

SECULARIZACION Y DINAMISMO HISTORICO (*)

I

Lo más decisivo en el proceso de expropiación de Europa es que no se refiere sólo a determinadas formas o áreas de su cultura, sino, en buena medida, al motor mismo, al centro vital que la ha movido y la ha hecho posible. Los pueblos extraeuropeos no se han limitado a utilizar los recursos técnicos, los conocimientos científicos, los modos de organización racional producidos por Europa, que se han ido progresivamente objetivando en formas precisas susceptibles de desvinculación de sus raíces históricas y de apropiación por extraños. Si sólo se hubieran efectuado expropiaciones de tal género, el fenómeno no habría tenido gran trascendencia; nunca habría significado un fundamental quebranto para Europa, que seguiría con la decisiva superioridad debida a la matriz histórica productora de tales frutos expropiados, sustituidos o superados pronto con la dinamicidad bien conocida de su historia.

Lo más grave de la situación actual de Europa es que no sólo se ha efectuado un robo de sus frutos, sino también, en buena parte, un robo de su savia, del fecundo vigor histórico de Occidente, que, transportado en sencillos esquejes, lo vemos rebrotar por los más diversos lugares del planeta con una fuerza de desarrollo que, aunque sea a costa de grandes renunciaciones y simplificaciones, supera en ciertos aspectos al que todavía muestra el viejo tronco. Es, en verdad, un extraño fenómeno, «Las formas se dejan trasplantar —escribía Ranke (1)—; pero aquello de donde

(*) Vid. «El rapto de Europa», del mismo autor, en el núm. 70 de la REVISTA.

(1) L. von RANKE, «Politisches Gespräch», München, 1924, pág. 31.

traen su origen: no sólo los fundamentos históricos, sino el espíritu que enlaza presente y pasado y que ha de dar vida al futuro ¿cómo pretender imitarlo?».

Y, sin embargo, en buena medida, mejor o peor, ha sido imitado. Por eso cabe hablar de un raptó de Europa con preciso sentido simbólico. Los pueblos extraños no se limitan a apoderarse de las formas objetivas de su cultura, sino que también aciertan a sustraer los resortes más secretos que han erigido, mantenido en pie y activado el cuerpo enorme de formas culturales europeas. Su fertilidad misma, la «vis» impulsiva de su móvil y creador pasado, el alma fervorosa de Europa, en una palabra, le ha sido raptada de la manera más sorprendente.

Ello es posible porque no se trata de un motor espiritual sustantivado, a la manera del espíritu nacional o popular —«Volksgeist»— de Ranke y la «Escuela Histórica», sino de una pura movilidad teleológica, cargada de energía no en el término «a quo», sino en el término «ad quem». Nos referimos concretamente a la tensión histórica esperanzada de Europa; es decir, a la historicidad específica de su historia. Pues la de Europa no se distingue de las de otros pueblos y culturas tan sólo en ser de una manera o de la otra, en haber tomado esta o aquella dirección, sino en algo mucho más radical: en haber sido más historia que las demás; casi se podría decir, en ser por primera vez historia en el sentido riguroso del término.

II

Tal sentido específico de la historia no quiere decir, sin más, movilidad y creatividad, aunque a la postre se revele como extraordinariamente fecundo. Móviles, varios y creadores se demostraron los siglos de la historia griega y, sin embargo, carecieron del sentido específico de la historicidad. La vida del hombre griego fué una vida agónica (2), de luchas y pretensiones constantes, de exigencias imperiosas de perfeccionamiento, pero no a lo largo del tiempo, sino hacia arriba, «per saltum» hacia un estrato superior de la realidad. Perfeccionarse para el hombre griego no es

(2) WERNER JAEGER, «Paideia», I, 2.^a ed., Berlín, 1936, pág. 67. Vid. MAX POHLENZ, «Der hellenische Mensch», cap. XVI. «Der agonistische Zug», Göttingen, s. a., págs. 415 y ss.

desarrollar algo germinal o tender a una meta asequible en el tiempo, sino formalizarse más plenariamente en lo que se es, participar —como pensará paradigmáticamente Platón— de manera más cumplida en la idea que, aunque pertenece a un plano supra-sensible, constituye a las cosas en lo que actualmente son. De manera consecuente la escultura tratará de configurar en cánones eternos la corporeidad presente, marmórea, de las cosas.

A pesar de ser la griega una historia agónica, el afán, el esfuerzo no maduran, no cunden en ella. Por eso es justamente una historia agónica, una historia de acciones momentáneas, heroicas y explosivas, desde Aquiles a Alejandro, cuyas vidas concentradas, juveniles, truncadas, representativamente inician y cierran la historia helénica. Fué ésta una cadena de eslabones temporales distintos, de presentes cerrados en sí mismos. Muy significativamente Aristóteles sostendrá que el tiempo es contabilidad de «ahoras», considerándolo en función del movimiento y, en última instancia, del espacio: como «número del movimiento según lo anterior y lo posterior» (3). Desde un punto de vista vital el horizonte del futuro permanecerá cerrado para el griego, vedado por su sentimiento del destino. «El porvenir —dirá el Coro en el Agamenón de Esquilo (4)— ya habrá tiempo de conocerlo, cuando le llegue su día. Hasta entonces que siga su camino. Tratar de conocerlo, sería querer gemir de antemano. Ya se revelará con bastante claridad al sol que le verá nacer.»

«*Damnosa quid non imminuit dies*» —exclamará más tarde Horacio en la coyuntura optimista de la paz augustea—. El porvenir para el antiguo carece de esperanza, es algo temible y destructor. La salvación sólo puede venir del presente, de manera instantánea, súbita: «Del más pequeño germen puede brotar inmenso —dirá Electra en Las Coéforas (5)— el árbol de la salvación». Para el heleno y, en general, para el hombre antiguo, la historia no revelará su verdadera enjundia histórica; será una his-

(3) Física 219 b. La tendencia helénica a la concentración activa en el presente se expresará en el siguiente pasaje de la Ética a Nicomaco, en que viene a formularse la moral fulminante del héroe helénico: «El que está henchido de un tal amor de sí preferirá vivir un breve lapso de tiempo en la mayor alegría a pasar una larga existencia en una indolente tranquilidad. Preferirá vivir un solo año para un alto empeño a consumir una larga vida para nada. Más querrá realizar una única empresa grande y gloriosa que muchas de tono menor».

(4) 250-4.

(5) 202-4.

toria que carece de consecuente y creadora temporalidad, vista sólo desde el presente, como una sucesión de presentes que se van sustituyendo, sin aportar verdadera innovación. «El alma —escribirá Marco Aurelio (6)— recorre el mundo entero y el espacio vacío que lo rodea, explora su forma, se sumerge en la infinitud del tiempo, abarca el renacimiento periódico del Universo. Hace el giro de todas las cosas y se da cuenta de que nuestra posteridad no verá nada nuevo, de la misma manera que nuestros predecesores nada han visto que no hayamos conocido nosotros. Un hombre de cuarenta años, por poco talento que tenga, ha visto todo el pasado y todo el porvenir en la identidad del presente.»

Los sucesos, los acontecimientos, las biografías, las épocas históricas se repiten en el girar inacabable y monótono de esa rueda en que el tiempo consiste según la concepción cíclica de la historia característica de la Antigüedad clásica (7). Para que la historia revelara su auténtico sentido sería preciso romper ese círculo vicioso y convertirlo en recta de curso proseguido entre un empezar y un acabar verdaderos; pero esta operación no podía realizarse desde el mismo círculo sin principio ni fin; sólo podría hacerse desde fuera, desde el más allá, desde un más allá que, como el de la religión de Israel, es término, ultimidad, «escaton» del acontecer.

La religión trascendente y revelada de Israel es una religión con un sentido netamente histórico. La conciencia que de sí tiene el pueblo elegido es histórica en un grado eminente, es un tenso esperar de un futuro escatológico histórico sobre la base de un pasado histórico, un esperar en la revelación por venir de Yahve

(6) «Pensamientos», XI, 1.

(7) «El hombre antiguo —escribirá SPENGLER («Decadencia de Occidente», trad. Madrid, 8.ª ed., II, pág. 221)— sólo verá su propia existencia, su historia, como inmóvil proximidad, sin preguntar nunca: ¿de dónde? ¿a dónde? La historia universal era para él un concepto imposible. Su concepción de la historia era estática.» «Epicuro no pierde un solo momento en imaginar una transformación de la humanidad. Él y sus amigos se contentaban con ser como eran. El ideal de la vida antigua consistía en la falta de interés (ἀποθία) por el curso del mundo. En cambio, el afán de denominar el curso del mundo es justamente lo que constituye el contenido de la vida en la humanidad fáustica» (Dec. II, pág. 188). Sobre la interpretación que SPENGLER hace del sentido histórico del hombre antiguo, vid. EDUARD SCHWARTZ, «Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte», en *Logos*, IX, págs. 171 y ss.

fundada en otra acaecida tiempos atrás, que estableció la alianza entre Yahve y su pueblo. El tiempo aquí no es sucesión de presentes, no cabe reducirlo a la regularidad circular del movimiento natural, sino que se despliega de manera exigente hacia el futuro; su contenido es singular e irreversible (8).

En esa tensión histórico-religiosa la realización de la promesa mesiánica en Cristo introducirá un factor nuevo, de rango singularísimo, que acrecerá su carácter de historicidad. El más allá no sólo determina la historia, sino que irrumpe en el centro de ella, de la manera más concreta e histórica, en la figura del Hijo del Hombre, que nació, padeció y murió en un determinado tiempo, en un determinado lugar. La individualidad y la singularidad de lo histórico resultarán patentizadas por las que en grado sumo resplandecen en los misteriosos acontecimientos históricos de la Encarnación y de la Cruz (9). El curso de la historia quedará escindido netamente desde su máxima centralidad en un antes y un después; en la vida del cristiano, aunque no haya llegado a la plenitud de la bienaventuranza, ha tenido lugar el acontecimiento decisivo y central por la recepción de la gracia redentora (10). «Estáis muertos —dirá San Pablo (11)—, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces os manifestaréis con Él en gloria.» La tensión hacia el futuro vendrá de esta suerte a quedar montada entre la primera y la segunda venida de Cristo en forma de un misterioso

(8) WILHELM KUMLAH, «Christentum und Geschichtlichkeit», Stuttgart, 1951, págs. 13 y ss.

(9) Esa máxima singularidad histórica de la vida de Cristo abrirá al hombre de una manera radical la posibilidad de comprender las singularidades de lo histórico. Nosotros sabemos —dirá San Agustín («De civitate Dei», XII, 14)— que PLATÓN enseñó en un determinado momento, en una época que no ha de volver y en una Atenas determinada «porque» sabemos que Cristo murió una vez y «sólo una vez por nuestros pecados.»

(10) KARL PRÜMM, S. J., «Christentum als Neuheitserlebnis», Freiburg i. B., 1939, págs. 87 y ss. «La conciencia científica de la historia —escribirá KARL BUCHHEIM, «Das messianische Reich», München, 1948, páginas 33 y ss.— no habría existido sin el momento central en que la voluntad de Dios creó el «factum» absoluto de la salvación.» «Nunca se dirá bastante —añadirá el referido autor— que la ciencia histórica tendría que secarse y morir si fuera posible desarraigar del mundo al cristianismo. Quien tenga ojos para ver ha podido ya cercionarse en nuestra época de cómo allí donde progresa la descristianización flaquea la posición de la historia en la vida pública.»

(11) Col. III, 3 y ss.

devenir. «Carísimos —escribirá San Juan (12)— ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en Él esta esperanza se santifica, como Santo es Él.»

Quedará así roto por la esperanza el círculo vicioso de la concepción cíclica de la historia. «Aunque fuese expresión de la verdad —escribirá San Agustín (13)—, habría no solamente más prudencia en callarla sino incluso (para decir de alguna manera lo que pienso) más ciencia en ignorarla. Pues si nuestra felicidad futura depende de nuestra ignorancia en la materia, ¿por qué aumentar aquí abajo nuestra miseria con tan funesto conocimiento? Si, por el contrario, necesariamente lo habremos de saber un día, ignoremos ahora al menos esa ciencia, a fin de que la espera del bien soberano nos haga más felices que su posesión; porque aquí abajo esperamos la vida eterna, allí poseeremos la felicidad, pero no eterna, puesto que sabremos que hemos de perderla.» Tratábase no del derrumbamiento de una concepción filosófica, sino de una actitud vital. «Ce n'était plus seulement une petite élite —escribirá Henri de Lubac (14)— qui pouvait espérer, grâce à quelque secret d'évasion, briser le cercle fatal: c'était l'humanité toute entière qui, dans sa nuit, se trouvait illuminée soudain et qui prenait conscience de sa liberté royale. Plus d'«Eimarménè»! Plus de «fatum»! Le Dieu transcendant, Dieu «ami des hommes», révélé en Jésus, ouvrait à tous une voie que rien ne viendrait plus barrer. D'où ce sentiment intense d'allégresse et de nouveauté radieuse partout répandu dans les premiers écrits chrétiens.»

III

Pero estas perspectivas abiertas por el Cristianismo eran tan vastas y luminosas que resultarían ofuscantes. Y será preciso realizar una compleja articulación de orden teológico para que sobre ella se desarrollara el sentido de la historicidad típicamente occidental. Trátase de una articulación que constituye una de las características más peculiares y esenciales del mundo occidental y

(12) S. Juan, III, 2.

(13) «De civitate Dei», XII, 20.

(14) «Le drame de l'humanisme athée», París, 1950, pág. 19.

que resultó muy difícil de montar, encontrándose siempre expuesta de una u otra manera a serias amenazas por simplistas extremismos.

De un lado, en la Iglesia griega, por influencia decisiva de concepciones metafísicas y cosmológicas helénicas, se disolvería para un amplio sector del pensamiento teológico el contraste y la tensión temporal entre los dos reinos, concibiéndose el de Dios en sentido metafísico, como reino de la realidad espiritual, como mundo suprasensible e inteligible. La concreta tensión horizontal hacia el futuro, hacia el «escatón», se transformará en una tensión hacia arriba, ideal, a la manera helénica, produciéndose una acusada deshistorificación del cristianismo. «La gnosis de Orígenes —escribirá Harnack— es en realidad la helénica, su resultado es aquella maravillosa imagen del mundo —sólo que complicada en este caso por la consideración de las Sagradas Escrituras y la historia de Cristo— que parece ser un drama y en último término es inmóvil. La gnosis neutraliza todo lo empírico-histórico, si no del todo en cuanto a su facticidad, sí por completo en cuanto a su valor. La más decisiva prueba es que Orígenes elevará a norma del sistema la idea de la invariabilidad de Dios y prescindirá de la significación del «Logos» histórico, hecho carne. Para él Cristo se presenta meramente como «Logos» que desde la eternidad está en el Padre y desde la eternidad actúa. A Él sólo se dirige el conocimiento del sabio que únicamente necesita de un maestro perfecto; esto es, divino. El Evangelio sólo enseña la sombra de los secretos de Cristo...» (15).

Las consecuencias negativas de tal postura en el orden concreto y dinámico de la historicidad serán manifiestas. Orígenes admitirá dentro del orden político la posible conversión del Imperio en ciudad de Dios; una ciudad de Dios que, como Dawson (16) afirma, tiene más que ver con el Estado universal de los estoicos que con el reino divino de la profecía judea y cristiana. Para Eusebio de Cesarea las profecías han encontrado ya su cumplimiento adecuado en las circunstancias históricas de su tiempo.

(15) ADOLF HARNACK, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», IV, Auf., Tübingen, 1909, I, pág. 759. Claro es que se trata de una deshistorificación limitada por las exigencias esenciales de la creencia cristiana. Vid. JEAN DANIELOU, «Origène», París, 1948, págs. 121 y ss.

(16) CHRISTOPHER DAWSON, «St. Augustine and his age», en *A Monument to St. Augustine*, London, 1945, pág. 50.

El Emperador no es sólo el guía del pueblo cristiano, sino que su monarquía es la réplica y el reflejo del gobierno divino del mundo. La organización terrena se ha convertido en el reino de Dios y de su Cristo, y nada queda por hacer históricamente del lado de acá de la eternidad. No se trataba de meras especulaciones: tales ideas estaban destinadas a triunfar en el Oriente mediterráneo, encontrando su realización en el ambiente histórico perdurable pero inmóvil del Estado-Iglesia bizantino, gemela entidad indisolublemente unida bajo el gobierno del emperador ortodoxo. *No pocos rasgos, del comunismo ruso son sólo comprensibles si se parte de tan lejanos supuestos teológicos.*

De otro lado, frente al sentido acusadamente especulativo y helenizante de la teología oriental, en la mitad occidental del Imperio, y especialmente en la provincia de Africa que dió a la Iglesia latina la mayor parte de sus figuras más eximias, el pensamiento religioso mostrará un sentido netamente moralista y social, alejado de la tradición filosófica del mundo antiguo «¿Qué hay de común —escribirá Tertuliano— entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre los heréticos y los cristianos? Nuestra doctrina viene de Salomón, el cual enseñó que es preciso buscar a Dios en la sencillez del corazón. Allá ellos, los que han inventado un cristianismo estoico, platónico, dialéctico» (17). En consecuencia, las fórmulas cristológicas, frente a la compleja especulación oriental, serán simples y vivas: «el fuit homo deus ut nos in futuro haberet» —afirmará Commodius—.

Lo que aquí interesa es señalar el carácter futurista de textos como el transcrito. El sentido específicamente histórico y escatológico de la creencia cristiana aparece muy acusado en los escritores de la Iglesia africana: la tensión entre trascendencia y aquenidad, entre reino de Dios y reino terrenal será sentida por ellos con intenso vigor. Tanto, que muchas veces el segundo término se verá casi anulado: el reino terrenal se presentará enteramente inmerso en la iniquidad y sólo cabrá respecto de él —sostendrá un Tertuliano— esperar su súbita aniquilación por la venida del reino de Dios, en formas con frecuencia de radical quiliasmo. De esta suerte, la tensión derivada de la esperanza no quedaría interiorizada en la historia, no se presentaría como camino ascensional y como posibilidad de exigencia y de conformidad de la vida te-

(17) «De praescriptione», VII, 9, 11.

rena. Clara prueba de ello es la herejía donatista, tan extendida y vigorosa en Africa, cuya persecución será sentida por sus adeptos como la lucha final de las fuerzas del mal contra el reino de Dios. «Sicut enim in Africa factum est —escribirá Ticonius—, ita fieri oportet in toto mundo, revelari Antichristum sicut et nobis ex parte revelatum est» (18).

Para la Iglesia latina San Agustín abrirá una vía media entre esas dos tendencias contrapuestas, acertando a combinar nuevas intuiciones sobre la historicidad, que arrancan de un personalísimo sentimiento del tiempo —«in te, anime meus, tempora metior» (19)—, como una síntesis genial de las más valiosas y dinámicas aportaciones del mundo antiguo, donde con la rigurosa tensión escatológica ordenadamente se articula la tensión idealista de la filosofía griega —las ideas platónicas resultarán, en definitiva, potenciadas al ser ancladas por San Agustín en la suprema realidad divina— y el concreto dinamismo ético-jurídico romano, que tan marcado carácter latino y occidental da a la «Civitas Dei» frente a las similares construcciones del Cristianismo oriental.

Parte San Agustín del dualismo escatológico y social característico de la tradición africana, pero la contraposición será mitigada por lo que se refiere a su realista contraste y elevada a un plano superior. Modera la urgente esperanza en la venida del reino de los cielos y crea así la distensión necesaria para un posible desarrollo temporal de la Iglesia (20); y, de otra parte, su doctrina de la voluntad le permite interiorizar la oposición entre las dos «civitates» y hacerla descansar en una distinta tendencia afectiva. La raíz del dualismo hay que buscarla, según él, en la oposición entre el hombre natural», que vive para sí mismo y desea solamente la felicidad y la paz temporal, y el «hombre espiritual», que vive para Dios anhelando la beatitud espiritual de una paz eterna (21).

(18) «Comentario sobre el Apocalipsis de Beatus», en MONCEAUX, *Histoire de l'Afrique chrétienne*, París, 1901, V, pág. 288, nota 2. Vid. W. H. C. FRIEND, «The donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa», Oxford, 1952.

(19) «Confessiones», XI, 27.

(20) Vid. CHRISTOPHER DAWSON, ob. cit., págs. 58 y ss.

(21) Vid. GÜNTHER HOLSTEIN, «Historia de la filosofía política», traducción. Madrid, 1950, págs. 118 y ss.; ETIENNE GILSON, «Les métamorphoses de la cité de Dieu», París, 1952, págs. 37 y ss.

Tal contraposición de voluntades se traducirá también al orden social, y la dualidad entre el reino de Dios y el terrenal se plasmará en dos formas sociales concretas: el Imperio y la Iglesia. El genio latino, limitado pero preciso, ético, jurídico y organizador, había preparado el terreno para este contraste entre las dos «civitates» en el seno del Occidente cristiano. La tradición estoica del Derecho natural, tan asimilado por el romano, también será acogida en el pensamiento agustiniano, sin anularse por ello la patética contraposición escatológica entre los dos reinos; antes bien concretándola y activándola al mismo tiempo. «El dualismo de San Agustín corresponde —escribirá Hans Eibl— al temple de un temperamento luchador. Si el pensamiento se preocupa, no de los fundamentos principales metafísicos, sino de una fase de la contienda, la idea que subyace a tal dualismo de que deben realizarse en el decurso temporal valores que reclaman esfuerzo, puede muy bien ser considerada como historismo... El dualismo es el presupuesto del historismo» (22).

IV

Toda la Edad Media occidental se encuentra atravesada por las implicaciones y repulsiones entre el Imperio y la Iglesia, en una serie de conflictos para lograr una dinámica armonía. Comte pondrá de relieve «l'immense difficulté trop peu comprise aujourd'hui, que le catholicisme a spontanément surmontée, au Moyen Age, de la manière la plus admirable, en instituant enfin, à travers tant d'obstacles, cette division fondamentale entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, que la saine philosophie fera de plus en plus reconnaître, malgré les préjugés actuels; comme le plus grand perfectionnement qu'ait pu recevoir jusqu'ici la vraie théorie générale de l'organisme social, et comme la principale cause de la

(22) «Augustin und die Patristik», München, 1923, pág. 346.

«La particular mixtura —escribirá PRÜMM— que resulta de la conciencia, por un lado, de haberse comenzado a disfrutar los bienes de la gracia y del éxito visible de la causa de Cristo, y de la lucha, de otra parte, por la causa de Dios, manifiesta el íntimo parentesco de este sentimiento agustiniano de la historia con el de San Pablo y el cristianismo primitivo» (ob. cit., pág. 89).

supériorité nécessaire de la politique moderne sur celle de l'antiquité» (23).

Las referidas contraposiciones no se limitan a las relaciones político-eclesiásticas, sino que se interiorizan al modo agustiniano, dramatizándose en el alma de cada cristiano. La meta de la cristiandad es ultramundana, pero el camino a recorrer mundano, y la perfección para el «homo viator» occidental no se consigue por una ascensión mística, por una transfiguración cismundana, sino por la vía de concretas exigencias que el más allá plantea al aquende. En sus grandes líneas no existe en la Edad Media occidental «huída de la aquendidad —escribirá Steinbüchel (24)—, sino conformación de la misma por virtud de la trascendencia y con responsabilidad frente a ella». La sociedad civil y la vida del individuo han de ser remoldeadas en todas sus fibras, pero de manera precisa y esforzada, teniendo en cuenta sus supuestos mundanos, que andando el tiempo, en el siglo cenital de la Edad Media, se configurarán con sus condiciones peculiares como «natura secunda».

La esperanza cristiana entendida al modo indicado infíltrase como dinámica tensión histórica en el campo de la moral, del pensamiento, de la economía, del arte, etc., dramatizando y fecundando a través de múltiples obstáculos los diversos sectores de la cultura occidental. Cualquier elemento o motivo que penetre en su ámbito queda transformado al girar en torno a ese eje dinámico de la tensión cristiana. «Como ninguna otra área cultural, la de Europa desde su entusiasta aceptación juvenil del cristianismo —escribirá Alfred Weber (25)— se ha visto incitada por pretensiones incondicionadas. Dejando aparte el budismo y el yogaísmo, tan de otro estilo, no hay ninguna religión mundial, en el sentido riguroso del término, de tan extremadas pretensiones categóricas como el cristianismo. Y éstas irradian como en ninguna otra religión sobre la existencia mundana, son conformadoras de la vida, plantean exigencias características del grado más elevado e invo-

(23) «Cours de philosophie positive», París, t. V, 1864, pág. 229.

(24) «Christliches Mittelalter», pág. 78. «Dios plantea siempre al hombre occidental tareas actuales» —escribirá el referido autor—. «El mismo se encuentra en ellas como el Dios de cada hora histórica y enplaza con su presencia al hombre para que se decida por lo eterno que actúa en el tiempo en cooperación con el hombre» (THEODOR STEINBÜCHEL, «Sozialismus», Tübingen, 1950, pág. 34).

(25) «Abschied der bisherigen Geschichte», Bern, 1946, pág. 33.

can a la vigilia las energías y actividades que en el fondo del alma apetece lo incondicionado, y que son capaces de trasladar montañas. Todas las otras actitudes ónticas que envuelven en última instancia como núcleo fundamental incondicionalidad, al penetrar en el mundo europeo serán asumidas por esa suprema y, en consecuencia, activadas, despertadas en cierto modo del sueño de su absolutismo óntico. Su incondicionalidad se hace también dinámica.»

No es ésta ocasión de perseguir las múltiples manifestaciones y repercusiones del fenómeno. Lo que interesa ahora es subrayar cómo, cuando los frutos culturales comienzan a ser abundantes y ricos en todos los órdenes, cuando en progresivas secularizaciones de carácter positivo la referida tensión histórica vaya extendiéndose durante la época moderna, impulsando en sucesivas diversificaciones el desarrollo de todos los tejidos del complejo organismo social y cultural de Occidente, y movilizándolo desde dentro sus distintos miembros (26), comienza a objetivarse, a trasponerse desde el plano de la contraposición concreta entre instancias sociales, tendencias espirituales, «reinos» y «civitates», a un plano de ten-

(26) Es preciso distinguir entre «secularización» y «profanización». Ésta significa desacralización; lo sagrado no se mundaniza sino que desaparece; mientras que en la «secularización» la forma específica de lo sagrado irradia y penetra los diversos sectores de la cultura, los cuales se expanden y especializan a impulsos de ese proceso de «secularización». Supuesto previo de éste es la desdivinización del mundo, el contraste sobrenatural de lo sagrado propio del monoteísmo cristiano, para desde su centro religioso —los misterios de la Encarnación y de la Cruz expresan la paradójica inserción de lo sagrado en lo profano— impregnar, activándolos sucesivamente, los diversos sectores de la vida y de la cultura, que van independizándose sin perder su conexión con tal centro motor: las distintas ramas del saber tras la alta Escolástica; el poder con la discriminación de lo político a partir del siglo XIII; el arte con las últimas corrientes del gótico y las primeras del Renacimiento; la economía con la aparición del precapitalismo, etc. (vid. W. KAMLAH, ob. cit., págs. 19 y ss.; del mismo autor, «Der Mensch in der Profanität», Stuttgart, 1949). Hay formas extremas de secularización que se revuelven formalmente contra el cristianismo y que conservan, sin embargo, el sello originario, no significando, con todo su negativismo, verdadera profanización. La distinción precisa es difícil de establecer: VOLTAIRE y DIDEROT, con su deísmo, más bien «profanizan»; HEGEL, y MARX y SARTRE (a pesar del ateísmo de los últimos) más bien «secularizan».

dencias históricas objetivadas, que se van desarrollando por propio impulso, de manera espontánea e inevitable.

El problema es sumamente complejo, porque en buena medida serán los mismos factores responsables del empuje esforzado y creador del Occidente, y justamente como consecuencia de su efectividad máxima, los que favorecerían el proceso de «automatización» del empuje histórico de Europa, suministrando en gran parte el armazón de conceptos y la actitud espiritual propicios para trasladar la tensión referida del plano vital, exigente, dramático y cuestionable, a otro plano de fuerzas históricas objetivas, inexorables, progresivas por propio y sobrehumano impulso, que arrastra en su proceso inmanente las instancias y los factores concretos que hacen realmente la historia.

V

La idea del progreso tal como se configura en el curso del siglo XVIII hasta culminar en las grandes construcciones filosófico-históricas de la siguiente centuria es una forma secularizada de la tensión histórica fundada en la esperanza cristiana, pero no como remate de un lento proceso a partir de los lejanos puntos de arranque premedievales, sino por rápida mundanización de una forma modernizada de la vieja concepción agustiniana formulada, sobre todo, por Bossuet. La «Ciudad de Dios» de San Agustín era teología de la historia, no filosofía de la historia (27); no contenía ninguna interpretación concreta de la historia profana desde el punto de vista cristiano. Sólo dos Imperios representan la historia universal, Asiria en Oriente y Roma en Occidente; pero no son considerados en su precisa configuración histórica sino como representantes de la «civitas diaboli» frente a Jerusalén, que representa la «civitas Dei». Lo fundamental en San Agustín es esa tensión que, aunque mitigada e interiorizada en la forma indicada, se presenta en su gran obra y se refleja en las épocas por ella directamente influenciadas con auténtico dramatismo escatológico. Mas para Bossuet la historia de la salvación y la profana se encuentran mucho más implicadas. Por lo que se refiere a las primeras

(27) KARL LÖWITZ, «Weltgeschichte und Heilgeschehen», en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 1950, págs. 133 y siguientes.

épocas anteriores a la Redención seguirá de cerca a San Agustín; pero mientras que para éste la comprendida entre la primera y la segunda venida de Cristo es un vacío desde el punto de vista histórico profano, dominado tan sólo por la lucha de las dos «civitates», el escritor francés ha de enfrentarse con una larga y densa historia que articulará en períodos desde Constantino el Grande, pasando por Carlomagno, hasta la monarquía francesa del siglo XVII, la cual es prosecución directa del Imperio y sobre la que recae la tarea política de defender a la Iglesia cristiana.

Mientras la obra de San Agustín se encontraba caracterizada por su falta de interés hacia el acontecer mundano y por la imprecisión de sus conexiones con el misterioso acontecer de la salvación, Bossuet se esforzará por encontrar exactas correlaciones entre ellos y por descubrirle a la historia entera un concreto plan providencial que llega hasta el mismo presente. No se trata tan sólo de que la divina Providencia guíe la historia, sino de que la guíe con un plan cuyas líneas pueden ser entrevistas y reducidas a sistema, como las de una falsilla, por quien sepa penetrar en el profundo significado de los acontecimientos.

Ciertamente que éstos parecerán con frecuencia enrevesados y caóticos, pero es por cortedad de nuestra vista. En su propia perspectiva la mezcla de azar y fatalidad es un designio ordenado, donde el resultado se encuentra preparado por las más remotas causas. «Quant Brutus inspirait au peuple Romain un amour immense de la liberté il ne songeait pas qu'il jetait dans les esprits le principe de cette licence effrénée, par laquelle la tyrannie qu'il voulait détruire devait être un jour rétablie plus dure que sous les Tarquins. Quand les Césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à leurs successeurs et à l'Empire. En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu sait tout réduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant, à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée. Ce discours vous le fait entendre; et pour ne plus parler des autres empires, vous voyez par combien de conseils imprévus, mais toutefois suivis en eux-mêmes, la fortune de Rome a été menée depuis Romulus jusqu'à Charlemagne» (28).

(28) «Discours sur l'histoire universelle», III partie, chap. 8.

Dejando aparte los discutibles fundamentos desde el punto de vista cristiano de tal concepción providencialista, es evidente que resulta peligrosa para el mantenimiento de la referida tensión en grado eficaz. Las dos «civitates» se encuentran excesivamente próximas; la sacralización exagerada de la historia ofrecería posibilidades favorables para una secularización radical. Los párrafos finales de la obra de Bossuet abrirían el camino a la idea del progreso, término que se halla anticipado en ellos por otro bien equivalente: «tout s'avance avec une suite réglée». No sólo el perfil de tal idea, su misma entraña dialéctica en la forma precisada por Hegel se encuentra anticipada por Bossuet, cuyo análisis descriptivo del proceso de la historia coincide con el «ardid de la razón», con sólo sustituir la palabra Providencia por la de razón.

Cierto es que los iniciadores de la teoría del progreso en el siglo XVIII por su situación polémica no se darán cuenta de la dependencia en que se encontraban respecto del enemigo atacado. La teoría del progreso tenía que reemplazar a la teoría de una Providencia activa; y sólo cuando los hombres se sintieron independientes de la Providencia pudieron construir una teoría del progreso. Al principio ésta será considerada desde el punto de vista de su empuje de desplazamiento, como avance de la inteligencia en lucha con la ignorancia y la pasión. En Fontenelle el progreso se constriñe al orden del saber intelectual, que se va incrementando con las sucesivas generaciones. Voltaire, con su concepción de los «moeurs», penetrará hasta capas más hondas de la estructura histórica, pero todavía da a su idea del progreso un sentido racional abstracto, de polémica para «écraser l'infâme».

Será Turgot el que, al mismo tiempo que frente a Voltaire reconozca el cristianismo como poderoso agente de civilización, configure de manera profunda y coherente la idea del progreso, «haciendo de ella algo más vital», comprensivo de todos los modos de actividad social, y convirtiéndola en una «concepción orgánica a la manera como la idea de la Providencia era una concepción orgánica para San Agustín y Bossuet, que daba a la historia su unidad y su sentido» (29). Tratábase, en efecto, por sus extremos devotos de reemplazar una concepción por otra, pero sirviéndose del sitio, de la dignidad y de las elevadas funciones ejercidas

(29) J. B. BURY, «The idea of progress», London, 1928, pág. 158.

por la más antigua (30). Sólo así se explica la enorme trascendencia que llegará a tener la idea del progreso. Cabría aplicar al caso los versos de Baudelaire (31):

«C'est grâce aux astres non pareils,
qui tout au fond du ciel flamboient,
que mes yeux consumés ne voient
que des souvenirs de soleil.»

VI

Extraña idea esta del progreso, típica y exclusivamente occidental, arma de doble filo como tantas de nuestra historia; creencia gratuita y, a la par, expresión de la estructura efectiva de un proceso que parece desarrollarse consecuentemente por propio impulso en amplios sectores de la cultura europea moderna. Religión

1301 COMTE, gran admirador de BOSSUET, reconocería cuánto le adecuaba la teoría del progreso: «Quant à la participation de notre grand Bossuet à cette préparation initiale de la saine philosophie politique, elle est plus évidente et moins contestée, surtout d'après son admirable élaboration historique, où, pour la première fois, l'esprit humain tentait de concevoir les phénomènes politiques comme réellement assujettis, soit dans leur coexistence, soit dans leur succession, à certaines lois invariables, dont l'usage rationnel pût permettre, à divers égards, de les déterminer les uns par les autres. Quoique l'inévitable prépondérance du principe théologique ait dû profondément altérer une conception aussi avancée, elle n'a pu dissimuler son éminente valeur, ni même empêcher son heureuse influence ultérieure sur le perfectionnement universel des études historiques sous la phase suivante: on sent, au reste, qu'elle ne pouvait naître alors qu'au sein du catholicisme, dont elle constitue la dernière inspiration capitale, puisque l'instinct négatif empêchait ailleurs toute juste appréciation quelconque de l'ensemble de l'évolution humaine.» («Cours», VI, pág. 258). También en PASCAL veía COMTE un formulador, el primero, de la concepción filosófica del progreso humano (Vid. «Cours», VI, págs. 261).

(31) «Les fleurs du mal», XC, «Les plaintes d'un Icare». «En las lecciones que siguen —escribirá CARL L. BECKER, «The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers», Yale Press, 1932, pág. 31— ... trataré de demostrar que los principios fundamentales del pensamiento del siglo XVIII eran todavía, dejando aparte ciertas modificaciones importantes en cuanto a su orientación, los mismos en su esencia que los del siglo XIII. Me propongo hacer ver que los filósofos no han demolido la ciudad de Dios de San Agustín más que para reconstruirla con materiales nuevos.» Vid. Gilson, ob. cit., cap. IX, «La cité des savants».

para no pocos sustitutiva de la cristiana, y caricatura suya, sin embargo, aunque no dejará de ser profesada en algún modo por corazonces auténticamente cristianos (32). Fruto, de una parte, del efectivo impulso de Occidente, acicate en buena medida para su veloz desarrollo al sentirse encauzado y aun arrastrado sin esfuerzo por una inexorable vía ascendente; pero que al mismo tiempo desvirtuaría su vigor más íntimo al quedar eliminado o reducido el fondo dramatismo vital del que el «élan» había surgido. Porque tal impulso no había surgido desde sí mismo, sino desde el más allá de la esperanza. Un más allá que había de ser alcanzado a través de un tiempo sentido no como suave ladera por la que se asciende cómoda, maquinalmente, sino como acantilado que debe ser escalado o remontado por una combinación del libre esfuerzo con la ayuda sobrenatural.

Esta ayuda sobrenatural se convertiría en pura ayuda natural. Pero lo más decisivo, a los efectos que aquí interesan, es que en la nueva concepción se encuentra asegurada. No es cuestión de méritos, ni de obras, ni de gracia, ni de predestinación misteriosa —todo el complejo problema teológico en torno a la libertad que acuciará a tantas mentes de los siglos XVI y XVII—, sino de algo más sencillo: de predestinación cierta y favorable siempre. La historia entera de Occidente, en todas sus facetas y sus componentes camina de manera acelerada hacia su perfeccionamiento. Es un perfeccionamiento sin límites, en principio; pero desde el momento en que se prescinde del enigma de su consecución, desde el instante en que el éxito hállase asegurado, es fácil considerarlo próximo y casi conseguido.

Condorcet concebirá el progreso como movimiento total e indefinido: las ciencias, las artes, la moralidad, el bienestar, las facultades humanas, la misma naturaleza física del hombre progresan sin cesar coordinadamente hacia un perfeccionamiento al que

(32) El estudio de la idea del progreso, como el de todas las ideas que se transforman en hondas y extendidas creencias, y que al mismo tiempo en su supremo perfilamiento doctrinal se presentan como cúspides de vastos sistemas de vigencias sociales, plantea difíciles problemas al historiador, en los que no es posible ahora detenerse. La idea del progreso se encuentra muy diversamente matizada y se desliza por doquier en el ambiente del mundo contemporáneo en formas diluidas compatibles a veces con las creencias tradicionales. Aquí sólo interesa destacar sus rasgos doctrinales más acusados.

no se le pueden suponer límites. La misma duración media de la vida humana «à mesure que nous nous enfonçons dans l'avenir», puede adquirir «dans l'immensité des siècles, un étendue plus grande qu'une quantité déterminée quelconque qui lui aurait été assignée pour limite» (33). Pero cualquiera que sea la inmensidad de esos siglos que se abren al progreso de la especie humana, no harán sino desarrollar las líneas bien conocidas de la evolución humana en los siglos pasados, añadiendo un capítulo consecuente al «tableau des progrès» que Condorcet ha pintado por adelantado con entusiasmo ingenuo, arrobado en la contemplación de su perfeccionamiento creciente y seguro. «C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécuteurs ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances» (34).

La marcha del progreso y su plenitud indefinida pueden ser anticipadamente gozadas por quien contempla su «tableau», en una especie de visión beatífica capaz de abreviar y compendiar la infinitud de esa providencia temporal. El hombre se siente así traspuesto «dans un élysée que sa raison a su créer», porque no se le interpone ningún posible «anticristo» secularizado. Esto es esencial en el párrafo de Condorcet y en la idea rigurosa del progreso: es este un avance continuo que «la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage». El mal va siendo vencido y no levantará cabeza; quedan tan sólo algunos diablillos «persécuteurs», que ciertamente cometen algunas desdichadas diabluras, como cortar la cabeza de

(33) «Tableau des progrès de l'esprit humain», X époque. Oeuv., VI. Paris, 1847, pág. 274.

(34) Ob. cit., pág. 276.

Condorcet, pero que son incapaces de poner sitio a la sagrada Jerusalén del progreso.

No es esta, sin embargo, una buena imagen para comprender esa cosa móvil y viajera que en la mente de los hombres del XIX es el progreso. Las imágenes que mejor le van y que más se le aplican estarán extraídas de la experiencia nueva y mecánica que esos hombres han tenido de la gran revolución técnica operada en los medios de comunicación. Proudhon dirá que el progreso es «el tranvía de la libertad». Con más acierto poético, Víctor Hugo, el patriarca de la nueva ideología, cantará con un dejo de parodia de la vieja imagen eclesiástica del «arca de salvación»:

Où va-t-il ce navire? Il va, de jour vêtu,
à l'avenir divin et pur, à la vertu,
à la science qu'on voit luire,
à la mort des fléaux, à l'oubli généreux,
à l'abondance, au calme, au rire, à l'homme heureux,
il va, ce glorieux navire.

.....
Nef magique et suprême
elle a rien qu'en marchant,

.....
établi l'ordre vrai, montré le chemin sûr.

No pocos hombres selectos y esforzados crearán que, aunque vayan bien embarcados, es conveniente empuñar los remos y vigilar el velamen (35); pero serán muchos los que se considerarán confiados a la imagen entonces tan sugestiva y actual de un navío de vapor (36). La idea del progreso, sentida en su pureza, no podía menos de acabar produciendo una inhibición personal. «El

(35) Nos llevaría muy lejos y fuera de camino el analizar las implicaciones de la idea del progreso en cada una de las grandes corrientes liberales. Vid. para los doctrinarios mi libro «El Liberalismo doctrinario», Madrid, 1945, cap. XIV.

(36) El desarrollo en las ciencias naturales del concepto de evolución prestará también evidencia y una concreta instrumentación imaginativa y científica a la idea del progreso, especialmente en el pensamiento de SPENCER. Con cierto patético optimismo proclamará el escritor inglés: «El completo desarrollo del hombre ideal es lógicamente cierto, tan cierto como cualquiera conclusión a la que otorgamos nuestra fe más implícita; por ejemplo, que todos los hombres han de morir».

progreso —dirá un buen investigador de tal idea (37)— debe ser concebido no como algo que se extiende indefinidamente en el futuro, sino también como algo seguro y cierto. Este es el segundo rasgo esencial de la teoría. La teoría tendría escaso valor o significación si la perspectiva del progreso en el futuro dependiese del acaso o del decreto impredecible de una voluntad externa.»

El viaje no corre, pues, peligros; no saldrán a su encuentro escollos ni tormentas (38). Es seguro que llegará «à l'abondance, au calme, au rire, à l'homme heureux...» «Oh, ce navire —continuará Víctor Hugo— fait le voyage sacré.»

Es la misma que en términos de rigurosa filosofía había desenvuelto Hegel. La presencialidad del término de la trayectoria histórica encuéntrase muy acusada en el filósofo teutón. El designio de sus «Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal» (39) será «mostrar que la Historia Universal entera no es sino la realización del espíritu y, por ende, la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad». Cierto es que la humanidad no se detendrá en su marcha histórica, pero el filósofo que ha descubierto la verdad de la historia, la fórmula de su evolución, ha puesto un punto final a la historia del hombre en el sentido de que no será posible descubrirle otra verdad.

El concreto acontecer histórico quedará sometido al resplandor divino del «logos» hegeliano, de manera similar —aunque las distinciones sean manifiestas— al «logos» gnóstico de Orígenes. Y, de manera parecida a lo que entonces ocurriera en el Oriente bizantino, también la concreta forma histórico-política resultará sublimada y consagrada por la aureola de esa atmósfera metafísica. En definitiva, para Hegel el Estado prusiano viene a ser como el reino de Dios realizado sobre la tierra, de modo análogo al de Eusebio de Cesárea. Se ha llegado a un estadio perfecto en la progresión histórica, donde el tiempo por mucho que transcurra no puede aportar novedad esencial. Será un tiempo de bienaventu-

(37) BURY, ob. cit., pág. 109.

(38) Se trata de una navegación ahistórica, como se evidencia por su caracterización negativa. Aunque se habla de dones positivos, están vistos por su lado inconcreto: los ingredientes de esa beatitud son la «no guerra», el «no esfuerzo», la ausencia de oscurantismo, de particularismo político, la falta de enemistad, etc. Por ese carácter negativo, en definitiva, del cuadro del progreso indefinido resulta tan transparente e inmediatezable.

(39) Trad. Gaos, Buenos Aires, 1946, II, pág. 410.

ranza eterna, ya sin problematismo verdadero, aunque en principio siga atravesando por el eje de la dialéctica histórica, la cual para el lector ha acabado por esfumarse, como un camino ascensional que ha llegado a una elevada meseta envuelta en el medio-día absoluto del espíritu.

VII

Sin embargo, no había desaparecido ni podía desaparecer. Se lo impedirían el dinamismo efectivo de la historia europea, que justamente por los años siguientes a la muerte de Hegel apresuraría su ritmo y, además, el sentido teórico de toda la construcción hegeliana. Un pensador hegeliano, justamente, Carlos Marx, descubriría las trazas del zigzagueante camino de la dialéctica histórica, pero ya no por los elevados parajes espirituales descritos por el filósofo de Stuttgart, sino por los más bajos, turbios y escabrosos de la orografía histórico-social.

El sistema hegeliano resultaba tan rotundo que estaba como invitando a darle la vuelta, cosa que haría con rara habilidad el sucesor. Marx, por de pronto, empalmando con una vieja tradición cristiana, considerará al Estado, no como «civitas Dei», sino «civitas diaboli». No se conformará con un cambio radical de valoración, sino que dará un giro en redondo a toda la concepción dialéctica hegeliana. En Hegel —dirá Marx— «la dialéctica descansa sobre la cabeza»; él no haría sino «invertirla», poniéndola de pie, eliminando de ella las «mixtificaciones» del idealismo. Convertiría al idealismo dialéctico en materialismo dialéctico. El proceso histórico decisivo no acontece en el plano superior del espíritu y de las formas culturales, sino en el plano primario y elemental de la producción. «El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia; por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia» (40).

Desde el núcleo más elemental de la actividad económica —el capital no es más que acumulación de plusvalías del trabajo y en éste lo cualitativo no es más que múltiplo del trabajo incua-

(40) «Crítica de la Economía política», Prefacio.

lificado— hasta los grados superiores de la vida histórica y social, todo será visto rigurosamente de abajo arriba por Marx, con neta dependencia de lo superior respecto de lo inferior. El sistema económico y la construcción entera de la cultura es como una gran pirámide que descansa, naturalmente, sobre la base, no sobre el vértice como pensaba Hegel. Indudablemente, Hegel había exagerado en punto a su sublimidad. Según él, se podría saber cabalmente lo que era una catedral, por ejemplo, limitándose a la idea del arquitecto, que por un misterioso proceso se habría dibujado en su mente, como sobre un espejo cóncavo que reflejara apretadamente los rasgos más acusados del panorama espiritual de la época, y que por otro proceso no menos misterioso se encontraría encarnada en piedra. Marx pensará, por el contrario, que el sentido arquitectónico de la catedral procede fundamentalmente de la cantera. La «causa materialis» —cabría decir, siguiendo la terminología aristotélico-escolástica— tiene una primacía decisiva sobre las otras tres dentro de la concepción marxista.

La historia ha venido a ser, según ella, un extraer bloques continuamente de la cantera primitiva e íntegra de humanidad, que se ha ido empobreciendo por las sucesivas sustracciones. Considerada la construcción histórica desde el punto de vista de la «causa materialis», es claro que no puede significar incremento, ascensión, como creían la Ilustración y el Idealismo, sino todo lo contrario: descenso, disminución, expropiación de la cantera ingenua, natural de lo humano. «La división del trabajo destruye el ciclo originario, natural, en que se mueve la producción de la vida, la objetivación de la energía física y espiritual en el trabajo, y la reproducción de la vida en el goce, en el cese de la enajenación» (41). Por el contrario, toda la historia ha consistido en una creciente enajenación del hombre, perdido en la lucha de clases, en las falsificaciones de la conciencia ideológica, en las «duplicidades» religiosas, políticas, etc.

La historia humana es la historia de la caída del hombre que ha proseguido sin interrupción hasta los días de Marx. El principio de la división del trabajo ha sido el pecado original que ha desquiciado el estado paradisiaco del hombre primitivo y que ha lanzado a la historia humana por una cascada progresiva de derrumbamientos. Si en la concepción hegeliana la historia acababa

(41) HANS BARTH. «Wahrheit und Ideologie», Zürich, 1945, pág. 124.

casi parándose, de tan alto que había subido, Marx pondría debajo de ella un plano inclinado descendente para que siguiera moviéndose; es decir, hundiéndose, desintegrándose. A una historia así no se le podía considerar como verdadera historia, y por eso dirá Marx que es prehistoria; es decir, historia propia de una humanidad deficiente, caída e irredenta, de acuerdo con un viejo concepto judeocristiano secularizado, que había sido olvidado por las optimistas teorías del progreso.

Pero la redención se va preparando en el seno de la historia a medida que decae, y precisamente por virtud de la misma decadencia. Será obra de un salvador inmenso, improblemático, seguro, que se constituye en los fondos más bajos de la vida social de acuerdo con las premisas fundamentales de la concepción marxista. Vista con rigurosa perspectiva materialista, el sujeto verdadero de toda la cultura europea es la masa anónima, indiferenciada, con su torso natural y desnudo, que va siendo puesto al descubierto justamente en su forma más elemental, como proletariado, en el proceso mismo del capitalismo levantado sobre sus hombros y a costa de sus exclusivos esfuerzos. Y justamente lo soporta y le pertenece por no sobresalir, como los cimientos, por carecer de relieve social, de haberes y pertenencias; es decir, la titularidad absoluta del proletariado es consecuencia de presentarse como masa desposeída, como proletariado biológico —en el viejo sentido romano de procreadores—, inorgánico desde el punto de vista social.

El proletariado es una clase fuera de la sociedad existente y por eso es en potencia una sociedad absoluta, sin clases. Encuéntrase enfrentado no con otras clases, sino con la sociedad entera, clasista, desde fuera de ella. Su situación es parecida a la del «tiers état» del antiguo régimen, cuando decía de él Sièyes que no representaba «nada», aunque era «todo» (42); pero de una manera mucho más radical, tanto ideológica como sociológica e históricamente, porque su nihilidad, su cuantificación y su situación marginal han llegado al máximo. Y, además, porque, previamente, toda la estructura histórico-social había sido concebida, se-

(42) EMMANUEL JOSEPH SIEYES, «¿Qué es el estado llano?». Trad. Madrid, 1950, pág. 61. En definitiva, la idea marxista de Revolución generaliza una interpretación de la Revolución francesa como revolución agraria consistente en una redistribución entre los cultivadores de la propiedad territorial expropiada por la aristocracia.

gún queda indicado, de forma tal que el mecanismo de la revolución proletaria tenía que ser su natural consecuencia. La expropiación que operaría de los medios de producción y, por tanto, de la superestructura cultural, no sería más que la legítima reivindicación de lo que le había sido sustraído, la expropiación de los expropiadores (43) y, de otra parte, la restauración del total sentido humano de la vida (44).

Del hundimiento máximo surgirá repentinamente la salvación definitiva, la reintegración del hombre a su humanismo total. Para Marx coincidirán los momentos de la redención, de juicio final y del advenimiento del reino de Dios; la primera y la segunda venida del salvador. Es esta una diferencia fundamental entre la concepción marxista y la del progreso, que hacía caso omiso en su sistema secularizado del dogma de la caída y, por tanto, del de la redención, y hacía de la salvación un proceso sin drama, anónimo y difuso, mientras que Marx considerará la salvación como algo súbito, tremendo, revolucionario, por obra de un protagonista

(43) El mecanismo de la producción histórica, según MARX, no significa verdadera creación, sino una sencilla operación matemática de suma y resta; algo así como el transvase entre dos vasos comunicantes, de suerte que lo que uno gane es por perderlo el otro, quedando siempre abierta la posibilidad de realizar la operación en sentido inverso. «La acumulación de capital se corresponde —escribirá MARX («Das Kapital», 4.^a edición, Hamburgo, 1890, I, pág. 611)— con la acumulación de pobreza, de fatigas, de trabajo, de esclavitud, de ignorancia, de brutalidad, de degradación moral en el contrapolo de la clase que produce su propio producto como capital.» MARX recordará la frase de un monje veneciano, Ortes: «il bene ed il male economico in una nazione sempre all'istessa misura.» La creación histórica y la revolución no significa verdadera innovación histórica: lo positivo y lo negativo se equilibran en ellas exactamente.

(44) «La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es por tanto el desenvolvimiento de una totalidad de capacidades en los individuos... Sólo los proletarios de la época actual totalmente excluidos de toda actividad personal se encuentran en situación de realizar su actividad personal completa, sin límites de ninguna clase...» («Idéologie allemande», trad. de J. MOLITOR, Oeuv. phil., t. VI, París, 1937, pág. 242). «La supresión de la propiedad privada es la emancipación de todas las propiedades y de todos los sentidos humanos... El ojo se convierte en ojo humano cuando su objeto se convierte en objeto social humano, que precede del hombre y está destinado al hombre» («Economie politique et philosophie», trad. de J. MOLITOR, Oeuv. phil., t. VI, París, 1937, pág. 30).

concreto de carne y hueso, que no viene del más allá, sino de los infiernos cercanos del mundo social. Porque en Marx la noción de salvador se encuentra también identificada con la de pueblo escogido, perfectamente discriminado del contorno histórico-social, como el de Israel, pero no en un sentido horizontal, frente a otros pueblos vecinos, sino en sentido vertical, frente a las clases sociales. Un pueblo elegido que tiene también la conciencia —vívida personal y socialmente por el judío Marx— de inanidad, de desamparo y de confianza entregada del hebreo, aunque no respecto de una instancia superior, sino respecto de sí mismo, de su propia misión divina.

Ese pueblo escogido, con sus masas ingentes, se encuentra a las puertas mismas de la tierra prometida. «El implícito convencimiento metafísico de Marx —escribirá Steinbüchel— es una fe en un sentido total del presente... Ahora, en esta época, en su mismo tiempo, se descubre este sentido, y el devenir concreto y real del mundo mediante sus propias fuerzas inmanentes —ya no dirigidas por Dios— llega a la plenificación del sentido. En este momento es «kairos» y «pleroma», «plenitud de los tiempos», y en este momento mismo el proletariado, producido por este devenir del mundo, está llamado a rematar el sentido de la historia, a realizar el «homo humanus» en el comunismo» (45). El comunismo —escribirá Marx (46)— es «la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre hombre y hombre, la verdadera solución de la lucha entre el origen y el ser, entre la objetivación y la subjetivación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución al enigma entero de la historia».

Plenitud, pues, también aquí máxima de los tiempos, advenimiento del reino de Dios, pero no de manera espontánea, como culminación consecuente de un largo proceso histórico, según pensaban tantos teóricos del progreso, sino un advenimiento que, aunque maduro, debía ser conseguido heroicamente por un protagonista social concreto, subvertiendo la concreta estructura histórico-social de Europa. En uno y otro caso el complejo y dinámico equilibrio montado por San Agustín, y subyacente en la historia occidental, quedaba no sólo secularizado, sino destruido por par-

(45) «Socialismus», pág. 31.

(46) «Economie politique et philosophie», pág. 23.

cialidad (47) con un sentido similar, en el fondo, al de los dos campos teológicos con que se había enfrentado el Obispo de Hipona. Si Hegel y tantos progresistas caían del lado del «logos» y del conformismo de Orígenes y Eusebio, Marx caería del lado escatológico de Tertuliano.

VIII

Evidentemente, el mensaje marxista no podía ser entendido de verdad en Europa, al menos en su radical contundencia. Los elementos evolucionistas y aun quietistas de la concepción marxista serán los acogidos principalmente en las corrientes socialistas de la Europa industrial, mientras que se dará de lado, por lo general, a los elementos mesiánicos y revolucionarios que aquella contenía. El mismo Engels, superviviente a Marx, moderaría el ímpetu revolucionario del marxismo. Bernstein y Kautsky y otros pensadores procederán a la revisión y a la atemperación de sus ideas. En la práctica el desarrollo económico y social del siglo XIX había desmentido en buena parte los pronósticos de Marx; el capitalismo mostraría una vitalidad creadora que su intérprete no sospechaba; los fenómenos de concentración de los medios de producción y de crecimiento del proletariado se desarrollarían de manera mucho más mitigada y compleja de lo que Marx había previsto. Era imposible que una cultura cualitativa, multiforme, flexible como la europea cayera en los antagonismos simplistas y abstractos que el pensador alemán le había predicho.

Desgraciadamente, no ocurriría lo mismo por lo que se refiere a los pueblos externos al marco tradicional de Europa. En ellos el mensaje de Marx tendría una tardía, pero tremenda resonancia.

(47) Por ello tiene sentido preciso, desde el punto de vista filosófico-histórico, la afirmación de DONOSO CORTÉS de ser el socialismo un «semicatólicismo y nada más», aunque en vez de heredero «se llama a sí propio la antítesis del catolicismo». «El catolicismo no es una tesis —continuaría el pensador español—, y no siéndolo, no puede ser combatido por una antítesis; es una síntesis que lo abarca todo... Los que piensan que están fuera del catolicismo, están en él, porque él es como la atmósfera de las inteligencias: los socialistas como los demás, después de esfuerzos gigantescos para separarse de él, ninguna otra cosa han conseguido sino ser unos malos católicos.» O mejor dicho, como escribe unas líneas antes DONOSO, unos «semicatólicos».

No porque sus realidades sociológicas e históricas se correspondieran más exactamente que las europeas con las categorías marxistas. Marx había pensado intencionalmente desde el Occidente y para el Occidente, y sentía un profundo desprecio hacia lo que no era estrictamente europeo, comenzando por los eslavos, esa «raza bárbara», que él quería volver inofensiva. Marx, Engels y los primeros marxistas despreciarían a Herzen y a Bakunin con su «socialismo nacional», que consideraban peligroso para la Internacional como «movimiento» que pretendía nada menos que el sometimiento del Occidente civilizado al bárbaro Oriente (48).

Pero precisamente porque no habían sido pensadas las categorías marxistas para ese «bárbaro Oriente», porque le vendrían anchas al serle aplicadas, dejarían un amplio margen que llenar y se mostrarían como intenso acicate ideal. Haría falta que pasara el tiempo y fueran madurando las cosas, que el capitalismo se convirtiera en gran capitalismo, que la técnica y las formas de producción llegaran a una determinada fase de su desarrollo, y que las guerras mundiales produjeran el clima convulso favorable; pero en cuanto tales condiciones se dan, la ideología marxista, debidamente simplificada en su dimensión escatológica y revolucionaria, se presentará a los pueblos eslavos y asiáticos como gran fórmula de salvación, como resorte mágico de un súbito dinamismo.

Un dinamismo vuelto contra Europa, y que tomaba conciencia, forma y armas de combate de ese pensamiento marxista que Europa gratuita y suicidamente les brindaba. En el fondo, toda la concepción marxista se encontraba impregnada de hostilidad hacia la esencia histórica de Europa, y los otros pueblos acabarían comprendiéndolo; ellos se sentirían los auténticos proletarios, aunque sociológica e históricamente no lo fueran; ellos sí que podían considerar todas las construcciones y valores jurídicos, artísticos, políticos, religiosos de Europa como algo secundario frente a los materiales, que eran los más susceptibles de interesarles entre los que ella podía brindarles. Y, ¡qué cómodo pensar que con sólo ponerlos en práctica todo lo demás les sería dado por añadidura!

La xenofobia antieuropea se vería ayudada igualmente a ex-

(48) Vid. IVAN KOLOGRIWOF, «Metafísica del bolchevismo», trad. Madrid, 1946, pág. 70; «The Russian menace to Europe. By Karl Marx and Friedrich Engels». A collection... by PAUL W. BLACKSTOCK AND BERT F. HOSELITZ, London, 1953.

presarse por las ideas marxistas acerca de la expropiación como fenómeno matriz de las formas superiores de vida económica y cultural. Si en la pirámide social lo auténticamente creador era la base, extrasocial en el rigor de los términos, una «nada» desde el punto de vista de la libertad formal y la organización, nadie podía disputarles la preeminencia a «las masas miserables», de que hablara Kierkegaard, vueltas ansiosamente hacia la cultura de Europa. Ellas formaban la verdadera mayoría, la masa inmensa frente a la minoría aristocrática, en su conjunto, que Europa venía a ser en el planeta.

Una masa que había sido explotada por el capitalismo europeo aún más que su propio proletariado, que había permitido a los obreros occidentales alcanzar un elevado nivel de vida, y que como ultraproletariado podía esgrimir derechos máximos de expropiación. Este concepto tan sencillo y tan cardinal en la concepción marxista sería perfectamente entendido y aplicado a su caso por los extraeuropeos, viendo en su propia nihilidad la fuente de la abundancia europea y echando mano de ésta sin rigor y exigencia consigo mismo, sin sentir siquiera deberes de agradecimiento, no ya como brazo que se estira para arrancar un fruto, sino como suelo abonado que lo recibe, desprendido por madurez, en su original y elemental seno nutricional.

IX

Los pueblos extraeuropeos, de esta suerte, con sus formas atrasadas de vida y organización podían de golpe ponerse a la altura de los occidentales y aun mirarles por encima del hombro. Ciertamente dentro de la concepción historicista de Marx, la estructura económica de la Europa decimonona no es un sistema abstracto que pueda ser aplicado donde se quiera. En el prólogo de *El capital* afirmará Marx que ninguna nación puede «saltar ni suprimir las fases naturales de la evolución. Pero —añadirá (49)— se pueden abreviar y suavizar los dolores del parto». Más que los del parto, los de la gestación entera.

Al final de su vida, Marx admitirá que se pueden dar saltos súbitos desde formas primitivas de organización colectiva a for-

(49) Ob. cit., I, pág. VIII.

mas consumadas de organización socialista. Terciando en las disputas sobre si «la comunidad de aldea», la «òbshcina» rusa, podía transformarse en instrumento de una economía socialista sin necesidad de seguir el camino de descomposición del capitalismo, o si debía forzosamente seguir esta ruta, Marx escribirá (50): «Si Rusia estuviera aislada en el mundo, tendría que realizar por sus propios medios los progresos económicos que Europa ha realizado tan sólo a través de una serie de evoluciones desde sus formas primitivas hasta su estado presente. No habría duda, al menos en mi opinión, de que tales comunidades rusas estarían condenadas a una inevitable desaparición con el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comunidad rusa es fundamentalmente distinta de la que tenían las comunidades similares en el mundo occidental. Rusia es el único país europeo donde la propiedad comunal se ha mantenido en una amplia escala nacional. Pero, al mismo tiempo, Rusia está envuelta en un contorno histórico moderno, es contemporánea de una civilización superior, está ligada a un mercado mundial en el que predomina la producción capitalista».

«Mediante apropiación de los resultados positivos de este modo de producción se encuentra en situación de desenvolver y transformar la ya arcaica forma de su comunidad aldeana, en lugar de destruirla.»

Era ésta una tesis difícil de conciliar con el fondo evolucionista de la concepción de Marx; al mismo Engels se encargaría de reducirla y mitigarla a los once años de muerto su amigo, y a la vista de los progresos del capitalismo ruso (51). Pero Lenin se abrazaría a la referida tesis y sabría explotarla a fondo. «Es necesario —escribirá Lenin— captar esa verdad indiscutible de que un marxista tiene que tomar en cuenta la vida viva, los verdaderos hechos de la realidad, que no puede continuar aferrándose a la teoría de ayer, la cual como toda teoría no hace en el mejor de los casos sino bosquejar lo principal y general, y no abraza sino de manera aproximada la complejidad de la vida... Quienquiera que considere desde el punto de vista antiguo la necesidad de

(50) «Letter on the Russian Village Community» (1881), en BLACKSTOCK, ob. cit., pág. 222.

(51) «Russia and the Social Revolution reconsidered» (1894), en BLACKSTOCK, ob. cit., págs. 229, y ss.

que se complete la revolución burguesa, sacrifica el marxismo vivo a una letra muerta. Con arreglo a la antigua concepción, el gobierno del proletariado y la clase campesina —su dictadura— puede y tiene que seguir al gobierno de la burguesía. Sin embargo, en la vida real las cosas han resultado de otra manera; se ha producido un ensamblaje extremadamente original, nuevo y sin precedentes de una y otra» (52).

Ese ensamblaje era la inyección en la apetencia maximalista del alma rusa (53) de las posibilidades concretas ofrecidas por el desarrollo maduro de la cultura europea, simplificadas y preparadas en dosis convenientes para las más extrañas inoculaciones por la ideología marxista. «Hemos dormido —escribirá Merejkowsky— durante ochocientos años para despertarnos en el período comprendido entre Pedro I y Pouchkin... En los años que separan a Pouchkine de Tolstoi hemos vivido tres mil años de historia europea.» «Nosotros, los rusos —había escrito Tschaadaef—, no hemos contribuído en nada al progreso del espíritu humano... He aquí que el progreso se les metía físicamente por la ventana, como la rama cargada de fruto de un árbol exuberante que no cabiendo en su soleado rincón se cuelga en un interior doméstico.

Tremendo interior el del alma rusa, cargada de sueños imposibles y de fuertes tensiones vitales, de visiones mesiánicas y escatológicas por un lado y, por otro, de congruencias simplistas entre los diversos órdenes de la vida (54), siguiendo las viejas

(52) Vid. sobre los problemas que planteó el encaje del voluntarismo revolucionario leninista en la concepción evolucionista marxista, GUSTAVO A. WEITER, S. J., «Il materialismo dialettico sovietico», Einaudi ed. 1948, páginas 145 y s., y 394-9.

(53) NICOLAS BERDIAEV, «Les sources et le sens du communisme russe», traducción. París, 1951, págs. 12 y ss., y 240 y ss.

(54) «La tendencia al descenso —escribirá IWANOW— que subyace a todas estas formas positivas y negativas de autoenajenación —y que tanto contrasta con la vigorosa voluntad activa hacia lo alto que vemos en todas las naciones cristianas surgidas del seno universal del Estado romano— constituye la peculiaridad propia del alma rusa. Sólo entre nosotros se encuentra la verdadera voluntad hacia la orgánica unidad total, que bien ascética, irónica o salvajemente se afirma en su odio contra la deserción orgullosa y solitaria de las eminencias...» Pero esta tendencia al descenso se cruza con otra contraria, también total, que Iwanow señalará al hablar del «ansioso anhelo de un despertar súbito y prodigioso en el espíritu después de haberse consumado la pasión de la muerte y del sepulcro. Por eso la fiesta de la Pascua de Resurrección es en Rusia «la fiesta

tradiciones del cesáreopapismo bizantino. Tronco histórico, también ingente éste del mundo eslavo ortodoxo, con su vida más interiorizada que la del Occidente cristiano, sin su crecimiento articulado y progresivo, desgarrado internamente por el ritmo contradictorio y al mismo tiempo simplista de su savia, que de repente, al serle injertada la ideología marxista en la estación climática propicia, parecerá transformarse en una especie arbórea nueva por su ímpetu y su productividad. «En cuanto portadora de la civilización europea, Rusia aparece en realidad —había escrito Danilewski (55)— como un monte que ha parido un ratón, como un enorme pleonasmo histórico, como una gigantesca superfluidad.» De pronto, el pleonasmo convertiría en positiva y explosiva su redundancia.

X

Pero Lenin no se satisfará con amoldar a las circunstancias rusas la concepción marxista, sino que la haría apta también para su adopción entusiasta por los pueblos más atrasados del planeta, que la interpretarían como clarín de resurrección y de liberación frente a Europa. Lenin ampliará la crítica del capitalismo hecha por Marx añadiéndole un capítulo nuevo referente al capitalismo imperialista. La última etapa del capitalismo se encuentra caracterizada por ser el capital financiero resultado de la fusión del capital de algunos grandes Bancos monopolísticos con el de grupos industriales monopolizadores, y, de otro lado, por el reparto del globo y la transición de la política colonial que se extendía sin obstáculo por regiones no apropiadas todavía por ninguna po-

de las fiestas, la solemnidad de las solemnidades..., cuando con el súbito clamoreo de todas las campanas a la media noche irrumpe como un rayo blanco de luz desde el seno de las tinieblas, y los cirios innumerables en las manos de los que celebran la victoria anuncian una nueva Jerusalem resplandeciente sobre la tierra envuelta en sombras.» (WIATSCESLAW IWANOW, «Die russische Idee», trad. Tübingen, 1930, págs. 32-4.) Vid. D. STRÉMOOEUKHOFF, «Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique», Strasbourg, 1953, pág. 280: «La reconstruction du système philosophique de Soloviev, que nous venons d'analyser, repose sur la tentative de concilier l'ancien messianisme solovievien avec la conviction de l'imminente catastrophe apocalyptique».

(55) N. J. DANILEWSKY, «Russland und Europa», trad. Stuttgart, 1920, página 25.

tencia capitalista, a la política colonial consistente en la posesión monopolística de los territorios del planeta, enteramente repartido. De esta forma, «el capitalismo se ha transformado —según Lenin (56)— en un sistema universal de opresión colonial y de estrangulación financiera de la inmensa mayoría de la población terrestre por un puñado de países avanzados», los cuales se disputan y dejan arrastrar a la guerra por el reparto del botín. Reducida a sus elementos esenciales, una guerra imperialista como la iniciada en 1914 es, para Lenin, una lucha de sindicatos de capitalistas alemanes y sus organizaciones subsidiarias con sindicatos de capitalistas franceses e ingleses y sus subsidiarias organizacione para el control de Africa.

Pero la fase del capitalismo financiero no limita sus efectos al plano de los capitalistas de Europa, sino que envuelve también a gran parte de su proletariado. El imperialismo que procura limitar los beneficios de monopolios a un grupo reducido de países —comprensivo de una décima parte de la población del globo— crea la posibilidad económica de corromper a la capa superior del proletariado; y de esta suerte alimenta al oportunismo, le da cuerpo y lo consolida» (57). En algunos casos, la corrupción puede extenderse al proletariado entero. «En realidad —escribirá Lenin citando a Engels (58)— el proletariado inglés se aburguesa más cada día y parece como si esta nación, burguesa entre todas, quisiera llegar a tener *al lado* de su burguesía una aristocracia burguesa y un proletariado burgués. Evidentemente, por parte de una nación que explota al universo entero es, hasta cierto punto, lógico.»

En última instancia, pues, en la interpretación de Lenin hay una condenación de Europa en bloque, con todas sus capas sociales, por lo menos en el caso de los países que figuran a la cabeza del desarrollo industrial. El marxismo se convertía descaradamente en instrumento de revancha, en clarín de levantamiento, en palanca para efectuar la expropiación de Europa, al mismo tiempo que —sentido interno, ahora, del doble fenómeno del rapto— la autovacuna de la misma ideología produciría en el cuerpo de Europa efectos contrarios, rebajando el tono vital y el ritmo del que-

(56) «L'impérialisme, stade suprême du capitalisme», Oeuv., ch., vol. I. Moscou, 1946, pág. 773.

(57) Oeuv. ch., I, 862.

(58) Oeuv., ch., I, 863.

hacer histórico. No sólo en la forma extrema de los partidos comunistas, sino también, de una u otra manera, mediante los partidos socialistas democráticos y en virtud de la debilitación que directamente produciría en el ímpetu creador del liberalismo y el capitalismo burgueses.

Ya lo había puesto de relieve Gustave Le Bon en su *Psychologie du socialisme* (59): «Ce qui rend si manéquant (le socialisme) ce ne sont pas les changements encore très faibles qu'il a produits dans l'âme populaire, mais les modifications déjà très grandes qu'il a déterminées dans l'âme des classes dirigeantes. La bourgeoisie actuelle n'est plus sûre de son droit. Elle n'est d'ailleurs sûre de rien et ne sait rien défendre. Elle écoute ce qui se dit et tremble devant les plus pitoyables rhéteurs... Elle est incapable de cette volonté forte, de cette discipline sévère, de cette communauté de sentiments héréditaires, qui sont le ciment de toute société et sans lesquelles aucune association humaine n'a pu vivre jusqu'ici». Sólo la amplia burguesía y el capitalismo americano, en las condiciones ciertamente singulares de su país, no sucumbirían a ese miedo ante la retórica y mostrarían una alegría y una resolución creadoras redobladas en nuestros días.

XI

Por el otro lado, al oriente de una Europa escindida en particularismos nacionalistas y de clases sociales, comenzarían a movilizarse y actualizarse con la propaganda marxista, sobre los enormes territorios continentales euroasiáticos, los mecanismos, ideales y mentalidades de los viejos imperios orientales. «Ya no es la economía la que determina la política —escribirá Kologriwof (60)—, sino que todo es regulado desde arriba mediante decretos oficiales. La política lo domina todo. Todo se mantiene en las alturas, gracias a una nueva posición psicológica que ha ocupado el lugar de las antiguas ideas religiosas y que convence a las masas de que la misión del poder consiste en dar cuerpo en todas partes y en grado máximo al Derecho, la verdad y la justicia.»

En una palabra, la vieja forma política del imperio oriental

(59) Pág. 461.

(60) Ob. cit., pág. 92.

resultará rejuvenecida y actualizada súbitamente gracias al impacto de la ideología marxista. No se trataría tan sólo de la forma bizantino-zarista, sino de otras más antiguas y estáticas. En definitiva, el dinamismo que sacude a Rusia por el impacto del marxismo leninista supone la tensión de su cristianismo ortodoxo (61) por apagadas que en él se hubieran encontrado las contraposiciones sociales entre los dos poderes que tienden fundamentalmente el gran arco de la historia europea, con sus sucesivas secularizaciones. Pero en el caso de China la operación se realiza sobre un cuerpo social que no ha conocido en su decurso histórico lo que es vivir desde la esperanza en un más allá, que no tiene noción de una auténtica tensión histórica, que durante siglos y milenios se ha encontrado sumida en inmóvil pasividad. «No actúes —había aconsejado reiteradamente Lao-Tseu—. He aprendido a comprender que querer conquistar el mundo por la acción es una tentativa condenada al fracaso... El mundo es un elemento espiritual cuyo manejo debe de estar prohibido... El que quiere hacer demasiado

(61) Para comprender la historia rusa de las últimas décadas es preciso tener muy en cuenta como supuesto el proceso de secularización realizado a un ritmo precipitado. Según V. V. ZENKOVSKY, «en el problema del «secularismo» está la clave de la dialéctica del pensamiento filosófico ruso» («A history of russian Philosophy», trad., London, 1953, pág. 921). ZENKOVSKY distinguirá diversos sentidos en el fenómeno, señalando cómo el término *a quo* del proceso es mucho más inmediato que en el mundo occidental. «Los que profesan la fe ortodoxa —escribirá, ob. cit., pág. 924— no pueden menos de sentir que las orientaciones ortodoxas, la concepción ortodoxa de la naturaleza y el hombre se encuentran exentas de aquellas dificultades que en el Occidente han llevado al pensamiento intelectual a desconfiar de la Iglesia.» Pero precisamente el arranque inmediato y pleiórico del proceso hace que se precipite en violenta cascada. Viene a equivaler a una especie de fisión nuclear en el alma eslava con sus típicas consecuencias energéticas y destructoras. Es preciso además tener en cuenta que ese proceso de secularización rápida ya está dirigida contra el Occidente desde el término *a quo*; es decir, desde el sentido específicamente antilatino del cristianismo ortodoxo (vid. FIODOR DOSTOIEVSKY, «La Russie face à l'Occidente. Suite tirée du «Journal d'un écrivain», Lausanne, 1945). WALTER SCHUBART («L'Europe et l'âme de l'Orient», trad. Paris, 1949) sostendrá que más que secularización ha habido, sencillamente, retracción del espíritu religioso ruso frente a las formas materialistas de vida importadas del Occidente; pero resulta difícil explicarse la adopción rápida y el desarrollo de tales formas de vida dentro de las circunstancias de la historia y la sociedad rusas sin recurrir al sentido activista de la secularización.

se expone a estropearlo todo en el mundo... Ejercitaos en la inacción y todo se pondrá en orden» (62).

Todavía a principios del siglo XX el viejo consejo de Lao-Tseu había impulsado a los «boxers» a destruir las escasas obras de ingeniería construídas por europeos sobre territorio chino, para reintegrarlo a su milenaria tranquilidad. Pero los tentáculos del febril mundo europeo no dejarían de seguir produciendo sus efectos en el colosal cuerpo social chino que se iría descomponiendo y agitando progresivamente. Los políticos e intelectuales chinos mirarán hacia el Occidente en busca de fórmulas concretas que permitan encontrar una salida a la caótica situación en que se debatía la nueva República: sumamente atractivos resultarán los principios de libertad, ciencia, progreso, bienestar, democracia, etc., tales como los vivía el Occidente, pero su aplicación a las circunstancias de la vida oriental necesitaba desgraciadamente de complicadas y lentas adaptaciones.

De pronto, no del mismo Occidente, sino de un país situado a mitad de camino llegará a Pekín un mensaje ideológico contundente en su formulación. «La teoría leninista del imperialismo —escribirá Benjamín I. Schwartz (63)— pone ante la «intelligentia» china una imagen del mundo grandiosa, fuertemente melodramática. Según esta teoría, casi toda la responsabilidad por las calamidades de las regiones atrasadas del planeta se imputa al capital financiero internacional. En 1919, el cuadro en sus crudas líneas generales parece bastante simple. De un lado, se encontraba el conjunto de potencias capitalistas e imperialistas; de otro lado, el Estado Soviético de Obreros y Campesinos que represen-

(62) FUNG YU-LAN, en «A history of chinese Philosophy» (vol. I, London, 1952), como otros historiadores chinos o indios de sus respectivas filosofías, se esforzará por poner de relieve los antecedentes orientales del pensamiento dialéctico de Hegel, negador del principio de no contradicción que había sido piedra angular de la metafísica occidental desde Aristóteles, y aún desde Parménides, frente a la omnicomprensión relativizadora del pensamiento filosófico oriental. Pero justamente el parangón que Fung Yu-Lan hace (pág. 184 y ss.) entre la dialéctica de Hegel y una cierta dialéctica de Lao-Tseu, que hasta cierto punto es un *leitmotiv* del pensamiento filosófico chino, pone de manifiesto el contrario sentido de una y otra: relativizador, resignado, estático, en caso; activo, resolutivo, ascendente, en el otro.

(63) «Chinese comunism and the rise of Man», Harvard University Press., 1952, pág. 21.

taba los intereses de los trabajadores así como de todas las naciones y colonias oprimidas (64). En 1919 era un cuadro que parecía reflejar muy exactamente los acontecimientos de la época.» Pero la fórmula leninista no sólo dibujaría ante los orientales una interpretación liberadora y reivindicadora, sino que para ponerla en práctica les inculcaría una fuerte dosis de activismo.

No se trataba de un activismo disperso, con resortes múltiples, que era preciso tensar cuidadosamente y dejar distenderse después poco a poco, sin dramatismos simplistas, como el que un Dewey predicaba a los orientales en representación de la democracia americana (65), sino de un dinamismo súbito, en bloque, omnicompreensivo, definitivamente salvador. Frente a las predicciones de un evolucionismo lento, completo, exigente, que reiterara aunque fuera a paso acelerado el camino histórico seguido por los pueblos occidentales en una actitud de humilde aprendizaje, era muy tentadora para el alma oriental el mensaje pletórico de esperanzas y de anhelos de universal redención de Lenin, «con su radical dualismo y su promesa de un espectacular papel para la "intelligentsia revolucionaria"». «No sería así incorrecto decir concluirá Schwartz que el marxismo fué llevado a China por la revelación del mensaje mesiánico y el programa político concreto de Lenin.»

XII

Aunque por su tensión dinámica y su mesianismo resultara ese mensaje muy extraño al mundo oriental, no dejaría de encontrar en éste, en aspectos muy importantes de la vida espiritual y social, predisposiciones muy favorables, campo muy propicio para conseguir rápidos frutos. La organización imperial china, durante milenios había mostrado una estructura mecánica, laboriosa, reglada, minuciosa, burocrática, y había perseguido unos ideales de felicidad inmediata y de integración de los diversos órdenes de

(64) En 1919 se fundará la «Sociedad para el estudio del marxismo» en la Universidad de Pekín, que será el principal centro de importación del marxismo leninista y el que lo adapte a la mentalidad y a las circunstancias históricas chinas, formándose en su seno MAO-TSE-TUNG y tantos otros dirigentes de la China actual.

(65) B. SCHWARTZ, op. cit., pág. 19.

la vida (66), desde el cósmico hasta el moral, que en última instancia son los que tantísimos millones de hombres anhelan. Ya hace un siglo que Comte había escrito: «La Chine fétichocratique attend, depuis beaucoup de siècles..., la religion universelle qui devait surgir en Occident. Le sacerdoce de l'Humanité doit y trouver des affinités spéciales de culte, de dogme, et de régime plus prononcées que partout ailleurs, d'après l'adoration des ancêtres, l'apothéose du monde réel et la prépondérance du but social» (67).

A pesar de que, como pocos pensadores, había destacado Comte la peculiaridad creadora del mundo medieval europeo gracias a sus dualidades y sus dramáticas tensiones, al final de su vida el pensador francés, anticipador en tantas cosas, indicaría la dirección del camino que en nuestra centuria habría de ser recorrido admirativamente por una amplia corriente de la historiografía occidental. Desde hace unas décadas se ha dirigido, en efecto, con insistencia el interés de sociólogos, filósofos e historiadores hacia las grandes organizaciones imperiales asiáticas, movidos sin duda por unas «afinidades electivas» que responden a un notorio paralelismo formal de las situaciones históricas. A medida que se iban precisando los rasgos generales de nuestro mundo contemporáneo —«L'ère des tyrannies», según lo ha bautizado Elie Halévy (68)— ganaban en interés las formas históricas de los viejos imperios orientales, más atractivas para el hombre vulgar de nuestros días.

(66) «El tipo confuciano de humanismo ha ofrecido, dicho brevemente, un arsenal de sanciones y conceptos utilizado para el gobierno de las grandes masas del pueblo. El humanismo confuciano se diferenciaba del renacentista europeo, pues se encontraba encuadrado en una sociedad jerárquica de «status» donde cada hombre tenía un papel que desempeñar y sus correspondientes normas de conducta ideal. La antigua idea del gobierno benévolo era en el mejor de los casos paternalista y, con frecuencia, en la práctica, despótica. Pero todos los gobernantes de China, a partir de la unificación del Imperio en el año 221 a. C., hicieron suya en alguna medida la antigua tesis de que su gobierno servía al bien del pueblo, pues sólo de esta forma podía quedar asegurada su estabilidad. El gobierno tradicional del Emperador mediante su burocracia y para el pueblo no había desaparecido en los tiempos modernos, y suministró a los comunistas chinos un antiguo fundamento sobre el que basar sus pretensiones de ejercer "un mandato del cielo"» (*A documentary History of Chinese Communism*, por Conrad Brand, Benjamin Schwartz, John K. Fairbank; London, 1952; pág. 23).

(67) *Lettres d'Auguste Comte à divers*. París, I, 1850, pág. 107.

(68) *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*. París, 1938.

y de cualesquiera, que las formas de vida reducidas, inquietas, nerviosas, responsables, que se inventaron en Palestina o en Grecia.

El pueblo de Israel acabará presentándose así ante la moderna historiografía, de vastísimos horizontes, como minúscula excepción frente al homogéneo panorama del Oriente. Su extraña alianza con Yahve le había impuesto enormes renunciaciones, el sacrificio «del bien más considerable —escribirá Henri Frankfort (69)— que pudiera ofrecer la religión del próximo Oriente antiguo: la armoniosa integración de la vida humana en la vida de la Naturaleza..., la conciencia serena de estar de acuerdo con el Universo..., la paz del cumplimiento.» La religión trascendente de Israel, al desvalorizar todo fenómeno concreto y la Naturaleza entera, negando en consecuencia el carácter divino de la realeza como puente y nudo integrador de los distintos órdenes de la vida, rompía el lazo ingenuo entre la Naturaleza y el hombre.

Restablecer tal lazo, roto hace ya unos milenios para el hombre occidental, es la aspiración de tantos hombres de nuestros días deseosos de superar ese utopismo, esa angustia personal irreductible que de una u otra forma renace en el sagrado lugar ocupado por la antigua esperanza en la trascendencia. Pero ¿no fué la desdivinización de la Naturaleza que el cristianismo produjera supuesto imprescindible y esencialísimo para que el hombre tuviera holgura en el Universo, para que se constituyera como Adán en señor de la creación —«un poco menos que dioses», según dirá el salmista— y pudiera someter a aquélla al dominio de su razón y de su voluntad?

Y en la pretensión de restablecer la rota armonía entre la Naturaleza y el hombre con los estupendos instrumentos de sutura que son la ciencia y la técnica, y la organización productora de nuestros días, manejados por un colosal poder político resacralizado, integrador de los diversos órdenes de la vida, ¿hay verdadera renuncia a las tensiones que durante milenios han conmovido las almas de los hombres del Occidente y que ahora se trata de apaciguar; o, más bien, la expropiación a ultranza del patrimonio cultural capitalizado por el fervor de la esperanza, y el raptó para un triste destino de esa misma esperanza?

LUIS DíEZ DEL CORRAL

(69) *La royauté et les dieux*, trad. París, 1951; pág. 431.