

EL MOTIVO DEL FIN DEL MUNDO EN LA LITERATURA HISPANOAMERICANA

Bernat CASTANY PRADO

Universidad de Barcelona

Vivimos en una sociedad
donde resulta más fácil imaginar el fin del mundo
que el final del capitalismo.

Jorge Riechmann

El tema del fin del mundo ha sido, desde sus mismos inicios, una constante en el pensamiento y la literatura hispanoamericanos. En el ámbito del pensamiento, baste recordar el milenarismo franciscano de Colón (Milhou, 1983), Motolinía (Baudot, 1977) o Mendieta (Phelan, 1970); el fatalismo mesiánico del *Chilam Balam* o del *taki onkoy*; las concepciones tripartitas de la historia, fuertemente inspiradas por el milenarismo del monje calabrés Joaquín de Fiore (s. XII), del positivismo o el marxismo; el *Ariel* de Rodó y *La raza cósmica* de Vasconcelos, igualmente convencidos de que Latinoamérica era el *locus* del *genus angelicum* en el que los valores espirituales debían ser conservados frente a la debacle general; o, finalmente, el milenarismo neoliberal de Francis Fukuyama, que consideraba, en *El fin de la historia*, que ya no quedaban alternativas reales a la democracia neoliberal y que el resto de la historia iba a ser una aburrida repetición de este modo, último y perfecto, de gestionar la realidad.

En el ámbito de literario, recordemos, además de los numerosos autores que fueron influidos por las corrientes de pensamiento arriba señaladas, obras como «La lluvia de oro» de Leopoldo Lugones; «Luna roja», de Roberto Arlt; *El gran serafín*, de Bioy Casares; «Utopía de un hombre cansado», de Jorge Luis Borges; *Antes del fin*, de Ernesto Sábato; *La guerra del fin del mundo*, de Mario Vargas Llosa; *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez; o *2666*, de Roberto Bolaño.

El propósito de este trabajo es tratar de explicar las razones por las que el milenarismo ha sido una constante temática y estructural, que perdura secularizada hasta nuestros días, en la cultura hispanoamericana.

Para responder a esta pregunta es necesario aclarar qué entendemos por «fin del mundo», ya que dicha expresión puede ser entendida de diversas formas. Podemos distinguir, al menos, tres formas diferentes de hablar del «fin del mundo». En primer lugar, podemos hablar de «fin del mundo» en un sentido físico, esto es, como el lugar en el que acaba el mundo físico; en segundo lugar, podemos

hablar de «fin del mundo» en un sentido temporal, esto es, como el momento en el que dejará de existir definitivamente el mundo; finalmente, podemos hablar de «fin del mundo» en un sentido ontológico o metafísico, esto es, como el proceso en el cual colapsa nuestro modo de concebir el mundo como un todo finito y ordenado.

En lo que respecta a la concepción física del «fin del mundo», podemos distinguir, a su vez, entre el fin del mundo como el lugar en que creemos que acaba el universo y empieza la nada y el fin del mundo como el territorio en el que creemos que acaba el mundo explorable o habitable y empieza la anecúmene. Desde este segundo punto de vista, podemos afirmar que el continente americano, en general, y la literatura hispanoamericana, en particular, están estrechamente relacionados con el tema del fin del mundo, ya que el descubrimiento y la conquista supuso una dialéctica constante con ese límite, tal y como lo entendía la Europa de los siglos XV a XVIII. Más aún, podemos afirmar que el descubrimiento del Nuevo Mundo acabó suponiendo, de algún modo, el fin del «fin del mundo», puesto que mostró que no existía ese punto en el que empieza la anecúmene, ya que el mundo se había revelado íntegramente explorable y habitable.

Como todos sabemos, el colapso del antiguo «fin del mundo» supondrá la progresiva desaparición de ese territorio geográfico-mítico exterior en el que se ubicaban paraísos terrenales, ángeles y seres monstruosos que cumplían la función de dotar al hombre occidental de una frontera, límite o fin conceptual en virtud de la cual podía darse una definición antropológica. Desde este punto de vista, el descubrimiento de América también supuso el fin del «fin del mundo» entendido como fines o límites que le permitían definirse.

Por otra parte, con el descubrimiento de América, todo el planeta se verá subsumido en lo cognoscible y lo mercantizable, dando lugar a ese proceso de «desencantamiento del mundo», según Max Weber, o de «muerte de Dios», según Nietzsche, que no deja de suponer otro «fin del mundo», esta vez, el del mundo como un todo ordenado y valorizado por la divinidad. El mismo término nihilismo, con el que Nietzsche quiere captar los diversos tipos de duelo que el hombre ha de pasar si quiere superar la muerte de la divinidad, contiene la expresión «nada», que es, claro está, lo que adviene tras el fin de un mundo.

Es normal, pues, que la literatura hispanoamericana, por el simple hecho de estar escrita en el lugar cuyo descubrimiento catalizó la más grande contracción secularizadora de la historia, que puede ser concebida, como acabamos de decir, como un fin del mundo, se relacione, de un modo u otro, con las reacciones a las que dicho proceso dio lugar. Puede explicarse desde este punto de vista la intensidad de la reacción conservadora y refundamentadora que se produjo en la España y la Hispanoamérica de los siglos XVI y XVII, y que tendrá importantes efectos en la literatura de la Edad de Oro en adelante. También podemos interpretar en este sentido la fortaleza del modernismo hispanoamericano, cuyo esoterismo, exotismo y antipragmatismo pueden ser interpretados como una reacción nostálgica frente a ese mundo desencantado y mercantizado que nació, en buena medida, con el descubrimiento de América. Lo mismo sucedería con el vanguardismo, indigenismo o el

realismo mágico, que de un modo u otro parecen tratar de resucitar ese mundo maravilloso, terrible y gratuito previo a la caída moderna.

Cabe añadir que en el mismo movimiento en que desaparecía el «fin del mundo» geográfico, nacía un nuevo concepto de «fin del mundo», de corte geopolítico, que serviría para referirse a aquellos territorios que se consideraban tan alejados del centro metropolitano, o de sus sucursales periféricas, que no eran susceptibles de ser civilizados o, peor aún, de que los civilizados se comportasen civilizadamente cuando se hallasen en ellos. En este sentido, el «fin del mundo» designaría el fin del mundo presuntamente civilizable, frontera a partir de la cual empezaría el territorio de la anomia, en el que los colonizadores son libres de comportarse como bárbaros, pues más allá de esa frontera no llega, ni quiere llegar, la mano de la justicia ni la mirada de la sociedad¹.

También desde este punto de vista, la literatura hispanoamericana estaría relacionada con el tema del «fin del mundo», ya que uno de sus objetivos principales habría sido romper la división entre metrópolis y periferia, tanto desde el punto de vista moral y político, como desde el punto de vista estético y cultural. Tal sería el caso, por ejemplo, de un autor como Jorge Luis Borges, cuya obra supondría el fin del «fin del mundo», no ya en el sentido geográfico que señalábamos más arriba, sino en un sentido estético y cultural, ya que, mostrando con su calidad irreductible que el centro literario mundial puede estar en cualquier punto, eliminaría la noción de «fin del mundo», pues ya no existiría ningún lugar —cultura, idioma, geografía o raza— en el que virtualmente no pueda surgir una gran obra literaria. Borges parece referirse, al menos parcialmente, a este proceso de descentramiento cuando recuerda la definición que, con diferentes entonaciones, Bruno y Pascal dieron de un universo que se les revelaba como infinito: «el universo es todo centro» o «el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna» (Borges, 1999: II, 15).

Pero no sólo Borges, sino también los autores del Boom, inspirados, a su vez, por el ejemplo de Faulkner, quien habría construido una obra central desde un lugar periférico como era el sur de los Estados Unidos, mostraron al resto de países periféricos, ya fuesen africanos, indios u orientales, que el centro literario del mundo estaba en cualquier lugar y que, por lo tanto, ningún territorio podía ya ser considerado como «centro» ni, por las mismas razones, como «límite» o «fin del mundo».

En lo que respecta a la concepción temporal del fin del mundo, podemos distinguir entre una interpretación de corte trascendente y otra de corte secular. Entendemos el «fin del mundo» en un sentido temporal y trascendente cuando nos referimos al «fin del mundo» predicado por las religiones del libro, en general, y por la religión cristiana, en particular. Ciertamente, no es fácil distinguir con total claridad entre milenarismo, apocalípticismo, mesianismo o escatologismo. Baste apuntar aquí que las religiones del libro prometen una vida feliz y eterna en un lugar ontológicamente indeterminado

¹ A ello apunta Todorov cuando afirma, en *La conquista de América*, que la «barbarie» de los conquistadores no tiene nada de atávico o animal, sino que es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos, ya que «lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allí» (1982: 157). División que ilustrarán novelas como *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad y *El sueño del Celta*, de Mario Vargas Llosa, y que analizarán estudios como *Los fantasmas del rey Leopoldo*, de Adam Hochschild o *El síndrome Lucifer*, de Philip Zimbardo.

designado como Reino de Dios que, en principio, debería establecerse en el Fin de los Tiempos y tras un Juicio Final en el que debe decidirse el destino eterno de todos y cada uno de nosotros. Sobre este esquema existen innumerables variantes acerca de la forma y el momento en que debe producirse el fin del mundo, acerca del carácter más o menos literal de las profecías que hacen referencia a este tránsito, acerca de si supondrá o no la salvación de todos los hombres o acerca del estatuto ontológico del Reino de Dios que debe advenir tras el fin de los tiempos.

Sobre unas bases doctrinales oscuras y contradictorias², numerosos teólogos, profetas e iluminados tratarán de determinar el momento y las características del fin de los tiempos. Existe consenso entre los historiadores del cristianismo en que el milenarismo era un sentimiento muy extendido entre los primeros cristianos³, si bien, como era de esperar, la oficialización de la Iglesia supuso la moderación de las esperanzas milenaristas para acomodarse a tareas más terrenales como, por ejemplo, la administración o la política. Aunque la enorme influencia de San Agustín y los intereses de la Iglesia convertirán la espiritualización del milenarismo en la doctrina ortodoxa⁴, el milenarismo seguirá existiendo de forma marginal, si bien pasará a fundarse en otro tipo de bases como, por ejemplo, libros apócrifos, predicciones astronómicas, visiones o revelaciones orales recientes⁵.

Nuevos rebrotes aparecerán en la víspera del año mil, durante las cruzadas y, sobre todo, a finales del siglo XII, cuando el monje calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202) establezca un nuevo sistema profético según el cual la historia del mundo se dividiría en tres «edades», de pureza creciente, en la última de las cuales una orden monástica ha de dirigir a una humanidad purificada a la espera del fin del mundo. Lo cierto es que el joaquinismo no sólo será la filosofía o, más bien, teología de la historia que, como afirmará Norman Cohn (1957: 115), «mayor influencia ejerciera en Europa hasta la aparición del marxismo», sino también un elemento fundacional de la cultura americana.

Recordemos que una parte importante de los misioneros franciscanos de primera hora, cuya orden fue uno de los principales protagonistas de la conquista espiritual y cultural del Nuevo Mundo, estaban influidos por el milenarismo joaquinista. Tanto es así que algunos de ellos, como Colón, que se hizo franciscano al final de su vida, Motolinía o Mendieta, llegaron a considerar que su orden era aquella que, según afirmaba el abad calabrés, estaba destinada a dirigir la última etapa de la historia humana, cuya finalización estaba cercana, tal y como probaba la aparición de un enorme contingente de infieles, deseosos, en su opinión, de ser convertidos.

² Algunas de las fuentes principales del milenarismo judeocristiano son los capítulos 2 y 7 del libro de *Daniel*, donde aparecen, respectivamente, la interpretación del sueño de Nabucodonosor, en el que aparece un gigante formado de diversos metales, y la visión de los cuatro monstruos y el Hijo del Hombre; algunos fragmentos del *Nuevo Testamento*, en los que se hace referencia a la llegada inminente del fin del mundo; el *Apocalipsis* de San Juan, especialmente el capítulo 20; la primera epístola de Pablo a los tesalonicenses, en la que trata de tranquilizar a sus lectores acerca de la suerte reservada a los creyentes cuando Cristo regrese al fin de los tiempos; o la segunda carta a los tesalonicenses de Pablo y la segunda carta de Pedro, en las que ambos autores buscan apaciguar las dudas y las impacencias de sus lectores ante la tardanza de la llegada del fin del mundo.

³ Recogen este sentir exegetas como Pseudo-Bernabé (s. II d. C.), Ireneo de Lyon (s. II d. C.), Hipólito de Roma (s. III d. C.) o Lactancio (s. III d. C.).

⁴ San Agustín afirmará, en el siglo V d. C., que el «tiempo del fin» no debe situarse en el futuro, sino que es el «tiempo de la Iglesia», que dura ya desde hace cuatro siglos.

⁵ Recuérdese, a modo de ejemplo, el caso del monje español Beatus de Liébana (s. VIII).

Resulta, pues, que muchos de los debates que surgieron alrededor de la conquista y colonización espiritual del Nuevo Mundo están directamente relacionados con la cuestión del fin del mundo. Tal es el caso, por ejemplo, de las disputas acerca de los bautizos masivos y sin preparación básica que defendían los franciscanos, y que sólo se entienden si se tiene en cuenta la sensación de inminencia apocalíptica que dominaba entre muchos de los representantes de la orden seráfica. Sucede lo mismo con el proyecto franciscano de crear una república india, separada de la española, y que debe entenderse a la luz de la convicción franciscana de que los indios eran el *genus angelicum* que ellos estaban destinados a guiar durante la tercera y última etapa de la historia del mundo, que consideraban que estaba a punto de culminar.

Si bien el milenarismo franciscano fue prontamente reprimido y frustrado, nunca dejará de ejercer una hipnótica influencia a lo largo de los siglos, como prueba, por ejemplo, el caso del *taki onkoy*, en el Perú colonial, o el de O Conselleiro, en el Brasil de finales del XIX, cuya historia narra Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*,

Pero la influencia del milenarismo joaquinita no se producirá sólo en el ámbito religioso, sino también en el secular, que, según dijimos más arriba, es el segundo modo en que podemos entender la noción temporal de «fin del mundo». Ciertamente, esas versiones secularizadas del esquema joaquinita que son la dialéctica hegeliana, el progresismo de Condorcet, el positivismo de Comte, el historicismo de Marx e, incluso, la doctrina del fin de la historia de Fukuyama, hablan constantemente del «fin del mundo» en un sentido secular; de ahí que prefieran la expresión «fin de la historia».

Todas estas doctrinas, de gran influencia en la historia de los países y, por lo tanto, de los escritores hispanoamericanos, consideran que la historia sigue necesariamente una línea ascendente que ha de culminar, en algún momento, en el Absoluto, en la civilización definitiva, en la humanidad redimida por la ciencia, en la sociedad sin clases o en la desaparición de toda alternativa a la democracia neoliberal. Podemos afirmar, pues, que todos los escritores influidos por alguna de estas doctrinas se adscriben a un milenarismo, moderno y secularizado, sí, pero que no deja de esperar, con una mezcla pseudo-religiosa de deseo y temor, un fin del mundo que decida nuestro destino para todo el resto de la historia.

Existen, sin embargo, más allá de la secularización del milenarismo joaquinita, otras doctrinas que afirman el fin del mundo directamente desde un punto de vista temporal y secular. El utopismo humanista, por ejemplo, estrechamente conectado con el descubrimiento del Nuevo Mundo, entiende que Europa es un lugar en el que la humanidad se había echado a perder, mientras que América era el lugar en el que ésta podía volver a nacer. La infinita e inmaculada potencialidad de América debía redimir la caída de una Europa en la que la humanidad había actualizado su peor destino. De este modo, el nacimiento del Nuevo Mundo implicaba el fin del Viejo, que quedaba ontológicamente agotado.

Según afirma Raoul Girardet en *Mitologías políticas*, durante las épocas de crisis suele producirse una efervescencia imaginativa de la que surgen ciertas constantes míticas mediante las cuales el hombre pretende compensar sus ansiedades reintroduciendo un nuevo orden imaginario.

Girardet las ordenará en cuatro estructuras o constelaciones míticas: la conspiración, que supone que la crisis es el resultado de la subrepticia actividad de una sociedad secreta que pretende controlar y dominar todo el cuerpo social (brujas, judíos, jesuitas, francmasones, comunistas, fascistas u homosexuales); el líder o mesías, del que se espera que restituya el orden perdido (religioso, nacional, político); la unidad (religiosa, nacional, civilizatoria o de partido), que se reafirma frente a la amenaza de disolución; y, finalmente, la edad de oro, que puede referirse tanto al pasado (la Arcadía, el Paraíso Terrenal, las Islas Felices), como al futuro (la utopía, la independencia o reunificación nacional, la sociedad sin clases o el reino de dios).

Teniendo en cuenta que el siglo XVI fue una época de profunda crisis religiosa, social, política y filosófica, tal y como muestra la primera parte de la *Utopía* de Tomás Moro, no es extraño que la sociedad europea actualizase las constelaciones míticas señaladas por Girardet, especialmente, la de la Edad de Oro, que, en su vertiente pasadista, remitiría a la edad grecorromana, al cristianismo primitivo, a ciertas culturas indígenas idealizadas, al naturalismo epicúreo o, incluso, al animalismo cínico; y en su vertiente futurista, a la utopía social y política que evocarían obras como la *Utopía* de Tomás Moro, el *Convivium religiosum* de Erasmo o el *De la servidumbre voluntaria*, de Etienne de la Boétie. Desde este punto de vista, América, como utopía, paraíso o *locus amoenus*, se presenta como «fin del mundo», en el sentido de finalidad u objetivo del mundo, esto es, como el lugar hacia el cual debe tender la historia humana si quiere rehumanizarse.

En todo caso, la nostalgia de mundos radicalmente diferentes a aquel en el que se vive supone una cierta negación de las posibilidades del mundo presente, lo que no deja de ser considerarlo acabado, finiquitado. También en este sentido la aparición del mundo americano habría supuesto, en las conciencias de los humanistas del XVI, un cierto «fin del mundo» en Europa.

Una revisitación de este utopismo humanístico se dará a finales del XIX, con el *Ariel* de Rodó, y el arielismo, que todavía perdura en nuestros días, que considera que la sociedad occidental ha entrado en decadencia por culpa del materialismo y el utilitarismo, mientras que en la sociedad americana todavía queda espacio para la espiritualidad y la gratuidad artística y existencial. Todavía más radical fue la propuesta de Vasconcelos, quien, en *La raza cósmica*, consideraba que la Segunda Guerra Mundial, que debía suponer el fin de la humanidad en Occidente, dejaba a Latinoamérica el papel de una reserva humana en la que los valores se guardarían durante el largo invierno civilizatorio que había de llegar, como si de un monasterio medieval se tratase.

Como señalamos más arriba, además de las interpretaciones física y temporal arriba esbozadas, cabe contemplar un último modo de entender el fin del mundo, de corte ontológico o metafísico. Desde este punto de vista, la aparición del Nuevo Mundo no sólo contribuyó a la desaparición del Viejo Mundo, sino, más aún, a la desaparición del «mundo» mismo. La única condición para que esta afirmación tenga sentido es que entendamos el término «mundo» o «cosmos» tal y como lo entendía la tradición medieval, esto es, como un todo definido y ordenado según valores trascendentes. Así, pues, no se trata sólo de que durante el Renacimiento la vieja cosmovisión medieval empezase a ser desplazada por otra diferente, pero igualmente definida, ordenada y axiológicamente determinada, sino

de que empezó a ser sustituida por una visión del mundo indefinida, inordenada y vacía de todo sentido religioso o moral. Desde este punto de vista, los milenarismos, que tanto florecieron durante esos siglos, tenían razón al anunciar el fin del mundo, sólo que la tenían en un sentido mucho más profundo que no podían siquiera imaginar.

Lo cierto es que en este proceso de erosión de los ejes conceptuales fundamentales con los que el hombre estructuraba la realidad, el descubrimiento de América fue fundamental, puesto que tuvo un efecto erosionador en ámbitos como el geográfico, el cosmológico, el religioso, el metafísico y el político⁶.

En el ámbito geográfico, el descubrimiento de América supuso el fin del mundo como un todo finito —en cuanto que tripartito—, puesto que pasó a ser concebido como una serie que admitía «adiciones *ad infinitum* de cuantas otras “partes” pudieren aparecer» (O’Gorman, 1958: 80). La disolución geográfica del mundo implicó, a su vez, una disolución religiosa, puesto que la concepción ontoteológica del espacio, en el que cada punto tenía un sentido y un valor construido desde una lógica religiosa, dejó lugar a una concepción ontoteológicamente neutra del espacio en la que cada punto no era más que una mera coordenada que no podía tener prioridad de ningún tipo sobre las demás.

En lo que respecta al ámbito cosmológico, podemos afirmar que el descubrimiento del Nuevo Mundo influyó en la revolución copernicana al prefigurar en el ámbito geográfico el proceso de secularización del espacio que habría de darse luego en el ámbito cosmológico. Ciertamente, el paso de una concepción geográfico-mística, en la que el espacio era finito y ontológicamente dividido, a otra meramente geográfica, en la que el espacio era infinito e indefinido, ofreció una pauta de pensamiento a Copérnico y, especialmente, a Bruno, a la hora de arremeter contra la concepción cosmológico-religiosa del espacio que ambos heredaron.

En lo que respecta al ámbito religioso y cultural, señalemos que el descentramiento del Viejo Mundo y de la tierra, operados por el descubrimiento de América y la revolución copernicana, no sólo vaciaron de significado las divisiones físicas, sino también las religiosas o culturales. De un lado, la aparición de las culturas americanas supuso una cierta erosión de la frontera que separaba, por aquel entonces, el cristianismo, entendido como única religión verdadera, de las demás religiones, que mostraban, a sus ojos, indudables elementos de bondad y racionalidad o, simplemente, ponían de manifiesto el carácter convencional y, por lo tanto, no necesario ni universal, de muchos de los elementos doctrinales y rituales del cristianismo; de otro lado, el descubrimiento de otras culturas supuso que la cultura europea quedase tocada de muerte en sus pretensiones de ser el centro ontológico-cultural del mundo. Ciertamente, en un modelo geográfico-religioso, dejar de sentirse el centro geográfico del mundo implica también dejar de sentirse el centro religioso y ontológico del mundo, esto es, dejar de ser el meridiano de Greenwich por el que pasaba la frontera que separa la civilización y la barbarie⁷.

⁶ Véase al respecto Castany Prado (2012).

⁷ Este relativismo, al que contribuyó en buena medida el descubrimiento de nuevas culturas, en el espacio (América, Asia), en el tiempo (Grecia, Roma) y en la imaginación (las utopías, las novelas), se hace patente en un texto como «De los caníbales», uno de los más famosos *Ensayos* (1580-1588) de Michel de Montaigne.

En lo que respecta al ámbito gnoseológico, recordemos que en virtud de la estrecha imbricación que todavía existía en los siglos XVI y XVII entre religión, ciencia y filosofía, la crisis de los límites religiosos y culturales debía desencadenar, necesariamente, a su vez, una crisis escéptica o pirrónica que acabaría afectando a todo el ámbito gnoseológico, al erosionar gravemente la frontera que separaba la verdad de la falsedad. Ciertamente, los nuevos territorios se convirtieron en una fuente constante de argumentos contrafácticos que refutaban por sí mismos opiniones y argumentos repetidos durante siglos, lo cual supuso «un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto» (Hazard, 1935: 36).

En lo que respecta al ámbito ontológico, el descubrimiento de América supuso el paso del monismo ontológico medieval, en el que no existía ninguna alternativa posible a lo real, al pluralismo ontológico moderno, que se hará patente en la *Utopía* (1516), de Tomás Moro, donde, por mucho que el mundo alternativo sea sentido como imposible, resulta, al menos, imaginable, hecho que hará posible la crítica de la realidad, lo que supondrá, a su vez, que sus límites sean sentidos como más variables y porosos.

El descubrimiento de América también tuvo un importante papel en la disolución de los límites sociopolíticos. De un lado, la llegada de fuertes flujos de oro y plata permitió el desarrollo de un incipiente sistema monetario que, a diferencia del sistema feudal, iba a permitir la acumulación de capital, sentando las bases de un sistema capitalista en el que las diferencias, si bien iban a seguir existiendo, no iban a ser tan rígidas como las estamentales, puesto que iban a fundarse, principalmente, en el dinero poseído. Del otro, tal y como señala Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea*, los reyes de aquel momento no sospechaban que de los relatos de viajes que tanto disfrutaban «nacerían ideas capaces de quebrantar las nociones más caras a su creencia y más necesarias al mantenimiento de su autoridad» (1941: 19). Porque, continúa Hazard, «no son sólo su extensión, su territorio, su clima, sus producciones, los que provocan el interés, sino sus leyes, sus costumbres, la constitución de sus Estados», de modo que es posible afirmar que con la contemplación «del mundo nuevo, comienza el examen de los principios que dirigían el mundo antiguo», pues ideas vitales como las de «la propiedad, la de la libertad, la de la justicia, se han vuelto a poner en discusión por el ejemplo de lo lejano» (Hazard, 1935: 20).

Ante tantos hábitos mentales violentados, no es extraño que, ya en 1611, el poeta inglés John Donne llorará, en *Anatomy of the World*, la disgregación de ese todo finito y coherente que era el mundo para él en una mera colección de coordenadas y unidades sin un sentido trascendente:

...la nueva filosofía lo pone todo en duda,
el elemento fuego se extingue completamente;
el Sol se pierde, así como la Tierra, y no hay inteligencia humana
capaz de indicar dónde buscarlo.
Y los hombres confiesan abiertamente que este mundo se ha consumido
cuando en los Planetas y el Firmamento
buscan tantas novedades; y entonces ven que todo
se ha reducido de nuevo a sus Átomos.
Todo se halla reducido a sus partes componentes,

perdida toda coherencia;
así como todas las reservas y toda Relación (cit. en Koyré, 1957: 32).

Desde este punto de vista, Colón no se equivocaba totalmente en su empeño por no descubrir un Nuevo Continente; ni Tycho Brahe en su búsqueda por no aceptar más que parcialmente el geocentrismo; ni Kepler y Pascal en su resistencia a aceptar la infinitud del universo. Ninguno de ellos quiso ver lo que iluminó. Eran como el niño que enciende fuego y luego pretende apagarlo cerrando los ojos. Estaban ejecutando, a todos los niveles, el fin del mundo. Claramente, no fue Nietzsche quien *mató a Dios* y le pegó fuego al templo de Apolo, sino, simplemente, la sirvienta que olió el fuego y encontró el cadáver, para luego echarse a gritar.

Bibliografía

- BAUDOT, Georges (1977): *Utopía e historia en México*. Trad. Vicente González Loscertales. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- CASTANY PRADO, Bernat (2012): «*Perdida toda coherencia: El descubrimiento de América en la “crisis de la conciencia europea”*», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 41, pp. 19-44, en <http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/40290> (última consulta, 12-7-2015).
- COHN, Norman (1957): *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Trad. R. Alaix. Barcelona, Barral, 1972.
- FLORI, Jean (2008): *La fin du monde au Moyen Âge*. París, Gisserot-Histoire.
- GIRARDET, Raoul (1986): *Mythes et mythologies politiques*. París, Seuil.
- HAZARD, Paul (1935): *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Trad. J. Marías. Madrid, Pegaso, 1941.
- KOYRE, Alexandre (1957): *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. Madrid, Siglo XXI, 1999.
- MILHOU, Alain (1983), *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*. Valladolid, Cuadernos Colombinos.
- PHELAN, John L. (1970), *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- TODOROV, Tzvetan (1982), *La conquista de América*. Trad. Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI, 2005.