965.

La obra más importante de Toynbee fue –como ya hemos dicho– *Un Estudio de la Historia*. La terminó en 1959, treinta y siete años después de haberla empezado. Con treinta y tres años, Toynbee leyó *La Decadencia de Occidente*, de O. Spengler, y se propuso, por un lado, corregir su perspectiva biológica, por otro, desarrollar su propia

capacidad comparatista, basada en su gran conocimiento de la historia de Grecia y de Roma, con el fin de ver claro en la trayectoria de la civilización occidental, y, además, extender su estudio a las civilizaciones que han existido, las ya extinguidas y las cinco que han llegado hasta nuestro tiempo: la cristiana occidental, la cristiana ortodoxa, la islámica, la hindú y la del Extremo Oriente. En su *Estudio* Toynbee examinó el crecimiento y caída de las civilizaciones que ha habido, y concluyó que su crecimiento se debió a su respuesta decidida a los desafíos bajo el liderazgo de minorías creativas. Las Civilizaciones declinaron, según él, cuando los líderes dejaron de responder creativamente y entonces se hundieron bajo el peso de los pecados del nacionalismo, del militarismo y de las tiranías despóticas. Al contrario de Spengler, Toynbee no consideraba que la muerte de las civilizaciones fuese inevitable, como la de los organismos vivos, sino que dependía de la voluntad de sus miembros. Y, a diferencia de Marx, veía la historia dependiendo, en última instancia, no de las fuerzas económicas sino de las potencialidades espirituales.

Como ya hemos indicado, Toynbee fue criticado por otros historiadores. Dos críticas que se le hacían eran, primero, que concedía a los mitos y metáforas igual valor que a los datos más objetivos (como prueba, por ejemplo, el hecho de que concibiese la primera redacción del *Estudio* como un extenso comentario al Coro segundo de la *Antígona* de Sófocles); y, segundo, que su argumento general, acerca del crecimiento y caída de las civilizaciones, hacía demasiado hincapié en la religión como fuerza regenerativa. Muchos críticos estaban de acuerdo, por eso, en que las conclusiones de Toynbee eran más propias de un moralista, o de un espíritu religioso y cristiano, que de un historiador. Sin embargo, no podían dejar de admirar y de reconocer su trabajo por la amplitud de sus conocimientos, por su buen sentido y por ser una estimulante reacción a la tendencia hacia la especialización y hacia la cuantificación de la moderna investigación histórica.

La fama de Toynbee se ha comparado a la de autores como Schweitzer y Einstein, por unir, como ellos, junto a una aportación

de gran valía en su campo, una preocupación ética por plantear, en síntesis, la encrucijada espiritual en la que la humanidad está inmersa a partir del primer cuarto del siglo XX; y de la que ya eran síntomas preocupantes las dos guerras mundiales, el comienzo de la “era atómica”, la “guerra fría”, el desafío del comunismo, la descolonización, la superpoblación y el creciente peso del resto del “Mundo”, con sus problemas (nuevos estados independientes, hambre y pobreza) y sus aportaciones (sabiduría de otras civilizaciones y religiones).

Rasgo común de estos autores de la primera mitad del siglo XX era un amplio “modernismo”, al que se puede caracterizar por partir del cambio cultural irreversible que supone la ciencia experimental y la sociedad técnica e industrial; por valorar la importancia “funcional” de la religión para hallar un sentido a la difícil situación histórica; y por no encontrar ese sentido en ninguna de las religiones históricas tal como se presentaban en ese momento, demasiado atadas a un tiempo ya pasado, y, en muchos aspectos, cerradas de forma hostil a la modernidad.

III. Sobre los textos de nuestra selección

1. El primer texto pertenece a *El historiador y la religión*, que reúne dos series de Conferencias Gifford que Toynbee impartió, en 1952 y 1953, en la Universidad de Aberdeen ⁽¹⁴⁾. En el Prefacio, Toynbee formula su tema y las dos razones de haberlo escogido: «Propuse como tema de mis conferencias el atisbo del universo que tenemos cuando lo miramos desde el punto de vista del historiador porque era un tema que me inquietaba y porque, en mi propia vida, había llegado a un punto en el que la pregunta ‘¿cuál es nuestra actitud ante la religión?’ me exigía con tanta insistencia una respuesta que ya me era imposible dejarla de lado por más tiempo. Acaso hubiera podido seguir dejándola de lado si me hubiese persuadido de que este asunto no era más que una cuestión personal, ya que en ese caso no habría tenido gran importancia ni interés para los demás. Con todo, creo que estoy sufriendo una de las experiencias características de la actual

generación del mundo occidental por el hecho de encontrarme acosado por esta cuestión. El vivificante toque de la adversidad nos ha hecho recordar la religión; y esta común experiencia es una seria apelación a indagar sinceramente en el significado del atisbo de la realidad que cada uno de nosotros obtiene al seguir este o aquel modo de vida» (pág. 9).

A partir de estas declaraciones, el lector ya puede inferir alguno de los rasgos del enfoque de Toynbee. Su diagnóstico acerca de los tiempos actuales es que son tiempos inciertos y amenazados, que urgen al hombre a preguntarse a fondo. En cuanto a la religión, Toynbee parece tender, en efecto, a concebirla de forma “funcional”, es decir, en relación con el sentido y el futuro humano. La religión, en esa línea, es algo a lo que se vuelve en busca de “ayuda” cuando prevalece una situación negativa; y, paralelamente, parece ser algo que se tiende a olvidar cuando cesa esa situación; lo cual es, ciertamente, una visión limitada e insuficiente. Pero, por otra parte, para Toynbee, la religión es objeto de elección (“seguir este o aquel modo de vida”), e incluye, ante todo, un aspecto práctico (“modo de vida”) del que procede el aspecto noético complementario y discreto: la religión es búsqueda y no mera delegación, es “indagación sincera” en el “significado” del “atisbo” “de la realidad” o “del universo”.

Para contestar a su pregunta inicial sobre cuál es la actitud del hombre occidental y occidentalizado ante la religión, la primera serie de conferencias estudia el “nacimiento de las religiones superiores”, y, la segunda, “la religión en un mundo occidentalizado”. Como el capítulo que publicamos es el penúltimo de la segunda serie, prescindiremos de la primera y explicaremos el orden que tiene la segunda.

Una breve glosa de los títulos de los capítulos bastará para resumir el orden del conjunto, es decir, el argumento de Toynbee, su manera de presentar los hechos no sólo en sucesión temporal sino entrelazados por relaciones de causa y efecto. En “la religión en un mundo occidentalizado”, Toynbee se propone, en efecto, contar lo más importante de lo que ha pasado con el cristianismo

durante los últimos cinco siglos y así “explicar” la situación espiritual en la que estamos.

(1) El punto de partida es el ascenso, gracias a la técnica, de la civilización cristiana occidental, cuya iniciativa comercial, buscando rodear el mundo árabe, la llevó, durante los siglos XV y XVI, a “suprimir la distancia” y a entrar en contacto, por primera vez, con el resto de civilizaciones, culturas y pueblos primitivos de la tierra. Este hecho fue irreversible para toda la humanidad y confirmó a la civilización cristiana occidental una ventaja que ha durado hasta ahora. (2) El resto del mundo rechazó este primer abordaje en la medida en que pudo hacerlo por razón del espesor y antigüedad de su propia cohesión interna. Tal fue el caso de las civilizaciones de India, China y Japón, pero no de las culturas y de los pueblos de América. Este rechazo comprendía el del cristianismo occidental que, durante esta primera parte de la edad moderna, les llegó unido (salvo excepciones) a la agresividad de los navegantes y comerciantes respaldados por los ejércitos. Hasta aquí la primera fase en cuanto al movimiento occidental hacia el exterior.

(3) En cuanto a la historia interior de Occidente, en el siglo XVII se produjo el colapso del estilo de vida cristiano occidental que comprendía un ordenamiento jurídico y político que, desde el siglo XIII, se había ido deteriorando. Este colapso se convirtió en un rechazo de la herencia cristiana, que crecerá en el siglo XVIII y XIX. Ambos fenómenos –colapso y rechazo– se debieron, en la última fase, sobre todo, al desgaste del cristianismo que se vio mezclado en las “guerras de religión” donde el fanatismo prevaleció sobre el verdadero sentir religioso porque cada facción lo utilizaba para justificar sus intereses y agresiones. ⁽¹⁵⁾ (4) La secularización de la vida occidental a partir del siglo XVII fue fruto de un segundo factor combinado con el anterior: el cultivo de la ciencia experimental. Una minoría intelectualmente preparada, con buen sentido, desvió su atención de las cuestiones morales y doctrinales –fuente de discordia– y se fijó, como prolongación de la filosofía natural, en la ciencia experimental, en la que todos podían entenderse y colaborar pese a sus diferencias en las creencias.

No obstante, esta primera secularización todavía no fue contraria al cristianismo moderado pues esa minoría que se dedicó a la ciencia experimental era cristiana y veía en la naturaleza la obra de Dios. ⁽¹⁶⁾

(5) Durante la segunda edad moderna, el resto del mundo, poco a poco, no tuvo más remedio que admitir e interesarse por la civilización occidental, ya incipiente pero irreversiblemente secularizada, y por lo medios técnicos de que ésta disponía: unos adelantos (entre ellos los bélicos y de transporte) cuyo adopción y uso ya no conllevarían, aparentemente, tener que adoptar formas de vivir, de pensar y de “creer” diferentes, como antes, cuando la primera edad moderna y el primer contacto. (6) En el interior ya no de “la Cristiandad” sino de “Europa”, la modernidad procuró llenar el vacío resultado del rechazo del cristianismo ancestral y de la pérdida de cohesión, cultural y política, que él aportaba. Para llenar este vacío, la modernidad retrocedió hacia dos ídolos políticos grecorromanos: la “comunidad parroquial deificada” del nacionalismo y el “imperio ecuménico deificado” del totalitarismo. (7) La modernidad cayó, además, en una tercera idolización, la del “técnico invencible”, sustituto de los héroes simbólicos anteriores: el caballero y el santo.

(8) De esta situación, inestable y nueva, propia de la segunda modernidad, se han seguido los desafíos y las perspectivas espirituales del siglo XX. El primer desafío es superar los tres ídolos indicados, que han debilitando a Occidente desde hace tres siglos e influido negativamente en el resto del mundo, al que han transmitido sus gérmenes violentos: *no sólo los gérmenes violentos del nacionalismo y del totalitarismo sino los de la ciencia*. La ciencia, al comienzo, pareció inofensiva y automáticamente positiva frente a la virulencia y a las disputas que suscitaba la doctrina, pero, poco a poco, se comprobó que era, más bien, neutra, es decir, que dependía, en su orientación y aplicación, de directrices externas, como muestra, de manera ya patente en 1956, el problema del control de la energía atómica. El segundo desafío es buscar un equilibrio entre la exigencia de libertad y las otras tres exigencias universales: exigencia de seguridad, de justicia social y de un nivel de vida material suficiente para todos. El problema es que,

inicialmente, el equilibrio entre estas exigencias parece reclamar reglamentaciones autoritarias, contrarias, por tanto, a la necesidad de libertad. El tercer desafío es, más en concreto, afrontar el horizonte de un gobierno mundial que aborde los peligros de los tres ídolos del primer desafío y que regule el equilibrio entre las cuatro exigencias del hombre. El problema es que, probablemente, dicho gobierno tenga que ser, inicialmente, autoritario. La religión, entonces, según Toynbee, como en otras ocasiones de la historia, es la única energía virtualmente independiente que podría contribuir a refrenar esa tendencia autoritaria gracias a su experiencia –fruto de sus virtudes y de sus defectos– acerca de lo vital que es la tolerancia y la libertad. (9) Justo en este contexto de unificación paulatina del mundo es donde se hace urgente, para Toynbee, la tarea de separar –o quizá mejor de diferenciar– los elementos no esenciales y la esencia de la religión, a la que le asigna “*la importante creencia negativa, común a todas las religiones, de que el hombre no es la presencia espiritual suprema del universo*”. Es éste un credo que vale la pena defender porque, si lo perdemos, nos perderemos también nosotros, pues únicamente la humildad puede salvar al hombre de aniquilarse a sí mismo” (17). (10) Para terminar, Toynbee expone lo que él cree que es la esencia de la religión en su aspecto positivo: la religión es el camino que va del “yo” y del egocentrismo al amor sufriente y sacrificado, como muestran, de forma cimera, la renuncia del Buda a la iluminación para ayudar a los otros y la actitud del Cristo que no se aferró a su condición divina sino que se abajó, pues, como dice la *Epístola primera de Juan*, el dogma central unificador es que Dios es amor y que el amor es Dios.

Tal es, pues, el “argumento” de Toynbee en esta segunda parte sobre “La religión en un mundo occidentalizado”. Y el capítulo que proponemos (“La tarea de separar...”) responde a lo urgente que es, según Toynbee, unir esfuerzos ante los desafíos actuales de la humanidad. En esta situación de urgencia, el cristianismo occidental, protagonista destacado de todo el proceso, debe afrontar, por tal razón, la tarea en favor de lo esencial, a la que su experiencia del deterioro sufrido por sus tres grandes hipotecas históricas, nunca debidas a lo

suyo esencial sino a lo no esencial, le preparan especialmente.

La primera de estas *tres grandes hipotecas* proviene –como indicábamos hace un momento– de haberse presentado, ante las restantes civilizaciones y religiones (salvo honrosas excepciones), vinculado a una civilización caracterizada por una iniciativa comercial, política e ideológica agresiva en la forma de entrar en contacto (a la que el cristianismo cedió a fuerza de creer más en los medios de la presión y del poder que en sí mismo y en los medios verdaderamente originales suyos: ser una religión no sacrificial sino de misericordia y tener una idea no sacralizada del mundo). La segunda hipoteca histórica del cristianismo procede, según Toynbee, de haberse visto implicado, durante ciento cincuenta años, en las “guerras de religión” que asolaron el norte de Europa durante los siglos XVI y XVII; guerras en las que el verdadero cristianismo quedó eclipsado y desprestigiado por el fanatismo con que cada una de las facciones políticas lo esgrimió a su favor. La tercera hipoteca procede de haberse encallado, a partir de esa época y durante dos siglos y medio, en un conflicto absurdo con la ciencia experimental y con la legítima autonomía del conocimiento humano ante la realidad; conflicto que inicialmente no fue tal, y que, de no haber representado una amenaza para el poder y la influencia que la institución eclesiástica todavía mantenía, no hubiera tenido por qué darse ni prolongarse.

Según Toynbee, el cristianismo occidental, si aprendiera de sus errores pasados, asumiera su debilidad actual como una bendición y comenzase el camino hacia lo esencial de sí mismo y hacia lo común con otros –camino casi inédito pero preparado por el estudio crítico sobre sí mismo hecho en los dos últimos siglos–, probablemente haría la mejor aportación que se podría esperar de él. Tal vez el lenguaje que usa Toynbee de lo esencial y de lo no esencial sea demasiado “físico” y esté demasiado vinculado a representaciones materiales de lo que “es” y de lo que “no es”. Tal vez la referencia de Toynbee al trigo y a la cizaña de la parábola no sea tan indicada como hubiera sido insistir en recordar la profecía de Jesús a la Samaritana (“créeme, mujer, ni a ese monte ni a Jerusalén estará vinculada la adoración”) o

mencionar la diatriba de *Mateo 23* (con su distinción entre “practicar” y “no omitir”) y la actitud de Pedro ante la circuncisión junto a la de Pablo ante la cuestión de si comer o no la carne sacrificada a los ídolos. No obstante, pese a ello, la tarea de separar o, mejor, de diferenciar lo esencial de lo no esencial, que ensaya Toynbee, está en consonancia con la actitud de Jesús ante el Israel de su tiempo, que es inspiradora –como tantas veces recuerda Légaut– de la tarea de todo hombre adulto ante su propia religión, ante cualquier otra y también ante el agnosticismo y ateísmo de la época.

2. Sólo dos años posterior a *El Historiador y la religión* fue *El cristianismo entre las religiones del Mundo*, que recoge las cuatro conferencias Hewett impartidas por Toynbee en los centros teológicos episcopalianos de Cambridge Massachusetts y de Nueva York, en otoño de 1955 ⁽¹⁸⁾. La última de estas cuatro conferencias nos ha parecido un buen complemento al texto anterior. Como se trata de un complemento, no necesita una presentación especial. Tan sólo quisiéramos subrayar dos cosas de su contenido: lo que dice Toynbee sobre la “arrogancia” religiosa y el “nosismo” –un neologismo suyo– y lo que cuenta sobre Quinto Aurelio Símaco al final. Toynbee debía de reconocerse a sí mismo en la anécdota y en las palabras de Símaco porque las cita varias veces en sitios clave de sus libros. ⁽¹⁹⁾

3. Unos fragmentos de “Asuntos personales”, primera parte de su libro autobiográfico *Experiencias*, completan nuestra selección. Hemos escogidos, sobre todo, fragmentos que ilustren la singular personalidad y trayectoria de nuestro autor, siguiendo su propia ordenación, que coincide con las etapas de su vida, resumidas hace un momento, en el apartado II de este estudio. Y hemos terminado esa selección con algunos fragmentos sobre su actitud religiosa en el momento de escribir este libro (1968), pues Toynbee todavía vivió siete años más. Hemos descartado, en cambio, extraer algún fragmento tanto de sus páginas acerca de sus objeciones a algunas creencias de la doctrina tradicional del cristianismo como de las diez páginas en que comenta los cambios en el cristianismo a raíz del Concilio Vaticano II, reciente entonces y para él esperanzador. Esperamos que

el conjunto de esta tercera parte, pese a sus límites, haga más cercano “ese grande y noble espíritu llamado Arnold J. Toynbee”.

IV Análisis y comentario de un fragmento significativo de Toynbee

1. Quisiéramos terminar este estudio introductorio sobre Toynbee citando y comentando el fragmento final de esas diez páginas suyas sobre los últimos años sesenta del siglo XX, a las que tituló “Vientos cambiantes en las cuestiones religiosas”; y quisiéramos, además, relacionar este fragmento con las perspectivas de Légaud que indicamos al comienzo de nuestro estudio. Toynbee termina esas páginas con este párrafo:

«En el pasado, antes de la denominada ‘anulación de las distancias’ gracias al reciente y asombroso ‘progreso’ de las técnicas, la religión de cada persona resultaba virtualmente predeterminada para toda su vida por el accidente de haber nacido y de haberse criado en determinado tiempo y lugar; uno heredaba automáticamente la religión de sus mayores, y la posibilidad de abrazar cualquier otra religión estaba virtualmente cerrada, por ignorar cómo eran las demás y por los prejuicios que crea la ignorancia. Sin embargo, en el mundo occidental, desde hace unos cien años, ha sido posible cambiar del protestantismo al catolicismo, o a la inversa (...). Y, como tercera opción, ha sido posible rechazar ambas formas y convertirse en agnóstico. Nos estamos moviendo en una época en que la categoría de la elección se está haciendo más amplia, y el ejercicio de tal libertad, más frecuente. Podemos mirar hacia adelante, hacia la siguiente etapa de la historia religiosa de la humanidad, en la que (...) esto será un beneficio espiritual para las futuras generaciones» (*Experiencias*, págs. 328-329).

¿Qué elementos destacan en este fragmento? En primer lugar, el “*accidente del nacimiento*” (ver *infra*, p. 119), que virtualmente predetermina nuestras posibilidades religiosas por dos razones: una herencia automática y la imposibilidad de abrazar otra religión por ignorancia y por los prejuicios que se siguen de ésta. En segundo lugar, la “anulación de las distancias”, gracias a las técnicas, que es la causa o el fac-

tor decisivo (pues así lo parece al estar situada –dicha anulación– al comienzo del párrafo) tanto de que hayamos tomado conciencia del “accidente del nacimiento” como de que la situación general haya cambiado. En tercer lugar, el hecho –propio de nuestras sociedades occidentales de cien años a esta parte– de poder cambiar de confesión cristiana, o también de poder declararse agnóstico (o ateo). Y, por último, el cuarto elemento que destaca, como efecto de las tres constataciones anteriores, es el juicio de Toynbee de que es un beneficio espiritual, cara al futuro, que se extienda y aumente el que la religión sea objeto de elección y del ejercicio de la libertad.

¿Cómo no suscribir básicamente estos elementos y su hilazón fundamental? La cuestión que Légaut, por su parte, solía plantear a sus amigos (y que mencionamos al comienzo) de por qué seguimos siendo cristianos, ¿no apunta, de hecho, a criticar e invalidar que ese seguir siendo siga proviniendo, en la edad adulta, de la “herencia automática” y del “accidente del nacimiento”? Y su pregunta, ¿no apunta también a invitar a que el hecho de seguir siendo sea resultado de un cambio, de una mutación o conversión que provenga de la decisión y de la elección libre y sea, por tanto, en cierto modo, como “abrazar otra”? No obstante, Toynbee, en este fragmento –no en el conjunto de su obra– no contempla esta posibilidad. ¿Por qué? Caer en la cuenta e indagar en la razón de esta diferencia entre Toynbee y Légaut nos lleva a completar la hilazón de este fragmento con otros elementos del propio Toynbee y con algunos otros del propio Légaut, que es lo que vamos a exponer a continuación.

2. Sobre el “accidente del nacimiento”, Toynbee, en otra página suya, cita un párrafo magnífico y muy claro, de Joseph Glanvill (1661). El pastor anglicano Glanvill, hace ya tres siglos y medio, afirmaba que una crianza, una costumbre y una educación en las que no cuenta la decisión libre es lo que “explica” el cristianismo de la gran mayoría (un cristianismo que se entiende, sobre todo, como adhesión a unas creencias). Dice Glanvill: «la mejor explicación que mucha gente puede dar de su creencia es la de que fue criado en ella,

lo cual, por cierto, no es mejor que lo que llamamos la razón de la mujer (?). Hay millares y millares de individuos –a quienes su profesión de fe y nuestra caridad llaman cristianos– que son llevados a su religión por la costumbre y por la educación igual como se lleva a los indios al bautismo, es decir, como una manada de ganado al agua. Y, si nuestros astros determinaran nuestro nacimiento entre los enemigos de la cruz y el de ellos entre los cristianos, con toda probabilidad el anticristianismo no sería el objeto de nuestra aversión ni el cristianismo el objeto de la de ellos: deberíamos haber cambiado la escena (?) de nuestra creencia conjuntamente con la del lugar del nacimiento y crianza.»⁽²⁰⁾

También cita Toynbee un “pensamiento” de Pascal (1623-1662) en que éste, por los mismos años, constataba, igualmente, la influencia determinante del “accidente del nacimiento” en la religiones no cristianas... y también en otras cosas en las que la sociedad determinaba al individuo, como por ejemplo la profesión, que se escogía por “costumbre”: «Es lamentable ver a tantos turcos, herejes e infieles siguiendo la senda de sus padres por la única razón de que las condiciones exteriores los llevan a creer que tal senda es la mejor. El accidente del nacimiento es asimismo lo que decide sobre qué cosa haya de ser un hombre en la vida: a uno lo hace cerrajero, a otro soldado, etc.»⁽²¹⁾

De acuerdo con estos textos, la conciencia del factor de azar, de “accidente”, de que las cosas hubieran podido ser de otra manera para nosotros en lo religioso (y en otros campos), sin duda aumentó con la “anulación de la distancia”, que acercó enormemente las otras culturas y los otros países e hizo más fácil imaginar que uno podría haber nacido en China. Pero esto no quiere decir que la conciencia de cómo ese “accidente” influye en nuestras vidas no existiese ya, sólo que en relación con otros campos, como, por ejemplo, aquellos que afectan a la igualdad de los hombres: la diferencia de nivel social y de oportunidades, determinada por haber nacido en una familia o en otra, siempre fue objeto de extrañeza y de reflexión.

En todo caso, a partir del siglo XVI y hasta nuestros días, los viajes o las noticias de los viajes fueron una gran ocasión para concienciar la variedad de las “costumbres” de los hombres y, por consiguiente, la relatividad de las mismas. La conciencia de esa relatividad pasó a ser una característica del hombre “discreto” e incluso del “hombre de mundo”, expresión que incluye un matiz más superficial. Como decía Cervantes en *El licenciado vidriera*: «viajar hace a los hombres discretos». Y, si no viajar, leer libros de viajes y estudiar y tener curiosidad, como un buen “nominalista integral”, acerca de la “auténtica multiplicidad de lo real” (22). Ser “discreto” consistiría, según Pascal, en ser consciente de lo accidental, de lo relativo, de lo poco que es esencial y de lo mucho que es costumbre y no naturaleza, hasta preguntarse, incluso, si es que la hay en el hombre. (23)

3. El problema está cuando, en terreno tan relativo, interviene el poder. El fragmento de Pascal de tres párrafos más arriba, al mencionar “la senda de los padres” como una de “las condiciones exteriores” que influye no sólo en la religión sino en la profesión, nos recuerda la situación social, de hace unos siglos, en la que ese “accidente del nacimiento” conllevaba un factor político de “autoridad” (es decir, de poder), que ni se cuestionaba, y del que los padres eran el último eslabón.

En palabras de P. Bayle (1647-176), también citadas por Toynbee: «el camino de la autoridad lleva necesariamente a los individuos a ser mahometanos en Turquía, paganos en China, y, en verdad, a ser seguidores de la religión nacional en cualquier parte y siempre». Y Bayle añadía que dicha presión, en su opinión, conducía, a la larga, al escepticismo, es decir, a la renuncia a la posibilidad de pensar de verdad y buscar la verdad. Decía Bayle: «*El camino de la autoridad que siguen los católicos romanos es el gran camino que conduce al escepticismo*» (24).

En consecuencia, además de la “anulación de la distancia” y del contacto hacia afuera (como punto de referencia y estímulo de la reflexión sobre lo que ocurría dentro), dentro del ámbito occidental,

también ha sido fundamental (aunque Toynbee no lo diga en este fragmento) el largo proceso de intauración de las libertades (y entre ellas la religiosa), y, con ellas, de un sistema político no confesional. Sin este elemento, no se hubiera llegado a la situación, propia “del mundo occidental desde hace unos cien años”, en la que “ha sido posible cambiar del protestantismo al catolicismo, o a la inversa, y, como tercera opción, rechazar ambas formas y convertirse en agnóstico”... sin que ello supusiera –habría que añadir– una descalificación moral y unos perjuicios sociales amparados en la ley, como hasta hace cien años sucedía y todavía, en parte, sucede.

4. Lo grave es que, en la medida en que las cosas todavía están así y el espíritu de tolerancia y la libertad religiosa y de conciencia no han calado de veras en los individuos y en las sociedades (tanto en las occidentales como en las occidentalizadas), se da una situación inmadura, a merced de efectos pendulares, tales como los integristos y los progresismos.

Por centrarnos en el fragmento de Toynbee, no deja de ser curioso –como ya indicábamos al comienzo– que éste, “en una época en que la categoría de la elección se está haciendo más amplia, y el ejercicio de tal libertad, más frecuente”, sólo contemple, como término de ese “ejercicio de la libertad” (y se supone que de la inteligencia) cuatro posibilidades: las tres que enumera seguidas (“cambiar del protestantismo al catolicismo, o a la inversa, y, como tercera opción, rechazar ambas formas y convertirse en agnóstico), y una cuarta, indicada un poco antes: “abrazar cualquier otra”. Pero, con esta cuarta posibilidad, ¿a quién se refiere? ¿en quién está pensando? Porque “abrazar otra” no es nuevo ya que es lo que tradicionalmente les han propuesto a los demás los “misioneros” de cualquier religión universal, sean cristianos, judíos, musulmanes u orientales.

5. En todo caso, Toynbee *no considera*, como término del “ejercicio de la libertad”, una *quinta posibilidad*: la posibilidad de cambiar de manera de estar y de ser dentro de la propia religión de forma que sea “como ser de otra religión” o “estar en otra”. Dicha exclusión com-

prende el caso del cristiano que, como Légaut, se pregunta, por honestidad, por qué y cómo sigue siendo cristiano; o el caso de los hombres y mujeres de otras religiones que es de esperar que se hagan la misma pregunta dentro de su propia religión.

Sin embargo, Toynbee podría reconocer esta posibilidad tal como se encuentra en unos “pensamientos” muy claros de Pascal. Dice Pascal que hay, efectivamente, dos modos de ser respecto de cualquier religión: “Para con las religiones, hay que ser sincero: verdaderos paganos, verdaderos judíos, verdaderos cristianos” (480). “Dos clases de hombres en cada religión. Entre los paganos, unos, adoradores de animales, y otros, adoradores de un solo Dios en la religión natural. Entre los judíos, los carnales y los espirituales, que constituían los cristianos de la antigua ley. Entre los cristianos, los groseros, que son los judíos de la nueva ley” (286)⁽²⁵⁾. En definitiva, “No hay más que dos clases de hombres: los unos, justos que se creen pecadores; los otros, pecadores que se creen justos” (562).

¿Por qué, pues, Toynbee excluye –con toda probabilidad inconscientemente– esta quinta posibilidad, tal como ya nos planteábamos al comienzo de este comentario? Se nos ocurren dos razones. Con ellas cerraremos nuestro comentario.

6. Una primera razón de excluir esta quinta posibilidad puede ser que a Toynbee le influya inconscientemente, en el momento de escribir, un “esquema mental” –muy de la época científica– que piensa la realidad con representaciones físicas, incluso si dicha realidad no lo es. En este caso, ese esquema le lleva a pensar la elección como el ejercicio de la libertad que escoge entre dos objetos exteriores al sujeto y distintos entre sí, lo cual excluye la posibilidad de concebirla como el ejercicio de la libertad que escoge entre dos modos interiores, pero muy distintos, de relacionarse con el mismo objeto.

El acto libre no es sólo el acto de escoger, es decir, no es sólo el acto del sujeto separado de los objetos, entre los que va a escoger uno según lo juzgue mejor o más conveniente. El acto libre tampoco es únicamente el acto, posterior al hecho de haber escogido, de dejar

(cambiar) el objeto ya escogido por otro. El acto libre también puede ser el acto de escoger de nuevo y de seguir escogiendo lo que ya al principio se escogió libremente. Y también puede ser un modo totalmente nuevo de acoger y de escoger por primera vez lo que, en cierto modo, ya se tenía porque otros lo escogieron por nosotros.

Y, desde luego, *no se es libre si no se escoge. Creer lo contrario sería confundir la libertad con la indecisión, con la indeterminación. Y supondría, además, pensar que, una vez que ya se ha escogido, ya no se es libre por el hecho de haber escogido.* En cambio, es verdad que se es más libre cuanto mejor se ha escogido, y también a la inversa. Y tanto mejor se ha escogido cuanto más objetivo se ha sido, es decir, por un lado, cuanto más interior se es, y, por tanto, cuanto menos se depende pero más se aprende, sin autodefensas, del fondo de la propia subjetividad; y, por otro lado, cuanto más exterior se es y, por tanto, más se mira lúcidamente hacia el “objetivo”.

Por otra parte, como dice Légaut, más allá o en otro orden que el de las libertades en plural de hacer y de decir (en cierto modo indispensables), está la libertad de ser. Como otras veces, un ejemplo oportuno lo aclara: cuando nuestra capacidad de escoger en el plano del hacer y del decir se ve tremendamente menguada, por ejemplo por “accidentes” no escogidos sino sobrevenidos, tales como la vejez o la enfermedad o una tiranía exterior, o cuando cualquiera de estos accidentes y aun la muerte sobrevienen a un ser para nosotros esencial, siempre nos queda la libertad y la responsabilidad de “ser”, la posibilidad de responder a la pregunta de qué hacemos con eso sobrevenido, cómo nos lo tomamos. Es la libertad en el modo y manera de apropiarse lo no escogido: asentir, consentir, disentir... ⁽²⁶⁾

Todo esto de afinar en el esquema mental es muy importante porque, al margen por el momento de la cuestión de la religión (en tanto que creencias), cuando el objeto de la elección es una persona y no una cosa, como, por ejemplo, en el amor humano, lo esencial no es el cambio exterior sino el cambio interior (“¡oh amor maduro al fin, oh amor maestro, que es desear lo que ya es nuestro!” ⁽²⁷⁾). Y

en la paternidad y la filiación, también lo esencial es el cambio interior, pues es mucho más impensable que en el amor humano la posibilidad de cambiar de padre, si se es hijo, o de hijo, si se es padre. En este ámbito, estamos “condenados” al cambio interior so pena de perderlo todo. Tanto el padre como el hijo, y tanto el modo de transmitir como el de recibir son los que deben cambiar. El modo de transmitir debe cambiar de ser “de autoridad” a serlo “de llamada”. Y el modo de recibir debe cambiar de la obediencia a la fidelidad, con un estadio intermedio probablemente: el de una cierta “rebelión” y “ruptura” que, si no se supera, encierra en la “servidumbre del inconformismo sistemático”. (28)

Toynbee también tuvo en cuenta la perspectiva de la transmisión generacional cuando terminó su fragmento con la afirmación de que el hecho de que “la categoría de la elección” se extienda y “el ejercicio de tal libertad” se haga “más frecuente” “será un beneficio espiritual para las futuras generaciones”. Toynbee se situó así en la buena actitud propia del padre y del adulto cara a los hijos y a los jóvenes: desearles lo mejor (“un beneficio espiritual”). Y, obviamente, lo mejor es, en primer lugar, desearles una situación social en la que la religión no esté sujeta a presión de ningún tipo.

7. Ahora bien, el hecho de que, a partir de esa situación social de libertad, a la hora de enumerar las posibilidades de la elección, sólo considere las posibilidades de cambio de religión y no contemple la quinta posibilidad, es decir, la posibilidad de cambiar no de religión sino de modo de estar en la propia, de forma que sea como estar en una nueva, en otra, probablemente se deba, no sólo a la primera razón que hemos dicho, es decir, a su forma de “representación” del acto de libertad, sino a una razón de tipo biográfico e histórico, como se verá en los textos finales de la selección que hemos hecho de *Experiencias*.

Toynbee debió de conocer un cristianismo tan enfrentado con la modernidad, literal en sus formulaciones, estricto en su moral y cerrado a los nuevos conocimientos, que, por honestidad intelectual, creyó que tenía que escoger, como escogió, un agnosticismo espiri-

tualmente inquieto y muy afinado. Imposible estar en el cristianismo de otro modo. En esa situación, no debió de encontrar, como Légaut, más allá de su familia (de la que Toynbee se alejó pronto por el internado), en el mundo intelectual de su formación y de su trabajo, a nadie que le hiciese superar esa situación y le indicase la posibilidad de un cristianismo abierto a lo positivo de la modernidad y del resto de tradiciones. ⁽²⁹⁾

De acuerdo con esta experiencia, es normal que Toynbee descartase para los demás –al escribir espontáneamente como en este párrafo– la posibilidad de seguir siendo cristianos. Y ello pese a que –si Légaut decía de sí que permanecía en su iglesia en el último banco, cerca de la puerta– Toynbee, como se verá, en el fondo, no estaba lejos de ella, pues se diría que rondaba por el patio o cerca de la verja.

Por otra parte, Toynbee tiene, sobre todo esto, un par de páginas, muy sinceras e interesantes, cuyo título es significativo: “El agnosticismo: para los padres, un problema; para los hijos, un enigma” ⁽³⁰⁾. En ellas, entre otros puntos, se plantea si debe el padre agnóstico ocultar –o no– sus conclusiones a sus hijos y nietos cuando son menores. Obviamente concluye, por honradez intelectual y por razón de desear lo mejor para sus hijos, que debe transmitírselas. ¿No es lógico deducir que, por esas mismas razones, Toynbee no vería mal que cualquier padre, de cualquier religión, obrase inicialmente de forma semejante, para que luego el chico obrase libremente?

8. Y ya terminamos. En algún lugar Toynbee cita una frase de Leonardo da Vinci (1452-1519), precursora de la revolución intelectual del siglo XVII: «quien argumenta apelando a la autoridad no usa la inteligencia sino, más bien, la memoria». Es verdad. Sin embargo, Toynbee también aceptaría que hay un modo de autoridad (moral) y de memoria (de tradición) que no están reñidos con la inteligencia sino que la potencian. Lo lamentable es que no encontrase a nadie que se lo descubriese. A los que lo sabemos nos queda la responsabilidad de vivirlo y de plantearlo. Entre tanto, en el camino, su lectura, por todo lo que nos da que pensar, nos es de gran ayuda.

NOTAS

(1) Ambos libros se publicaron en castellano en 1958 y en 1960, en Buenos Aires, por Emecé Editores, traducidos por Alberto Luis Bixio. La misma editorial publicó los doce volúmenes de *Un Estudio de la Historia*, así como el *Compendio*, autorizado por el autor y editado en dos volúmenes (Buenos Aires-Barcelona, Emecé, 1952 y 1959), que se puede encontrar todavía, en edición de bolsillo, en tres volúmenes, en Alianza Editorial.

(2) *Experiencias* (1969), Buenos Aires, Emecé, 1972, traducción de Demetrio Nández y Carlos Semprini, que era continuación de *Acquaitances* (Conocidos), de 1967.

(3) El valor del “contacto directo” con autores de valía, lo tomo de la Nota 1 del artículo del Dr. Bofill “Hacia una espiritualidad familiar de orientación contemplativa”, publicado en el *Cuaderno de la Diáspora* 1, págs. 50-51. El elogio de Toynbee es de H.-I. Marrou (1904-1977), un “normalien” de los grupos “Tala” de Portal, Légaut, etc. Marrou, siendo ya historiador de talla, publicó, en 1954, *El conocimiento histórico* (Barcelona, Idea Books, 1999), una introducción filosófica al estudio de la historia y a la cuestión de la “verdad histórica”, es decir, la cuestión de qué llega a saber el historiador y cómo, todavía muy útil. El elogio de Toynbee que citamos en el texto está en el capítulo 7 (“La explicación y sus límites”), en la pág. 142.

Dicho elogio aparece, sin embargo, en el contexto de una valoración crítica de la aportación de Toynbee como historiador, de manera que diremos algo de ella. Marrou piensa que Toynbee, pese a “su sentido empirista de lo positivo y a su sentido histórico de lo concreto”, que “le ponen en guardia contra la tentación idealista” (tentación que el propio Toynbee critica en el organicismo de *La Decadencia de Occidente* de Spengler), sin embargo, sucumbió a dicha tentación, es decir, se dejó llevar por “la cualidad lógica de sus hipótesis”, por la “esquemización consoladora pero incierta” de las mismas, más allá de los límites propios del saber histórico que –pese a que debe superar el positivismo– no debe olvidar, según Marrou, ni “la auténtica e irritante multiplicidad de lo real” ni la necesidad de permanecer fiel a un cierto “nominalismo integral” para el que las construcciones interpretativas de sujetos colec-

tivos, difusos aunque inteligibles, tales como las “civilizaciones”, valen con tal de no olvidar que, en tanto que aproximaciones, son sólo “abstracciones sugerentes y ricas”, con mucho peligro de que alguien las convierta en simplificaciones ideológicamente utilizables. Estas expresiones entrecomilladas aparecen a lo largo de todo el capítulo (págs. 139-166) y Marrou las aplica no sólo a Toynbee sino también a los grandes representantes de la tradición alemana de filosofía de la historia que se remonta, de Marx a Hegel y de éste a Fichte, y de éste a Kant. Marrou, por ejemplo, se asombra de la alegre “descalificación de la historia empírica” que supone el escrito de Kant –por otra parte tan interesante– “Ideas para una Hª Universal en clave cosmopolita”. Marrou publicó también una recensión de *Un Estudio de la Historia* en: “De una teoría de la civilización a la teología de la historia (a propósito de la obra de A.J. Toynbee)”, *Esprit*, julio 1952, págs. 112-129, que no hemos podido consultar. Para calibrar la crítica de Marrou, es interesante ver lo que dice sobre Toynbee Bernard J. F. Lonergan que, cuando estudia el conocimiento histórico, valora mucho a Marrou. Pues bien, Lonergan acepta las reservas de Marrou hacia Toynbee pero considera que la obra de éste es “una fuente de tipos-ideales” y por eso considera que resulta “inmensamente estimulante”, y añade que “espíritus audaces e imaginativos” como él tienen una “función esencial que cumplir” (*Método en teología*, Salamanca, 1988. pág. 221).

(4) Ver, en este sentido, la Introducción, la Conclusión y el Prefacio de *El hombre en busca de su humanidad*, *Llegar a ser uno mismo* y *Meditación de un cristiano del siglo XX*.

(5) Cfr. *Creer en la Iglesia del futuro*, caps. 2, 3 y 4. Ver también, en *Meditación de un cristiano del siglo XX*, “La Samaritana, I (Jesús y su apertura a lo universal)” y “Jesús y Abraham”; así como “Lo general y lo universal” en *Cuadernos de la diáspora*, 6, págs. 35-50. En la misma línea estarían los capítulos V y XI de *HBH*, así como el cap. V de *RPPC*.

(6) Sobre el punto de vista “holista”, dice Toynbee: «La ciencia del siglo XX puede darnos, como el humanismo del XV, esta visión “totalista” del Universo. Precisamente cuando –sin abandonar mi camino hacia el “totalismo” a través del humanismo– me dedicaba a escribir la primera tanda de volúmenes de mi *Estudio de la Historia*, se publicó el libro *Holism*, del general Smuts; y entonces me conmovió ver que la meta hacia la que yo tendía, ya había sido alcanzada por otra ruta mental distinta de la que yo, infructuosamente, quería explorar» (*Experiencias*, pág. 115). El general Smuts fue un polí-

tico importante de la Unión Sudafricana durante el primer tercio del siglo XX, y un destacado partidario de la Sociedad de Naciones y, después, de las Naciones Unidas. Toynbee lo relaciona, en esa página, con Churchill y Einstein, otras dos personalidades de mentalidad “holista”, según él.

Sin duda, hay muchos otros autores que también ayudan a una visión “holista” relacionada con el tema de las religiones (Jaspers, Weber, Corbí). Sin embargo, a título de aficionado y de bachiller nato, que procura cultivar sus conocimientos generales, me limitaré a citar, dentro de la escuela francesa de “larga duración”, a Pierre Chaunu, cuyos libros (*La expansión europea y Conquista y explotación de los nuevos mundos*, Barcelona, Labor, 1972-3) me descubrieron a Braudel, del que me limitaré a citar dos cosas: su estudio e interpretación del Mapa de G. W. Hewes sobre “civilizaciones, culturas y pueblos primitivos hacia 1500” (en *Civilización material y capitalismo –siglos xv a xviii–*, Madrid, Alianza, 1979, vol I, págs. 32-39) y su admirable “manual” *Las civilizaciones actuales* (Madrid, Tecnos, 1983), acorde con un programa para la clase de Historia del último año del bachillerato francés, defendido por él, pero que, lamentable y sintomáticamente, pronto se descartó.

(7) Sobre los encuentros y desencuentros entre civilizaciones, ver la parte IX del *Compendio de Un estudio de la Historia*, titulada “Contacto de civilizaciones en el espacio”, con sus apartados: “examen”, “drama” y “consecuencias”. En esa parte IX, Toynbee trata de los encuentros y desencuentros que hubo entre otras civilizaciones y que ignoramos porque desconocemos la historia de China y de India o la de la expansión del Islam hacia Oriente. Respecto de la expansión de Occidente, un librito incómodo de Toynbee fue *El Mundo y Occidente* que recogía una serie de conferencias suyas en la BBC. En esas conferencias, Toynbee planteó, honestamente, que la expansión de Occidente desde el siglo XVI fue una agresión al resto del Mundo (Rusia, Islam, India, Extremo Oriente). Decir esto en 1952, a pocos años de la Segunda Guerra Mundial y todavía en período de descolonización, fue, ciertamente, polémico. En cuanto a la comparación de la época histórica en que surgió el cristianismo y la nuestra, el texto más sintético y asequible es la “Introducción” de Toynbee a: AA. VV, *Historia de las Civilizaciones, IV (El crisol del cristianismo)*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 10-30.

(8) El tono ético de Toynbee se puede apreciar en párrafos como éste: «nos estamos moviendo en un capítulo de la historia humana en que debemos decidirnos, no entre un Mundo total y otro desmenuzado, sino entre un

Mundo y un no-Mundo. Creo que la especie humana ha de elegir lo bueno y la vida, no lo malo y la muerte; creo, por tanto, en la inminencia de un solo Mundo, y que la vida humana, en el siglo XXI, se convertirá en una sola unidad que abarcará todos sus aspectos y actividades; creo que, en el campo de la religión, el sectarismo se ha de subordinar al ecumenismo; que, en el campo de la política, todo nacionalismo se ha de subordinar a un gobierno mundial, y que, en el estudio de los asuntos humanos, todas las especializaciones concordarán en una sola visión ampliamente comprensiva. Tal ha sido mi objetivo en todas mis obras» (*Experiencias*, pág. 117).

(9) Se comprende que tanto los historiadores como los teólogos y los filósofos, preocupados por establecer sus métodos, sus fines y sus campos de la forma lo más objetiva posible, se alarmasen por la mezcla de Toynbee. Por eso se pensaba que había en él un apriori idealista pese a que no podían negarle tanto la amplitud de su saber, acerca de los hechos del pasado y del presente, como su sensibilidad humanista. Toynbee, en definitiva, escribía como hombre y se dirigía al público culto de nuestras sociedades, entre el que se encontraban los políticos, a cuya inteligencia y sentido común él ofrecía su erudición. No obstante, para comprender lo razonable de las reservas ante su “idealismo”, bastará leer los apartados finales del *Compendio* de su *Estudio*, cuya Conclusión comienza así: «¿Por qué se estudia historia? La respuesta personal del autor sería la de que un historiador, lo mismo que cualquiera que tenga la dicha de cumplir una misión en la vida, encontró su vocación en un llamado de Dios para ‘sentir según Él y encontrarlo’. Entre los innumerables puntos de vista, el del historiador es un caso único. Su contribución consiste en darnos una visión de la actividad creadora de Dios en movimiento».

(10) Ver, en este sentido, en el tercer apartado de nuestra selección, algunas citas de *Experiencias*. Para conocer mejor sus opiniones sobre las cuestiones doctrinales, consultar también su “Introducción”, ya citada, a: AA.VV., *El crisol del cristianismo* (Madrid, Alianza, 1988) donde se define como “un agnóstico de espíritu religioso, educado cristianamente” (pág. 25). De *Experiencias* (1969), habría que leer, en la Iª Parte (“Asuntos personales”), todo el Capítulo 9, “Religión: lo que creo y lo que no creo” (págs. 133-174), más los Anexos I-IV (págs. 174-184), cuyos títulos son: “Contradicciones en el Padre Nuestro”; “El agnosticismo: un problema para los padres, un enigma para los hijos”; “Eficacia de rezar a un Dios al que no se considera omnipotente”; e “Inevitabilidad e inadecuación del antropomorfismo”. Y, además, habría que

leer también, en la IIª Parte (“Asuntos humanos durante mi vida: inventario y balance”), el Capítulo 7: “Vientos cambiantes en cuestiones religiosas” (págs. 320-329), donde Toynbee comenta positiva y esperanzadamente las expectativas suscitadas por el Concilio Vaticano II. Algunos de estos fragmentos están en la tercera parte de nuestra selección. Nos ha faltado consultar el apéndice que Verónica, la segunda mujer de Toynbee desde 1946, incluyó en la última edición inglesa de *El historiador...*, un año antes de morir Toynbee, y que es una especie de ensayo de síntesis de su itinerario espiritual y de sus intuiciones religiosas. Sobre el concepto de “persona desplazada” (déraciné), ver: *El historiador...*, págs. 86 y ss. y 91-92.

(11) Ver, en el segundo texto seleccionado, una explicación sobre el “nosismo”. En cuanto a la posición personal de Toynbee ante la religión, ver las referencias de la nota 10. Y, en cuanto a la asimilación tardía de la “tolerancia” en nuestros pagos, tan sólo indicar un dato bibliográfico: la célebre *Carta sobre la tolerancia*, que el creyente John Locke escribió en 1689-1690, no se tradujo ni editó en castellano hasta 1966, en Caracas, por iniciativa de Manuel García Pelayo. Dicha traducción, precedida por un buen trabajo introductorio, se encuentra, reeditada, en Tecnos, desde 1985. Pero habría que preguntarse si, además de formar parte de una colección de pensamiento político, no debería incluirse en una colección de “clásicos del cristianismo” como la que se edita en Cataluña o la BAC. En este sentido, José Mª Díez Alegría dice que las ideas de Locke “coinciden sustancialmente con la doctrina de la Declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II”, respecto de la que Locke se adelantó en casi tres siglos. No está mal. Ver: José Mª Díez Alegría, “La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia”, en: AA. VV. *La libertad religiosa (análisis de la Declaración “Dignitatis humanae”)*, Madrid, Razón y fe, 1966, pág. 516 y ss.

(12) Hay, en nuestras sociedades, un factor de “moda” que influye en los flujos y reflujos de la “actualidad” de los temas intelectuales; los cuales, con independencia de dichos altibajos, pueden ser siempre valiosos en sí mismos. Cuando el factor de “moda” prevalece, los productos intelectuales se suceden y se sustituyen unos a otros más por una necesidad compulsiva de cambio y de novedad, o de suplir lo que ya no “vende”, que por razones de avance en el conocimiento, como se demostraría si los que protagonizan (activa o pasivamente) ese cambio hiciesen la crítica de sus productos preferidos anteriores. En este sentido, vale la pena recordar, por incómoda, la afirmación de Stanley

G. Payne en su libro *El catolicismo español*: “A pesar de lo mucho que se habla ahora –se refiere a los años setenta y ochenta– de ‘religión profética’, una descripción más acertada del ‘catolicismo transformado’ de estos años sería el de ser una ‘religión mimética’. Poco ha habido que sea verdaderamente original o profético en el reciente catolicismo español” (Ver: Stanley G. Payne, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984, pág. 288).

(13) Las transformaciones que Kemal Atatürk introdujo, a partir de 1922, no sólo fueron de tipo constitucional y jurídico (derecho penal y mercantil) sino también confesionales pues suprimió el islamismo como religión del estado, lo cual incluyó, entre otras medidas, éstas: abolición de la costumbre de descalzarse en las mezquitas; abolición del precepto que impedía la reproducción de la figura humana por medio de la fotografía, la pintura o la escultura; en favor de la mujer, abolición de la poligamia y reconocimiento de su derecho a ejercer estudios y carreras y a salir y a viajar libremente; cambio del juramento en nombre de Alá por la simple promesa o palabra de honor; y adopción de la indumentaria europea, el alfabeto latino, el sistema métrico y el idioma turco en lugar del árabe.

(14) Estas prestigiosas conferencias anuales, las dieron, por ejemplo, en los años 1931-32, Étienne Gilson y de ahí salió su libro *El espíritu de la filosofía medieval*; en 1949 y 1950, Gabriel Marcel, y de ahí salió su libro *El misterio del ser*; en 1955, Rudolf Bultmann, que presentó en ellas su texto *Creer y comprender*, y, en 1973-74, Hannah Arendt, que expuso lo que luego fue su libro póstumo e inacabado: *La vida del espíritu*. También G. Steiner, por ejemplo.

(15) Sobre los devastadores efectos de las guerras de religión, Toynbee cita esto de Glanvill: «Este celo por defender opiniones llenó nuestro hemisferio de humo y tinieblas, y, por nuestra triste experiencia, conocemos la furia de las llamas que llegó a encender. Si el cielo no lo hubiera impedido, habrían convertido nuestro paraíso en un desierto... Al volver Nuestro Señor, si apenas encuentra fe en la tierra, ¿dónde buscará caridad?... La unión de los miembros de una facción entre sí representa una lastimosa caridad: esto no es concordia de cristianos, sino una conspiración contra Cristo...» Glanvill, J., *The Vanity of Dogmatizing* (London 1661, Eversden), págs 229-31. Citado en *El historiador...*, pág. 175.

Hablando de las Guerras de religión, Toynbee menciona también a Locke, que distinguía, en su época, el espíritu del cristianismo y el espíritu de

exclusividad y de intolerancia, al que no consideraba cristiano. Decía Locke: «Sea de ello lo que fuere, algunas gentes se jactan de la antigüedad de los lugares y los nombres, otras de la pompa exterior de su culto, otras de las reformas de su disciplina. Y todo el mundo, de la ortodoxia de su fe –pues cada cual es ortodoxo para sí mismo–; éstas y todas las demás de este género son más señales de hombres que pugnan por obtener poder e imperio, unos sobre otros, que señales de la Iglesia de Cristo. Supongamos que alguien nunca haya tenido pretensiones acerca de todas estas cosas; con todo, si está desprovisto de caridad, mansedumbre y buena voluntad en general y para toda la humanidad, aun para aquellos que no son cristianos, distará, por cierto, de ser él mismo un verdadero cristiano. El Evangelio declara con frecuencia que los verdaderos discípulos de Cristo deben sufrir persecución, pero nunca encontré en ninguno de los libros del Nuevo Testamento un pasaje en el que se dijera que la Iglesia de Cristo debe perseguir a los demás y forzar a los demás, por el fuego y la espada, a adoptar su fe y su doctrina... Ni los paganos, ni los mahometanos, ni los judíos, deberían verse privados de los derechos civiles de la sociedad a causa de la religión. El Evangelio no manda tales cosas. La Iglesia, que “no juzga a los de afuera” (*I Cor. 5,12-13*), no las desea.» (Fragmentos de la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, citados juntos en *El historiador...*, pág. 206)

(16) Cuando Toynbee trata del origen de la ciencia, cita, en varias ocasiones, a Thomas Spratt (1636-1713), prelado de la iglesia episcopal de Inglaterra, capellán del rey, deán de Westminster y obispo de Rochester. Spratt fue el primer secretario e historiador de la Sociedad Real para el desarrollo de la Ciencia Natural. He aquí algunos fragmentos suyos:

«Fue algún tiempo después de terminar la guerra civil en Oxford cuando se realizaron las primeras reuniones, que habían de constituir la base para todo lo que después siguió, en la residencia del Dr. Wilkins, en Wadham College. En aquella época, la Universidad albergaba en su seno muchos miembros que habían comenzado a pensar libremente, y también era frecuentada por algunos caballeros de espíritu filosófico, a quienes las desventuras del reino y la seguridad y comodidad de un retiro entre gente de toga habían llevado hasta allí. El primer propósito que tuvieron al reunirse era tan sólo el de lograr la satisfacción de respirar aire libre y de conversar plácidamente, sin caer en la pasiones y en la locura de aquella triste época (...) Y en una sociedad tan desapasionada y limpia como aquella y para días tan sombríos, ¿qué tema más

apropiado para tratar que el de la filosofía natural? Discutir continuamente sobre alguna cuestión teológica les habría echado a perder aquel ocio privado; meditar continuamente en los negocios públicos y en los desastres del país era una reflexión demasiado melancólica; sólo la naturaleza podía entretenerlos agradablemente en aquellos momentos. La contemplación de la naturaleza aparta nuestros espíritus de los infortunios pasados o presentes y nos hace conquistadores de algo en medio de las mayores calamidades públicas. Mientras la consideración de los hombres y de los negocios humanos puede afectarnos con miles de desasosiegos varios, la naturaleza nunca nos separa en facciones mortales, da lugar a que discrepemos entre nosotros sin animosidad y nos permite exponer opiniones contrarias sobre ella misma sin ningún peligro de desencadenar una guerra civil.» (Sprat, Th., *The History of the Royal Society for the Improving of Natural Knowledge* (London 1667, Martyn), págs. 53 y 55-6. Citado en *El historiador...*, págs.188-89. Ver H. Arendt, *La condición humana*, p. 352).

«El principal empeño de sus miembros fue conseguir poder gozar de los beneficios de una asamblea variada, entre los que se cuentan la mayor amplitud de observación y la mayor diversidad de juicios, sin que éstos se vean acompañados por los males que habitualmente se siguen de ello, como son la confusión, la inconstancia y la pequeñas animosidades de las partes divididas. Que hayan evitado estos peligros en el pasado lo prueba el hecho de su trabajo constante, que se distinguió permanentemente por una singular sobriedad en los debates, por la lentitud y la calma en el consentir y la moderación en el disentir. No se exasperaban mayormente unos contra otros cuando no estaban de acuerdo en algún punto, porque reconocían que la naturaleza puede llevar a cabo lo mismo por diferentes caminos, todos igualmente buenos, siendo así que los que disputan a causa de la verdad suponen comúnmente que no hay más que un solo camino para encontrarla. Las diferencias que hubieran podido sobrevenir, pronto quedaban arregladas, porque no podían fundarse en cuestiones de especulación o de opinión, sino tan sólo de sentido, es decir, que se trataba de cuestiones que nunca podían dar poderosa ocasión de disturbios y disputas, como ocurre con otras.» (*Op. cit.* págs. 91-92) «(Estos hombres cultivaron un estilo sencillito) pues procuraban acercar lo más posible todas las cosas a la sencillez matemática y preferirían el lenguaje de los artesanos, de los campesinos y de los comerciantes al de los ingenios o eruditos.» (*Op. cit.* págs. 11-13). «Y no menor alabanza merece la Sociedad Real, porque, al establecer una unión entre hombres en cuanto a razones y obras, llegó a unirlos también en sus afectos. Por esto ofrécese aquí a la nación inglesa el

desusado espectáculo de hombres que, estando en desacuerdo acerca de nociones y modos de vida, olvidan el odio y se ponen a trabajar unánimemente por el progreso de la misma obra. Allí el soldado, el comerciante, el erudito, el caballero, el cortesano, el teólogo, el presbiteriano, el papista, el independiente y los que pertenecen al juicio ortodoxo, pusieron a un lado estos nombres que los separan y serenamente llegaron a un recíproco acuerdo en cuanto a los trabajos y anhelos. Bendita situación que hasta parece superar aquella promesa bíblica de que el león y el cordero yacerán juntos; pues aquí no sólo cada cual tolera la presencia de los otros sin violencia ni miedo, sino que todos trabajan y piensan juntos y se ayudan recíprocamente en sus respectivos descubrimientos.» (*Op. cit.* pág. 427. Las últimas citas, en *El historiador...*, pág. 191.)

«Concedamos que sea verdadera la observación de que numerosos naturalistas modernos fueron negligentes en el culto de Dios; pero acaso se hayan visto llevados a esta conducta profana por los últimos y extravagantes excesos del entusiasmo. Las infinitas pretensiones de inspiración divina y de una inmediata comunión con Dios, que tanto abundaron en esta época, hicieron que muchos hombres de talento se vieran impulsados a rechazar toda la cuestión; y lo cierto es que no habrían sido tan desorbitados en su rechazo si los otros se hubieran mantenido dentro de límites discretos. De esto bien puede inferirse que el camino para llegar a un sentido real y sobrio de la religión no es esforzarse en tejer de nuevo un velo de tinieblas sobre el espíritu de los hombres, sino, principalmente, aquietar la violencia de la locura espiritual. Entonces un extremo decrecerá proporcionalmente a la disminución del otro.»

«Es evidente para todos que la influencia que el cristianismo ejerció en otra época sobre el espíritu de los hombres ha decaído enormemente. En términos generales, el cristianismo llegó ya a aquella fatal condición que precedió inmediatamente a la destrucción de los cultos del mundo antiguo, cuando el exterior de la religión en las asambleas públicas era bien diferente del modo en que los hombres la practicaban en la vida privada: en público observaban las reglas religiosas con gran solemnidad, pero en privado no se cuidaban en modo alguno de ellas. Es difícil decir por qué medios y en qué medida hemos llegado a esta peligrosa situación: pero lo cierto es que los vicios espirituales de esta época contribuyeron a ello tanto como los vicios carnales; por eso el remedio más eficaz de que puede hacer uso el hombre no es tanto la parte sublime de la divinidad, como sus doctrinas inteligibles,

naturales y prácticas.» (Sprat, Th, *Op. cit.*, págs. 366-376, citadas en: *El historiador...*, págs. 157-158.). La afición a la astronomía juega un papel, en la vida del príncipe de Salina, muy parecido, en tanto que oasis de paz en medio de las tensiones de la vida social y política de 1860 en el sur de Italia (Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El Gatopardo*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 69)

(17) La cita es del Prefacio de Toynbee a su segundo libro (*El Cristianismo entre las religiones del mundo*). La idea se encuentra también en el primer texto que hemos seleccionado (“La tarea de separar...”).

(18) Las conferencias Hewett del año anterior las había impartido Oscar Cullmann, y su tema fue “El Estado en el Nuevo Testamento”. Como se dice en el Prefacio, Toynbee se presentó, ante el auditorio de estas conferencias, como un “amateur”, como un historiador de educación y de antecedentes cristianos pero sin experiencia como misionero ni tampoco de “las controversias entre el cristianismo y cualquier otro de los grandes credos vivos”, y sin conocimientos teológicos especiales, además.

(19) Quinto Aurelio Símaco (345-405 dC.), orador, escritor y político romano de gran prestigio tanto por su rectitud en lo público y en lo privado como por su sinceridad ante los grandes y por su indulgencia con los humildes, fue defensor de la religión antigua y de las tradiciones romanas. La frase de Símaco que cita Toynbee pertenece a un discurso suyo famoso que impugnó san Ambrosio, el cual, sin embargo, lo admiraba por su valía personal.

(20) *The Vanity of Dogmatizing*, Londres, 1661, citado en *El historiador...*, pág. 193. Señalamos con un interrogante los dos momentos en que la traducción es confusa.

(21) *Pensamientos*, ed. Lafuma, 193, traducido, un tanto libremente, en *El historiador...*, pág. 194.

(22) Kant, un hombre que no viajó, caracterizó a su ciudad como ideal para el “discreto”, en la primera nota del Prólogo a su *Antropología*, de forma muy afín a lo que estamos tratando.

(23) Ver *Pensamientos*, 25, 60, 125, 126, 419, 525, 634.

(24) Citas de P. Bayle en *El Historiador...*, pág. 195. P. Bayle vivió inmerso en los conflictos de las guerras de religión. Por eso, atribuye la autoridad a los católicos romanos y la libertad a los protestantes, entre los que, sin duda,

la libertad de pensamiento fue, en parte, superior, como prueba su mayor estudio de las Escrituras. No obstante, como diría Marrou, las cosas fueron mucho más complejas; y, sin embargo, desde la perspectiva de larga duración, esa simplificación sigue siendo útil.

(25) El final del nº 286 y el 287 precisan la diferencia entre dos tipos de hombres religiosos aplicándola tan sólo a judíos y cristianos, sin mencionar a los paganos: “Los judíos carnales esperaban un Mesías carnal y los cristianos groseros creen que el Mesías les ha dispensado de amar a Dios. Los verdaderos judíos y los verdaderos cristianos adoran a un Mesías que les hace amar a Dios.” (286, final). “Quien juzgue de la religión de los judíos por los groseros la conocerá mal. Es visible en los libros santos y en la tradición de los profetas, que han dado a entender suficientemente que no entendían la ley a la letra. Así, nuestra religión es divina en el Evangelio, los apóstoles y la tradición, pero es ridícula en los que la tratan mal. // El Mesías, según los judíos carnales, debe ser un gran príncipe temporal. J-C., según los cristianos carnales, ha venido a dispensarnos de amar a Dios, y a darnos sacramentos que tienen plena eficacia sin nosotros; ni lo uno ni lo otro es la religión cristiana, ni la judía. // Los verdaderos judíos y los verdaderos cristianos han esperado siempre un Mesías que les hará amar a Dios y, a través de este amor, triunfar de sus enemigos” (287).

(26) Ver la Nota 2 de *Interioridad y compromiso*, págs. 87-88.

(27) Agustín García Calvo, *Valorio 42 veces*, Madrid, Lucina, 1986, pág. 13.

(28) Ver el comienzo de la “Introducción” de Légaut a *El hombre en busca de su humanidad*.

(29) Quizás esta afirmación sea demasiado rotunda dado mi limitado conocimiento de Toynbee; sobre todo dado que no he podido leer *Acquaitances* (1967) (Conocidos). Sin embargo me baso en que no sale nada de esto en *Experiencias*, donde, en cambio, Toynbee menciona agradecido –como se verá– a sus maestros y a los que le orientaron en sus trabajos.

(30) *Experiencias*, págs. 175-177.