

NICOLÁS BERDIAEFF

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

ENSAYO FILOSÓFICO
SOBRE LOS DESTINOS
DE LA HUMANIDAD



EDITORIAL A RAUCCÉ

BARCELONA

Estro



Dr. CIPRIANUS MONTSERRAT
et ROIG, can.

D O N A V I T

NICOLÁS BERDIAEFF

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

ENSAYO FILOSÓFICO SOBRE LOS
DESTINOS DE LA HUMANIDAD

VERSIÓN ESPAÑOLA

SEGUNDA EDICIÓN



EDITORIAL ARALUCE

AV. J. A. PRIMO DE RIVERA, 392

BARCELONA

R 6578

**EL SENTIDO DE
LA HISTORIA**

ES PROPIEDAD DEL EDITOR

**Queda hecho el depósito que
ordena la Ley.**

Para la fecha en que fue editado este e-Book, el libro en formato físico se encuentra agotado. Así mismo la editorial Araluce cerro sus puertas en la década de 1950, lo que hace improbable que haya una futura reimpresión o edición de esta traducción castellana, más aún si tenemos en cuenta que hay otra traducción más actual, la de Emilio Saura en Ediciones Encuentro. Al estar la presente obra en un estado de difícil acceso para estudiantes y académicos, hemos optado por hacer una edición digital libre, para un uso responsable y educativo. Gracias.

Edición digital de @elteologo
Septiembre de 2015

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

Imprenta Myria - Barcelona - 1943

LO HISTÓRICO EN SU ESENCIA. - EL SIGNIFICADO DE LA TRADICIÓN

Las catástrofes y cataclismos históricos que alcanzan, no pocas veces, un gran significado en ciertos momentos de la Historia universal, siempre han pre-dispuesto al hombre a dirigir su pensamiento hacia la filosofía de la Historia para intentar comprender el proceso histórico, estableciendo tal o cual historiosofía. Así ha sucedido siempre. La primera filosofía de la Historia, admirable por cierto, fué la de San Agustín. Tuvo un gran significado para casi todas las posteriores filosofías de la Historia, habiendo nacido durante el período cristiano de la Historia universal, es decir, coincidiendo su origen con uno de los momentos más catastróficos de la Historia universal: con el derrumbamiento del mundo antiguo y la caída de Roma. La filosofía de la Historia que aparece en el libro del profeta Daniel, una de las primeras entre las conocidas y situada en la era precristiana, igualmente coincide en su origen con acontecimientos excepcionalmente catastróficos para los destinos del pueblo hebreo. Asimismo, después de la gran revolución francesa y terminadas las campañas napoleónicas, el raciocinio humano se inclinó hacia los pro-

blemas de la filosofía de la Historia, intentando alcanzar y determinar el significado del proceso histórico. En la concepción del Mundo de J. de Maistre y de Bonald, la filosofía de la Historia ocupa un lugar muy considerable. Opino que ya es indiscutible el hecho de que no solamente Rusia, sino toda Europa y hasta el Mundo entero, entran actualmente en un período catastrófico de su desarrollo. Asistimos a una grandiosa crisis histórica. Una nueva época histórica ha comenzado y el compás del desarrollo histórico cambia radicalmente. Este compás ya no es el que regía antes de la Gran Guerra. Es distinto del que prevalecía durante las revoluciones rusa y mundial. Ha variado esencialmente. Hoy día domina un compás que, en verdad, podemos llamar catastrófico.

En el subsuelo histórico han hecho su aparición hondos torrentes volcánicos. Todo vacila y sentimos, con singular intensidad, el compás aceleradísimo del movimiento histórico. Opino que esta impresión nuestra actual, tiene una gran importancia y adquiere un significado especial al dirigir nuestra mente y nuestra conciencia hacia la revisión de los problemas fundamentales de la Historiosofía, así como el ensayar un nuevo sistema filosófico en la Historia. Entramos en una época en que estos problemas inquietarán grandemente las conciencias humanas, mucho más que hasta ahora. Por eso quiero detenerme a examinar bien estos problemas. Mas, antes de abordar la esencia misma de los problemas fundamentales de la filosofía de la Historia o, mejor dicho, de la metafísica de la Historia, he de detenerme en una introducción dedicada al análisis de "lo histórico" en su esencia.

¿Qué es "lo histórico"?

Para llegar a comprenderlo, para que nuestra ra-

zón esté dispuesta a concebir su significado, es necesario pasar, previamente, por una especie de desdoblamiento. En las épocas en que el espíritu humano permanece orgánica e íntegramente estable, en las épocas cristalizadas, reposadas y perfectamente estabilizadas, los problemas filosóficos, así como los problemas relacionados con el movimiento histórico, no se manifiestan con suficiente intensidad. El estar sumido en una época histórica estable no favorece la comprensión de "lo histórico", ni la creación de una filosofía de la Historia. Es necesaria la desintegración, un desdoblamiento en la vida histórica y en la conciencia humana para llegar a la posibilidad de una contraposición entre el objeto y el sujeto históricos. Para que se inicie la formación de la conciencia histórica, para que sea posible la creación de una filosofía de la Historia, es necesario que se inicie cierto movimiento reflejo. Creo, por lo tanto, que es posible establecer, como en un esquema, tres períodos en la formación de "lo histórico", y procuraré, al mismo tiempo, determinar qué relación tiene cada uno de estos períodos con la conciencia de "lo histórico".

Primer período. Es el de permanencia completa e incondicional, íntegra y orgánicamente, en un régimen histórico estabilizado. Este período es, desde luego, muy interesante para la concepción histórica, pero en él no nace aún la conciencia de "lo histórico". Durante este período el pensamiento permanece estático y la razón humana no percibe bien la dinamicidad del objeto del conocimiento histórico.

Segundo período. Es el período de desdoblamiento y desintegración que llega a producirse siempre, ineludible y fatalmente. Llega cuando el régimen histórico estabilizado comienza a tambalearse

en sus fundamentos y se inicia el movimiento histórico acompañado de catástrofes y cataclismos históricos. Estos, en sí, pueden tener un compás muy distinto, pero siempre acaban perturbando el ritmo de vida orgánica anteriormente establecido. Entonces comienza el desdoblamiento o desintegración a que nos hemos referido: el sujeto consciente ya no se siente íntegramente sumido en el "objeto histórico" y nacen en él los sentimientos reflejos que deben conducirlo a la concepción histórica. Este segundo período tiene también una gran importancia para la ciencia histórica, pero aun es desfavorable a la formación de una filosofía de la Historia, puesto que en él se produce la separación entre el sujeto y el objeto; la separación del sujeto que experimenta los reflejos de aquella vida en que había permanecido anteriormente. El sujeto se aparta, por decirlo así, de su vida interior, en el significado histórico de ésta. Se produce una oposición entre "lo histórico" y el ente consciente que se aparta de la esencia íntima de "lo histórico".

Precisamente en este período aparece la ciencia histórica. Hasta puede aparecer el historismo, como un punto de vista general sobre la cultura.

Pero entre lo histórico y el historismo existe no solamente una capital diferencia, sino hasta cierta oposición, siendo ésta una paradoja a que tendremos que referirnos repetidas veces, al tratar de estas cuestiones.

El historismo, propio de toda ciencia histórica, suele apartarse muy a menudo del misterio de "lo histórico". El historismo no nos conduce hacia este punto, puesto que ha perdido con él todo contacto. El historismo no comprende, no concibe y llega hasta negar "lo histórico". Para penetrar a fondo el misterio de "lo histórico", para concebir el enigma en que

permanece el hombre durante la época integral orgánica de su existencia humana (que no llega a conocer, aunque se halle en ella), es decir, para llegar a concebir "lo histórico", es necesario que el sujeto consciente pase por un estado de oposición con respecto al objeto de esta conciencia. Quiero decir que, para llegar al misterio de "lo histórico", es necesario pasar previamente por el misterio del desdoblamiento; pero es también necesario volver hacia los arcanos de la vida histórica, hacia su significado más hondo; ir a lo más profundo del alma de la Historia para llegar así a concebirla y poder fundar una verdadera filosofía de la Historia. Esto constituye, precisamente, el *tercer período*, la tercera época, la época del regreso a "lo histórico".

Y es así cómo, al decir que los momentos catastróficos de la Historia son especialmente favorables para la formación de una filosofía de la Historia, entiendo que estos momentos catastróficos llegan para el espíritu del hombre cuando éste, luego de haber sobrevivido al derrumbamiento de un régimen histórico determinado y habiendo atravesado el momento de desdoblamiento y desintegración, puede, por fin, oponer y comparar estos dos momentos — el de su permanencia en "lo histórico" y el de su desintegración — para llegar a un tercer estado espiritual que agudiza particularmente su conciencia, comunicándole una capacidad reflexiva extraordinaria, orientando, al mismo tiempo, su espíritu hacia los enigmas de "lo histórico". Precisamente éste es el estado de alma más favorable para plantear los problemas historiosóficos. Para alcanzar cuanto voy diciendo al afirmar que el segundo período, es decir, el período de desdoblamiento, cuando comienza a surgir la conciencia histórica y empieza a formarse la filosofía de la Historia, es un momento fatalmente superficial

y que en él no se llega a penetrar suficientemente en los arcanos de la Historia, debo detenerme sobre la característica de lo que habitualmente llaman la "época del Iluminismo" de la cultura humana.

Cuando hablamos del "Iluminismo" (*Aufklärung*), no nos referimos solamente al "iluminismo" del siglo XVIII, el período clásico de ilustración de la Historia moderna. Opino que las diversas culturas de todos los tiempos y de todos los pueblos atraviesan igualmente por un período de luz. El desarrollo cultural de todos los pueblos es, en cierto modo, cíclico. Esta analogía, que observamos en los procesos culturales de los pueblos, parece indicarnos el carácter orgánico de su evolución. Así, la cultura griega, una de las más elevadas que haya conocido la Humanidad, también tuvo su época de "iluminismo" muy semejante a la experimentada por la Humanidad en el siglo XVIII. El período de los sofistas representa, a su modo, un florecimiento de la cultura helénica y ofrece, precisamente, las mismas particularidades que caracterizan nuestro Siglo de las Luces, teniendo en cuenta, naturalmente, que la de aquella época contenía elementos específicamente helénicos. En el fondo, el Siglo de las Luces de la cultura griega también destruía "lo sagrado" en "lo histórico", tal como advertimos durante el "iluminismo" del siglo XVIII o en cualquier época homóloga. En la vida de cada pueblo, la época de "iluminación" es aquella en que la razón humana adquiere tal confianza en sí misma que pretende colocarse por encima de los misterios de la existencia y de la vida, de aquellos misterios divinos de la vida de donde surgen los manantiales de toda cultura humana, así como la existencia de todos los pueblos de la Tierra. Así es cómo, en la época del "iluminismo", la inteligencia humana comienza a

actuar independientemente de estos enigmas del ser y por encima de ellos.

Es muy característico el hecho de que en tales épocas el entendimiento humano intenta constituirse en árbitro sobre los misterios de la Creación y de la historia de la Humanidad. Al suceder esto, el hombre, naturalmente, deja de permanecer en "lo histórico". El "iluminismo" niega el misterio de "lo histórico". Niega lo histórico como realidad específica y lo descompone, sometiéndolo a tales operaciones que éste llega a perder su integridad. Y entonces, "lo histórico" pierde aquella integridad real original a la cual debe, precisamente, su "historicidad". Dicha época desasocia el espíritu y la razón del hombre de "lo histórico". Por eso la época del "iluminismo" del siglo XVIII se distinguió tanto por su escasa historicidad. A pesar de que en dicho siglo precisamente nació el término "filosofía de la Historia", por primera vez empleado por Voltaire, y a pesar de que aparecieran entonces no pocas obras y tratados sobre la Historia, sin embargo, su antihistorismo es tan declarado y conocido, que no encuentro necesario entretenerme en demostrarlo una vez más. Es una verdad reconocida por la filosofía de la Historia que únicamente el romanticismo, la reacción romántica dirigida a comienzos del siglo XIX contra la "ilustración" del siglo anterior, nos identificó con el misterio de "lo histórico", haciendo posible la verdadera interpretación del proceso histórico. Mas, con esta reacción hemos regresado espiritualmente hacia todo cuanto persiguiera y destruyera el "iluminismo", hacia los mitos y las tradiciones de la antigüedad histórica. Durante la época de reacción se intentó conocerlos e interpretarlos, pero de una manera particular. El pensamiento "ilustrado" de la época de las luces de los siglos XVIII y XIX es un escientismo lleno de autoafirmación y de

autodeterminación restringida. No es aquella razón compenetrada y unida con la profunda inteligencia de la Historia Universal, con la razón de la Historia misma. Y lo digo así, porque realmente existe la razón histórica de la que la razón del "iluminista" se aparta completamente, pretendiendo convertirse en su árbitro.

La razón que predomina en la época de "ilustración" pretende constituirse en juez de la razón orgánica de la Historia. Pero una inteligencia superior no debe limitarse a contener solamente la cantidad de conciencia o razón humana propia de una determinada época orgánica — digamos de aquellos siglos XVIII y XIX, con todos sus defectos y errores—, sino que debe identificarse también con la primitiva sabiduría de los tiempos remotos, con las primeras sensaciones de la vida, con aquel espíritu que se despertaba en los albores de la historia del hombre y hasta con los que nacían en los comienzos de la vida prehistórica al amparo de la concepción animista del mundo, propia de cualquier pueblo en el primer escalón de su cultura. Aquella sabiduría, propia de las épocas primitivas, pasa luego por los abismos misteriosos de lo más hondo de la vida histórica del espíritu humano, atraviesa los principios del cristianismo y, cruzando la Edad Media, llega a los tiempos modernos. Solamente la razón así formada llega a la claridad interna que existe en cada una de aquellas épocas. Solamente una inteligencia así, es realmente luminosa, ilustrada verdaderamente, y también capaz de ilustrar. En cambio, la razón "iluminista" que entonaba su epinicio clásico durante el siglo XVIII, es una razón muy estrecha, interiormente inadaptada y pobre, hallándose apartada de la mayoría de los misterios que contiene la vida histórica. Esta ceguera del espíritu de la "ilustración" es el castigo íntimo

que sufre por su autoafirmación, por la autosatisfacción con que ha pretendido dominar no solamente lo humano, sino también lo esencialmente sobrehumano.

Del triunfo de la razón "iluminista o escientista", nació aquella ciencia que oponía el objeto histórico al sujeto consciente, habiéndose progresado no poco en este sentido. Llegó a desintegrar, a recopilar y a agrupar muchas cosas, y hasta supo determinarlas parcialmente. Pero todo anduvo acompañado de una profunda impotencia por lo que se refiere a la concepción de la esencia misma de "lo histórico".

Poco a poco se desarrolla un proceso en que el objeto que ha de conocerse parece alejarse, se pierde de vista y deja de existir en aquella realidad suya primitiva que, precisamente, le determinaba como "histórico" y, por eso mismo, le daba los atributos necesarios para que nos llevara al descubrimiento de los misterios históricos. Este proceso aparece con especial claridad en la crítica histórica. La verdadera ciencia histórica apareció tan sólo en el siglo XIX, puesto que vemos que en el siglo anterior aun se admitía la posibilidad de que la religión fuese "un simple invento de los sacerdotes para embaucar al pueblo". En el siglo XIX esto ya no fué posible. Donde con mayor claridad advertimos este proceso es en el conjunto de trabajos sobre las tradiciones religiosas, esto es, en el terreno de la historia de la Iglesia. Y antes era éste un terreno vedado. Sería interesante detenernos en hablar sobre la índole de este proceso en los trabajos críticos. En el mundo cristiano todo se apoya sobre la tradición sagrada, sobre la adaptabilidad de las tradiciones a lo sagrado. Pero la crítica histórica comenzó por destruir estos conceptos. Esto empezó con la Reforma, que fué la primera en emitir sus dudas sobre las tradiciones sagradas. Mas, cuando

ya no las admitía, en virtud de su escasa integridad propia de toda época de reformas, conservó, sin embargo, la Sagrada Escritura. Luego de su labor destructiva en el campo de las tradiciones sagradas, continuó con su obra hasta llegar a la destrucción de la Escritura Sagrada misma. Aquí afirmo que la Sagrada Escritura es parte necesaria e inseparable de las tradiciones sagradas. Es decir, que al rechazar éstas no hubiese sido procedente tampoco admitir aquélla. Aduzco este ejemplo para que se vea claramente como esa crítica histórica vióse impotente para explicar la esencia misma de los hechos de carácter religioso. La crítica histórica dió no pocas vueltas alrededor del misterio religioso, mas nunca logró explicar satisfactoriamente el por qué del advenimiento del cristianismo. La voluminosa literatura crítica alemana, aunque de indudable valor por lo que se refiere a la ordenación sistemática de cualquier material, sin embargo, se reconoció incapaz de resolver el indicado problema. Este misterio religioso es algo intangible que escapa continuamente a nuestra razón. En el criticismo sentimos como si se nos escapara algo oculto. Se desvanece con él algo misterioso y primordial, algo que ya nos fué dado con la adaptabilidad a las tradiciones, con esa adaptabilidad del sujeto al objeto. En el criticismo sólo queda el esqueleto del árido material histórico acumulado. Yo creo que este proceso ocurre no solamente en el terreno de la crítica de la historia de la Iglesia, sino también en el de toda historia en general, porque, en realidad, no solamente existe la sagrada tradición de la historia de la Iglesia, sino, además, la sagrada tradición de la Historia y de la Cultura. Únicamente cuando el sujeto no rompe con esta vida interior, puede llegar a adaptarse a su verdadera e íntima esencia. En cambio, al separarse de ella, debe seguir hasta el final por el camino

de la autonegación. Mas, así aparecen tan sólo fragmentos históricos, algo así como una mera y continua profanación de cuanto contiene de sagrado la Historia.

Opino que uno de los mayores méritos de la dirección historiosófica que suele llamarse el "materialismo económico", fundado por C. Marx, consiste precisamente en que en él se ha llevado hasta el último límite, hasta el último resultado todo cuanto se refiere al proceso de desprestigiar y poner en evidencia lo sagrado de la Historia, así como todo cuanto se relaciona con las tradiciones históricas. Y lo digo, porque este proceso no había hecho más que comenzar con el iluminismo, sin llegar a ningún resultado definitivo. En este terreno conozco tan sólo una doctrina que descompone y disecciona consecuentemente lo sagrado en la Historia y las tradiciones históricas: me refiero al marxismo aplicado a la Historia. Las sospechas y las dudas que se despertaron en la época del iluminismo en el terreno histórico y que, en el religioso, ya se habían iniciado en la Reforma, habiendo alcanzado todo su vigor en el siglo XIX, al irrumpir en los dominios de toda la ciencia histórica en general, se quedaron, sin embargo, a medio camino. Las tendencias ideológicas de la ciencia histórica, en su aceptación más amplia, no han logrado reducir a cenizas las tradiciones históricas, cuyos fragmentos aun flotan aquí y allá. Únicamente el materialismo económico, con el veto impuesto a toda la tradición y a cualquier percepción de carácter sagrado en la Historia, lleva a su término la rebelión contra lo histórico hasta su límite extremo. En la ideología del materialismo económico el proceso histórico aparece completamente desprovisto de espiritualidad. El espíritu ya no existe, ya no hay alma, no hay misterio ni vida interna y oculta en nada. La dubitación extendida a lo sagra-

do conduce al reconocimiento del proceso materialista de la producción económica como realidad única y verdadera del proceso histórico, siendo afirmadas sus derivadas económicas como únicas verdaderamente ontológicas, primarias y reales. Lo demás aparece como algo secundario, como unos meros reflejos de esas cualidades originales. Toda la vida religiosa y su cultura, toda la cultura humana, el arte, la vida entera de la Humanidad, tan sólo son reflejos desprovistos de realidad.

Asistimos a un proceso definitivo de desespiritualización de la Historia, al aniquilamiento de todos sus misterios a través de uno de sus más profundos arcanos que, según el materialismo histórico, reside en el problema de la productividad, y en el creciente impulso productor de las energías humanas. Con esto llegamos al coronamiento de la obra destructora del criticismo, comenzada en la época del iluminismo y que llega a negar su propio "ilustrismo", ya que el materialismo económico de Marx logra imponerse y vencer al "escientismo" o iluminismo racionalista del siglo XVIII, fundando su propio evolucionismo histórico, luego de haber desprestigiado las postreras floraciones del Siglo de las Luces. Es imposible avanzar más por este camino. El materialismo económico demuestra claramente que, siguiendo esta dirección, es imposible alcanzar el misterio del destino de los pueblos, de su vida espiritual, del destino de la Humanidad en general. Este misterio se niega, pues, y se rechaza llanamente. Se considera como un problema ilusorio, engendrado y condicionado por diversos factores económicos.

En este punto aparece la contradicción esencial del materialismo económico que éste no logra comprender, porque no puede elevarse por encima de él. Pero esta contradicción salta a la vista de quien so-

mete la doctrina económica materialista al juicio filosófico.

En efecto, si el materialismo económico considera que todo cuanto significa conciencia es tan sólo un suplemento de las relaciones económicas, ¿cuál es, pues, el origen de la razón de esos mismos puntales del materialismo económico?, ¿de dónde procede la genialidad de los Marx y de los Engels; esa genialidad que ha logrado destacarlos y elevarlos por encima de simples reflejos de las condiciones económicas? Al fundar su doctrina, C. Marx pretende poseer una capacidad superior al de una mera consecuencia de las diversas relaciones económicas. Pero si este mismo materialismo económico, como producto ideológico, no es más que un reflejo de las condiciones de productividad de una época determinada (digamos, por ejemplo, de aquel mismo siglo XIX), sobre el terreno de la lucha entre el proletariado y la burguesía, resulta ya difícil comprender de qué manera los creadores de esa teoría pueden pretender a una veracidad que niegan a todas las demás doctrinas que, según ellos, no son más que ficciones creadas por esos mismos reflejos. En este caso el materialismo económico aparece también como una ilusión más, originada por la misma realidad económica. Por eso vemos en el marxismo llevados hasta su límite extremo todas las pretensiones y toda la insuficiencia del escientismo. Está firmemente convencido de que realmente posee una capacidad ilustrada e ilustradora que lo eleva por encima de todos los destinos históricouniversales de la Humanidad entera; que él es superior a toda vida espiritual, a todas las ideologías humanas, cuyas ilusiones y errores sabe discernir. Esto puede definirse como un intento de sincretismo entre el iluminismo y un mesianismo parecido al del antiguo Israel. En efecto, es la pretensión de

erigirse en conciencia única e ilustradora. Ya no es la afirmación de una de tantas ideologías, sino la afirmación categórica de una ideología única y definitiva que descubre y enjuicia todos los misterios del proceso histórico. Propiamente hablando no es un enjuiciamiento de los arcanos históricos, sino, simple y llanamente, la negación de tales misterios. El destino humano aparece como un pavoroso vacío. Desaparece el destino histórico de la Humanidad, como también el espíritu humano, la vida espiritual del hombre... Quedan reducidos a la nada la Religión, la Filosofía, el espíritu creador, los sentimientos artísticos, etc. El marxismo afirma que no son más que irrealidades. En esto estriba, precisamente, su fuerza. Yo opino que el mérito negativo de esta teoría es muy grande, porque así desaparecen todas las tendencias semiideológicas que se formaron en el transcurso de los siglos XIX y XX encerrándonos en el siguiente dilema: aceptar el misterio de la inexistencia, hundiéndose en el vacío, o bien regresar al oculto destino humano, conciliarse con lo más hondo de las tradiciones, después de atravesar todas las tentaciones, todas las debilidades de nuestra época destructora, crítica y negativa. La ciencia histórica y la filosofía de la Historia han de tener, también, cierto carácter gnóstico y su correspondiente "teoría del conocimiento" como cualquier manifestación del saber humano. Todo cuanto queda dicho puede referirse precisamente a este terreno. Al fin y al cabo, tratamos de llegar al conocimiento de "lo histórico" considerándolo como una realidad especial entre otras muchas que componen la existencia. Es el conocimiento de un objeto de contenido especial y de carácter muy propio, que no puede subdividirse en otros, ni materiales, ni espirituales. Es evidente que lo histórico no se puede considerar como una realidad de orden

material, fisiológico o geográfico. Y tampoco puede descomponerse la realidad histórica en otras realidades de carácter psíquico. Lo histórico es algo específico, es una realidad de carácter especial, de orden especial, es como un escalón aparte en la existencia. El reconocimiento de la tradición histórica desempeña un papel aparte cuando tratamos de llegar al conocimiento específico de "lo histórico". El conocimiento histórico no es posible fuera de la tradición histórica. El reconocimiento de la tradición es una especie de apriorismo, es algo categóricamente absoluto en el conocimiento histórico. Sin ello nada hay completo y nos quedan tan sólo fragmentos. El proceso del materialismo histórico conduce ineludiblemente a la fragmentación de la realidad histórica que se reduce a polvo. La realidad histórica es, sobre todo, una realidad concreta y no una realidad abstracta. Ella es la única realidad concreta y no puede haber ninguna otra. Lo histórico es, precisamente, una forma concreta de la existencia, una forma íntegra. Lo concreto, propiamente dicho, significa precisamente algo íntegro, opuesto a lo abstracto, a la desintegración, a la disociación. En lo histórico no existe nada abstracto. Todo lo abstracto es contrario a lo histórico, por su esencia misma. La Sociología sólo se ocupa de lo abstracto, mientras que la Historia únicamente trata lo concreto. La Sociología opera con elementos tales, por ejemplo, como el concepto de clases, el concepto del grupo social, etc., que pertenecen a categorías abstractas. El grupo social, la clase social, no son más que formaciones imaginativas o imaginarias que no existen en la realidad. En cambio, "lo histórico" pertenece a una categoría distinta. Lo histórico no solamente es concreto, sino que también es algo individual, mientras que lo sociológico, además de ser abstracto, es también un concepto colectivo. La Socio-

logía no se ocupa de los conceptos individuales que son del exclusivo dominio de la Historia. Todo lo genuinamente histórico tiene un carácter concreto e individual. "En tal día vino al Mundo Juan *Sin Tierra*", nos dice T. Carlyle, uno de los historiadores más concretos e individualizantes — he aquí la Historia—. Hasta hubo un intento de formar una historiosofía con los fundamentos de la filosofía kantiana. Me refiero al intento de Rickert, de la escuela de Windelband, que se apoya en que "el conocimiento histórico se distingue de los conocimientos de carácter científico-naturalista por la formación continua de conceptos individuales". Rickert lo presenta en una forma en cierto modo unilateral, pero su trabajo ofrece un gran interés, ya que demuestra que verdaderamente "lo histórico" contiene únicamente conceptos concretos e individualistas. Lo que tiene de erróneo este problema, tal como él lo presenta, es que lo colectivo también puede tener un carácter individual determinado. Examinemos, por ejemplo, el concepto de "nación histórica". Es un concepto colectivo, desde luego, mas, al mismo tiempo, la "nación histórica concreta" es un concepto plenamente individual. La disensión secular entre los nominalistas y los realistas evidencia que el concepto de "individual" aun no ha llegado a comprenderse. Platón mismo aun no había llegado a descubrir este misterio. Llegar a concebir la existencia como una gradación de individualismos no implica una concepción nominalista, puesto que "lo colectivo" también puede admitirse como algo individual. Pero antes de proseguir, es necesario establecer con toda claridad la oposición que existe entre lo histórico y lo sociológico. Yo no dedico mis trabajos a los problemas sociológicos, sino a la filosofía de la Historia, para llegar así a conocer los destinos históricos. Quiero ha-

blar del "destino del hombre", y éste es un problema bien concreto de la filosofía de la Historia. La Historiosofía, el conocimiento histórico es precisamente uno de los caminos más indicados para llegar al conocimiento de la realidad espiritual. Es la ciencia del espíritu la que nos conduce al esclarecimiento de los misterios de la vida espiritual. Es una ciencia que se ocupa de aquella realidad concreta espiritual que está por encima, que es más compleja que cualquier otra realidad individual, como, por ejemplo, la que se descubre en la psicología individual del hombre. La filosofía de la Historia examina al hombre en toda la plenitud concreta de su esencia espiritual, mientras que la Psicología, la Fisiología y otras ciencias humanas, ya no tienen este carácter concreto y se limitan a estudios parciales. La filosofía de la Historia considera al hombre en unión de todas las fuerzas mundiales, es decir, en toda su plenitud, de un modo plenamente concreto. En comparación con esta concreción resultan abstractos todos los demás sistemas que estudian al hombre. El destino humano puede alcanzarse únicamente gracias a este conocimiento concreto historiosófico. El destino humano no se examina en las demás disciplinas científicas, puesto que este destino es la resultante de la acción de todas las fuerzas y potencias que obran en este Mundo. La conjunción de las fuerzas universales origina una realidad de orden superior, que nosotros llamamos "realidad histórica". Es una realidad especial, una realidad espiritual superior. Por más que en la Historia las fuerzas materiales y los factores económicos desempeñen un papel predominante, y por ello es innegable que el materialismo histórico (que yo niego espiritualmente) tiene un fondo de acierto; sin embargo, el factor material que actúa en la realidad histórica tiene, a su vez, un profundo fundamento es-

piritual. En resumidas cuentas se trata de una potencia espiritual. El factor material histórico es una parte de la realidad histórica espiritual. Toda la vida económica de la Humanidad, tiene una base espiritual, un fundamento espiritual. Aun tendré ocasión de tratar de esta cuestión al hablar de los diferentes problemas historiosóficos.

El hombre es un ser altamente histórico. El hombre se halla en lo histórico y lo histórico se halla en el hombre. Entre el hombre y lo histórico existe una relación tan estrecha, tan profunda y misteriosa, una reciprocidad tan concreta, que es imposible desunirlos. No es posible separar al hombre de la Historia y considerarlo de una manera abstracta, como tampoco es posible separar la Historia del hombre y examinarla independientemente del hombre de un modo, por decirlo así, inhumano. Es imposible considerar al hombre separado de la profundísima realidad histórica. Yo creo que lo histórico no puede examinarse como un mero fenómeno, como una exteriorización de este mundo que llegamos a conocer gracias a nuestros sentidos, oponiéndolo, como Kant, a la realidad noumenal, a la esencia misma de la existencia, a la quinta esencia de la realidad. Estoy firmemente convencido de que lo histórico y la Historia no es un fenómeno solamente. Creo que lo histórico es un nómeno, siendo este concepto el fundamento más radical de la filosofía de la Historia. En lo histórico, en su sentido verdadero, aparece la esencia misma de la existencia, la esencia interna del Mundo. En lo histórico no es solamente la esencia interna espiritual del hombre lo que se manifiesta, no es su mera exteriorización. Lo histórico tiene un significado profundamente ontológico por su esencia misma y no es fenomenal. Lo histórico se adentra en lo más hondo de la existencia, en sus fundamentos mismos que, sola-

mente así, llegamos a concebir. Lo histórico es, en cierto modo, una revelación de lo más profundo, de lo más esencial de la realidad universal. Es la revelación del destino universal y del destino humano como eje de aquél. Lo histórico es la revelación de la realidad noumenal. Podemos aproximarnos a lo noumenalmente histórico a través de la reciprocidad concreta que existe entre el hombre y la Historia, entre el destino humano y la metafísica de los factores históricos. Para penetrar ese misterio de "lo histórico", debo concebir, previamente, lo histórico y la Historia como algo profundamente "mío", como una historia "mía", como un destino "mío", en lo más hondo de estos conceptos. Debo situarme *en* el destino histórico y también situar a éste en lo más hondo de mi esencia humana. La presencia del destino histórico se descubre en lo más profundo del espíritu humano. Todas las épocas históricas, desde las más primitivas hasta los tiempos actuales, forman mi destino histórico y me pertenecen. Aquí hemos de avanzar en dirección opuesta a la crítica destructora aplicada al proceso histórico y que separa al hombre, al espíritu humano, de la Historia. Debemos emprender otro camino. El proceso histórico debe concebirse no como algo ajeno al "yo", no como algo que oprime a este "yo" habiéndole sido como impuesto, no como algo que le obliga a rebelarse tanto en la realidad del "yo" como en su juicio. Este camino sólo nos conduciría a la nada, a la inexistencia. El camino que debemos seguir y donde es verdaderamente posible formar una filosofía de la Historia, es el de una profunda compenetración entre el propio destino histórico del "yo" y el destino de la Humanidad. En el destino de la Humanidad he de llegar a situar mi propio destino, como también he de reconocer en este destino mío un destino histórico. Únicamente así es posible

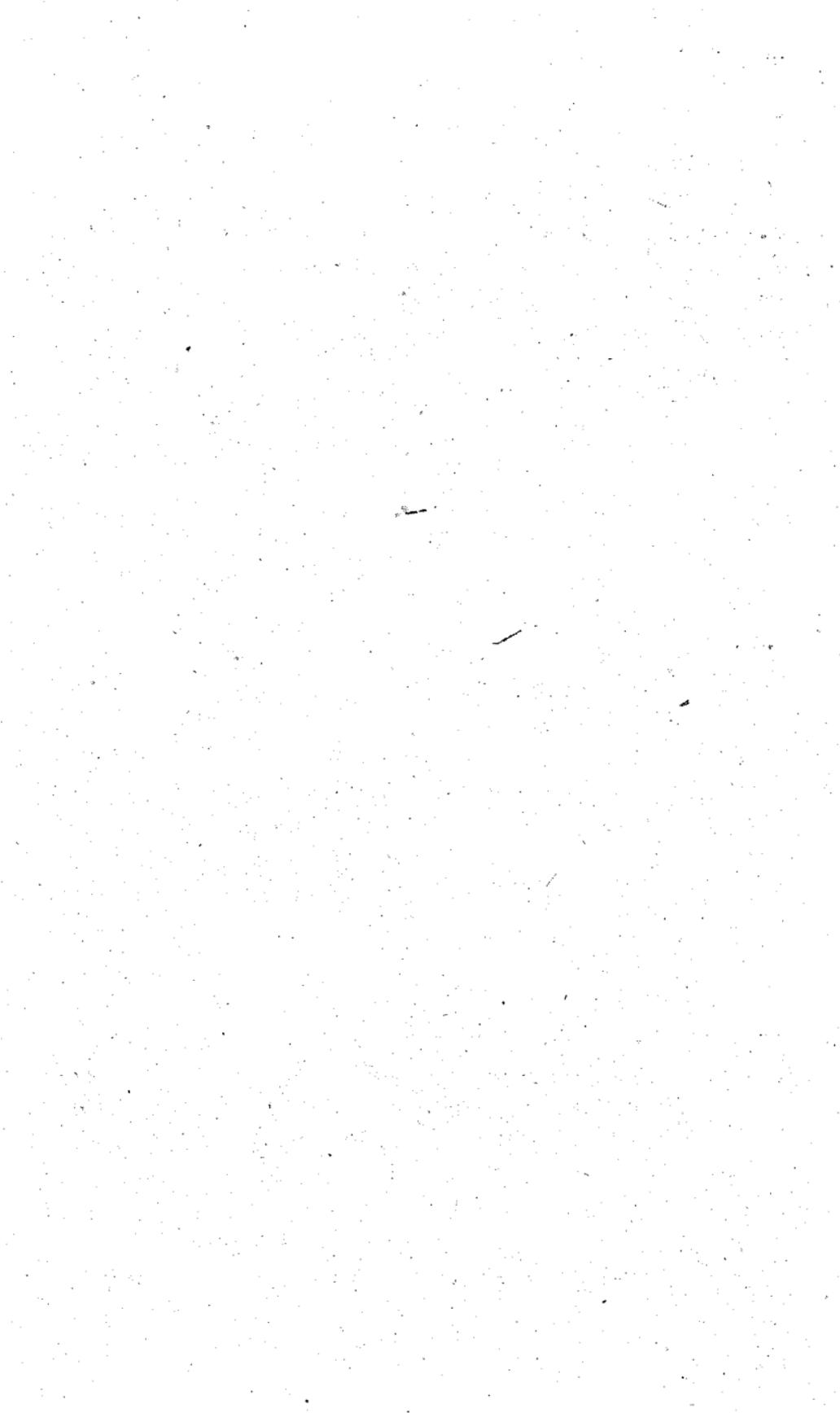
compenetrarse con el misterio íntimo de "lo histórico" y alcanzar el profundo destino espiritual de la Humanidad. Sólo así descubrimos en nosotros algo más que el vacío del aislamiento, tan opuesto a la abundancia de la vida histórica universal. Únicamente así llegamos a descubrir esos tesoros en nosotros mismos, uniendo nuestro destino interno, individual con el destino histórico universal. Por eso, el verdadero camino que debe seguir la filosofía de la Historia, es el de un establecimiento de la "identificación del hombre con la Historia", identificando el destino humano con la metafísica de la Historia. Esta es la razón por la que este libro figura en el ciclo de mi obra que titulo LOS DESTINOS DEL HOMBRE (Metafísica de la Historia).

La Historia, siendo una profunda realidad espiritual, no es un empirismo, no es una compilación material de hechos. La Historia ya no existe, en este sentido, y si así fuera nunca hubiésemos llegado a conocerla. Llegamos al conocimiento histórico a través de la memoria histórica como a través de cierta actividad espiritual y llegamos a él, como a una determinada relación espiritual con "lo histórico", mediante el conocimiento histórico que resulta interiormente espiritualizado. Únicamente con un proceso de espiritualización conversivo en la memoria histórica llegamos al esclarecimiento de la unión interna que es el alma misma de la Historia. Esto es cierto, tanto para llegar al reconocimiento del alma de la Historia, como por lo que se refiere al conocimiento del alma humana, porque una personalidad que no estuviera bien unida, formando, gracias a la memoria, algo único y completo, no nos daría la posibilidad de conocer el alma humana como una determinada realidad. Pero la memoria histórica como medio de conocer "lo histórico" está íntimamente ligada con la

tradición histórica. La memoria histórica no puede existir fuera de la tradición histórica. La utilización abstracta de los documentos históricos nunca nos conducirá al conocimiento de "lo histórico". No nos identifica con "lo histórico". Además de los trabajos que realizamos con el material histórico y que son, desde luego, tan importantes como necesarios, debemos también adaptarnos a la tradición histórica que en tan estrecha unión se halla con la memoria histórica. Aquí se ata el nudo que reúne, en lo más hondo, el destino espiritual del hombre y el destino espiritual de la Historia. Las magnas épocas históricas, la época del Renacimiento, la del florecimiento de la cultura medieval, la del primer cristianismo o la del apogeo de la cultura helénica, son otras tantas épocas que no pueden comprenderse si no se sigue la ruta trazada por la memoria histórica, a través de cuyas revelaciones aparece el pasado espiritual nuestro, nuestra cultura espiritual, nuestra patria. Debemos transportar nuestro destino espiritual a todas las grandes épocas, para llegar así a conocerlas. Situándonos fuera de estas épocas y considerándolas "exteriormente" nos aparecen como cosas muertas "interiormente". Pero esa "memoria histórica" que nos obliga a identificarnos íntimamente con lo histórico, se halla en estrecha unión con la tradición histórica. La tradición histórica es precisamente esa íntima memoria histórica, transportada al destino histórico. La filosofía de la Historia es una especie de espiritualización y de conversión del proceso histórico. La memoria declara, en cierto modo, la guerra sin cuartel que la eternidad sostiene contra el tiempo y la filosofía de la Historia atestigua las grandes victorias de aquella. La filosofía de la Historia nos habla del triunfo de lo imperecedero. Es el monumento triunfal que testimonia la victoria del espíritu imperece-

dero sobre lo perecedero. Puede afirmarse que ni la concepción histórica ni la historiosofía no se dirigen hacia lo empírico sino que tienen por meta la existencia del más allá. De igual manera que, cuando al hablar de la existencia individual, nos referimos a un mundo de ultratumba, también al tratar del magno pasado histórico hemos de mencionar el "más allá". Por esto en la memoria histórica, cuando nos dirigimos al pasado, siempre aparece un sentimiento especial de asimilación con otro mundo y no solamente con esa realidad empírica que nos aplasta y persigue como una pesadilla. Hemos de vencer esta pesadilla para remontarnos hacia las alturas de la realidad histórica que es la verdadera revelación de otros mundos. La filosofía de la Historia no es la filosofía de la realidad empírica, sino la filosofía de los mundos de ultratumba. Cuando hollamos la Campaña romana, donde antaño tuvo lugar la misteriosa fusión del Mundo de ultratumba con el Mundo histórico, donde los monumentos históricos se han transformado en fenómenos de la Naturaleza, entonces nos identificamos con una especie de otra vida, con los misterios del pasado, con los misterios del Mundo de ultratumba, es decir del Mundo en que lo eterno vence a lo perecedero. Por esta razón la verdadera filosofía de la Historia es la filosofía del triunfo de la vida verdadera sobre la muerte; es la identificación del hombre con otra realidad, infinitamente más amplia y fecunda que la realidad en que aquél se halla involuntariamente sumido. Si el individuo humano no pudiera asimilar la experiencia histórica sería verdaderamente un ser vacío, lamentable y perecedero. Pero el hombre, en su vida actual, y no solamente cuando se ocupa de la filosofía de la Historia, sino también en otras muchas manifestaciones espirituales de su vida, halla la verdadera realidad del gran

Mundo histórico a través de la memoria histórica, a través de la tradición interna, gracias a la identificación íntima del destino de su espíritu individual con los destinos de la Historia. El hombre se identifica con otra realidad infinitamente más fértil; y así vence en sí lo percedero y su propia insignificancia y ensancha su pobre y estrecho horizonte.



DE LA ESENCIALIDAD DE LO HISTÓRICO. - LO METAFÍSICO Y LO HISTÓRICO

La Historia no es un conjunto de hechos empíricamente objetivos, sino que es un mito. El mito, a su vez, no es nada inventado. El mito es una realidad, aunque una realidad de orden diferente de la realidad que llamamos "de los hechos del empirismo objetivo". En la memoria popular colectiva el mito es como un relato que se ha conservado, perpetuando los hechos acontecidos en el pasado y que, habiendo transpuesto los límites de la sucesibilidad objetiva, nos descubre una realidad ideal subjetivo-objetiva. La Mitología, según el profundo concepto de Schelling, es la historia primitiva de la Humanidad. Pero, además de los mitos que se pierden en los abismos del pasado, no pocas épocas históricas están materialmente saturadas de elementos mitocreativos. Las grandes épocas históricas, incluso la moderna historia de la Humanidad, tan poco propicia a la Mitología, están saturadas de mitos. Así sucede, por ejemplo, con la época de la gran revolución francesa que, no ha mucho, aun nos aparecía bañada en la luz del racionalismo. La historia de la revolución francesa está llena de mitos y es así cómo se formó el mito de esta revolución misma. Y los historiadores sostuvie-

ron este mito durante largo tiempo y tan sólo últimamente comenzaron a destruirlo, como Taine, por ejemplo, en su *Historia de la Revolución*. Hallamos mitos semejantes en la historia de la época del Renacimiento; otros muchos se refieren a la época de la Reforma y a la Edad Media; sin hablar ya de otras épocas históricas más apartadas, cuando el pensamiento aun no estaba iluminado por la clara luz de la razón y del raciocinio. Somos incapaces de concebir una historia meramente objetiva. Precisamos hallar una unión íntima y misteriosa que nos ligue al objeto histórico. No solamente sentimos la necesidad de que el objeto tenga cierta historicidad, pero queremos que también la tenga el sujeto y que éste, "sujeto del conocimiento histórico", sienta y descubra en sí mismo "lo histórico". A medida que se revela en él "lo histórico", el sujeto llega a alcanzar el significado de los magnos períodos de la Historia.

La Historia exige una fe; la Historia no es una simple imposición que ejercen los hechos objetivos externos sobre el sujeto cognoscente. La Historia es una especie de transformación del gran pasado histórico en el que se realiza la "percepción histórica"; es un proceso interno que aproxima el sujeto al objeto. Sin esta unión, sin tal acercamiento, el proceso histórico es incognoscible. Todas estas consideraciones me han conducido a pensar que sobre la cognición histórica debe, en cierto modo, extenderse la doctrina de Platón, en lo que se refiere a su teoría del conocimiento como proceso rememorativo.

Puede afirmarse, verdaderamente, que cualquier ahondamiento histórico será realmente productivo, sólo cuando la cognición adopta la forma de una rememoración interna del magno pasado histórico, siendo entonces algo así como una profunda compenetración entre lo que acontece en lo más hondo del ser

cognoscente y lo que ocurrió antaño, a través de las diversas épocas históricas.

Cada hombre, por su misma naturaleza íntima, es un gran mundo, un microcosmos donde se refleja y permanece todo el mundo real, con todas sus grandes épocas históricas. No es el fragmento de un universo que contuviera aquel trozo de mundo, sino una especie de mundo grande, que, según el estado de conciencia del individuo, aun puede permanecer cerrado, pero que se revela interiormente a medida que se ilumina y ensancha esta conciencia suya. En este proceso de ahondamiento de la conciencia se revelan todas las grandes épocas históricas, toda la Historia del Mundo que la ciencia histórica examina, filtrándolo todo a través de su crítica de los monumentos históricos, de los documentos antiguos, de la Arqueología, etc. Pero aunque realmente existe un punto de partida, una causa externa, un estímulo cualquiera para tan profundas remembranzas, el hombre debe hallar en sí mismo la capacidad de percepción histórica necesaria para llegar a concebir y revelar la Historia. Así puede, por ejemplo, descubrir las capas más profundas del mundo helénico y comprender la historia de Grecia. Un historiador debe descubrir primeramente en sí mismo esas profundas capas del antiguo mundo hebreo, para luego poder comprender la historia de este pueblo. Puede decirse que aquel microcosmos ya contiene todas las épocas históricas del pasado y que aquel hombre no se dejará aplastar por las capas del tiempo transcurrido, ni por la de su propia época, que pueden cegarle momentánea, mas no definitivamente. Este proceso de iluminación, de esclarecimiento interno y de ahondamiento interno, debe conducir al hombre a atravesar las capas del tiempo y a penetrar en lo más hondo del pasado, puesto que penetrar en las honduras del pasado equi-

vale a penetrar en sí mismo. Sólo en lo más profundo de sí mismo puede hallar el hombre la profundidad del tiempo, puesto que éste no es algo externo, ajeno al hombre, algo que éste ha recibido del exterior, sino que representa todo un conjunto de capas que el hombre lleva en sí mismo. Las capas profundas del tiempo son capas semiocultas y postergadas, en virtud de la estrechez de su conciencia. Los mitos históricos tienen gran importancia para este proceso remembratorio; el mito histórico nos da el relato que había retenido la memoria de un pueblo y que nos ayuda a recordar cierta capa interna de lo más hondo del espíritu del hombre, cierta capa relacionada directamente con la profundidad de los tiempos.

El proceso creado por la crítica ilustrada, por la crítica escientista de la conciencia, y, según el cual, el sujeto se aísla del objeto, puede darnos solamente cierto material útil a la percepción histórica, pero este proceso destruye al mito, separando la profundidad de los tiempos de la profundidad humana. Este proceso separa al hombre de la Historia. Todo esto nos conduce a revalorar el significado de la leyenda como medio para llegar a una clara comprensión de la Historia.

Esta leyenda histórica que la crítica histórica había pretendido destruir, representa el camino que debe seguir el magno y misterioso acto de rememoración. En la leyenda histórica el hombre tiene, no un impulso exterior, un hecho que se le presenta desde afuera, sino un impulso interno, misterioso, oculto en el seno de la misteriosa vida, en el que el hombre se reconoce a sí mismo. Aquí es donde el hombre llega a la percepción de algo a lo cual él está unido con lazos inquebrantables, para formar una unidad estable.

Todo esto no significa que la leyenda no debe someterse a la crítica histórica y que ha de considerarse tal como se nos presenta y sin rectificación alguna, aceptándola íntegramente, tal como nos la da la ciencia histórica. No, no quiero decir esto — considero, al contrario, que la crítica histórica ha trabajado laudablemente en la crítica de aquellas leyendas que tienen un carácter objetivo no-aplicado y objetivo-científico, y que no hay motivo alguno para reconstruir una historia tradicional, que solamente se base sobre la leyenda—; quiero decir que la leyenda tiene un valor íntimo, distinto del de un simple relato del pasado. Así, por ejemplo, la leyenda de la fundación de Roma, desmentida por Niebuhr y, posteriormente, por otros historiadores, contiene una indicación oculta, cierto simbolismo del destino histórico de aquel pueblo, un simbolismo primordial para la formación de la filosofía de la Historia y para la comprensión del espíritu interno de la Historia.

La leyenda histórica es algo más que un simple conocimiento de la vida histórica, puesto que en la leyenda simbólica se revela una vida interior, lo más hondo de la realidad, de esa realidad equivalente a lo que se revela al hombre mediante su “autocomprensión” espiritual. Lo que tiene tanto valor es precisamente esta asociación de la leyenda con lo que se revela en la “autocomprensión”. En la Historia tienen mucha importancia los hechos exteriores; pero para la filosofía de la Historia es mucho más importante aquella vida interna y misteriosa que no se interrumpe en su continuidad externa puesto que precisamente es aquella vida interior la que nos demuestra que la Historia no se nos presenta desde lo exterior, sino desde lo interior, ya que nosotros al fin y al cabo, percibiendo la Historia, la construimos en tal o cual grado, según el estado de nuestra conciencia, según

la amplitud interior de ésta y según su profundidad.

Ahora bien, aquel estado de conciencia o de auto-comprensión, que la crítica histórica y la ciencia histórica objetiva postulan y suponen como lo único cierto, es un estado de conciencia demasiado estrecho y superficial. En esto estriba la aberración de la crítica histórica: en esa crítica, se nos presentan los hechos como algo objetivo, evidente y persuasivo; pero lo es tan sólo para la capa superficial y primitiva de nuestra conciencia, puesto que cuando profundizamos más, cuando ensanchamos más nuestra conciencia vemos que no es un alcance verdadero el que se nos presenta, sino que lo verdadero y lo más profundo está en lo interior de la realidad histórica.

Cuando leemos una obra histórica, la historia de los pueblos de la antigüedad, por ejemplo, sentimos como si de la historia de la cultura de aquellos pueblos se hubiera extraído todo el alma, como si se hubiera procedido a extirpar la vida interna de aquellos pueblos, quedando de ella un mero contorno exterior.

Todo esto nos conduce a pensar que la llamada "crítica histórica" no es más que un momento del desarrollo total de la Historia y que el hombre atraviesa en su cognoscencia. Es uno de los momentos menos esenciales y menos profundos, tras el cual el hombre penetra en otro período muy distinto, cambiando, en cierto modo, su manera de considerar el proceso histórico. Todo parece diferente y comenzamos a comprender de un modo muy distinto las profundas tradiciones y los hondos mitos internos de la Historia, con tanto ahinco combatidos durante el período de la crítica histórica.

Según he indicado anteriormente, el tema principal de la Historia es el destino del hombre en su vida humana en la Tierra. Este destino humano que se

realiza a través de la historia de los pueblos, comienza a percibirse primeramente como un destino humano visto a través del espíritu del ser cognoscente. La historia del Mundo y la historia de la Humanidad interesan solamente al "objeto" y no se realizan objetivamente sólo en el macrocosmos, sino que tienen su realización correspondiente en cada microcosmos. Esta relación entre la concepción de la Historia en el macrocosmos y la concepción de la Historia en el microcosmos, tan importante en la metafísica de la Historia, presupone una compenetración excepcional de lo histórico con lo metafísico. La oposición de lo histórico con respecto a lo metafísico (que se advierte durante un largo período, tanto en el dominio de la Ciencia como en el de la Filosofía y hasta en algunos aspectos de la conciencia religiosa, como, por ejemplo, en la ideología hindú) excluye la posibilidad de una manifestación metafísica en lo histórico, es decir, no admite que el hecho histórico sea algo más que un simple hecho exterior de carácter empírico, metódicamente opuesto a todo lo metafísico. Hay otro punto de vista que supone que lo metafísico puede llegar a manifestarse en lo histórico. Según veremos más adelante esta ideología es especialmente propicia a la formación historiosófica, y presupone un punto de unión donde lo metafísico se confunde con lo histórico. Únicamente en la historiosofía cristiana llegamos a una verdadera fusión de lo metafísico con lo histórico, según trataré de demostrarlo en lo sucesivo. Aquel modo de concebir la tradición, de que hablé precedentemente, considerándolo como la fuente principal de toda cognoscencia verdadera de la realidad histórica y religiosa, significa reconocer la tradición como formando parte la vida íntima del sujeto cognoscente y no como un principio autoritario. Si el espíritu del hombre fuera

incapaz de compenetrarse con la tradición histórica, podríamos pensar realmente que ésta no es más que una mera imposición con respecto a nuestro conocimiento. El verdadero significado que hemos de otorgar a la percepción de la tradición ha de ser el siguiente: esta percepción es una libre e íntima unión espiritual que no es trascendental ni impuesta, sino esencialmente immanente. Únicamente este modo de concebir la tradición puede conducirnos a formar un sistema historiosófico verdadero.

Examinemos ahora la esencia misma de lo histórico desde otro punto de vista, para lo cual formularé las siguientes preguntas: ¿Cómo se ha formado lo histórico en la historia de la conciencia humana y en la historia del espíritu humano? ¿Cómo ha llegado la conciencia humana a la concepción del hecho y del proceso histórico? ¿De qué modo, por primera vez, nuestra conciencia llegó a alcanzar el proceso histórico? ¿Cómo empezó la conciencia nuestra a concebir la Historia como un hecho que acontece realmente, que realmente existe en esa realidad que nosotros denominamos "mundo histórico", con su proceso histórico correspondiente?

Para responder debidamente a estas preguntas hemos de dirigirnos al mundo helénico y al mundo hebreo. Verdaderamente, hemos de admitir que la conciencia europea descansa sobre dos principios primordiales: El principio helénico y el hebreo. De la conjunción de estos dos principios fundamentales surgió el mundo cristiano, que, estableciendo una unión orgánica entre dos grandes culturas antiguas, formó a su vez un mundo nuevo. Estoy convencido de que el mundo helénico no había llegado a concebir el proceso histórico porque consideró que su verdad no necesita demostración alguna. El mundo helénico no había alcanzado la percepción de "lo histórico". Los

grandes filósofos griegos no habían llegado a esta concepción del proceso histórico y por eso en ellos no hallamos ningún elemento historiosófico.

Ni Platón, ni Aristóteles, tenían noción alguna de "lo histórico". Yo creo que esto puede explicarse considerando el concepto que tenían del Mundo los antiguos griegos. Los griegos tenían una percepción artística del Mundo, lo consideraban como un cosmos acabado y armónico. Los más destacados pensadores de la Grecia antigua, incluso aquellos que tradujeron con más vigor el espíritu helénico, conceptuaban el Universo desde un punto de vista estático, con un espíritu contemplativo aplicado a un cosmos armónico, de ritmo acompasado. El mismo espíritu se revela en todos los pensadores griegos, que no habían alcanzado el profundo significado del proceso histórico. Para ellos, el proceso histórico no había tenido comienzo ni tenía fin; en él todo se repite como si girase en un inmenso círculo vicioso. Este concepto cíclico del proceso histórico es muy propio de toda la ideología griega. La conciencia helénica siempre había sido dirigida hacia el pasado, y no hacia el futuro, hacia ese futuro que, en realidad, representa el centro de la Historia y que nos conduce hacia la resolución del proceso histórico.

En la conciencia griega dominaba la concepción armónica de algo estable, nunca relacionado con el futuro. Esta es la razón por la cual jamás llegaron a relacionar el pasado con el futuro; nunca llegaron a establecer esta relación que hubiese sido un punto de partida para alcanzar la conciencia histórica perfecta, para llegar al verdadero conocimiento del drama histórico. La Historia es un drama, un drama de múltiples actos, con su comienzo y su fin, con su punto culminante. Pero el mundo helénico no había llegado a interpretar el proceso histórico como un dra-

ma o una tragedia. Esta concepción la hemos de buscar preferentemente en el espíritu del antiguo pueblo de Israel.

Fueron los hebreos los que nos trajeron el concepto de "lo histórico". Por ello estoy firmemente convencido de que la misión del pueblo hebreo había sido verdaderamente la de introducir en la historia del espíritu humano, una conciencia del proceso histórico francamente opuesto a la concepción cíclica, propia del espíritu helénico. La antigua conciencia hebrea había relacionado siempre el proceso histórico con el mesianismo, y es aquí donde advertimos la diferencia esencial que media entre la conciencia helénica y la hebrea. Mientras la primera iba dirigida hacia el pasado, la segunda tendía constantemente hacia lo futuro. El pueblo hebreo vivía intensamente de cara hacia el porvenir, esperando siempre una resolución del destino del pueblo de Israel. La conciencia hebrea no concebía el proceso histórico como un circuito cerrado. Todo cuanto pertenece al proceso histórico parece indicarnos que, verdaderamente, llegaremos a la resolución de la Historia y que ésta tendrá su fin en el futuro. Esta manera de concebir el proceso histórico lo advertimos por primera vez en la conciencia hebrea, en la que aparece realmente la "conciencia de lo histórico".

Por esta razón, para establecer una teoría historiosófica, es necesario dirigirse hacia la historia de los hebreos y no hacia la historia de la filosofía helénica. Especialmente notable, desde este punto de vista, es el libro del profeta Daniel. En este libro se siente, por decirlo así, el proceso del destino humano, como un drama que se encamina hacia un fin bien determinado.

En la interpretación del sueño de Nabucodonosor vemos el primer intento del hombre de trazar un

esquema histórico. Es un esquema que se reproduce en lo sucesivo, desarrollándose especialmente en la historiosofía cristiana. Así, según el profeta Jeremías, Dios castiga a los pueblos. Jeremías profesaba cierta simpatía hacia Nabucodonosor, en quien veía un arma Divina. Este profetismo de la conciencia hebrea, ese espíritu siempre dirigido hacia el porvenir, no solamente fué el origen de la filosofía de la Historia, sino que también constituye en sí mismo algo "histórico".

Mientras en el mundo helénico dominaba una concepción armónica del cosmos, el pueblo hebreo, muy al contrario, no tenía esa concepción estática del Mundo. Este pueblo necesitaba descubrir el drama histórico del destino de la Humanidad; para él era una necesidad imperiosa llegar a la resolución de este drama, que veía en la llegada de algún acontecimiento magno y decisivo, tanto para el destino del pueblo de Israel, como para el destino de la Humanidad entera.

Esa antigua ideología mesiánica pertenece exclusivamente al pueblo hebreo. La idea mesiánica es una idea específica, que el pueblo hebreo introdujo en la historia espiritual de la Humanidad.

Aquí creo necesario esclarecer bien estos conceptos. Ante todo, hemos de explicar a que obedece el hecho de que los griegos, que aportaron grandes revelaciones a la historia espiritual de la Humanidad, fuesen precisamente los que peor comprendieron el proceso histórico sin llegar nunca a la percepción de "lo histórico".

En mi opinión esto es debido a que el mundo helénico no tenía ninguna noción de la libertad, en el verdadero sentido de esta palabra. Esa libertad verdadera no la descubrimos en la religión griega, ni en la filosofía de la Grecia antigua. El rasgo caracte-

ristico del espíritu helénico es precisamente la sumisión ante el destino. El mundo helénico no tenía conciencia alguna de la libertad. El sujeto históricamente activo, sin cuya cooperación no es posible el proceso histórico, no pertenecía al mundo antiguo griego. Este fenómeno lo hemos de atribuir al hecho de que en el mundo helénico la forma dominó siempre sobre el contenido. En su arte, en su filosofía, en su política y en todas las demás manifestaciones suyas, predominaba siempre la perfección de las formas, relegándose a segundos términos los conceptos profundos, derivados del fundamento irracional de la existencia humana.

Mas este fundamento irracional es precisamente el principio de libertad, ese principio que más tarde trajo consigo el cristianismo. En efecto, en el mundo cristiano vemos descubrirse este concepto del contenido de las cosas y no de las meras formas exteriores. Aparece el principio irracional en virtud del cual se descubre aquella libertad que conduce a la formación del sujeto libre y activo, sin el cual no es posible alcanzar el proceso histórico.

Yo creo que "lo histórico" y "lo metafísico" difícilmente podrán conciliarse en la conciencia esencialmente abstracta, que siempre domina en el monismo del pueblo ario. Me resisto a creer que sea una simple casualidad el hecho de que los más destacados pensadores modernos de ideología genuinamente aria, tales como Chamberlain y Brews, de la escuela de Hartmann, establezcan todos una oposición profunda entre lo histórico y lo metafísico. Sus críticas del elemento semítico en el cristianismo se fundan todas en que quieren ver en el cristianismo una fusión indebida de lo metafísico con lo histórico. Todos toman como punto de partida el hecho de que lo metafísico ha penetrado en lo histórico, produciéndose una

unión estrechísima entre estos conceptos que consideran diametralmente opuestos.

Este espíritu netamente ario ya no se aproxima siquiera a las formas culturales ariohelénicas, sino a las de la India antigua, mucho más depuradas y severas, de espíritu genuinamente ario. En esa conciencia hindú se halla la expresión puramente metafísica, sin ningún elemento histórico.

La conciencia hindú es la menos histórica de todas y asimismo el destino del pueblo hindú es el destino más antihistórico del Mundo. Todo cuanto de profundo tuvo la India, nunca perteneció a la Historia. La India carece de historia, propiamente dicha; allí no se manifiesta el proceso histórico. Este pueblo conceptuaba la vida religiosa como una vida sobre todo espiritualmente individual, como un destino espiritual individual, en lo más profundo del cual descubrían un mundo superior divino y aparecía la Divinidad, a través de un proceso absolutamente independiente de cualquier destino histórico.

Los hindúes consideraban lo metafísico y lo histórico como dos conceptos profundamente contradictorios y opuestos. Para sus conciencias el alejamiento de la realidad histórica y de su destino era algo así como una garantía de pureza, puesto que para ellos cualquier dependencia obscurece el espíritu. Esta separación radical entre lo histórico y lo metafísico conduce evidentemente a concebir la Historia como un encadenamiento de fenómenos reales, sin contenido interno alguno, sin la razón íntima profunda. Según esta ideología, lo histórico pertenece al mundo empírico exterior; a una realidad de orden inferior que debe dominarse, que hemos de relegar al olvido para poder penetrar en la Verdad de lo metafísico, en la Verdad espiritual superior del Universo.

Esto constituye el monismo puramente ario, que

suele oponerse al dualismo de la conciencia hebrea y cristiana. La filosofía de la Historia, en virtud de la misma materia histórica sobre que versa, está inseparablemente unida a la Escatología, explicándonos por qué "lo histórico" tuvo sus comienzos en el pueblo hebreo precisamente. La Escatología se ocupa del fin de la Historia y de la resolución de la Historia Universal. Esta idea escatológica es altamente necesaria para la exacta interpretación de la formación histórica como algo provisto de sentido. Si no aceptamos este concepto de un desenlace de la Historia es imposible que la concibamos, ya que la Historia es esencialmente escatológica, puesto que presupone un fin, una resolución en algún hecho catastrófico, a partir del cual comenzará su existencia otro mundo distinto, de realidad muy diferente de esa realidad que había alcanzado la conciencia helénica, que no tenía noción alguna de la Escatología. Esto se confirma históricamente observando que los hebreos y los persas fueron los únicos pueblos del Mundo antiguo que tuvieron cierta noción de la Historia y del destino histórico. El pueblo persa fué el único pueblo ario que tuvo conciencia de "lo histórico", debido a que en su conciencia religiosa hubo un momento escatológico muy intenso. No hemos de olvidar que la apocalíptica persa repercutió grandemente en la apocalíptica del pueblo hebreo.

Los persas fueron los primeros en atravesar el momento escatológico. Fueron los únicos, exceptuando a los hebreos, en concebir el destino histórico como algo provisto de finalidad que ha de tener desenlace. La lucha entre Ormuz y Ahriman termina en una catástrofe que pone un punto final a la Historia y da comienzo a algo nuevo, desconocido aún. Sin esa perspectiva finalista no es posible concebir el proceso histórico como algo provisto de movimiento. Un proceso

sin fin, sin finalidad, ni significado escatológico no puede llamarse Historia. Sería algo sin sentido, sin contenido, algo insubstancial y absurdo. Bien mirado, todo movimiento indefinido llega a un punto en que se verifica una especie de retorno, iniciándose entonces un movimiento circular. Por esta causa, al suprimir la finalidad histórica desistimos definitivamente de toda concepción de lo histórico.

El pueblo hebreo fué el primero en admitir la posibilidad de una filosofía de la Historia, pero la prioridad de una historiosofía verdadera, en su significado espiritual, pertenece íntegramente a la conciencia cristiana. El cristianismo, que contiene todo cuanto ha alcanzado el Mundo, tanto el mundo helénico como el hebreo, posee una historicidad aun superior a la del pueblo hebreo. Uno de los conceptos más profundos de Schelling es aquel en que expresa que el cristianismo es una revelación divina en la Historia. Existe una relación estrechísima entre el cristianismo y la Historia; una relación que no hallamos en ninguna otra religión, ni en dirección espiritual alguna. El cristianismo creó el dinamismo histórico, dió un impulso excepcional al movimiento histórico e hizo posible la formación de una filosofía de la Historia.

Yo afirmo que el cristianismo no solamente formó las historiosofías cristianas, propiamente dichas, tales como las de San Agustín o de Bossuet, sino que fué la causa de todas las filosofías de la Historia, incluyendo la de C. Marx, que posee un dinamismo muy singular, en perfecta consonancia con el período histórico cristiano. El cristianismo dió al proceso histórico un dinamismo excepcional, porque con él todos los hechos adquirieron un significado esporádico que no había llegado a concebir el mundo pagano.

El mundo pagano creía en la repetición de los he-

chos, y esta ideología era contraria a toda interpretación verdadera del proceso histórico. En cambio, el concepto de la esporadicidad de los hechos, introducido en la realidad histórica por el cristianismo, ha llevado a la conciencia cristiana a admitir que en el centro mismo del proceso universal histórico existe cierto hecho esporádico, de carácter único y exclusivo, que no puede compararse con ningún otro y de contenido tanto histórico como metafísico.

Este hecho es el advenimiento de Cristo. La Historia es algo que tiene su significado oculto, que contiene en sí un misterio. Es algo que ha tenido un comienzo y que tendrá su fin. La Historia también tiene un centro, que es la aparición de Cristo en la Tierra.

La Historia se dirige hacia este hecho primordial, y luego parte de este mismo hecho. Es así cómo se determina el profundísimo dinamismo de la Historia, que, en su movimiento, se dirige hacia un punto central y luego prosigue, teniendo este mismo punto por origen.

El antiguo mundo griego jamás llegó a semejante concepción de la Historia. Nunca conoció ningún hecho de contenido tan histórico, a la par que metafísico. El mundo helénico no llegó al conocimiento de la Divinidad. La Verdad divina, la Divina Armonía sólo turbaban la conciencia helénica como algo inherente a cierta "naturaleza eterna". Los griegos desconocían el movimiento histórico y no concebían este proceso histórico nuestro que lanza todos los mundos hacia un hecho final catastrófico.

El proceso histórico puede concebirse adoptando una concepción catastrófica del proceso histórico universal. Pero una concepción semejante, necesariamente ha de admitir un punto central, un punto histórico medio, en el que se manifieste la Divinidad, exterior-

rizándose lo que se halla oculto en lo más hondo de la Historia. Pero los griegos no habían alcanzado esta ideología, como tampoco los hindúes. En la India se desconocía esa tensión, este presentimiento de un hecho único y central de la Historia. Para el pueblo hindú todo lo magno, todo lo divino se manifiesta en lo más profundo del espíritu individual del hombre, únicamente. El cristianismo, en cambio, fué la primera doctrina que aportó a la conciencia humana el concepto de la libertad, desconocido en el mundo helénico e imprescindible para formar un sistema historiosófico acertado.

El dramatismo del proceso histórico no se puede alcanzar sin admitir el concepto de la libertad. Sin libertad, nunca llegaríamos a concebir la tragedia histórica, porque esta tragedia tiene su origen precisamente en la libertad. Ella es la que determina la lucha dramática que contiene la Historia. El proceso histórico no existe para quien desconoce los principios de esa libertad. La Historia no finaliza necesariamente en el cristianismo. Fué el cristianismo el que nos trajo la idea de lo histórico al reconocer que los principios eternos pueden llegar a manifestarse en este Mundo nuestro. En la conciencia cristiana lo eterno y lo temporal se confunden: lo eterno penetra en lo temporal, como lo temporal en lo eterno. En cambio, la conciencia griega suponía el proceso temporal como un inmenso remolino, como un movimiento circular indefinido. El cristianismo logró vencer esta ideología y afirmó el concepto de una resolución de la Historia en el tiempo, descubriendo así el significado oculto del proceso histórico.

El cristianismo nos trajo el dinamismo histórico y determinó aquel principio liberador del que nació nuestra agitada y violenta historia occidental, que debe considerarse como el proceso histórico por ex-

celencia. El destino de los pueblos cristianos, comparado con el de los pueblos no cristianos, tanto antiguos como modernos, es un destino excepcional estrechamente relacionado con todos los grandes acontecimientos históricos. Esto puede considerarse como el resultado de aquel concepto de libertad que nos trajo el cristianismo, así como de su dinamismo histórico, adquirido en virtud de la esporadicidad de los hechos metafísicos e históricos. El cristianismo comunicó al proceso histórico una tensión desconocida para los pueblos no cristianos, a excepción del hebreo. Es una tensión histórica especial, un dramatismo interno excepcional, todo un ritmo histórico diferente. Y fué así cómo se formó el gran mundo cristiano, el mundo dinámico por excelencia, opuesto al mundo antiguo, que puede considerarse, en comparación, como un mundo estático.

El antiguo mundo estático poseía un sentido inmanente de la existencia y de la vida. Para la conciencia clásica existía únicamente un firmamento hermético, algo así como una bóveda inmensa en cuyo interior transcurría la existencia humana. El mundo clásico no divisaba horizontes trascendentales. Situaba todas las bellezas de la vida espiritual y divina en el torbellino de la Naturaleza. En cambio, para el mundo cristiano el firmamento se entreabre, la bóveda celeste se despliega y se ensancha, y de este impulso hacia el más allá nace el dinamismo histórico, aparece el drama de la Historia que abarca, por igual, a todos, incluso a los pueblos que no siguieron fieles al cristianismo, ya que, aunque separados de él, conservaron, sin embargo, la historicidad propia de su origen. Esto me induce a creer que la rebelión histórica de los siglos XIX y XX, que fué acompañada por un alejamiento del cristianismo y que dió como resultado la pérdida de la "Luz cristia-

na", ha sido en el fondo, una manifestación del espíritu cristiano sobre una base esencialmente cristiana.

Este dinamismo del cristianismo, esa libertad cristiana, que es algo así como un principio irracional, íntimamente unido al contenido profundo de la vida, es el que determina, precisamente, al proceso histórico. Ninguna conciencia no cristiana posee este dinamismo esencialmente cristiano. Únicamente el cristianismo supo reconocer la finalidad común de todos los hombres, de toda la Humanidad, fundando una Humanidad única, haciendo posible la formación de un sistema filosófico de la Historia; pero esta realidad histórica presupone la existencia de un principio irracional capaz de determinar el ya mencionado dinamismo. Sin este principio irracional, sin este principio activo, destinado a formalizarse y que origina la lucha de los principios luminosos con los tenebrosos como un encuentro de fuerzas contrarias; sin este principio, la Historia es imposible, como tampoco es posible un dinamismo verdadero.

Hemos de comprender este principio irracional, no como lo define Rickert, no en el sentido gnóstico de una oposición entre lo individual irracional y el todo racional, sino que le hemos de dar un significado ontológico, es decir, el de un reconocimiento de principios irracionales en la esencia misma de la existencia; como de unos principios irracionales sin los que no es posible la libertad ni el dinamismo.

La Historia presupone la existencia de una "Deo-Humanidad". El proceso religioso-histórico, por su mismo carácter, presupone un profundo encuentro y también una estrechísima correlación entre la Divinidad y el-hombre, entre el Destino Divino, los designios de Dios y la misteriosa e incognoscible Libertad humana. Si existiera un solo principio, el de

la ineluctabilidad natural, por ejemplo, o un principio de necesidad divina únicamente, o el solo principio de la voluntad humana, el drama histórico no existiría; ya no existiría esa tragedia que se está desarrollando y que, en verdad, es una grandiosa colisión, una lucha épica entre la Divinidad y la Humanidad sobre una base de Libertad. Aquí precisamente aparecen algunos principios inconciliables y unas profundísimas antinomias y contradicciones. Fué la conciencia cristiana la que descubrió este proceso. Sin la libertad espiritual del hombre, considerada como un principio fundamental autónomo, y que no depende siquiera de la Libertad Divina, ni del Divino Destino (como principio irracional inexplicable), sin esa libertad no podría haber Historia Universal alguna.

Si existiera la Libertad Divina solamente, que se manifestara en el mundo como el Destino de Dios, o bien sólo la "fatalidad natural", ya no hubiese habido Historia, en el sentido verdadero de esta palabra; su origen mismo hubiese sido un imposible. La existencia de un principio único de orden divino exclusivamente, presupondría una historia que hubiese empezado por un Reino de Dios, con lo cual no hubiese podido formarse la "Historia" propiamente dicha. La existencia de un principio de "fatalidad natural", de la ineluctabilidad de los hechos naturales, tan sólo, nos habría conducido a toda una serie de resultados diferentes, a un encadenamiento absurdo de hechos exteriores sin desarrollo interno alguno, sin dramatismo consciente y sin esa tragedia consciente que tiende hacia la resolución del proceso histórico, es decir, hacia un fin determinado. Por eso toda la filosofía monista, el monismo puro, que sólo reconoce la existencia de un principio único, no se presta a la formación de una historiosofía, ni conduce al

hombre a la percepción del dinamismo histórico. El monismo puro es antihistórico por esencia, por su misma naturaleza y siempre se inclina hacia la negación de la libertad humana, hacia la negación del apriorismo metafísico-religioso que se halla en los cimientos de la Historia y que se nos presenta en forma de una libertad irracional.

Yo quisiera formular algunas objeciones más que confirmaran, desde otros puntos de vista, mis postulados fundamentales y mi manera de comprender la filosofía de la Historia. Anté todo, quisiera observar que existe actualmente cierta conciencia muy extendida, pero absolutamente equivocada del proceso histórico. Es una concepción nueva de la Historia. Es una ideología que se destruye ella misma, algo así como una concepción fundamentalmente inconcebible.

Uno de los grandes errores de la conciencia actual consiste en la apreciación, en cierto modo antihistórica y anárquica, del proceso histórico, como si el individuo, al sentirse desligado de todo "lo histórico", se rebelara contra el proceso histórico, viendo en él una mera imposición, algo que se le quiere imponer a la fuerza. Mirándolo bien, esto nos indica cierto estado de dependencia contrario a los principios de libertad, ya que el que se rebela contra lo magno, contra el contenido Divino y humano de la Historia, por este mismo hecho lo considera no como algo propio que se revela en lo más profundo de su ser, sino como algo que, efectivamente, le ha sido impuesto desde "lo exterior". Esta apreciación rebelde y anárquica del proceso histórico es debida, sobre todo, al estado servil del espíritu y no es, como algunos creen, un producto de la libertad espiritual. El que tiene libre el espíritu, ya no siente la Historia como una simple imposición, sino que la siente como una especie de acontecimiento íntimo, como un aconteci-

miento que tiene lugar en su propia realidad espiritual, es decir, como una libertad propia. Únicamente una concepción libre de la Historia puede brindarnos la factibilidad de llegar al conocimiento de la Historia como de una libertad interna o "intima del hombre", como un momento de su destino, tanto terrenal como divino. En su doloroso camino el hombre avanza a través de la Historia y por eso ha de comprender que los momentos más importantes de su historia, que los momentos más terribles de esa historia suya, son otros tantos momentos de su destino humano, puesto que para él la Historia es un desarrollo interno, lleno del dramatismo propio al destino humano.

Lo histórico carecerá de sentido y de finalidad únicamente para quienes no quieran admitir el destino del hombre en el proceso histórico y no vean en la Historia más que una simple imposición.

En verdad hemos de admitir que son dos los elementos que coinciden o convergen en la Historia. Estos son dos "momentos" indispensables, puesto que sin ellos la Historia no podría existir. Me refiero al momento de concepción y al de conservación. El proceso histórico no es posible sin la conjunción de estos dos momentos primordiales.

Entiendo por "momento conservativo" aquel en que se verifica el contacto con el pasado espiritual. Es la "tradicción interna íntima" en virtud de la cual lo más sacrosanto del pasado queda admitido en la esfera de nuestra existencia. Mas tampoco es posible la percepción histórica sin un determinado "momento dinámico creativo", sin esa continuidad creadora dirigida hacia la resolución de la Historia. Y así llegamos al convencimiento de que jamás hemos de romper en nuestro interior los lazos que nos atan al pasado, sino que hemos de manifestarlos con toda

la osadía de nuestro espíritu creador. Si faltara uno de estos elementos, ya no sería posible la continuación de la Historia.

El conservativismo puro y abstracto se niega sencillamente a continuar el proceso histórico, alegando que todo cuanto debía acontecer ya ha acontecido, y que hoy día tan sólo se trata de conservarlo. Es evidente que en estas condiciones no es posible llegar a ninguna percepción de lo histórico.

El contacto íntimo con el pasado significa también un contacto íntimo con su dinamismo creador. Seguir fieles a las tradiciones y a los testamentos del pasado significa reconocer el dinamismo creador de nuestros antepasados. Por eso el contacto espiritual con el pasado, con los antepasados, con la idea de patria y con otros conceptos de carácter sagrado es, en realidad, un contacto con el dinamismo de antaño, que admitimos como dirigido hacia el futuro suyo, hacia nuestro presente, que proyectamos hacia el futuro nuestro, hacia la resolución histórica, en forma de una concepción de un nuevo mundo, de una nueva vida. Es algo así como una unión de ese mundo nuevo con el mundo antiguo. Este proceso se verifica en la eternidad, en el seno de un proceso histórico único, esencialmente dinámico. Es una conjunción perpetua a través de la existencia eterna. Esta manera de concebir el proceso histórico admitiendo que en su seno se verifica verdaderamente una fusión de lo eterno con lo temporal, identificándose lo histórico con la metafísico (lo cual se nos revela a través de los hechos históricos en el terreno de la Historia, descubriéndose así lo más hondo de la realidad espiritual) nos conduce a juntar e identificar la historia de nuestro Mundo con la historia Divina del "más allá".

¿Qué debe entenderse por historia Divina? Hemos

de suponer que en la historia Divina se revela lo más hondo de la vida espiritual del destino de la Humanidad, de su destino histórico. En este sentido el prólogo Divino es muy parecido al del Fausto de Goethe. El destino de Fausto es el destino del hombre. El prólogo Divino ha determinado el destino de la Humanidad en la Tierra. Así, pues, la filosofía de la Historia debe ser una historia metafísica y comenzar con este prólogo Divino que, en lo sucesivo, determinó el destino histórico. Se ha de comenzar por la historia íntima del espíritu, porque nuestro contenido Divino, nuestro "cielo", es el cielo de nuestro contenido espiritual. Sólo así llegaremos a establecer la verdadera relación que media entre lo histórico y lo metafísico. Este es el punto esencial de la historiosofía cristiana. La historiosofía cristiana vence todas las contradicciones, elimina todas las incertidumbres, alcanzando el verdadero significado de aquella unión estrechísima que existe entre lo Divino y lo terrenal, entre lo metafísico y lo histórico. La filosofía de la Historia es el intento de concebir el proceso histórico. La filosofía de la Historia tiene un marcado carácter profético, pero un carácter profético inverso, por así decirlo. Es un profetismo dirigido hacia el pasado, siendo lícita esta comparación, puesto que en la filosofía no nos ocupamos de hechos objetivos, sino que tratamos de penetrar proféticamente en el pasado, con lo cual penetramos también en el futuro, ya que en la historia metafísica el pasado se descubre en el futuro y éste a su vez se descubre en el pasado.

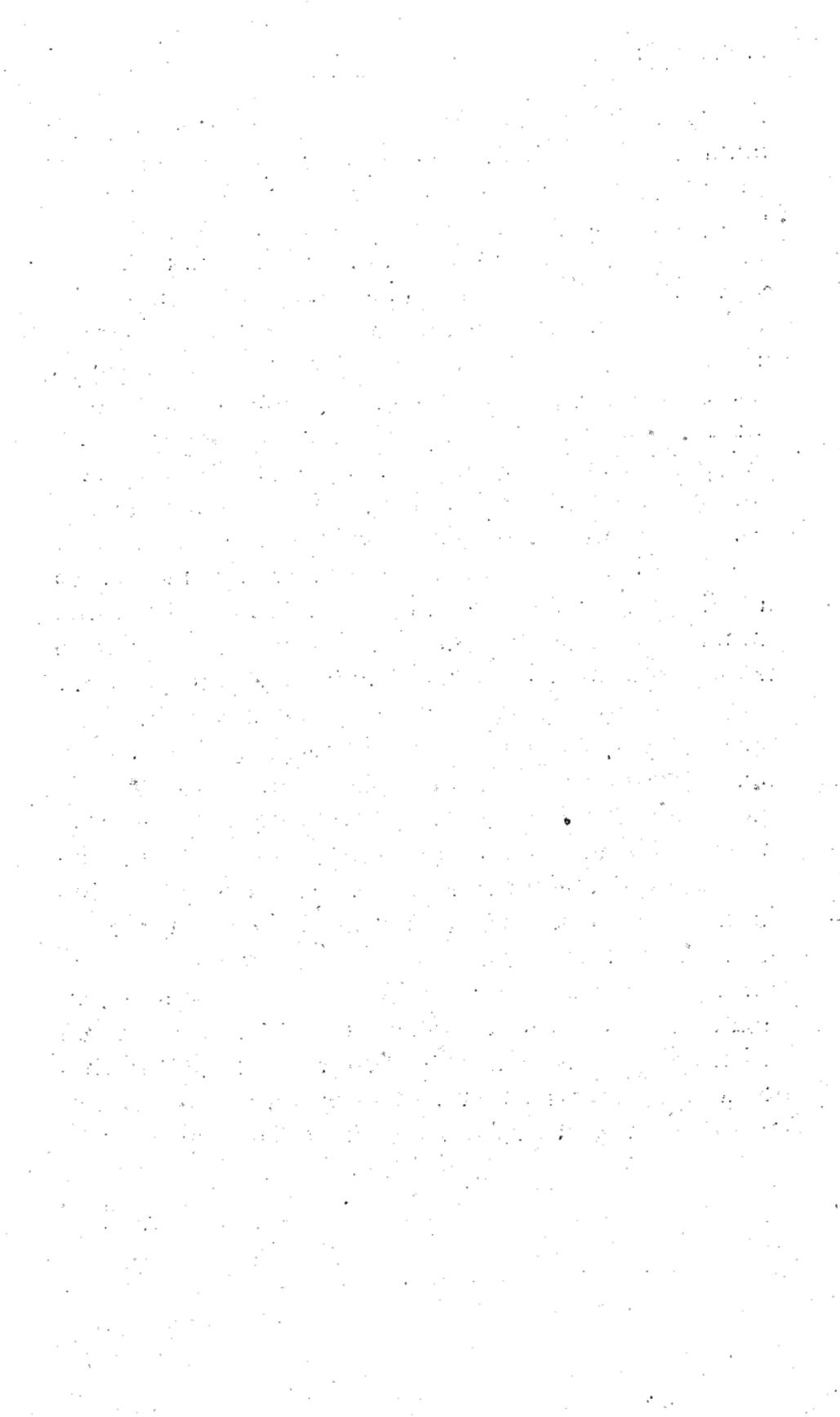
La ruptura entre el pasado y el futuro nos sume en las más profundas tinieblas y nos veda cualquier percepción del proceso histórico. Y es, precisamente, esta separación la que realizan aquellos que quieren apartarse del magno pasado histórico, con lo cual ya no son capaces de concebir el magno futuro que

nos espera. Esta separación o desunión la verifican los que sienten aquel pasado histórico como algo que les ha sido impuesto y que han de arrastrar a pesar suyo. También sienten el futuro histórico como algo terrible y desconocido, algo terriblemente inalcanzable e inconcebible, porque, en verdad, lo futuro es incognoscible. Nos hemos de oponer a esta ideología, buscando para el destino histórico los lazos que lo unen al destino humano, es decir, los lazos que en la Eternidad unen el pasado con el futuro. Es así cómo se manifiestan las fuerzas espirituales íntimas de la Historia. Pero estas manifestaciones son inaccesibles para aquellas conciencias que extienden su concepción estática del momento presente en una concepción estática, tanto del pasado como del futuro. Hemos de percibir dinámicamente el pasado y el futuro; hemos de unir dinámicamente estos dos conceptos, ver en ellos una unión, una fusión espiritual estrechísima concreta. Pero si la unión entre el pasado y el futuro sólo nos aparece como una especie de punto muerto, sino otorgamos al proceso histórico todo su verdadero y profundo dinamismo, por muy evolucionista que fuese nuestra concepción, en realidad sería esencialmente estática, porque el estado estático de aquel presente en que se encierra el sujeto que ha roto con el pasado y con el futuro y que ya no aplica sus facultades perceptivas al movimiento histórico (que se verifica entre el pasado y el futuro por mediación del presente), aquel estado se opone a toda percepción del presente, transformando el pasado en una especie de "evolución muerta", en un movimiento desprovisto de vida. La Historia se inmoviliza y se petrifica en el pasado. Únicamente una percepción profética del pasado histórico comunica la vida a la Historia. De igual modo una percepción profética del futuro lo enlaza con el presente y con el pasado, co-

municando al conjunto un hondo movimiento espiritual. Unicamente el profetismo histórico es capaz de animar la Historia y romper su éxtasis con la llama del movimiento espiritual.

El destino humano no es su destino en la Tierra únicamente, sino que también es su destino celestial. El hombre tiene un destino no solamente histórico sino también un destino metafísico, un Destino Divino. Su drama, no solamente es un drama humano, sino que también es un Drama Divino. Unicamente una concepción profética del pasado y de toda la Historia puede animar la evolución muerta y transformar el movimiento inanimado en algo profundamente espiritual y animado. Creo que todo esto es bastante claro después de mis observaciones anteriores. Así llego a la conclusión de que no ha de existir oposición alguna entre el hombre y la Historia, entre el mundo espiritual del hombre y el gran mundo histórico. La contraposición de estos principios mata espiritualmente al hombre y mata a la Historia. Nuestra metafísica de la Historia no ha de presentarnos a la Historia como un objeto, como un mero objeto de nuestro conocimiento que siempre queda como tal, como uno de tantos objetos inanimados de nuestro mundo material. La metafísica de la Historia ha de conducirnos a lo más profundo de la Historia, ha de llevarnos hacia su más honda esencia íntima, hacia su vida íntima, hacia su drama íntimo. La metafísica de la Historia ha de ser, pues, sujeto-objetiva. Por esto quiero llegar en este ensayo a una identificación perfecta entre el objeto y el sujeto. Sobre todo quiero disipar uno de los errores fundamentales que se cometen en este terreno y que consiste en separar sistemáticamente el "acá" del "más allá" en la Historia. Esta aberración de la conciencia obedece a que nosotros transportamos el tiempo nues-

tro actual al tiempo inicial, al tiempo en que se formaba la Humanidad. Establecemos una frontera entre lo histórico y lo metafísico, entre la historia del hombre en la Tierra y la historia celestial, que no corresponde a nuestra realidad, siendo solamente una abstracción de nuestra conciencia. Todo cuanto ha acontecido en los albores de la historia humana y que se refleja a través de la Biblia y de la Mitología (según Schelling, la Mitología es realmente la historia inicial de la Humanidad) no pertenece a un momento histórico situado en el proceso de un tiempo parecido al nuestro. En los profundos abismos históricos, todas las fronteras y delimitaciones entre lo celestial y lo terrenal son borradas y suprimidas. En la Mitología bíblica se nos habla, tanto del destino humano en la Tierra como del Destino Divino y de la historia mitológica de la Humanidad. Tan sólo más tarde lo terrenal se ha separado de lo Divino. Pero para concebir lo más hondo del proceso histórico hemos de admitir que esta separación no existe más que en nuestra conciencia atrofiada y que verdaderamente hubo un tiempo en que lo Divino y lo humano se confundían. Hemos de buscar el origen del destino humano no en la Tierra, sino en el Cielo, en una especie de realidad espiritual que también lo era histórica. Nuestras ciencias históricas se ocupan únicamente de esta realidad histórica, mientras que la metafísica de la Historia debe dirigirse hacia el destino de la Humanidad en una identificación perfecta entre su destino en la Tierra y su destino en el Cielo.



III

DE LA HISTORIA DIVINA

La Historia Divina y el Destino Divino del hombre son los que determinan el destino del hombre en la Tierra y su historia en la Tierra. Existe un prólogo celestial y en este prólogo se ha planteado la Historia Universal. ¿En qué consiste, pues, esta historia celestial? Este es el problema fundamental de la metafísica de la Historia. El Cielo y la vida celestial donde se hallan los orígenes del proceso histórico, no es otra cosa que una profundísima vida espiritual interna, porque el Cielo no solamente es aquel que descubrimos, encima de nuestras cabezas y tampoco es una lejanía trascendental casi inalcanzable, sino que es la parte más íntima de nuestra profunda vida espiritual. Cuando nos adentramos en esta vida espiritual es cuando verdaderamente entramos en contacto con la vida celestial. En estas profundidades hallamos un contenido espiritual distinto del de nuestra realidad terrenal; nos aproximamos a las capas más profundas de la existencia y a las esferas más amplias. Esta capa más honda de la existencia constituye el verdadero origen de la Historia. La Historia nace en lo más hondo de la realidad espiritual, en aquella experiencia del espíritu humano en que este

mismo espíritu ya no aparece como algo lejano y opuesto al Espíritu Divino, sino como una identificación estrechísima con el Espíritu Divino, y en la que se descubre el drama de la reciprocidad entre Dios y el hombre. En este sentido la realidad celestial es aquella realidad profundísima en que se ha establecido el tema de la relación de Dios hacia el hombre y de la relación existente entre éste y la fuente absoluta de la vida. Esta relación del hombre hacia Dios y hacia la fuente absoluta de la vida constituye precisamente aquella esfera profunda donde nace la Historia; es la que contiene la semilla histórica y es donde se ha predeterminado el proceso universal histórico. Si verdaderamente la Historia no es un mero fenómeno externo, si verdaderamente tiene un significado absoluto y alguna relación con la vida absoluta, si verdaderamente hay en ella algo ontológico, esto significa que, necesariamente, debe iniciarse y continuar en los abismos de lo Absoluto; es decir, debe transcurrir en aquellos abismos de la existencia en los que la Historia entra en contacto con la vida espiritual y la experiencia espiritual en sus capas más hondas. Esto significa que si consideramos desde ese punto de vista la predeterminación del proceso histórico mediante las capas más profundas de la vida espiritual, es decir, mediante lo que yo llamo "la vida celestial", entonces debemos necesariamente reconocer que el movimiento histórico es algo que se ha iniciado en los abismos de lo Absoluto, o sea en la Vida Divina misma. La Vida Divina en su significado más profundo y oculto, es la Historia, es un drama histórico, es un misterio histórico. Únicamente el monismo abstracto y razonado es incompatible con el carácter de drama y de misterio que impulsa y desarrolla al destino histórico de la Vida Divina. Solamente el monismo abstracto considera a la Divinidad como algo

inamovible, como algo profundamente contrario a todo proceso, a todo dramatismo activo, a toda tragedia pasional interna, a todo conflicto de las profundísimas fuerzas espirituales. El monismo absoluto y abstracto admite el movimiento únicamente en la multiplicidad de nuestro Mundo imperfecto, fenomenal, empírico y de falsa realidad. Para este monismo nuestro Mundo, es un mundo secundario de realizaciones, es un mundo de multiplicidades, móvil y en el que acontecen todos aquellos conflictos trágicos que determinan el destino histórico. El monismo considera que un mundo así es un mero mundo ilusorio y aparente y no un mundo verdaderamente existente. Según él, la movilidad únicamente puede admitirse como un atributo de un mundo relativo y que en ningún caso se extiende hasta el mundo absoluto, no llegando a penetrar en lo hondo de la Vida Divina.

Un monismo de esta índole, razonado y, por decirlo así, "consecuente" que separa la Esencia Divina del Mundo nuestro, contiene un profundísimo error fundamental. Adoptando esta teoría, resulta que las propiedades del destino histórico de nuestro Mundo son tales que, no solamente no pueden ser trasladadas a lo más hondo de la Vida Divina, sino que ni siquiera tienen con ésta relación alguna. Pero el monismo razonado, abstracto, en ninguna de sus múltiples formas, no es capaz de explicarnos satisfactoriamente el origen de nuestro mundo, con toda su multiplicidad. Resulta inexplicable por qué razón, en el seno de la Vida Divina absoluta, en esa vida de una Divinidad única, inamovible e inmutable, a la que no alcanza ningún movimiento histórico y en la que no podemos admitir ningún principio de multiplicidad, ningún conflicto, surge, de pronto, el principio de la multiplicidad de la Creación, un Mundo con todo su proceso histórico y con su correspondien-

te destino que nosotros compartimos en nuestro destino humano. Este es un problema que no pueden resolver ni el monismo panteísta del tipo hindú con su mundo ilusorio, ni Parménides, ni Platón, que nunca han podido elevarse por encima del dualismo formado por un principio único e inmutable, por una parte, y una multiplicidad mutable, por otra. Plotino tampoco supo dar una explicación satisfactoria, sucediendo lo propio con el monismo abstracto del idealismo alemán. Para todas estas tendencias monistas se trata de un misterio infranqueable. En resumidas cuentas, todas estas teorías acaban conduciéndonos hacia el acosmicismo: hacia el reconocimiento de una existencia real de una Divinidad única, absoluta, inamovible e inmutable, por una parte, y, por otra, al concepto de un mundo de multiplicidad, lleno de conflictos que se supone irreal por naturaleza, en el sentido ontológico de la palabra. Lo más curioso del caso es que los adeptos del monismo abstracto, por singular ironía del razonamiento lógico, caen todos en un dualismo muy especial, aunque inevitable: establecen una profunda diferencia entre la Divinidad, que suponen única, absoluta e inmutable, y el mundo de multiplicidad y de trágicos conflictos y contradicciones. Existe una oposición tan profunda entre estos dos conceptos monistas que, realmente, se establece un dualismo insuperable. Para evitar este dualismo deben rechazarse, pues, aquellas formaciones monistas que sólo admiten un Absoluto único e inmutable, puesto que el monismo de esta índole, según hemos visto, nos conduce necesariamente al más categórico de los dualismos. La Filosofía o conciencia religiosa que admite, tanto el momento monista como otro dualista, es la que logra realmente triunfar sobre este desesperante dualismo. Solamente así puede llegarse a tender un puente en-

tre los dos Mundos y alcanzar el verdadero significado del destino de la multiplicidad, el sentido verdadero de este Mundo multiplíce de trágico destino, considerando al hombre en su relación con lo Absoluto, en su relación con el principio que contiene en su seno la predeterminación del drama interno que se desarrolla en lo más hondo de su vida divina absoluta.

¿Cómo pueden conciliarse la conciencia cristiana y esta nueva manera de considerar la naturaleza de la vida absoluta de la Divinidad? Este problema es extraordinariamente arduo y complejo, porque el dogmatismo oficial de la Iglesia quizá considere que la conciencia cristiana difícilmente puede conciliarse con la idea de un proceso histórico y de un drama, introducidos en el destino de la Esencia Divina. Pero yo estoy firmemente convencido de que la doctrina cristiana de una Divinidad inmutable y que admite el proceso histórico, exclusivamente en el Mundo creado y relativo nuestro, que se supone fundamentalmente distinto en su esencia de lo Absoluto, es una doctrina exotérica que no se ocupa de la esencia profundísima de la Divinidad. Es más, puede afirmarse que una ideología semejante que sólo reconoce una Divinidad inmutable como si temiera admitir la mutabilidad divina con su tragedia íntima, está en franca oposición con el fundamental misterio del Cristianismo, quiero decir, con el misterio de la Santísima Trinidad, con la fe en un Cristo que, en verdad, ocupa el centro mismo de esta Vida Divina. Porque el cristianismo concibe de un modo cierto y verdadero la esencia de la existencia y comprende la realidad de la existencia como un hondo misterio, como un drama interno, como una verdadera tragedia de la Divinidad. El destino del Hijo de Dios Crucificado, que constituye uno de los más hon-

dos misterios del cristianismo, es, en verdad, todo el trágico misterio pasional de la Divinidad, porque presupone una proyección del principio de mutabilidad y del trágico conflicto interno, sobre la esencia misma de la Vida Divina. Si Cristo, como Hijo de Dios, ha sufrido efectivamente su trágico destino, si realmente le ha alcanzado el proceso histórico, esto significa que hemos de reconocer necesariamente en la Vida Divina una tragedia. Es imposible negarse a reconocer la mutabilidad Divina y, al mismo tiempo, aceptar plenamente el trágico destino de Cristo como Hijo de Dios. Es así cómo la conciencia cristiana reconoce la posibilidad de introducir en la Esencia Divina un principio de trágica movilidad o mutabilidad.

El monismo puro que niega la Trinidad Divina considerándola como una multiplicidad de Dios es particularmente favorable a una concepción estática de la Divinidad. Y, sin embargo, todo el misterio del cristianismo se halla contenido en ese principio de triplicidad, de trágico destino. Precisamente, esta manera de considerar lo Absoluto en su esencia, es la que determina la cosmogonía cristiana. Según la concepción cristiana Dios-Hijo es la razón suprema de la creación del Universo. El momento en que Dios-Padre creó el Mundo constituye el gran misterio que media entre Dios-Padre y Dios-Hijo. Para lo más hondo de la conciencia cristiana este mismo movimiento y la posibilidad misma de un proceso están determinados por el hecho de que en lo más profundo de la Vida Divina, en las entrañas mismas de la vida espiritual, se manifiesta el misterio Divino, se descubre la íntima Pasión Divina: el profundo anhelo de un "Otro", el anhelo hacia "Otro" que puede ser objeto de un amor infinito y el infinito anhelo de recibir de este "Otro" un amor que corresponda al Suyo.

Esta honda tragedia del amor Divino hacia su

“Otro” y el deseo de un amor recíproco constituyen precisamente aquel misterio de la Vida Divina, que ha sido el origen de la creación del Mundo y del hombre. La creación del Mundo y del hombre fué, precisamente, un proceso como el indicado; fué, precisamente, engendrado por el dramatismo histórico de la Vida Divina, por la historia del Amor Divino entre Dios y su “Otro”. En el concepto triplice de la Divinidad, la segunda hipóstasis de esta triplidad Divina (es decir, el Dios-Hijo, determinado por un amor infinito, es el punto central de la tragedia Divina, de la tragedia universal y del destino universal.

A este punto convergen ambos destinos: el destino histórico de la Vida Divina y el destino histórico de la vida universal, de la vida de la Humanidad.

Este modo de concebir la Vida Divina, la Vida Espiritual, el único que nos puede llevar a una interpretación acertada del origen de la Historia y de los verdaderos destinos del Universo y de la Humanidad, nos ha de conducir a una concepción dinámica de la profunda vida espiritual que entenderemos como un dinamismo creador y como un destino trágico.

¿Acaso existe algún fundamento que nos obligue a considerar las profundidades de la Vida Espiritual, las honduras de la realidad espiritual, como algo inmóvil e inmutable, como algo contrario a todo destino histórico? Yo opino que éste es uno de los más profundos problemas fundamentales, tanto religiosos como filosóficos, que traza a través de toda la historia de la conciencia humana una marcadísima línea divisoria: por una parte se sitúan las concepciones dinámicas de la realidad espiritual, y las estáticas por otra. En la filosofía griega, donde hallamos predeterminados los fundamentos de todas las filosofías que fueron apareciendo en lo sucesivo, ya podemos

observar los gérmenes de estos dos tipos fundamentales. Así vemos cómo Parménides y los eleatas entendían la realidad espiritual Divina, la realidad verdadera en su esencia metafísica, como algo único e inmutable, mientras que Heráclito, uno de los filósofos más profundos del mundo entero, explicaba la realidad metafísica como "un movimiento flameante". A través de toda la historia de la conciencia filosófica asistimos al conflicto ininterrumpido entre estas ideologías encontradas, debiéndose observar que en Filosofía siempre ha predominado el tipo ideológico de Parménides, es decir, la teoría de la inmutabilidad, de una irrealdad metafísica desligada del mundo mutable de los destinos históricos. He aquí el fermento. Esta tradición filosófica fué, en el seno de la conciencia cristiana, el verdadero origen de esa incompreensión del dinamismo de la existencia Divina, y de la insistencia con que se ha afirmado la oposición de la Vida Divina a cualquier destino histórico.

Pero esta tradición se halla en insoluble conflicto con el misterio fundamental del cristianismo, de la Pasión y de los padecimientos del Hijo Divino en la Cruz, es decir, con el misterio de Su destino histórico. El argumento principal que se aduce en Filosofía contra la mutabilidad de lo Absoluto tiene un carácter netamente formalista y racionalista y consiste en alegar que, admitiendo cualquier movilidad, admitiendo la posibilidad de una historia o de un destino histórico en la Vida Divina, se entra en franca oposición con el concepto de la perfección Divina, puesto que en cualquier movimiento, cualquier destino o historia, presuponen necesariamente cierto estado de imperfección. Se arguye de que es inadmisibile que en el seno mismo de la Vida Divina exista un anhelo, una tristeza o una añoranza que son como

un deseo insatisfecho, que indicaría cierta imperfección de la esencia misma de lo Absoluto.

Pero este argumento formalista y racionalista difícilmente puede imponerse, ni admitirse, si se aplica el profundísimo misterio de la Vida Divina. Este argumento niega la posibilidad de la antinomia en nuestra cognoscencia, al ser dirigida ésta hacia la Divinidad. Es una interpretación llana y racionalista de lo Absoluto y que luego se transforma en un deísmo muerto, o en un monismo abstracto que reconoce, generalmente, su incapacidad para explicar el origen del Mundo, o para comprender el destino histórico universal.

Con igual éxito puede afirmarse, también, lo contrario: que la carencia, en lo hondo de lo Absoluto, de un dinamismo creador, de un destino histórico creador, constituye igualmente una deficiencia, una imperfección, porque el impulso creador no ha de entenderse como una mera corrección de imperfecciones y no implica necesariamente la preexistencia de un estado de insatisfacción, sino que, precisamente, nos señala la perfección de la existencia misma.

Una existencia desprovista de movimiento creador habría sido una existencia muerta, puesto que carecería de un momento de concepción, de un impulso creador y de historia creadora. Por esta razón el indicado argumento, por cierto aceptado ampliamente en el dogma oficial de la filosofía cristiana, lleva el sello de una ideología orgánica racionalista contraria a la Esencia Divina. Porque, si realmente tan sólo es posible acercarnos a una concepción verdadera de la vida absoluta, mediante el reconocimiento de una antinomia en el seno de esta existencia (puesto que esta contradicción es precisamente la que mejor nos indica que, en efecto, hemos logrado establecer un contacto con el misterio de la Vida Espiritual) resul-

ta que ya no podemos acercarnos a ella con el criterio llano de nuestra lógica formalista. Y, efectivamente, el verdadero camino que nos ha de conducir al descubrimiento de la realidad espiritual, al conocimiento de aquella existencia Divina, que contiene los orígenes de la Historia Universal y de la historia de la Humanidad, no es el de un filosofema abstracto, construido según todas las reglas de una lógica formalista, sino el de un mitologema concreto. Considero de interés, extenderme sobre estas dos tendencias filosóficas. Los recónditos misterios de la Vida Divina, de la Vida Espiritual, no pueden alcanzarse siguiendo el camino de un filosofema abstracto. El filosofema más perfecto es aquel que se sitúa en el marco de un monismo abstracto, porque tales monismos (como el de Spinoza, el de los pensadores de la Iglesia y hasta el monismo de Hegel, con ciertas complicaciones, puesto que en este último se admite cierto proceso en lo Absoluto), son evidentemente los filosofemas de la Vida Divina, menos contradictorios y más íntegros. Pero, precisamente este tipo de monismo entra en conflicto directo con la esencia misma de la conciencia cristiana. La filosofía monista se distingue de las demás, sobre todo por su incompetencia en la resolución del problema universal, del problema de la multiplicidad del Mundo, de su origen, de su historia, de sus trágicos conflictos, de su trágico destino y de las profundas contradicciones que en él se manifiestan. Por esta razón opino que tan sólo a través de un mitologema concreto, lograremos resolver el problema de la vida universal y humana, con todo su complejo destino histórico.

La Vida Divina no puede alcanzarse a través de un filosofema abstracto, edificado siguiendo los principios de una lógica formalista-racionalista, sino que para ello debemos dirigirnos al mito concreto de la

Vida Divina, considerada como un destino pasional de las hipóstasis de la Santísima Trinidad. Se trata realmente de un mitologema y no de un filosofema.

Precisamente un mitologema de tal carácter lo hallamos entre los gnósticos que, por este motivo y a pesar de todas sus deficiencias y de lo abstrusas que resultan algunas formas del gnosticismo, se acercan, sin embargo, al verdadero concepto de la Vida Divina (considerada como un destino histórico), mucho más que los filósofos abstractos que seguían el curso de sus respectivos filosofemas.

El indicado mitologema nos permite alcanzar la esencia misma de la Historia Divina, las distintas etapas de la Vida Divina, sus diferentes "edades", períodos o eones.

El concepto mismo del eón divino es un concepto derivado del destino concreto y, por lo tanto, por su misma naturaleza se halla fuera del alcance de cualquier filosofema abstracto. Únicamente con el mitologema que concibe la vida celestial de la Divinidad como una historia celestial, como un drama de amor y de la libertad que se desarrolla entre Dios y Su Segunda Persona, a quien Dios ama y de quien espera un amor recíproco, tan sólo admitiendo la Divina tristeza, podemos llegar a comprender Su historia, que nos dirigiría hacia la resolución de los problemas universales y del destino humano. Tan sólo la Libertad Divina y la libertad humana, el Amor Divino y el amor humano, en su trágica correspondencia interna, pueden llevarnos hacia las fuentes de los destinos históricos. Para ello, hemos de aceptar, sin temor alguno, cierta forma de antropomorfismo. Únicamente así, es decir, estableciendo una estrecha relación entre el Destino Divino y el humano, llegaremos a desentrañar el misterio de la Vida Divina, para luego resolver el problema capital

planteado por la metafísica de la Historia. Únicamente este mitologema concreto puede resolver lo que es insoluble por la vía del monismo panteísta, edificado según los principios filosóficos del formalismo.

El monismo panteísta jamás podrá explicar el origen del hombre, ni el significado de su destino, porque es realmente inexplicable cómo ha podido surgir en el seno de la inmutabilidad Divina ese proceso trágico que ha predeterminado al destino de la Humanidad. Sólo estableciendo un parentesco estrecho entre la Vida Divina y la tragedia humana, sólo así es posible alcanzar la razón del origen del hombre y de su destino, es decir, el significado de la profunda reciprocidad existente entre Dios y el hombre y también entre Dios y el Universo.

Y así es, en efecto, porque el hombre ocupa verdaderamente el centro de este Universo y es el destino del hombre el que determina el destino del Mundo. Únicamente así puede concebirse el sentido de los profundos misterios de la vida íntima de la Divinidad y de la vida de nuestro Mundo mutable y múltiple. Este es el misterio de la reciprocidad entre Dios y el hombre; éste es el misterio de amor y de libertad del libre amor. Considerando esta reciprocidad íntima como un verdadero drama de libre amor, es como llegamos a descubrir las fuentes históricas verdaderas. Como también es cierto que todo el destino histórico no es otra cosa que el destino del hombre que, a su vez, es el destino de aquella misma reciprocidad entre Dios y el hombre. Descubrimos esta reciprocidad, tanto con nuestra experiencia espiritual, como en los destinos históricos externos. Todo ello ha de completarse mutuamente. Hemos de llegar a la conclusión de que la Vida Divina es realmente un drama entre Dios y Su Segunda Persona,

un drama en cuyo centro aparece el Hijo Divino, perfecto como hombre y perfecto como Dios.

Por esto el misterio de Cristo es el misterio de la unión recíproca entre Dios y el Hombre, y es el misterio del drama del libre amor. En una palabra: es un mitologema.

He de advertir, que yo no considero el mito como algo opuesto a la realidad, como algo irreal, sino que, al contrario, estoy convencido de que el mito nos señala una profundísima realidad. Y es así como este mitologema puede servirnos de verdadera clave para resolver el problema capital de la metafísica de la Historia.



IV

DE LA HISTORIA DIVINA. - EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Ya que la Historia es un proceso de tiempo, una sucesión de acontecimientos situados en el tiempo, el problema capital y punto de partida de cualquier filosofía de la Historia, es, indudablemente, la determinación del significado o índole de aquél.

Por eso el significado que pudiéramos prestar a la Historia se halla estrechamente unido al que atribuyamos al tiempo. Y ahora hemos de preguntarnos. ¿Tiene éste algún significado metafísico? ¿Acaso está vinculado con algo material que llega a lo más recóndito de la existencia? ¿O bien el tiempo no es más que una forma, una mera condición del mundo de los fenómenos? Pudiera ser que esta relación entre el tiempo y los acontecimientos sólo fuese una forma fenomenológica que no alcanzara a la existencia en su esencia misma y no se adentrara en su seno.

Es evidente que cualquier sistema metafísico que viera en lo histórico algo material, relacionado con la existencia y que penetrara en ésta, reconocería implícitamente el significado ontológico del tiempo, es decir, admitiría que éste existe realmente para la esencia misma de la existencia.

Y aquí nos hallamos frente al problema de relacionar al tiempo con la Eternidad.

Existe, al parecer, una inconciliable oposición entre ésta y aquél, sin que nos sea posible establecer relación alguna entre estos dos conceptos. Por una parte, el tiempo es algo así como la negación de la eternidad; un estado que carece de raíces en lo eterno. Mas, por otra, también podríamos pensar que el tiempo se halla estrechamente unido a la Eternidad. Repito que este problema, a mi juicio, es de suma importancia para la metafísica de la Historia, siendo el obligado punto de partida para formar cualquier concepción del proceso histórico.

Lo anteriormente apuntado nos conduce a reconocer la existencia de dos "tiempos", por decirlo así: el tiempo "bueno" y el tiempo "malo"; un tiempo verdadero y otro que no lo es. Como si hubiese un tiempo falseado y otro de profundo contenido, íntimamente ligado con la Eternidad y sin adulteración alguna.

Naturalmente, esto nos señala dos direcciones filosóficas bien distintas. Una de éstas, la menos importante desde el punto de vista de la historiosofía y que, sea dicho de paso, acepto plenamente, reconoce tanto la posibilidad de que lo eterno penetre en el tiempo, como la de que se rompa el hermetismo de éste, permitiendo su entrada en la Eternidad, esto es, cuando actúa en el tiempo un principio eterno.

El tiempo no es una cadena cerrada en la que nada puede penetrar desde la realidad de lo eterno, sino que es algo susceptible de ser abierto. Mas, por otra parte, este punto de vista presupone que el tiempo en sí es algo que se adentra en lo más profundo de la Eternidad.

Lo que nosotros llamamos tiempo, para nuestro proceso histórico universal, en nuestro Mundo real

que es, en verdad, un proceso en el tiempo, es algo así como un período interno de la Eternidad, una época que transcurre en su seno. Esto significa que existe no solamente nuestro tiempo terrestre en nuestra realidad, sino también que hay otro, celeste y verdadero. Y ese tiempo nuestro se halla profundamente arraigado en aquel otro que refleja y expresa.

Esto significa también, usando la expresión de los antiguos gnósticos, que existen verdaderamente los "eones de la esencia de la Divina Existencia". Pero precisamente estos eones parecen indicar que el tiempo existe también para el fundamento mismo de la existencia y que este fundamento asimismo sufre un proceso histórico, que ya no es la mera forma del círculo cerrado de una realidad nuestra, que aparece opuesta a otra realidad más profunda e independiente del tiempo.

Mas esto no es cierto. Para aquella otra realidad que no es la nuestra, también existe su tiempo: el tiempo celeste, un tiempo divino.

Lo antedicho nos conduce a reconocer que el proceso del tiempo, es decir, el proceso histórico universal, el que se realiza en el tiempo nuestro, tiene su génesis en la Eternidad y que es en ésta donde hemos de buscar la causa esencial de todos los fenómenos de nuestra realidad universal.

Es propio de muchas escuelas filosóficas establecer una disociación errónea entre el tiempo y la Eternidad. Así sucede, por ejemplo, con todos los fenomenalistas, tanto si la indicada disociación se presenta en forma de criticismo kantiano, como si aparece con el aspecto de empirismo inglés, porque en cualquier fenomenalismo se considera que no existe relación alguna entre la realidad universal situada en el tiempo y la realidad de la existencia de las cosas en sí, es decir, entre el fenómeno y el objeto en

si. Para estas direcciones filosóficas se trata de esferas de conceptos o estados inconmensurables entre sí, profundamente disociados e imposibles de relacionar. Es como si viviéramos en un mundo situado en un tiempo en que nada fuera capaz de penetrar desde aquella otra realidad profunda y verdadera, no sometida al tiempo y a la que no alcanza la índole de éste.

E. Kant lo expresa en forma de una doctrina bien acabada, considerando que el tiempo y el espacio son formas trascendentales de lo sensorio; unas formas de asimilación a través de las que llegamos a conocer nuestro Mundo.

Para él este mundo, en su exteriorización, se manifiesta tanto en tiempo como en espacio; pero la vida interna espiritual se sitúa en el tiempo solamente, ya que el espacio ya no aparece como una forma interna de la realidad espiritual. Mas, ni el espacio; ni el tiempo llegan, según él, a lo que podríamos llamar el "núcleo interno" de la existencia. Aquí también debe advertirse que, tanto el platonismo, como la antigua filosofía hindú, tampoco relacionaban el tiempo con la esencia misma de la existencia. Conceptuaban esta esencia, no como un proceso que tuviera su tiempo y sus épocas, sino como algo desprovisto de tiempo, como una Eternidad inmutable, opuesta a cualquier proceso temporal.

Este modo de relacionar el tiempo con la Eternidad imprimió un sello bien especial en toda la conciencia cristiana que se halla muy predispuesta a considerar que el tiempo, por su misma índole, no llega a alcanzar la esencia de la Existencia Divina. Y aquí nos hallamos ante este otro problema: ¿Acaso la índole del tiempo se extiende hasta la Vida Divina? En realidad, yo hablo de lo mismo, sólo que lo examino desde un punto de vista distinto.

Yo opino que el afirmar que el tiempo no existe para la Vida Divina, tiene un carácter exotérico que no expresa lo más hondo de la gnosis. Y hay que decir que el carácter exotérico incluido en esta afirmación se aviene aquella posición, tan extendida y quizás hasta predominante en la conciencia religiosa, según la cual lo histórico, por su misma índole, no se extiende hasta la Existencia Divina, porque la historia humana se halla en estrecha unión con el tiempo y no puede existir fuera de éste.

Si nuestro proceso histórico presupone la existencia de un tiempo distinto del verdadero, hemos de admitir que para la esencia misma de la existencia, para la Vida Divina, hay otro tiempo, el tiempo "bueno" y verdadero, que ya no se halla en oposición con la Eternidad, siendo como un momento en su seno, algo así como una época de la Eternidad.

Nuestro tiempo, nuestro Mundo, todo el proceso universal nuestro, desde su principio y hasta su fin, es una época, un período, un eón de la existencia eterna, es decir, un período o época hundida en lo más profundo de la Eternidad.

Por esta razón el proceso universal no es hermético con respecto a aquellas profundísimas potencias divinas y misteriosas, que logran irrumpir en nuestro proceso universal desde el Mundo de lo eterno.

Aquí nos hallamos en abierta oposición con aquellas conciencias estrechas que se figuran que la realidad de nuestro Mundo, este Mundo en general, así como el proceso que lo acompaña, forman un círculo cerrado, que no admite ni la más remota posibilidad de una irrupción, desde otros mundos, de potencias activas, como tampoco la recíproca, es decir, una acción de nuestro proceso universal sobre aquel otro Mundo, sobre aquella otra realidad y su esencia misma. Yo opino que para erigir una verda-

dera metafísica de la Historia es necesario dejarse guiar por una concepción dinámica del proceso universal y no encharcarse en una concepción, por decirlo así, petrificada. Esta cerrazón existió en la conciencia religiosa que, en su tiempo, consideraba necesario aislar nuestro Mundo del otro. Pero en las conciencias científico-positivas, hasta en sus formas tan extremadas como el materialismo, también se admitía este hermetismo de nuestro eón histórico, negando la existencia de otro mundo distinto.

Esta forma de manifestarse nuestra conciencia, agota toda la esencia de la existencia, para la cual ya deja de existir otro Mundo. Llegamos a cerrar el círculo de nuestra realidad, lo cual nos conduce, naturalmente a negar la existencia de cualquier otro Mundo. Y, por el contrario, rompiendo este círculo llegamos a admitir la existencia de otros Mundos distintos del nuestro.

Para la formación de una metafísica de la Historia acertada es imprescindible dejar bien sentado que "lo histórico" nos conduce hacia el concepto de Eternidad, que "lo histórico" posee hondísimas raíces en lo eterno. La Historia no es un desecho arrojado a la superficie del proceso universal y sin relación alguna con los fundamentos de la existencia. La Historia es necesaria a la Eternidad, es necesaria al drama que se desarrolla en lo eterno. La historia es nada menos que una profundísima reciprocidad entre la Eternidad y el tiempo, una continua irrupción de aquélla en éste.

El hecho de que el cristianismo tenga tanta historicidad y que haya logrado constituir una historia propia, lo hemos de atribuir a que en la conciencia cristiana precisamente, lo eterno se manifiesta en el tiempo y es susceptible de presentarse en forma temporal.

En nuestro proceso temporal, universal e histórico, el cristianismo señala que la Eternidad, o sea la Realidad Divina, puede, por decirlo así, adentrarse en el tiempo, rompiendo su cadena y entrando en ella, llegar a obrar como una fuerza preponderante. La Historia no se manifiesta en tiempo exclusivamente. Presupone algo más que el tiempo, sin el cual, no obstante, no podría subsistir. Indica también una continua lucha entre lo eterno y lo temporal.

Es una lucha constante, una oposición perenne de lo eterno en el tiempo, el continuo esfuerzo de los principios eternos por alcanzar el triunfo de la Eternidad. Este triunfo no debe considerarse en el sentido de que lo eterno pugna por salirse del tiempo, sino como una superación de éste.

No es una lucha en el sentido de querer llegar a un estado que no tuviera relación alguna con el tiempo, puesto que esto significaría la negación de lo histórico, sino una lucha para llegar a la victoria de la Eternidad sobre el tiempo en su propio campo, es decir, en el terreno del proceso histórico.

Este antagonismo entre la Eternidad y el tiempo, es la trágica y continua lucha de la vida con la muerte a través del proceso histórico, puesto que la reciprocidad y el encuentro de los principios eternos con los temporales no es otra cosa que un enfrentamiento de la vida con la muerte.

En efecto: la escisión definitiva del tiempo del seno de la Eternidad, es decir, la victoria de lo temporal sobre lo eterno, significa el triunfo de la muerte sobre la vida. Por otra parte, un adentramiento definitivo en el seno de la Eternidad implicaría la interrupción del proceso histórico en sí.

Pero en la realidad existe otro camino, otro principio al cual se reduce definitivamente la esencia misma de esta lucha entre la eternidad de la vida

y la temporalidad de la muerte, camino que nos muestra la irrupción de lo eterno en el tiempo.

La historia, para que pudieran comprenderla, asimilarla y determinar en su totalidad, supuso la existencia de su fin, es decir, admitió la terminación de este eón universal nuestro, el acabamiento de la época universal que llamamos "nuestra realidad", nuestra vida en este Mundo. Esto significaría la dominación definitiva del principio eterno sobre lo temporal, mortal y perecedero. Sería el triunfo del principio eterno en el terreno mismo de la realidad de tiempo de nuestro Mundo; sería la victoria de lo que Hegel llama el "falso infinito".

Este infinito "falso" es la carencia de fin en el tiempo, es decir, un proceso inacabable en el tiempo, un proceso que desconocería su propio triunfo y nunca llegaría a resolverse.

Pero si admitiéramos una concepción semejante del proceso eterno, el histórico carecería de sentido, sería incognoscible e imposible de concebir como una tragedia, que en verdad acaba resolviéndose.

Más adelante volveré sobre este particular al tratar del progreso y de su relación con el concepto de la terminación de la Historia.

Mientras tanto, y refiriéndonos a ésta, es necesario establecer previamente que el tiempo histórico es el de esta realidad nuestra universal en que transcurre la Historia. Ese eón del destino del hombre en la Tierra, está como incrustado en la Eternidad y sólo porque la Historia también se halla en lo eterno, el tiempo adquiere un significado ontológico.

El significado de esta historia nuestra que transcurre en nuestro eón, consiste en llegar a una especie de plenitud eterna, cuando este eón, dejando su estado de imperfección, penetre en la plenitud de la vida eterna.

Esta previa metafísica histórica que relaciona el tiempo con la Eternidad nos conduce a plantear otro problema, que se acerca aún más a cualquier historia concreta, sin el cual ésta no es posible, ya que constituye su esencia misma. Me refiero al de relacionar el pasado con el presente y con el futuro.

Si la realidad histórica se halla imperiosamente unida al tiempo, si realmente se trata de un proceso que transcurre en el tiempo y este proceso temporal presupone, por su parte, un significado ontológico del tiempo, un significado esencial para la existencia, entonces hemos de preguntarnos: ¿Qué relación existe entre el pasado y el futuro?

El tiempo de nuestra realidad universal, de nuestro eón universal, es un tiempo roto, desmembrado. No es un tiempo "bueno", ya que contiene el Mal en forma de un principio de muerte. Es un tiempo fragmentado que se divide en pasado, presente y futuro. Desde este punto de vista son muy notables los trabajos de San Agustín. Opina que no se trata de una simple fragmentación, sino de una lucha entre estos fragmentos. Cada parte del tiempo se subleva contra las otras.

El futuro se alza contra el pasado; el pasado lucha con el principio exterminador del futuro. El proceso histórico del tiempo es la lucha inacabable y dolorosamente trágica de estos fragmentos del tiempo. Y esta fragmentación es tan extraña y terrible, que su detenido análisis posiblemente nos llevaría a la desesperación: llegaríamos a la conclusión de que los tres momentos en que está dividido el tiempo son momentos fantasmales, porque no existen en realidad. No existe el pasado, ni el presente, ni el porvenir. El presente es tan sólo un instante infinitamente corto, cuando el pasado ya no existe y mientras el futuro

aun no ha llegado, pero que en sí mismo es algo así como un punto abstracto e irreal.

Es fantasmal el pasado porque *ya* no existe y también es fantasmal el futuro porque *aun* no existe. El tiempo, pues, es como un hilo roto. El tiempo real no existe. Esta absorción de una parte del tiempo por la otra, conduce al aniquilamiento de cualquier realidad; de cualquier existencia real en el tiempo. También vemos aparecer en éste un principio de Mal, un principio letal y aniquilador, puesto que la muerte del pasado que lleva en sí todo instante sucesivo, este hundimiento en la nada, en la inexistencia, tan propio de cuanto ocurre en el tiempo, es, en verdad, un principio de muerte. El futuro es el asesino de cualquier instante pasado. Nuestro tiempo, lleno de Mal, se divide en pasado y futuro y entre estas dos partes se halla un punto ficticio, indeterminado e irreal: el presente. El futuro devora el pasado, para luego ser devorado a su vez por el momento futuro siguiente. La disociación entre el pasado y el futuro es el mal fundamental, el defecto capital del tiempo que domina nuestra realidad universal.

Si reconociéramos la existencia de nuestro tiempo fragmentado, no habría manera de conocer y reconocer a la realidad histórica real y verdadera que transcurriría en otro tiempo entero y real, no fragmentado. Aquel sería un tiempo distinto del nuestro; un tiempo que contendría principios de vida y no de muerte.

Pero el tiempo que rige nuestra realidad universal, tan sólo aparentemente lleva principios de vida. En realidad, lleva en su seno la muerte, porque creando la vida sume al pasado en el abismo de la inexistencia; porque todo futuro debe transformarse en pasado, debe perecer en el torrente devorador del pasado y no existe futuro real y verdadero, ca-

paz de contener a toda la existencia en su plenitud. No existe realidad alguna en que el tiempo bueno venza al falso e imperfecto, en que cese esa fragmentación trágica entre el pasado y el futuro y en que reine un solo tiempo, verdadero y eterno. Y precisamente un tiempo así, un tiempo sin futuro ni pasado, que sólo contuviera un presente verdadero, sería un tiempo verdadero.

Examinemos, pues, más detenidamente la naturaleza de nuestro tiempo defectuoso y del proceso histórico que en su seno transcurre.

¿Acaso puede decirse con toda propiedad, según afirman no pocas doctrinas historiosóficas, que el futuro es real, que el pasado es menos real que el futuro, o que el pasado no lo es tanto como el presente?

Si supusiéramos, aunque no fuese más que por un instante, que el pasado, que aquellos jirones del pasado que se hundieron en la Eternidad, ya perdieron toda su realidad y que tan sólo existe la realidad del presente y del futuro que ha de llegar, entonces tendríamos que negar la realidad de lo histórico, puesto que ésta no es más que la realidad del pasado. El reconocimiento de la verdad histórica es el reconocimiento de la verdad real de aquel fragmento de tiempo que pertenece al pasado, y de que todo el futuro se ha transformado ya en pasado. ¿De qué modo se ha realizado esta transformación de la verdad histórica en el pasado? ¿Cómo hemos de explicarnos esa absorción por el pasado de todas las verdades históricas, de las épocas históricas, de todo cuanto contiene la historia: la vida de la Humanidad, las grandes creaciones humanas, las épocas magnas y admirables? ¿Acaso todo esto es irreal? ¿Acaso es suficiente reconocer que el pasado ha existido, que ha existido la historia del pueblo hebreo, del antiguo

Egipto, de Grecia y de Roma, que existió la historia del cristianismo, que hubo una Edad Media, un Renacimiento, una Reforma, una revolución francesa, etc., y luego limitarse diciendo que todo aquello, que todo aquel pasado, que ya ha entrado en el dominio de lo histórico, no es nada esencialmente real y sólo pertenece a algo cierto, que forma parte de una otra verdad futura que aun no ha llegado, que aun no ha nacido en la sucesión de los siglos?

Esta manera de razonar es muy generalizada, pero nos lleva a la negación de la verdad histórica, ya que, desde este punto de vista, todas las verdades históricas, todo el proceso histórico, transcurre en una especie de sucesión de momentos fantasmales, continuamente devorados por otros momentos igualmente fantasmales y que se hunden en el abismo de inexistencia de los infinitos instantes pasados. La metafísica de la Historia ha de reconocer la solidez de "lo histórico". Ha de reconocer que la verdad histórica, aquella verdad que para nosotros pertenece al pasado, es una verdad cierta, realmente existente, que no ha desaparecido, que no ha muerto, sino que ha pasado a formar parte de una especie de verdad eterna; la verdad histórica así considerada es un momento interno, un período interno de la verdad eterna y que nosotros referimos al pasado, a un pasado que somos incapaces de percibir, como percibimos el presente, en virtud del hecho de vivir en un tiempo defectuoso y fragmentado, cuya fragmentación misma no admite nada íntegro. Esta falta de percepción es, pues, como un reflejo de la fragmentación de nuestro tiempo enfermo. Podemos vivir en un pasado histórico de igual modo como vivimos en un presente histórico y como esperamos vivir en un futuro histórico. Existe una vida integral que resume estos tres momentos temporales y que reúne el pasado, el

presente y el futuro en un todo único. Por eso la verdad histórica que pertenece al pasado no es una verdad irreal, sino que es tan real como la que transcurre en el momento presente y como la que ocurrirá en lo futuro, que tampoco percibimos, aunque esperamos.

El pasado subsiste y perdura y nos parece que ha muerto porque nuestra existencia transcurre en un medio fragmentado, incompleto, porque no vivimos en un pasado íntegro, sino que nos hallamos separados de él, y vivimos en un presente hermético, situado entre el pasado y el futuro. Mas este pasado, precisamente, pertenece a la verdad eterna.

El pasado con sus épocas históricas es una verdad eterna, en cuyo seno, nosotros, en el fondo de nuestra vida espiritual, vencemos la enfermiza fragmentación de nuestra existencia.

Cada individuo puede identificarse con el proceso histórico, según se identifique con el eón de la verdad universal a que pertenece. Realmente, la conciencia religiosa jamás podrá admitir que lo que pertenece a la verdadera existencia pueda morir, desaparecer definitivamente.

El cristianismo es una religión admirable, especialmente, porque es la religión de la "Resurrección", porque no admite la muerte, ni el aniquilamiento, porque en él tiende a revivir todo lo realmente existente.

Pero en nuestra realidad histórica, en el seno de nuestra vida, en nuestro tiempo fragmentado, cuyo pasado nos parece muerto, cuyo futuro se nos antoja aún inexistente, mientras nos hallamos como apriisionados en los momentos de un presente incierto, tiene lugar una lucha. ¿Cuál es, pues, la fuerza que actúa contra esos principios funestos y letales que caracterizan nuestro tiempo? ¿Qué es lo que mantiene

la lucha contra el espíritu eterno, sin el cual no podría subsistir la ilación histórica, ni la integridad histórica, como tampoco la coordinación del tiempo, ya que entonces la disociación entre el pasado, el futuro y el presente sería tan categórica y definitiva, que todo cuanto pertenece a nuestro Mundo se sumiría en un estado semejante al de un demente que hubiera perdido la memoria, ya que, verdaderamente, la amnesia es el principal síntoma de la locura?

La memoria es un principio básico, en perpetua lucha con los principios letales del tiempo. La memoria es precisamente la lucha contra el yugo mortífero que ejerce el tiempo en nombre de la Eternidad. Es la forma fundamental de la percepción en nuestro tiempo defectuoso de la realidad del pasado. En nuestro tiempo el pasado tan sólo subsiste a través de la memoria. La memoria, en su significado histórico, es la manifestación más genuina de los principios eternos en nuestra realidad, en nuestro tiempo. Ella es la que mantiene la coordinación histórica del tiempo. La memoria es el fundamento de la Historia. Sin la memoria, la Historia no podría existir, porque si ésta transcurriera en nuestro tiempo fragmentado, sería tan desesperante el abismo abierto entre el presente, el futuro y el pasado, que no tendríamos posibilidad alguna de percibir el proceso histórico. Cualquier conocimiento histórico no es otra cosa que un recuerdo, un triunfo de la memoria sobre el principio mortal del tiempo.

Gracias al recuerdo reconstruimos los hechos que se fueron, recomponemos el pasado que se ha ido, que ha muerto, como hundido en un tenebroso abismo. Por eso, la memoria siempre será el concepto ontológico fundamental sobre el que descansa todo lo histórico. La memoria contiene principios de paternidad, nos une a los que nos han engendrado, porque

esta unión es la del presente y del futuro con el pasado. Si perdiéramos definitivamente el recuerdo de nuestros padres, todos los recuerdos ancestrales, perderíamos también el recuerdo del pasado. La Humanidad se hundiría en un estado de demencia. Transcurriendo su existencia entre trizas de un tiempo desgarrado, deshilvanado, sin coordinación alguna entre sus partes. Por eso la concepción futurista de la vida, edificada sobre el culto de lo venidero y de cada momento presente, llevaría realmente la Humanidad a un estado de demencia en que toda coordinación de su misma existencia sería definitivamente rota, es decir, que nuestra memoria perdería la noción del tiempo y llegaríamos a no poder relacionar nunca entre sí las diferentes partes de éste.

El proceso histórico tiene un doble significado, porque siendo conservador, por una parte, es destructor por otra. El proceso histórico es una relación entre el pasado y el futuro y también es un rompimiento con el pasado; quiero decir que es conservador y revolucionario al mismo tiempo, por su naturaleza misma. Tan sólo la reciprocidad de estos principios engendra a la Historia. La actuación unilateral de uno de estos principios solamente, conduciría fatalmente a la desintegración del tiempo, cuyas partes dejarían de relacionarse.

El proceso histórico no estriba únicamente en la conservación de determinadas relaciones entre el presente, el pasado y el futuro, sino que también consiste en que el pasado se continúe en el futuro, en que, además de no empobrecernos en lo que se refiere a los incalculables tesoros del pasado, también nos enriquezca con lo que va forjándose en el porvenir.

Esta es la razón por la cual es necesaria la acción simultánea de aquellos dos principios. Y la historia es este concierto precisamente, porque es una suce-

sión coherente de acontecimientos. En la Historia, a través de un tiempo enfermo, defectuoso y aniquilador, que transforma nuestra vida en un cementerio donde sobre los restos de los padres brotan las nuevas vidas de unos hijos que olvidan a sus progenitores, se manifiesta otro tiempo verdadero, que conserva toda su integridad y mantiene la cohesión entre el pasado, el presente y el futuro, siendo así un tiempo noumenal y no fenomenal.

Por eso nada tan importante, para la verdadera percepción histórica, como una determinación justa de la relación entre el pasado, el presente y el futuro. El culto al futuro y el desdén por el pasado, tan propios de diversas teorías progresistas, someten nuestra vida a unos principios aniquiladores que comprometen la integridad de lo real que transcurre en el tiempo sano y coherente.

Somos esclavos del tiempo y su yugo mortífero impide que alcancemos el significado del destino humano y del divino. Es la germinación metafísica de lo histórico lo que ha de determinar la cohesión de los conceptos, mientras que en nuestro tiempo defectuoso sucede precisamente que lo metafísico se separa de lo histórico. La desunión entre lo eterno y lo temporal es, en efecto, un extravío de la conciencia, es el obstáculo que se opone a la formación de una historiosofía verdadera.

Y ahora abordaré otra previa y fundamental, metafísica de la Historia, ya que en resumidas cuentas todo cuanto he dicho sobre la Historia Divina, más bien pertenece a los prolegómenos religiosos de la Historia. Quiero referirme ahora al reconocimiento del principio del Mal, que yace en lo más hondo de la Historia.

Es imposible concebir el proceso histórico sin preadmitir la existencia de este principio, porque,

para concebir lo histórico, hemos de reconocer un principio de libertad y este principio de libertad verdadera implica el reconocimiento de la libertad del Mal. Sin ello también llegaríamos a una concepción del proceso histórico en el tiempo, pero solamente en el concepto de una cierta reglamentación, que no nos conduciría al conocimiento de lo metafísico de la Historia, no nos permitiría adentrarnos en lo más recóndito de lo histórico.

Los mitos y tradiciones antiguas se adentran mucho en la Historia y permiten que nos acerquemos notablemente a la quinta esencia de lo histórico, indicándonos que la libertad del Mal está arraigada en los fundamentos mismos del proceso histórico universal. En efecto, si reconocemos el destino del hombre como tema fundamental de la metafísica de la Historia, podemos examinar esta cuestión desde dos puntos de vista solamente. En primer lugar podríamos adoptar el que predominó tanto en el siglo XIX, es decir, el punto de vista evolucionista, según el cual el hombre avanza y se eleva, evolucionando a través del proceso histórico universal, siendo un producto de la vida universal. Según este criterio el hombre es el hijo del Mundo, es el producto de los procesos evolutivos de diferentes estados: habiendo conocido el estado animal o semianimal gracias a la evolución, el hombre fué perfeccionándose hasta alcanzar la categoría de tal, elevándose paulatinamente hacia estados cada vez más perfectos.

El segundo punto de vista que, según opinión general, tuvo que ceder ante las corrientes científicas de los siglos XIX y XX, supone que los procesos evolutivos, secundarios y parciales del hombre, fueron precedidos de ciertos hechos, tales como la caída en el pecado y la separación del hombre de las fuentes de la Vida Divina de la Verdad Suprema. Esto lo

llevan en sus fundamentos los mitos y las tradiciones que se refieren al pecado original, como también lo hallamos en la Biblia, en lo más hondo de la conciencia cristiana, así como en muchas otras formas de conciencia religiosa.

Es más propio de la conciencia religiosa admitir que el hombre fué apartado de las fuentes de la vida y que sólo después de esta separación comienza a cumplirse su destino en la misma. El criterio escientista en cambio se niega a identificar el destino del hombre con el destino universal y no admite que el hombre tuviera algún pasado en lo que podríamos llamar preuniverso, donde su destino hubiese sido determinado de antemano.

En realidad el evolucionismo bien razonado niega el destino del hombre como tema para la metafísica de la Historia.

Admitamos que existe realmente un proceso evolutivo en que el hombre se eleva desde su estado primario inferior hasta el grado humano superior y que en este estado continúa perfeccionándose, esta vez en línea recta ascendente por la acción de los factores universales que lo transforman en hijo preferido del Mundo. Pero esto no significa afirmar el destino humano como tema metafísico en la Historia. Para reconocer que en la Historia mundial realmente existe el destino del hombre, es necesario admitir también en el hombre una existencia anterior al Mundo; debe reconocerse que el destino humano comienza y tiene su determinación antes de la formación de esa realidad universal en que transcurren los procesos evolutivos con que el evolucionismo pretende explicar el origen del hombre y su ulterior desarrollo. En realidad, esto sería la negación del destino humano. El destino del hombre presupone la preexistencia de una naturaleza humana superior, creada

por una potencia divina y que sufre su trágico destino en este Mundo nuestro. Debe suponerse que actúan en todo ello fuerzas preuniversales que determinan al hombre, siendo para él las fuentes en que nace el cumplimiento de su destino. Sin ello es imposible hablar de destino en la verdadera acepción de esta palabra. El destino del hombre solamente puede existir si éste ha sido creado por Dios, pero nunca si sólo es un producto del Mundo. Y yo creo que esto puede servir de verdadera introducción metafísicorreligiosa para la metafísica de la Historia.

Hemos de considerar realmente al hombre como una creación de Dios, que sufre un destino trágico en un Mundo en que existe un proceso regresivo y otro evolutivo progresivo, porque en los fundamentos mismos de este destino, hallamos una libertad original que fué dada por Dios al hombre y que era un verdadero reflejo del Creador. Esta libertad que el hombre recibiera de su Creador fué el origen de la tragedia de su destino, de la tragedia histórica con todos sus conflictos y horrores, porque toda libertad verdadera entraña no solamente la libertad del Bien, sino que presupone también la del Mal.

Si existiera la libertad del Bien, la Libertad Divina exclusivamente, como una especie de predeterminación del destino humano, ya no habría proceso universal.

Existe el proceso universal, como también existe el histórico, porque en lo más profundo se halla la libertad del Bien y del Mal, una libertad que permite apartarse de las fuentes superiores de la Vida Divina y luego regresar a ellas. La libertad del Mal es el verdadero fundamento de la Historia. Las tradiciones que relatan el pecado original de Adán y Eva, nos presentan en forma de breve historia lo que aconteció antes que se formara el proceso universal.

Estas tradiciones nos transportan al origen de la Historia que se halla más allá del límite que separa nuestro tiempo de la Eternidad. El hecho original que, transmitido por los mitos y tradiciones antiguas, no pertenece a nuestro tiempo. Ha tenido comienzo en la Eternidad. Fué la causa que falseó el tiempo; fué el origen del Mal de nuestro tiempo que desde entonces aparece fragmentado.

La máxima dignidad del hombre y su libertad suprema estriban en tener conciencia de su origen superior, el origen de su destino que hoy se estudia en función de los factores naturales universales que precisamente examina la teoría evolucionista. Esto no significa que todo cuanto preconiza y admite la teoría evolucionista sea falso, sino que tan sólo indica que lo hemos de tomar en sentido diferente. La teoría evolucionista tiene grandes aciertos, especialmente en lo que se refiere al origen del hombre en este Mundo y a su destino en el mismo.

Pero esa teoría tan sólo abarca hechos, por decirlo así, secundarios y no se ocupa de los procesos primarios; no nos habla de los profundos principios originales que precedieron a la formación misma de nuestra realidad universal, al origen de nuestro tiempo.

La teoría evolucionista no se ocupa de los procesos referidos en las tradiciones religiosas y que sólo son accesibles al juicio metafísico. En realidad, no se trata de ninguna oposición de conceptos, sino de la aclaración de un punto de vista confrontándolo con otro. La acción que ejerce el medio ambiente sobre el hombre, estudiada por la teoría científicoevolucionista, es cierta; pero tan sólo en lo que se refiere a nuestro segundo destino, es decir en la esfera de nuestro Mundo que aquí tratamos de determinar fundándonos en algunos hechos acaecidos (con anterioridad a

la formación de nuestra realidad presente) en otra realidad más profunda, en la realidad preuniversal.

Sólo así llegaremos a concebir la historia de la Humanidad como una manifestación libre de las potencias espirituales humanas; como un camino para redimirse del pecado original, cometido en virtud de la libertad propia de la naturaleza humana.

El profundo significado de la libertad que determina el destino humano en nuestra realidad universal, arroja cierta luz propia sobre todo el destino humano comprendido entre los límites históricos. Nos indica que entre estos límites, Dios no admite ninguna obligatoriedad, ninguna realización forzada de la Voluntad Divina. Dios rechaza el perfeccionamiento humano si lo consideramos como una imposición, como el resultado de unos procesos que queremos considerar necesarios. Dios no puede admitir lo que carece de libertad. La libertad, por su esencia misma, es un principio trágico, es el fundamento del desdoblamiento, de la fragmentación. Sin libertad es imposible que exista un destino trágico. Sólo podríamos imaginar el proceso evolutivo o un proceso retrógrado y desintegrado, mas nunca un destino, en el sentido verdadero de este concepto.

La base del destino es la libertad. Y precisamente este concepto distingue la sinceridad cristiana de la ideología antigua, que no concebía la libertad. Esto lo advertimos muy claramente en el destino de la tragedia antigua, que se fundaba sobre la Fatalidad: en el mundo pagano se había perdido el sentimiento de libertad y tan sólo subsistía un tenebroso presentimiento. En cambio, en el mundo cristiano esto cambia radicalmente. En la conciencia cristiana el destino del hombre aparece íntimamente unido al concepto de la libertad original. En efecto, vemos que tan sólo la conciencia cristiana llegó a compene-

trarse con la Providencia Divina, tal como aparece en la filosofía de San Agustín.

Pero la Divina Providencia no es una imposición, sino que es una conjunción antinómica de la voluntad divina con la libertad humana.

¿En qué forma comienza, pues, el destino histórico del hombre en la Tierra, desde el punto de vista adoptado por las antiguas tradiciones que confirman la libertad y el pecado originales del hombre?

En nuestra realidad universal, en nuestro tiempo el destino histórico del hombre comienza a hundirse en el seno de la Naturaleza, es decir, empleando la terminología teosófica, desde la involución. Llegó un momento en que el hombre se hundió en la Naturaleza, siendo este hecho el resultado necesario de la libre separación del hombre de las fuentes divinas de la vida. En virtud de tal proceso se perdió la libertad, transformándose en una especie de obligatoriedad interna. Con la aparición del Mal original comienza el destino natural del hombre y que estudian la Biología, la Antropología y la Sociología. Pero este destino humano, hundido en la Naturaleza, no es el destino del ser creado por Dios a semejanza suya, ya no es el destino del espíritu libre, sino el de un ser natural, perteneciente a la Naturaleza; el de un ser de este Mundo nuestro.

El hombre, a través de toda su historia, siempre fué y sigue siendo, un ser de doble carácter. Perteneció a dos mundos bien distintos.

Por una parte, pertenece al Mundo superior divino y libre, al que refleja en su esencia, mas, por otra parte, pertenece también al Mundo natural, al Mundo de la Naturaleza en que se halla sumido, cuyo destino comparte y que influye de diversas maneras sobre su existencia, atándolo, encadenándolo de tal manera que su conciencia se obscurece, y le hace ol-

vidar su origen verdadero y los lazos que aun lo unen a la realidad espiritual superior.

Esta dependencia del hombre de la Naturaleza en la que se halla hundido, esta separación suya de la Realidad Divina superior, de la que recibiera su libertad, su hundimiento en una realidad natural, que implica caracteres de obligatoriedad ineludible y que le sella con su ley, se refleja ya en las épocas primeras de la historia de la Humanidad, en los procesos mitológicos, es decir, en aquellos procesos de la conciencia que advertimos a través de la Mitología antigua.

Especialmente Schelling expone de manera muy notable el proceso mitológico, presentándolo como una repetición de los procesos naturales en la conciencia y en el espíritu del hombre. La historia del proceso natural que se desenvuelve en el seno de la Naturaleza y la formación cosmogónica del Universo, se reflejan en la conciencia y en el espíritu humano, sobre todo, en las conciencias primitivas de las épocas remotas, formándose la Mitología.

Por esta razón la conciencia mitológica aparece llena de mitos de carácter cósmico. En ellos descubrimos al hombre como a un ser natural, en relación estrecha con los espíritus de la Naturaleza; el hombre aparece íntimamente relacionado con aquel proceso inicial de la creación y de formación universal; proceso que tiene un sentido aún más profundo que la creación o solidificación misma de la materia, a partir de la cual comienza la ciencia sus investigaciones, basándose en la teoría del evolucionismo. Aun antes de esa materialización en el seno de la Naturaleza, habían tenido lugar profundísimos procesos que predeterminaron el destino del hombre que ya se había separado de las fuentes superiores de la vida espiritual.

Por tal motivo podemos afirmar que la historia primitiva del hombre, es decir, su "historia prehistórica" es, en cierto modo, un proceso religioso-mitológico. La Mitología es la primera fuente de la historia humana, es la primera página del libro del destino humano en la Tierra, después de su destino extraterreno, después del prólogo que pertenece a la Historia Divina.

Después de este prólogo que se refiere a los lazos que existían entonces entre el hombre y la Divinidad, que nos habla de la libertad del hombre y de su pecado original, ya comienza el primer acto cuya acción ya se desarrolla en este Mundo nuestro en forma de un proceso mitológico.

Este proceso mitológico es el segundo acto con respecto a la Eternidad y el primero de la historia humana en la Tierra.

En lo más hondo del Tiempo, en aquella profundidad en que se realizara el destino inicial del hombre que lo separó tan categóricamente de la Eternidad para hundirlo en el Tiempo de nuestra realidad, en el seno de aquel tiempo histórico en formación, aparecen algunos destellos, que aun pertenecen a la Eternidad. Tan sólo después, en este tiempo nuestro, se ha realizado el hermetismo de nuestro eón universal, que comienza a oponerse manifiestamente a la Eternidad.

Lo que nosotros entendemos por "Eternidad Divina" se aleja hacia lo trascendental, hacia unas esferas que ya no pertenecen a nuestro Mundo. No obstante, en los mitos religiosos primitivos y en las tradiciones aun no aparece bien definida la frontera que separa el tiempo de la Eternidad. Y éste es, precisamente, uno de los más hondos misterios que rodean la vida religiosa de antaño. Nuestra conciencia se ha familiarizado tanto con la realidad universal

en que vivimos, con su hermetismo, estamos tan acostumbrados a esa muralla que se alza entre nuestra realidad y la Eternidad, que hemos de realizar un gran esfuerzo para vencer esa inercia de nuestra conciencia y alcanzar aquella otra que ya tuvo el hombre en los albores de su destino cuando aun no existía tal separación.

Tanto en la Biblia como en las primeras tradiciones religiosas y en los mitos antiguos, no existe esta separación. Esta es la razón por la cual es tan difícil comprender esa especie de fusión de la Historia Divina con la terrenal, de lo temporal con lo eterno.

En los mitos y en las tradiciones todo parece acontecer en la Tierra, en este tiempo nuestro, en nuestra realidad universal; mas, parece como si acontecieran también en otro tiempo, en otro Mundo anterior a la formación de nuestro eón universal. Por eso los primeros datos históricos suministrados por la Biblia se consideraron, antes de que lo hiciera la ciencia histórica, como pertenecientes a la Ciencia, de contenido histórico, geográfico, geológico y antropológico.

El posterior desarrollo filosófico y el de la razón científica combatieron vivamente esta ideología, y la sencilla ciencia bíblica perdió todo su significado. Mas esto no quiere decir, ni mucho menos, que la verdad religiosa contenida en las tradiciones bíblicas pudiera sufrir con esta crítica científico filosófica, porque el valor religioso de los mitos y tradiciones no consiste en el material científico o histórico que puedan suministrarnos, sino en que nos descubren simbólicamente ciertos profundísimos procesos que tuvieron lugar más allá de nuestro eón, en otra realidad eterna y verdadera.

Ninguna crítica científico-filosófica puede extenderse por este terreno. Cuanto más pretendía la con-

ciencia religiosoeclesiástica a un significado científico con caracteres de obligatoriedad, tanto más disientía de la ciencia propiamente dicha, quedando así desarmada la verdad religiosa. Pero la conciencia filosóficorreligiosa concibe perfectamente que estos conceptos pueden ser separados. El significado religioso, oculto en las antiguas tradiciones y mitos, no puede formar una ciencia, no representa ningún conocimiento objetivo capaz de competir con otra ciencia cualquiera, sino que representa un conjunto de verdades mucho más profundas, que pertenecen a esferas de conceptos bien distintos.

La gran verdad que nos indica la Biblia, el punto de intersección que nos señala entre la Historia Divina y la terrenal en el comienzo del destino divino del hombre, así como en el principio de su destino actual, debe examinarse, tanto religiosa como filosóficamente, bajo la luz del Nuevo Testamento y no con la del Antiguo. Aquí debe advertirse que en el seno mismo del Cristianismo, el comentario de la Biblia siguiendo la ideología del Antiguo Testamento, ocupó un lugar predominante: toda la antropología y cosmología bíblica han sido aceptadas con aquel espíritu limitado propio del hombre de los tiempos bíblicos. Pero la Verdad Divina se ha manifestado también entre estos límites, quedando grabada en la Biblia y transmitiéndose a conciencias espirituales superiores.

Aplicando a las verdades bíblicas una conciencia religiosoeclesiástica, parece como si admitiéramos aquellas limitaciones de la sinceridad o revelación divinas que fueron propias del espíritu hebreo en toda su historia, a través de todo su destino. Este hecho se refleja también en el espíritu cristiano del Nuevo Testamento, imponiéndole ciertas limitaciones. La antropología y cosmografía cristianas, la noción mis-

ma sobre el origen del hombre según la ideología cristiana, llevan el sello de la insuficiencia propia al hombre de la edad bíblica.

Esto se refleja asimismo en el dogmatismo cristiano y en la metafísica cristiana de la Historia, por cuanto estas cuestiones se relacionan con las teorías antropológicas y cosmológicas desarrolladas entre los límites del Antiguo Testamento.

La metafísica humana, propia del espíritu de un Adán antiguo, aun impone sus trabas durante el período histórico del Nuevo Testamento y por eso el espíritu bíblico del Antiguo Testamento se opone a la formación de una verdadera metafísica de la Historia, ya que ésta, en sus conceptos fundamentales, tiende a romper el estrecho cerco de la conciencia bíblica, que aun existe en cierto modo en el cristianismo.

Es necesaria, pues, una verdadera reforma, una regeneración de la historia íntima del hombre a la luz de la ideología del Nuevo Testamento, de un nuevo Adán, de un hombre nuevo, que ya no viviera bajo la opresión que sentía el hombre primitivo, la opresión de la Naturaleza, de las necesidades naturales, de la ira Divina. Esta misma opresión le impedía alzar su espíritu hacia la Divinidad, y por ello decían los antiguos judíos que "quienquiera osara alzar la vista hacia Dios, quedaría ciego..."

Este modo de considerar la Divinidad, propio del Antiguo Testamento, este temor a la ira Divina que sintió el hombre después de su caída en una vida inferior, así como el haber logrado el triunfo sobre estos sentimientos a través del sinceramiento del Nuevo Testamento, que aproxima al hombre a su Divinidad; esa libertad que siente el nuevo Adán, el hombre nuevo, habiendo logrado alejar de su conciencia a los espíritus malignos que atormentaban al

hombre antiguo, todo esto constituye el fundamento del destino humano en su historia cristiana.

Toda la historia cristiana de la Humanidad se distingue precisamente de la historia del mundo pagano y de la del bíblico, en que en aquélla hubo una transformación espiritual interna. El hombre comenzó a liberarse espiritualmente en primer lugar de los "demonios" naturales, gracias al misterio de la Redención, y en segundo, de la opresión que sentía el pueblo hebreo que veía en Dios una fuerza lejana, severa, terrible e iracunda, y cuyo encuentro temían como el mayor de los peligros.

Con la nueva luz de una conciencia libre podemos iluminar y comprender, no solamente la historia cristiana, sino también toda la historia antigua y la historia bíblica.

Este proceso, aunque al alcance de la conciencia cristiana, no se ha definido suficientemente, aun no se ha esclarecido debidamente, pero creo poder advertir que el descubrimiento de la Verdad bíblica a la luz del Nuevo Testamento se halla más bien al alcance de algunos místicos destacados, tales como J. Boehme (*Misterium magnum*), pero no es de la incumbencia de la filosofía cristiana actual.

Esto debe ser como la piedra de toque de la historiosofía. El concepto fundamental de la filosofía de la Historia, según el punto de vista de la nueva conciencia humana que principia con el cristianismo, es el hecho de situarse todo el proceso universal bajo un nuevo signo, bajo el signo del nuevo Adán, de Jesucristo. Comienza una nueva era para la conciencia histórica y para la concepción de su esencia y de su significado.

Aquí termina lo que yo llamo "la historia divina del hombre", y comienza su entrada en la Historia Universal, a su destino en este Mundo.

En la historia del pueblo hebreo yo advierto un punto de intersección, el más evidente, entre el Destino Divino y el humano.

En mi opinión la filosofía del destino humano en este Mundo puede tomar como punto de partida la filosofía de la historia hebrea, la filosofía del destino del pueblo hebreo. Aquí hemos de buscar el eje de la Historia Universal. El tema que aparece en el destino del pueblo hebreo se extiende a través de la Historia Universal.





EL DESTINO DEL PUEBLO HEBREO Y DEL HEBRAÍSMO

Al pueblo hebreo le correspondió desempeñar un papel predominante en la formación de la conciencia histórica, de un sentimiento hiperestesiado del destino histórico. Fué este pueblo, precisamente, el que introdujo en la existencia de la Humanidad el concepto de "lo histórico".

Por eso quiero referirme al destino histórico del pueblo hebreo y a su significado en la Historia Universal, como a uno de los principios fundamentales, constantemente activos aun hoy día, que ejercen una función mundial específica bien determinada.

Los hebreos ocupan un lugar predominante en la Historia. El pueblo hebreo es un pueblo esencialmente histórico y en su destino histórico se sienten los inquebrantables designios de la Voluntad Divina.

El materialismo es incapaz de explicarnos el destino histórico de este pueblo, que tampoco puede ser definido partiendo de una base de positivismo histórico, porque en este destino es donde con mayor evidencia se manifiesta "lo metafísico". En el destino histórico de este pueblo desaparece la línea divisoria que separa lo metafísico de lo histórico y que,

según he indicado anteriormente, tanto se oponía a la formación de la conciencia histórica.

Recuerdo que en mi infancia, cuando aun me seducía el concepto materialista de la Historia, y quería aplicar ese materialismo al destino de los pueblos, me parecía que el mayor obstáculo consistía precisamente en apartar de ello el destino histórico del pueblo hebreo. Desde el punto de vista materialista este destino es inexplicable. Desde cualquier punto de vista materialista o históricopositivista, este pueblo debía haber desaparecido hace tiempo. Su existencia es un fenómeno extraño, extraordinario y misterioso, que nos indica que el destino de este pueblo va unido a una predestinación completamente especial. Su destino ya no puede explicarse como un simple resultado de cierta adaptabilidad al medio ambiente, como quiere creer el materialismo histórico. La vitalidad histórica del pueblo hebreo, su resistencia, el hecho de ser uno de los más antiguos del Mundo y la continuidad misma de su existencia como tal a través de unas circunstancias a todas luces excepcionales, el significado fatal de este pueblo en la Historia, todo esto nos induce a considerar los fundamentos místicos excepcionales de su destino histórico.

La historia de los hebreos no es un fenómeno solamente, es también un nómeno, en aquel sentido especial que ya he indicado al tratar de la oposición entre el fenómeno y el nómeno en la Historia. Y había dicho que en lo histórico aparecen no solamente los hechos "exteriores", aparentes, sino también puede presentarse un nómeno, es decir, la esencia misma de la existencia. Esta es, precisamente, la particularidad del destino del pueblo hebreo, cuyos destinos nos parecen inexplicables, tanto por lo que

se refiere a su destino precristiano, como al de la época cristiana actual.

Ninguna crítica científica de la historia tradicional bíblica logrará quebrantar el profundo significado histórico-universal del pueblo hebreo, cuyo destino seguirá siempre envuelto en el misterio. Existe una relación especial entre el pueblo hebreo y "lo histórico". Aquella clase de crítica no logrará jamás explicarnos esa tensión que el pueblo hebreo ha introducido en la Historia. El destino de los hebreos tiene en la Historia un dramatismo excepcionalmente marcado. En el espíritu puramente ario esta tensión no existe.

El pueblo ario es más sencillo, menos profundo. Por muy importante que sea el espíritu de la Grecia antigua, tan hondo como sea el espíritu de la India, nunca llegaron a adquirir el carácter preponderante propio del pueblo hebreo.

Aquellas culturas, aquellos espíritus carecen de carácter histórico. El destino de la Historia, el dramatismo histórico, la tensión de la acción histórica, no aparecen espontáneamente en aquellos espíritus.

La India siempre seguirá siendo un ejemplo notable de cultura antiquísima, pero desprovista de carácter histórico, petrificada, hundida en la contemplación de sus ideologías religiosas y espirituales y no habiendo logrado penetrar en la acción dramática de la Historia Universal.

Esto mismo puede referirse, en otro sentido, a Grecia. En Grecia el espíritu ario se ha revelado a través de sus sublimes creaciones artísticas y filosóficas, que no pudieron ser igualadas por ninguna otra cultura. Mas representan un cosmos estático y hermético, en que no aparece ninguna tensión de acción histórica. Grecia ha contribuido muy poco a la formación

de "lo histórico". Esto puede explicarse recordando que "lo histórico" tiene siempre un fundamento religioso, es decir, que el fundamento de lo histórico se halla siempre, en una forma u otra, en el fondo de la conciencia religiosa.

En el carácter religioso del pueblo hebreo y del espíritu hebreo hallamos un fundamento que necesariamente debía determinar su marcado carácter histórico, el significado profundo de su destino histórico.

Principalmente, si comparamos la religión hebrea con otras religiones precristianas paganas, advertimos que, en este aspecto, la historia hebrea aparece como una manifestación divina en el destino histórico de un pueblo, mientras que en las religiones paganas sólo se trata de una manifestación divina en la Naturaleza. Esta particularidad de los fundamentos religiosos de la religión hebrea es la que la distingue de las religiones paganas arias y la que determina, al mismo tiempo, la historicidad del pueblo hebreo.

La religión hebrea se compenetra con la idea mesiánica, en cuyo derredor gravita. El pueblo de Israel vivía en la espera del día del Juicio; era la esperanza de verse libre del amargo destino histórico que sufría para llegar a otra época nueva con carácter de definitiva. Esperaba la resolución de su destino.

Es el mesianismo el que determina el dramatismo histórico del pueblo hebreo. Su alma sigue siempre dirigida hacia el futuro Mesías, cuya llegada espera ansioso. Y ésta es la causa del desdoblamiento de su conciencia. Este desdoblamiento es el nudo del destino del pueblo hebreo y del destino histórico de la Humanidad. El desdoblamiento de la conciencia mesiánica se dirige hacia la acción histórica, hacia una resolución histórica del estado actual. El espíritu hebreo,

tan diferente de todos los demás espíritus raciales, aun conservaba en los siglos XIX y XX esas particularidades esenciales que lo identifican tanto con el espíritu del antiguo Israel.

En la raza hebrea actual aun se advierte el mismo destino, que no ha cambiado a través de los infinitos momentos de su vida histórica. Hoy día aparece en él otra forma de mesianismo; hoy espera la llegada de un Mesías diferente, puesto que el pueblo hebreo había renegado del verdadero. Pero subsiste siempre la ansiosa espera, la esperanza puesta en el porvenir; es siempre la misma exigencia, el mismo deseo de que con el futuro llegue una solución, un principio resolvente, una especie de Verdad, en cuyo nombre el pueblo hebreo es capaz de luchar contra todas las tradiciones sagradas e históricas.

El pueblo hebreo es un pueblo esencialmente activo e histórico. Es un pueblo voluntarioso y su espíritu no puede alcanzar el grado de intimidad de la vida espiritual de los pueblos arios. C. Marx era un hebreo típico y puesto en el declive histórico aun intentaba resolver y desarrollar el mismo tema bíblico: "ganarás el pan con el sudor de tu frente". El mismo afán de una bienaventuranza terrenal, propio del pueblo hebreo lo hallamos en el socialismo de Marx, pero presentado en una forma diferente y rodeado de mil circunstancias distintas. La doctrina de C. Marx rompe aparentemente con las tradiciones religiosas hebreas, alzándose contra todo lo sagrado. Pero la idea mesiánica de antaño, de que el pueblo hebreo era el pueblo elegido de su Dios se conserva siempre, con la diferencia que ahora su peso recae sobre una clase determinada: sobre el proletariado. De igual modo como antes era el pueblo de Israel el elegido, hoy día es la clase obrera la que desempeña

el papel de un nuevo Israel, llamado a redimir al Mundo.

Todas las características necesarias son transportadas ahora a esta clase. Es el mismo dramatismo, el mismo afán, la misma impaciencia que antes caracterizaba al pueblo de Dios. El pueblo hebreo siempre había sido el pueblo de Dios, un pueblo de trágico destino histórico. El Dios de Israel ya era el Dios de su pueblo, antes de que éste lo conociera y le reconociera como creador y Dios suyo.

Esa comunión del principio monoteísta con el de un destino de carácter nacional fué precisamente el origen del destino religioso tan específico del pueblo hebreo. En este punto tropezamos con otra particularidad de la conciencia religiosa hebrea que lo distingue esencialmente de la conciencia aria y que determina su historia. La idea de Dios del pueblo hebreo pertenecía a una conciencia trascendental, presuponia y presupone una distancia tan enorme entre la Divinidad y el hombre, que éste no puede acercarse a su Dios sin peligro inmediato de perecer. El semita contemplaba desde abajo las infinitas alturas en que había situado a su Divinidad. Este alejamiento de un Dios terrible, esa idea trascendente de un Dios fuera del hombre y sobre el hombre, favorecían grandemente la formación del dramatismo histórico. Esto origina una marcada tensión en la acción histórica, una relación dramática entre el hombre, el pueblo, y un Dios trascendente. De aquí la lucha del pueblo con su Dios a través de la Historia.

En cambio, la concepción de Dios de los pueblos arios que halla su expresión más pura entre los hindúes, en la religión de la India antigua, es una concepción inmanente en la que Dios se manifiesta en lo más profundo del hombre. Pero esta concepción no favorece la acción histórica, sino que produce

unas formas contemplativas de ensimismamiento, que se oponen a una vida religiosa capaz de exteriorizarse y crear un movimiento histórico. En cambio, todos los fundamentos de la concepción religiosa del pueblo hebreo eran de tal índole que favorecían necesariamente el movimiento histórico.

Esta es la idea concreta que tienen de Dios los hebreos. Es un Dios personal, personalmente relacionado con el hombre. Este es el fundamento de la historia del pueblo. La historicidad de esa clase de relación entre Dios y el pueblo tiene su origen en el dramatismo provocado por sus aspiraciones terrenas. El pueblo hebreo, en su conciencia primitiva, sintió vehementemente un deseo de justicia en su destino terrenal. Yo creo que ésta es otra particularidad específica del pueblo hebreo que exigía la realización de esa justicia en su destino de este Mundo, dirigiéndose hacia el futuro. Y estas dos particularidades de la naturaleza misma de los hebreos son las que determinaron, a juicio mío, la complejidad del destino histórico del pueblo hebreo.

Los griegos que pueden ser considerados como representantes típicos de la raza aria, nunca sintieron ese afán de justicia. El espíritu helénico era ajeno a esa idea que sólo existía en una forma derivada. Todo esto va íntimamente unido a los problemas de la individualidad y de la inmortalidad del alma. Los griegos fueron los que más contribuyeron a la formación y desarrollo de la idea de la inmortalidad de la psiquis. Esto era el ideal más elevado del alma griega en las cumbres de su vida espiritual. En el orfismo, en la doctrina de Platón y en el misticismo, Grecia llegaba siempre a esta idea. En Grecia se formó el concepto de la psiquis; en cambio, los hebreos no lo tuvieron, porque el centro de gravedad de su

vida espiritual no descansaba en el destino individual del hombre, sino en el destino del pueblo.

Es realmente extraordinario el hecho de que en la conciencia religiosa del pueblo hebreo, hasta en el último período de su historia precristiana; no aparece la idea de la inmortalidad del alma. Tardó mucho en llegar el concepto de la inmortalidad individual. Según la ideología hebrea, tan sólo Dios es inmortal. La inmortalidad humana le parecía un atributo demasiado elevado, realzaba demasiado el significado del hombre. Tan sólo podía existir la inmortalidad del pueblo.

Ernesto Renán, ese escritor innegablemente brillante, pero religiosamente poco profundo, con un espíritu psicológicamente observador, en su *Historia del pueblo de Israel*, una de sus obras más interesantes, nos señala de una manera muy clara las características del pueblo hebreo, aunque no logra profundizar suficientemente su destino religioso. Así, por ejemplo, advierte con mucho acierto:

“El antiguo semita renegó, considerándolas quiméricas, de todas las formas en que los demás pueblos entendían la vida de ultratumba. Por esto decía: Dios es eterno. El hombre vive unos años. El hombre inmortal sería otro Dios. El hombre, únicamente puede prolongar, en cierto modo, su efímera existencia en la existencia de sus hijos...”

Yo opino y creo que ésta es la clave que nos descubre todo el destino histórico del pueblo hebreo; que en la conciencia hebrea se ha producido un encuentro entre el anhelo del pueblo de una justicia en este Mundo y la negación de inmortalidad individual. En la conciencia mesiánica del pueblo hebreo había una dualidad que fué precisamente el origen de su trágico destino histórico, porque allí había la verdadera espera del Mesías, del Hijo de Dios que había

de llegar para el pueblo hebreo; mas también había la espera de un falso Mesías, opuesto a Cristo. De esa dualidad de la conciencia mesiánica resultó que el pueblo hebreo no supo conocer a su Mesías, que tan sólo fué reconocido por el grupo escaso de los apóstoles y de los primeros cristianos.

Pero el pueblo, propiamente dicho, no reconoció en Cristo a su Mesías y renegó de El.

Este es el hecho capital de la Historia Universal. La Historia se encaminaba hacia este punto que, al mismo tiempo, es como un punto de partida. Esta es también la razón por la cual el pueblo hebreo se transforma en eje de la Historia Universal. El caso es que en esta tensión del pueblo hebreo en su anhelo de justicia en este Mundo, en su deseo de alcanzar la bienaventuranza en esta vida, no solamente hay un principio justificado desde el punto de vista religioso, sino que también aparece otro principio falso, contrario a Dios, una oposición a los designios divinos que no quieren reconocerse. Hay en ello, además, un espíritu de rebeldía al afirmar que al destino del hombre y de los pueblos, tal como se va formando a través de la Historia, obedeciendo a la voluntad divina y cuya razón es incognoscible e incomprensible para el hombre, puede oponerse la concepción humana de Justicia y Verdad que debe realizarse en la Tierra, en esta vida nuestra, a la que se transporta el centro de gravedad de toda existencia, puesto que la otra vida, la vida eterna, puede considerarse como inexistente.

Es la negación de la inmortalidad del hombre, de aquella existencia infinita que contiene la razón de todo el destino humano. El destino del hombre, lleno de padecimientos y penas incomprensibles e inexcusables entre los límites de nuestra breve existencia, halla su resolución en otra vida, una resolución

que no alcanza nuestra estrecha lógica humana, siendo también superior a nuestra pobre conciencia.

En el pueblo hebreo existía, no solamente una imperiosa exigencia y la espera del fin mesiánico de la Historia Universal, sino también una falsa exigencia popular que se alzaba como un reto a la Providencia Divina y que era contraria por su esencia a la idea misma de la inmortalidad, ya que todo debía resolverse en esta vida.

Según tal ideología la justicia debía triunfar necesariamente ya en este Mundo.

“El pensador hebreo, a semejanza del nihilista actual, opinaba que si no hubiese justicia en nuestro Mundo, más valdría que este Mundo no existiera.” (Renan).

El libro de Job es uno de los libros más terribles de la Biblia. La dialéctica moral interna que se descubre en la Biblia parte del punto de vista de que el hombre justo debe ser favorecido con una vida feliz en la Tierra. Por esto los injustos padecimientos que el destino envía al justo Job determinan en él una profunda crisis religioso-moral. El tema mismo del destino de Job aparece como independiente de la idea de inmortalidad o vida eterna, donde su destino debe hallar una resolución. La Justicia y la Verdad deben triunfar definitivamente en el destino de Job en la Tierra, porque no pueden realizarse en ningún otro lugar. El premio o el castigo en otra vida no constituirían los fundamentos religiosos de la Biblia. Y así en una perspectiva puramente terrena, se desenvuelve la dialéctica de uno de los temas capitales del espíritu humano: el tema de que los justos pueden padecer en este Mundo, mientras que los hombres malos e injustos pueden ser felices y triunfar.

Este es el tema eterno que se repite hasta hoy día en las más sobresalientes manifestaciones del

espíritu humano. Ese tema constituía la debilidad orgánica de la conciencia hebrea; era la causa verdadera de la impotencia de la conciencia religiosa hebrea en situar el destino del hombre para la perspectiva de la vida eterna. De esta insuficiencia nace toda la tensión histórica del pueblo hebreo en su vida terrenal, precisamente porque el destino humano y el del pueblo no entraban en el campo de la vida eterna, sino en el de la vida histórica en la Tierra únicamente.

Los hebreos demostraron una actividad extraordinaria en esa vida histórica terrenal, dándole un gran sentido religioso, mientras que los pueblos arios planteaban el problema del destino individual. Los pueblos arios, propiamente dichos, llegan difícilmente a comprender el destino histórico en esta vida nuestra. La conciencia aria se inclinaba en esta vida hacia el camino contemplativo por lo que se refiere a la vida eterna, y el destino histórico de la Humanidad les parecía vacío, desprovisto de sentido, mientras se pudiera llegar a la contemplación de otros mundos espirituales. Bien mirado, en el escalón más elevado de la vida espiritual de la Grecia antigua, tampoco hubo conciencia religiosa hacia el destino histórico de nuestro Mundo. Así, por ejemplo, si estudiamos a Platón, esa magna manifestación del espíritu helénico, en él también advertimos la carencia de una conciencia religiosa, como tampoco contiene su doctrina un sentido metafísico del destino histórico: Platón se dirigía hacia las formas primarias de la existencia, hacia el mundo de las ideas, y descubría en ellas una realidad primordial e inamovible. Pero ya no podía abandonarlas para regresar al mundo empírico activo y al conocimiento íntimo del proceso histórico. Es aquí donde se nota el límite de la conciencia religiosa del mundo griego.

La contradicción entre la inmortalidad histórica de un pueblo y la inmortalidad individual es muy característica en el destino del pueblo hebreo. Hasta en los profetas que precedían la revelación cristiana no se advierte el concepto de inmortalidad. La religión hebrea asimismo carece de mitología, de misterios y de metafísica, en el verdadero sentido de estas palabras. El filósofo hebraico-alemán Kohen, representante del neokantianismo, se dirigió, en el último período de su actividad, hacia sus fuentes religiosas y comenzó a predicar un determinado modernismo hebraico depurado con la razón filosóficocrítica. Kohen asegura que su religión es una religión profética dirigida por su esencia misma con miras al mundo futuro, mientras que cualquier religión de carácter mitológico va dirigida hacia el pasado, estando siempre relacionada con éste.

Según Kohen, el mito es un relato que siempre conserva su unión con el pasado. Pero el profetismo de la conciencia religiosa hebrea que sitúa a la religión hebrea por encima de las demás, explica perfectamente la falta en ella de elementos mitológicos. Desde el punto de vista adoptado por Kohen este profetismo de la religión hebrea le comunica un privilegiado matiz ético.

Herman Kohen, en sus comentarios del judaísmo, le acondiciona la filosofía kantiana, olvidando que en el judaísmo también existe un mito, pero un mito dirigido hacia el futuro en vez de serlo hacia el pasado: es un mito escatológico. El mito escatológico es esencialmente propio de la conciencia hebrea. Ese mito es el fundamento místico del pueblo hebreo y a él va estrechamente unida la vida histórica de los hebreos.

Cuando empleo la palabra *mito* le doy un significado real y no opuesto a la realidad. Esa particula-

ridad de la conciencia hebrea que resulta ser asimismo el rasgo característico de su destino histórico, nos conduce a considerar que el socialismo en cuanto tiene de principio histórico-universal posee un origen judaico. El socialismo no es un fenómeno de la época actual, pero hoy día adquiere una fuerza singular y un significado preponderante en la marcha de la Historia. El socialismo es un fundamento histórico-universal, pero todos los fundamentos que pertenecen a esta categoría tienen sus raíces en lo más profundo de los siglos, y, como todos los fundamentos de origen remoto, ejerce una acción constante, en continua oposición con los fundamentos contrarios. Yo creo que el socialismo tiene unos orígenes religioso-judaicos, relacionados con el mito escatológico del pueblo hebreo, con la honda duplicidad de su conciencia de tan trágicas consecuencias, no solamente para la historia de los hebreos, sino también para la historia de la Humanidad entera.

Precisamente esta duplicidad de la conciencia histórica del pueblo hebreo engendra su "hiliismo" religioso vuelto hacia el porvenir con la apasionada exigencia y espera de la llegada del reino de Dios en la Tierra, de la llegada del Día del Juicio, cuando el Mal será vencido definitivamente por el Bien; cuando dejará de haber injusticia y cesarán los padecimientos del hombre en su triste destino. Esa espera "hiliástica" es la fuente original del socialismo de matices religiosos (*).

Esto también guarda relación con el hecho de que el hebraísmo, por su misma naturaleza espiritual, tiene un carácter colectivo, mientras que los pueblos arios siempre tuvieron rasgos individualistas. Esa unión tan estrecha entre el espíritu del hebreo y el

(*) Deben distinguirse: el socialismo como religión y el socialismo como movimiento práctico. Pero, en todo caso, en este último existe cierta razón.

destino de su pueblo; esa imposibilidad de concebir el destino individual fuera del pueblo de Israel; ese modo de transportar todo el centro de gravedad a la vida popular sobre la individualista, transforma a este pueblo en un pueblo colectivizante. En cambio, en la cultura aria, en el espíritu ario, es donde por primera vez hallamos los fundamentos del individualismo, la aparición y el establecimiento de los principios individualistas. El espíritu hebreo era ajeno a toda idea de libertad individual o de culpa individual. La idea de la libertad no tenía carácter individualista entre los hebreos; era la libertad del pueblo y se formaba de una manera colectiva. Tampoco la idea de culpabilidad era individualista: no era la culpabilidad de un individuo determinado, sino la de todo un pueblo ante su Dios.

Y esta exigencia de que la Justicia llegara a todo trance en la Tierra, esa espera del advenimiento de la Verdad y del triunfo de la Verdad y de la Justicia en el destino colectivo del pueblo, se transformó en fundamento religioso activo principal, que fué la causa de la gran tragedia del pueblo hebreo al renegar éste de Jesucristo. Este fué el principal motivo de este acto del pueblo hebreo.

Ernesto Renán, con aquella parcialidad que ha demostrado siempre en este terreno, establece una distinción muy marcada entre el tipo ario y el semítico:

“El ario, dice Renán, que desde un principio ya admite que los dioses son injustos, no alimenta esa sed devoradora por alcanzar la felicidad en este Mundo: da poca importancia a los consuelos que brinda esta vida, persiguiendo la quimera de otra vida ultraterrena. Renán olvida que sólo una “quimera” semejante es capaz de mover al hombre hacia las grandes empresas. El ario construye su morada eterna, mientras que el semita quiere que el Bien venga mientras

él aun está en vida. El semita no quiere esperar; para él no existen las satisfacciones y los honores que no se sienten; el semita cree demasiado en su Dios, en tanto que el ario cree demasiado en la inmortalidad del hombre. El semita descubrió a Dios; el ario la inmortalidad del alma." (Pensón)

Estas apreciaciones son muy unilaterales o incompletas y no corresponden a la compleja realidad histórica, aunque contienen un gran fondo de verdad, que explica precisamente la extraordinaria tensión de las esperanzas mesiánicas. Advertimos en ello algo que *predetermina* la duplicidad del mesianismo judaico.

He aquí un capítulo de Isaías. Si nos compenetramos bien de su contenido, nos asombra el hecho de que, por una parte, pueda ser éste el origen de tan apasionada espera, mientras, por otra, sea también algo así como la espera del divino festín mesiánico:

"Juntos vivirán el lobo con la oveja, el tigre con el carnero y el león con la ternera, y serán conducidos por un niño. Y pacerán la vaca con la osa, y sus hijos yacerán juntos uno al lado de otro, y serán llevados por un niño de corta edad; y el león y el lobo comerán pienso... Y el niño jugará ante el cubil del áspid y extenderá su mano hacia el nido de la víbora. Y no habrá maldad en parte alguna, y toda la Tierra se llenará de Divina Providencia, como los mares de agua..."

Nunca en parte alguna hubo espera tan ardiente del advenimiento de una bienaventuranza divina, del reino de Dios en la Tierra. Esto tan sólo se manifiesta en la profética conciencia mesiánica. Pero esa conciencia mesiánica hubiera podido tener su contrapartida. Hubiese podido quedar convertida en el pueblo hebreo, en la espera de un Mesías con carácter

de monarca terrenal, que viniera a instaurar el reino de Israel, un reino nacional israelita en la Tierra y en el que el pueblo hebreo encontraría su felicidad definitiva.

La posibilidad de una semejante interpretación del ideal mesiánico está siempre presente en todos los antiguos escritos hebreos de carácter apocalíptico. Renán mismo advierte:

“El verdadero israelita es un hombre continuamente atormentado por el descontento, y que vive en el perpetuo deseo de un porvenir.”

Ese deseo constantemente dirigido hacia el porvenir, es precisamente la indicada espera del reino de Dios en la Tierra.

“El hebreo es incapaz de sentir la resignación como el cristiano e inclinarse ante la Divina Providencia. Para el cristiano la pobreza y las humillaciones son otras tantas virtudes, mientras que para el israelita son plagas y desgracias con las que hay que luchar. Las injusticias y las violencias que el cristiano soporta resignadamente indignan al hebreo.”

Esto establece una frontera bien marcada entre la conciencia hebrea y aquella conciencia cristiana que para el hebreo, que aun no ha logrado dominar su judaísmo, es algo inconcebible e inaceptable. Este es precisamente el fundamento del carácter revolucionario de la conciencia religiosa del hebreo. El hebreo se transforma fácilmente en revolucionario; el hebreo mantiene latente el mito de que el hecho histórico fundamental es la explotación del hombre por el hombre. Yo no lo digo en el estrecho sentido que se presta a este concepto actualmente, sino en el amplio sentido que caracteriza un tipo, en el sentido de un reto al destino, de un reto a los padecimientos que nos depara el destino y como un insistente y apasionado llamamiento a la Verdad y a la Felicidad, así

como a la exigencia de su realización en este Mundo nuestro.

Entre los hebreos esa idea de un reino de bienaventuranza en la Tierra no era una idea, por decirlo así, mundana o secular, sino religiosa, *teocrática*. Esto resulta también del escaso desarrollo que tenía entre los hebreos el concepto de Estado en la acepción vulgar de esta palabra, es decir, en la de Estado secular.

Aquí aparece una contradicción. Ningún pueblo jamás esperó con tanta ansia la llegada de su reinado nacional en la Tierra, es decir, en su destino histórico de este Mundo nuestro y, no obstante, este mismo pueblo precisamente se vió desposeído de lo más elemental que nunca faltó a ningún otro: los hebreos nunca lograron constituirse en Estado independiente.

El ardiente deseo de establecer su reino los condujo, al fin y al cabo, al extremo opuesto: el pueblo hebreo careció de Estado al revés de todos los demás pueblos que lo tuvieron sin haberlo deseado con tanto fervor. Esta es una de las muchas paradojas del destino del pueblo hebreo, que aparece muy unida al destino del mesianismo hebreo. La vida espiritual o religiosa del pueblo hebreo debía necesariamente conducirle al advenimiento de Cristo, como también a su crucifixión.

Cristo no satisfizo los anhelos del pueblo hebreo, no se erigió en Rey de este Mundo, ni realizó el reinado de Israel. Este fué el origen de la contradicción fundamental que se halla en el destino del pueblo hebreo. Este pueblo no quiso reconocer la cruz, mas sufrió la crucifixión en su propio destino. Esta es la contradicción de un destino religioso.

Esa ardiente ensoñación del pueblo hebreo, dirigida siempre hacia la creación de un reino nacional israelita, ha preparado el anhelo de los tiempos actuales de formar un Estado social, no ya hebreo, sino

de contenido socialista universal, para llegar a un paraíso socialista. Hoy día ya no esperan el advenimiento del Mesías, sino el de la justicia social por medio del proletariado.

Ese fervor aplicado al destino histórico de la Tierra, junto con los rasgos espirituales característicos del pueblo hebreo, se hallan en patente contradicción con la inmortalidad, porque no transportan la realización de la suprema Verdad Divina a la Vida Eterna.

El que cree en la inmortalidad debe aceptar serenamente la vida de este Mundo y comprender que en él es imposible vencer definitivamente su tenebroso e irracional origen y que son inevitables los padecimientos, el mal y las imperfecciones.

En el pueblo hebreo, es decir, en el pueblo que en el mundo precristiano alcanzara la máxima elevación desde el punto de vista religioso, el sentido de inmortalidad era mucho menos desarrollado que entre los persas o los egipcios. Los persas, ese gran pueblo ario de Oriente, ya tenían elementos de verdadera fe en la inmortalidad y en la resurrección. Los egipcios, a su vez, tenían un ardiente deseo de resurrección; ansiaban la resurrección del cuerpo muerto, y ésta fué la base de toda la historia de Egipto. La construcción de las pirámides fué una de las magnas manifestaciones del espíritu humano que se alza contra la concepción materialista de la Historia y de la vida (*).

Al fin el pueblo hebreo, siguiendo su destino histórico, también tuvo que creer en la inmortalidad y en la resurrección. Este pueblo tuvo que seguir el mismo camino que los demás; atravesar las mismas etapas. Era un pueblo monodeísta y poseía un ate-

(*) «Las grandes pirámides son los más antiguos y fehacientes testimonios de la formación definitiva de la Sociedad organizada». (Bröstedt).

rrador "sentido" de la realidad de Dios. Esa concepción terrible de un Dios real y concreto se apodera de tal forma del hebreo, que ya no deja lugar a ningún sentimiento más, a ninguna otra concepción ni percepción. Mas, en lo sucesivo, era necesario llegar a comprender el concepto de la inmortalidad del alma. El pueblo hebreo pasó por tales vicisitudes y fué tal su camino histórico, que ante él se alzó imperiosamente este problema. Fué entonces cuando nació en el pueblo hebreo, como antes naciera en Grecia y, en general, en todo el Mundo antiguo, que creía firmemente en el triunfo final del Bien, de la Verdad y de la Justicia en la Tierra, la duda en la Justicia de nuestro destino. Llegó un momento en que el Mundo ya estuvo harto de fe y comenzaron a sentir que en este Mundo nuestro el Bien y el Justo no reciben un premio merecido. El justo padece y se crucifica. Esto ya comienza a sentirse en el libro de Job, en los Cantares de Salomón, en el orfismo y en la doctrina de Platón.

A partir de este momento comienza a buscarse el otro Mundo; se intenta llegar a la resolución en otro terreno: el del destino individual. Tanto entre los antiguos hebreos, como en el mundo helénico, pero de un modo diferente, nace el gran problema religioso de la crucificación del hombre justo que había obrado bien. Ese problema aparece entre los griegos en el destino de Sócrates, y sirvió de impulso espiritual a la filosofía de Platón. La muerte de Sócrates obligó a Platón a separarse de ese Mundo, en que un hombre tan justo podía ser sometido a una pena inmerecida, y buscar otro Mundo, lleno de Bien y de Belleza, y donde no fuera posible que pereciera el hombre justo.

Ese tema se repite en el Mundo antiguo en todas partes. Se repite tanto en el mundo pagano como en

el hebreo. Con la formación de esa percepción espiritual realmente excepcional y extremadamente aguda, comienza el Mundo a dirigirse hacia un Mundo superior, buscando en él la resolución del destino de la Humanidad. Este momento de la vida religiosa precristiana no es más que la transición en la conciencia religiosa, de la conformación nacionalista a la individualista, cuando se formaba el individualismo religioso.

En el Mundo antiguo este individualismo religioso siempre reemplazaba el objetivismo anterior vuelto hacia la vida del pueblo y de la nación en esta realidad nuestra. Así, en el destino humano vemos aparecer esa tendencia dirigida hacia las profundidades individuales y que trata de explicar ese destino mismo, colocándolo más allá del nacionalismo de una vida terrenal.

El periodo del objetivismo se transforma en un periodo de individualismo. Este es un periodo transitorio. Este subjetivismo es el periodo que corresponde a la formación del Cristianismo. En este momento irrumpe en la vida espiritual del hombre la Verdad cristiana, mientras palidece y se desmorona su primitiva religiosidad nacional y su espíritu sufre ante el destino individual del hombre que no ha hallado solución en el Antiguo Testamento, ni en las doctrinas paganas.

En el destino del pueblo hebreo hemos de relacionar esa transición de la religiosidad nacional-objetiva a la religiosidad individual-subjetiva, con el desarrollo y la dubitación de su conciencia mesiánica.

El espíritu mesiánico comienza a experimentar un desdoblamiento interno, repartiéndose entre la conciencia mesiánica racionalista que está vinculada exclusivamente al destino del pueblo de Israel, o sea al destino histórico de este pueblo en la Tierra, y la

conciencia mesiánica universal, que esperaba una manifestación divina que fuera heraldo de felicidad para el Universo entero y no solamente para el pueblo de Israel y que hubiese sido, además, por su mismo carácter universal, mensajero de felicidad para el alma individual de cada ser humano en particular.

En la formación religiosa nacionalista tiene lugar un proceso de desdoblamiento y desintegración interna. La conciencia avanza por el camino del individualismo, pero al mismo tiempo este avance está íntimamente unido con un profundo universalismo. La idea mesiánica quiere ser mensajera de felicidad no solamente para toda la Humanidad, sino también para cada destino humano individual.

Así se resolvía la gran tragedia y se preparaba el cristianismo. Cristo debía aparecer en el pueblo hebreo, y precisamente en este pueblo, de denso sentimiento histórico, dirigido constantemente hacia el porvenir. Era ineludible que allí, precisamente, aconteciera aquel hecho capital de la Historia Universal, un hecho inmanente y trascendental que pertenece tanto a este Mundo, como también a otro Mundo distinto del nuestro. En este punto se desarrolla la gran tragedia humana en la que el destino del pueblo hebreo aparece enlazado con el de toda la historia del cristianismo. El papel que desempeñan aquí los hebreos hemos de atribuirlo al hecho de que ningún otro pueblo tuvo tan profundas y ardientes esperanzas mesiánicas. Tan sólo los hebreos esperaron tan directa e independientemente la llegada del Mesías, mientras que los demás pueblos del mundo pagano sólo tuvieron vagos presentimientos, sin una conciencia dirigida directamente hacia el futuro Mesías. Y he aquí que este pueblo que había recibido el don de la conciencia mesiánica, que debía presidir el advenimiento del Mesías, este pueblo no supo resistir

la prueba de la duplicidad de su conciencia y sus esperanzas y no comprendió la llegada del Crucificado.

El punto esencial de esa tragedia que se desarrolló entre el judaísmo y el cristianismo es precisamente el hecho de que el Mesías tenía que aparecer entre aquel pueblo, y este pueblo no podía reconocer luego a un Mesías crucificado. El pueblo hebreo esperaba al Mesías y había profetizado su llegada. Mas luego no lo admitió y renegó del Mesías, porque no pudo admitir a un Mesías con la apariencia de un esclavo. El pueblo hebreo esperaba a un Mesías con atributos reales, a un Mesías que realizara el reinado del pueblo de Israel en la Tierra. La tensión del pueblo hebreo, este constante sentimiento de espera, era una especie de visión de lo venidero y la más marcada manifestación de su colectivismo religioso.

El pueblo hebreo no podía admitir el misterio de la Crucifixión; no podía admitir a Cristo porque Cristo llegó con un sello de resignación y no de triunfo en esta vida nuestra. Con su vida eterna y con su muerte deshizo todas las esperanzas que el pueblo hebreo cifraba en un reino de felicidad en la Tierra. Así en el cristianismo se niega que el pueblo hebreo fuese el pueblo de Dios. Tan sólo admite este concepto en el sentido de que en este pueblo precisamente debía aparecer Cristo. Fué el pueblo de Dios en tanto que Cristo debía nacer en él; pero después de haber renegado de Cristo ya dejó de ser el pueblo elegido. Luego de la llegada de Cristo ya no es posible ningún mesianismo, en el sentido que tiene esta palabra en el Antiguo Testamento. La espera mesiánica posterior a Cristo es la espera de un Cristo falso, de un Mesías opuesto a Cristo.

El mesianismo nacionalista en cualquier forma es siempre un regreso al primitivo judaísmo, de igual

modo que el mesianismo de clases sociales. En el cristianismo el pueblo elegido es el pueblo de la Iglesia. Por otra parte, de la duplicidad del mesianismo hebraico resulta que toda negación de Cristo (y esta negación se prolonga a través de toda la Historia) se funda siempre en los mismos principios y tiene los mismos fundamentos que aquella refutación de antaño, cuando el falso mesianismo hebreo renegó de su Mesías. Esto significa no reconocer la libertad del espíritu que se sacrifica en aras de una forzada realización de un reino de Dios en la Tierra. Se niega a Cristo, porque Cristo murió en la Cruz en lugar de quitar el Mal y los sufrimientos con un solo gesto de su poder y establecer el comienzo de una nueva era de felicidad y justicia.

Así aparece la gran paradoja, la contradicción que se manifiesta en el destino del pueblo hebreo y que formuló muy acertadamente el admirable escritor católico francés León Bloy, muerto recientemente y muy poco conocido, desgraciadamente, a pesar de haber merecido alcanzar el mayor de los renombres. Así expone la tragedia fundamental del pueblo hebreo:

“Los hebreos se convertirán sólo cuando Cristo descienda de su Cruz, pero Cristo abandonará la Cruz sólo cuando los hebreos se hayan convertido.” (*Le salut par les Juifs.*)

Con esas palabras, genialmente mordaces y profundas, aparece al desnudo no solamente la tragedia del pueblo hebreo, sino también la del mundo cristiano. Este es el verdadero significado del principio básico que se opone al cristianismo. La réplica fundamental contra el cristianismo es que éste no se realizó en este Mundo, no pudo “triunfar”, según dicen vulgarmente; la Verdad no alcanzó la victoria en la Tierra y los hombres continúan padeciendo. Ya pasaron más de dos mil años desde el advenimiento de Cristo,

del Salvador y Redentor del Mundo, y, sin embargo, aun sigue imperando el Mal y no han cesado los tormentos ni los dolores.

Esta réplica es la típica del falso mesianismo, que se funda en que la llegada del Mesías, del Hijo de Dios, debía determinar la realización del Bien en la Tierra y la derrota del Mal. Según ese mesianismo, debían haber cesado todos los padecimientos y desventuras, llegando con el Mesías la plena felicidad.

La negación de Cristo fué una manifestación hebrea; pero esta negación es tan propia de los arios como de los hebreos. Esto conduce a aquella paradoja histórica, tanto del pueblo hebreo como de la cristiandad, según la cual el cristianismo no hubiera sido posible sin el judaísmo, como tampoco, sin el judaísmo, hubiera podido formarse la historia cristiana. Sin un judaísmo que antaño negara el misterio del Gólgota, no hubiese habido tal misterio. En la historia cristiana existe una lucha intestina con el espíritu judaico. La manera cómo el cristianismo considera al hebraísmo es la mayor prueba íntima a que se somete la conciencia cristiana. Ni la resignación, ni la debilidad de los cristianos que los libra al espíritu judaico, como tampoco el antisemitismo racial que se transforma en violencia, no logran superar esa ruda prueba.

Al antisemitismo no se le alcanza toda la magnitud e importancia de la cuestión hebrea. El antisemitismo racial se contagia a cada momento de aquel falso espíritu hebreo contra el que lucha. El odio hacia los hebreos no es un sentimiento cristiano. Los cristianos deben tratar a los hebreos de un modo cristiano. A través de toda la historia cristiana tiene lugar una lucha continua y recíproca entre los principios judaicos y los helénicos, que son precisamente las principales fuentes de toda nuestra cultura. Yo

creo que la lucha de esos principios subsiste incluso en el seno de la Iglesia cristiana. El espíritu cristiano lleva, por su misma esencia, elementos semíticos sin los cuales no habría sido posible el cumplimiento del destino histórico de la cristiandad.

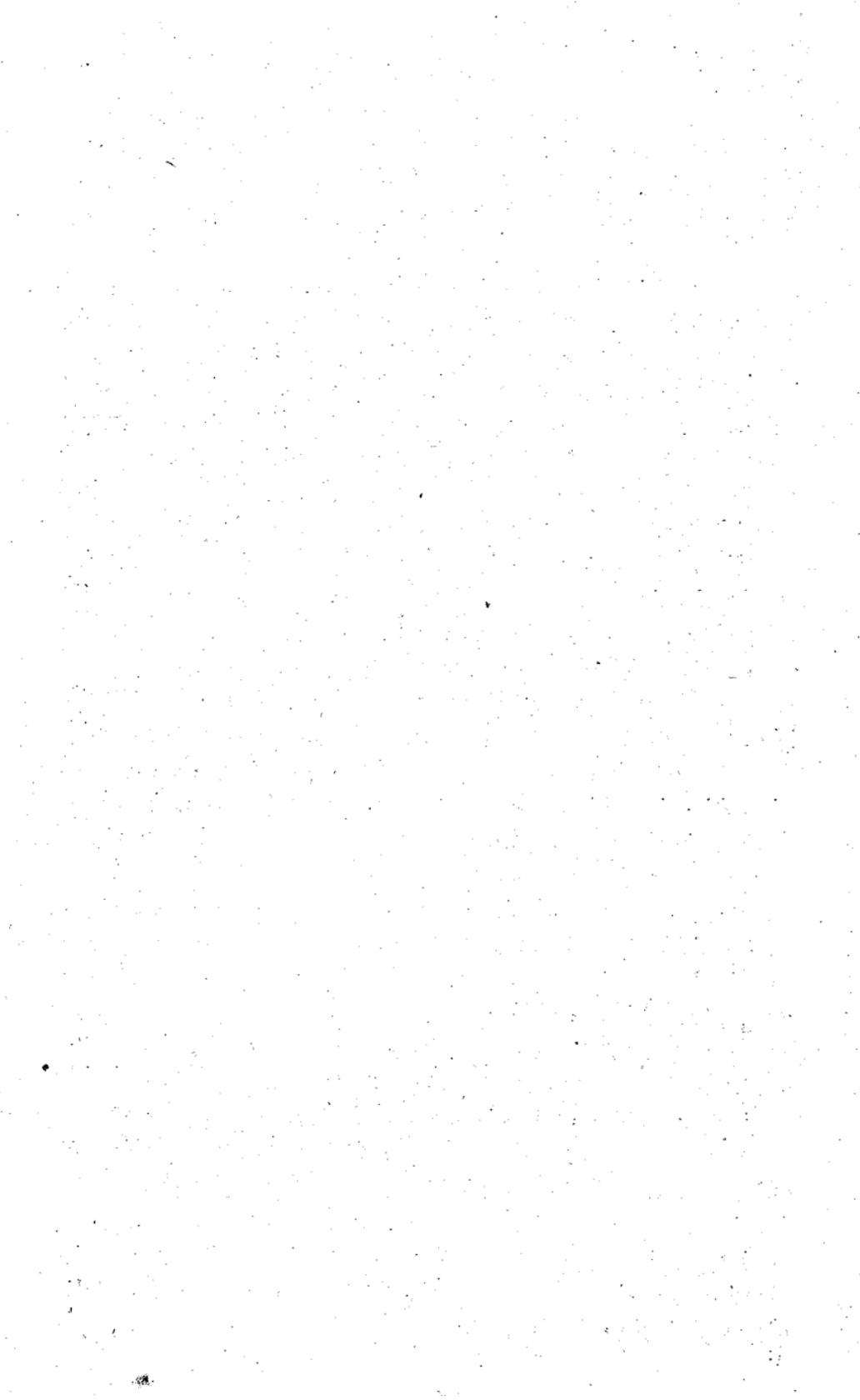
El antiguo tema hebreo que se ha formado en la historia hebrea, es decir, el tema del mesianismo hebreo que se desdobra, resultó ser verdaderamente un tema de la Historia Universal. Alrededor de este tema principal se desarrolla la Historia Universal, en cuyo centro se halla Cristo. Con Cristo comienza otra nueva era. Y esto indica que el problema hebreo es insoluble entre los límites históricos.

El mesianismo es incapaz de resolver la cuestión judía. El tema hebreo planteado en la Biblia continúa siendo el tema apasionante de los siglos XIX y XX. La esclavización materialista que aparece en el capitalismo de un Rothschild o en el socialismo de un C. Marx, aunque no tenga necesariamente una relación directa con los hebreos, es, sin embargo, una esclavización ideológica y esencialmente hebrea. Y alrededor de ella se agitan las pasiones y se desarrollan sangrientas luchas.

Pero el judaísmo anticristiano puede manifestarse también fuera de esta raza, de igual modo como puede haber hebreos de nacimiento que no tuviesen ese odio. Ningún antisemitismo exotérico y vulgar puede ser justificado por la persecución religiosa del destino de los hebreos.

La solución definitiva del problema hebreo sólo es posible en un terreno extrahistórico. Entonces se resolverá el destino histórico universal y llegará el acto final de la lucha de Cristo con el anticristo.

El problema de la Historia Universal no puede resolverse sin pasar por la autodeterminación religiosa del pueblo hebreo.



VI

EL CRISTIANISMO Y LA HISTORIA

En uno de mis capítulos anteriores me extendí bastante sobre la relación excepcional que existe entre el cristianismo y la Historia, así como acerca de la historicidad del cristianismo, citando en este punto a Schelling, quien, en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, expresa, con singular precisión, que el cristianismo posee, ante todo, una gran historicidad, ya que es una revelación de la Divinidad por su misma naturaleza; aparece en la Historia como una fuerza activa, y en esto se diferencia fundamentalmente de los sistemas contemplativos del mundo antiguo que era estático y no dinámico.

Ese dinamismo era tan fuerte que el cristianismo engendraba siempre una acción, incluso cuando surgía un movimiento *apostático*. Entonces el dinamismo cristiano se manifestaba en otras formas: era una rebelión, un alzamiento y una protesta contra el destino, propios exclusivamente del período histórico cristiano, porque éste siempre fué fuente de un movimiento verdadero, aunque a veces adoptaba las formas de falso movimiento productor de un estado de agitación. Esa historicidad y ese dinamismo, tan pro-

pios del cristianismo, nos conducen especialmente a considerar que el hecho primordial en la historia cristiana, es decir, la llegada de Cristo, es un fenómeno esporádico, único, y este carácter mismo de exclusivo es, precisamente, la particularidad fundamental de todo "lo histórico".

Toda la Historia Universal se dirigía hacia este hecho central, así como actualmente parte de él.

"Lo histórico" no puede repetirse, y ese exclusivismo de "lo histórico", esa relación entre la Historia Celestial y la Universal, tiene una formación muy compleja en el mundo cristiano. En esta formación se quiebran todas las fuerzas fundamentales de la historia espiritual precedente; en ella aparece primeramente la reciprocidad de dos principios: el principio judaico y el helénico. Fué precisamente esa reciprocidad la que engendró en la Historia al cristianismo. En el seno mismo del cristianismo se observa, tan pronto la preponderancia de los principios judaicos, como la de los helénicos. Cada uno de esos principios determina tal o cual aspecto del complejo mundo cristiano. Los elementos judaicos son los principios del Antiguo Testamento, son los principios legislativos y pueden determinar ellos mismos en un momento dado la degeneración del cristianismo, dirigiéndolo hacia las modalidades del Antiguo Testamento, hacia las formas legislativas. Y estos principios se oponen a toda manifestación de bondad, de amor y de libertad. En el seno de la cristiandad pueden ser origen del fariseísmo. Mas, por otra parte, esos mismos principios son las fuentes de otro espíritu contrario, del espíritu apocalíptico, vuelto hacia las nuevas revelaciones que aun han de acontecer.

Y este espíritu es directamente contrario a todos los principios del Antiguo Testamento. Pero todos estos principios judaicos son superlativamente histó-

ricos, porque la acción de los elementos legislativos que afianzan la perceptividad histórica, así como la de los elementos apocalípticos dirigidos hacia el futuro, son idénticamente acciones históricas. Generalizando, puede decirse que la Iglesia cristiana, por la esencia misma de su naturaleza es una potencia histórica por excelencia. Es el punto de contacto con la organización histórica de la Humanidad.

La Iglesia cristiana asume la dirección religiosa de los destinos humanos, de los destinos de las masas populares. La Iglesia, desde el punto de vista histórico, es una fuerza dirigente y está unida perceptivamente con aquellos fundamentos judaicos del cristianismo que constituyen sus elementos eminentemente históricos.

Los principios helénicos del cristianismo constituyen la mejor riqueza del cristianismo, pero son menos dinámicos. Ellos son los que introducen en el cristianismo las formas contemplativas. Toda la metafísica contemplativa del cristianismo, con todo su dogmatismo y su misticismo contemplativo, es de origen helénico. Esos elementos son de carácter mucho más helénico que judaico, porque la magna contemplación de la Vida Divina es un sentimiento más propio del espíritu helénico que del agitado espíritu hebreo, que destaca por su historicidad. Toda la estética, todo lo bello, hemos de relacionarlo con los elementos helénicos del cristianismo, porque el antiguo mundo griego fué la cuna secular de lo bello, tanto en lo que se refiere al cristianismo, como al Mundo entero en general.

Estos elementos helénicos determinan toda la belleza del culto cristiano. Todo cuanto había intentado el protestantismo para limpiar el cristianismo de sus elementos paganos, sólo condujo al empobrecimiento

de la estética y de la metafísica cristianas, es decir, precisamente de lo que deriva de espíritu helénico.

La excepcional historicidad y dinamismo del cristianismo deben atribuirse también al hecho de que el cristianismo fué el primero en descubrir definitivamente el principio de la libertad espiritual, principio que desconocía el mundo antiguo. Además, el cristianismo lo presentó en una forma nueva, desconocida incluso para el pueblo hebreo. La libertad cristiana presupone la resolución de la acción histórica mediante la acción del sujeto libre, del espíritu libre. Y esta resolución de la Historia con la acción libre del sujeto activo es inherente a la naturaleza misma del cristianismo, como también a la esencia histórica, puesto que si no admitimos la existencia de un sujeto capaz de obrar libremente, determinando con su libre actividad los destinos históricos de la Humanidad, resulta, evidentemente, imposible la misma formación de la Historia.

Los griegos afirmaban la necesidad del Bien y la razón del Bien. Entendían el Bien como una necesidad consciente, como un resultado del triunfo de la razón. En esto Sócrates era un genuino representante de la concepción helénica.

El Bien contiene principios reguladores y dicta sus leyes: obran en él unos principios que nuestra mente es incapaz de negar. Todos los principios accidentales son opuestos al Bien. Pero los griegos no relacionaban la idea del Bien con la libertad. La filosofía griega, hasta en los mejores tiempos de su florecimiento, nunca llegó a expresar el verdadero concepto del Bien. En cambio, el cristianismo afirma la libertad del Bien. El cristianismo afirma que el Bien es el resultado de la libertad espiritual y que solamente el Bien así formado tiene un valor verdadero y es realmente un Bien verdadero. El cristianismo

niega la obligatoriedad razonada de un Bien con caracteres de necesidad. Este es el rasgo fundamental de la concepción cristiana. El cristianismo, no solamente afirma la libertad como meta, como triunfo de la suprema razón divina, sino que afirma otra libertad, que es la que determina el destino del hombre y de la Humanidad, que son los elementos que presiden la formación histórica. En el cristianismo la Divina Providencia misma, así como la acción de esta Providencia, son expresiones de libertad. El cristianismo no puede conciliarse con esa resignación ante el destino propio del mundo antiguo. La resignación frente al destino, considerada como la expresión de la máxima sabiduría que pudiera alcanzar el hombre, aparece tanto en la tragedia, como en la filosofía griegas. En el espíritu cristiano, en cambio, obran unos principios de inquietud que no armonizan con esa resignación.

Pero la libertad de elección para llegar a la afirmación del Bien que existe latente en los arcanos de la voluntad y no en la razón, presupone en el sujeto activo esa libertad, sin la cual sería imposible el dinamismo histórico. La completa inhistoricidad o antihistoricidad de la antigua cultura, tanto de la India como de China, deben atribuirse al hermetismo de la libertad del sujeto activo. Esa libertad no se exterioriza ni siquiera en la filosofía de los Vedas, que es uno de los más importantes sistemas filosóficos.

Esa libertad tampoco la descubren aquellos filósofos que la afirman, en cierto modo, considerándola una identificación absoluta del espíritu humano con el divino. En la India no se conoció la libertad del espíritu humano. Esta es la razón de la escasa historicidad de aquella cultura tan particular. El cristianismo fué el primero en descubrir de una manera definitiva esa libertad del sujeto activo, desconocida en

el mundo precristiano. El cristianismo, al descubrir esos íntimos fundamentos dinámicos de la Historia, que presiden el cumplimiento de los destinos históricos del hombre, de los pueblos y de la Humanidad entera, creó al mismo tiempo aquella agitada Historia Universal, que forma el período cristiano de la historia de la Humanidad y que tan sólo se preparaba en la época precristiana.

Mas, ¿cuál es, pues, el tema inicial de la Historia Universal? Yo creo que ese tema fundamental es el destino humano, es decir, el tema que aparece en la reciprocidad que existe entre el espíritu del hombre y la Naturaleza. Esa acción recíproca, esa acción del espíritu libre del hombre en la Naturaleza, o sea en el "cosmos", es el fundamento primordial, el principio fundamental de "lo histórico". Vemos manifestarse en la historia de la Humanidad diversas formas de reciprocidad entre el espíritu humano y el "todo" de la Naturaleza, y estas formas atraviesan varias épocas históricas. El estado inicial de la Historia, de esa Historia que debe considerarse como el resultado del acto histórico-divino del drama del alejamiento de la Divinidad, del drama del pecado original que también es el drama de la libertad, ese estado inicial ha hundido al hombre, así como al espíritu humano, en los abismos de la necesidad natural. Tuvo lugar la caída del hombre en los abismos de la Naturaleza. El hombre se vió encadenado por los elementos naturales y en ellos quedó aprisionado su espíritu, sin que pudiera alzarse nuevamente por sus propios medios. El hombre no pudo vencer aquel horrible sortilegio que lo sumió en lo más hondo de las necesidades naturales.

Las etapas iniciales de la historia humana, las de los Estados bárbaros y primitivos y de las primeras culturas, así como las que pertenecen a las primeras

épocas de la historia del mundo antiguo, aparecen todas estrechamente unidas con ese hundimiento del espíritu humano en el seno de la Naturaleza inanimada. Como si el espíritu del hombre, libre antaño, hubiese perdido de pronto su libertad primera, llegando incluso a perder toda noción de esa libertad inicial. Hundido en los abismos de las necesidades el hombre en su conciencia filosófica no se eleva hasta alcanzar la plena conciencia de su propia libertad, hasta llegar a la conciencia de sí mismo como sujeto espiritual activo. Esto explica el por qué el verdadero concepto de libertad no fué conocido en el mundo antiguo. El espíritu del hombre sufrió un terrible sortilegio; por haberse separado del Espíritu Divino perdió su libertad inicial. Hubo algo así como una regeneración mas no en el sentido de perfeccionamiento: la libertad se transformó en necesidad, y el espíritu no pudo elevarse hasta alcanzar la libertad mediante la revelación religiosa, como tampoco pudo alcanzar la libertad siguiendo el camino de las especulaciones filosóficas.

El tema del destino histórico universal es el tema de la liberación del espíritu creador del hombre de los abismos de la necesidad natural; su liberación de esa dependencia, de esa esclavitud que sufre en el seno de los elementos naturales. En Grecia, en el mundo antiguo y en todo el antiguo mundo pagano en general, asistimos a la formación y a un intento de solución de ese tema. El hundimiento del espíritu humano en el seno de la Naturaleza va unido a la amarga dependencia del hombre y al miedo doloroso que él siente al enfrentarse con los demonios de la Naturaleza. El espíritu caído del hombre fué esclavizado por la Naturaleza, pero al mismo tiempo se hallaba en íntima unión con ella. Para él, en aquellos tiempos, la vida espiritual de la Naturaleza aparecía

más clara que en las épocas siguientes. Aquel hombre sentía la vida natural como si se tratara de la vida de un organismo viviente y animado, poblado de espíritus maléficos (demonios), con los que estaba en estrecho trato, conviviendo con ellos. Las mitologías antiguas nos hablan precisamente de esa convivencia con los espíritus de la Naturaleza. Este fué el origen de todos los mitos antiguos. Así se formó la reciprocidad entre el hombre y la Naturaleza.

El espíritu caído del hombre dejó de ser el dueño de la Naturaleza. En virtud del libre albedrío que tuvo en su estado premundial, se transformó en esclavo de la Naturaleza; fué una parte del todo. Esa esclavitud y dependencia se expresaba en las épocas primitivas de la historia humana en forma de unión estrecha con la Naturaleza. El mundo pagano estaba poblado de demonios, y el hombre era incapaz de elevarse por encima de esos espíritus; estaba cogido, y no podía luchar contra aquel remolino.

El hombre ya no era el ser superior a semejanza de su Dios, sino que su semblanza era la de los seres inferiores, que vivían en aquella Naturaleza poblada de espíritus elementales. El hombre adquirió todos los matices de su naturaleza inferior, de aquella naturaleza en que había caído, que le había esclavizado y de la que no podía librarse por sus propios medios. El mayor galardón del cristianismo, aunque insuficientemente reconocido, incluso en el seno mismo de la cristiandad, consiste en haber libertado al hombre de aquella esclavitud de la naturaleza inferior. Gracias al advenimiento de Cristo, gracias al misterio de la Redención el hombre sacudió el yugo de los demonios. El cristianismo, con fuerza incontrarrestable, arrancó, por decirlo así, al hombre a los abismos de la Naturaleza, y le colocó en un pedestal es-

piritual. Le extrajo de la naturaleza inferior y le elevó al grado de ser espiritual independiente.

Solamente el cristianismo logró devolver al hombre aquella libertad espiritual que había perdido, mientras se hallaba en poder de los demonios, de los espíritus de la Naturaleza y de las potencias naturales, ya que ésta era su situación en el mundo precristiano. Aquí reside lo más esencial del cristianismo, es decir, en la liberación del hombre, en la resolución libre del destino humano. Este es el profundísimo significado de la Redención.

El hombre ha sido redimido de aquella esclavitud, tanto interna como externa, de aquellos espíritus malignos que obraban en lo más profundo de su misma naturaleza humana.

La esclavitud del hombre por los demonios de la Naturaleza era asimismo una autoesclavitud, puesto que era esclavo de su propia naturaleza inferior. Y el hombre era incapaz de librarse por sus propios medios de esa esclavitud en que su libertad se transformaba en necesidad. Con su propia culpa debilitó aquella libertad potencial que se precisa para ello. A través de la Redención cristiana, a través del advenimiento del Dios-Hombre, del Hombre Divino, se verifica la vuelta de esa energía de la libertad en el hombre; el hombre recobra nuevamente el sello de su alto origen divino y desaparece la marca de la esclavitud, la marca bestial de su procedencia animal. Únicamente la aparición del Dios-Hombre, únicamente aquel acto del Hombre Divino, por el que éste asume la responsabilidad plena de todas las obras del hombre, solamente Sus padecimientos en la Cruz y Su sangre redentora, es decir, el Misterio de la Redención, devuelven al hombre su libertad. El hombre entonces deja de estar bajo el yugo de las potencias

naturales inferiores y recobra las más altas formas de su glorioso origen.

Las antiguas religiones anhelaban igualmente la redención del hombre. Bien mirado el tema fundamental de la Redención cristiana aparece en todos los misterios antiguos. El misterio de Osiris, el misterio de Adonis y el de Dionisio eran como unos vagos presentimientos y un ferviente deseo de alcanzar la redención verdadera. En estos misterios vemos cómo el hombre, en ferviente espera, anhela libertarse de la esclavitud de la Naturaleza, anhela alcanzar la inmortalidad y sacudir el yugo de los espíritus inferiores de la Naturaleza. Pero los misterios antiguos jamás lograron la liberación definitiva del hombre, porque ellos mismos también estaban sumidos en lo hondo de la Naturaleza. Eran misterios naturales e inmanentes, en los que el hombre esperaba librarse de su amarga existencia hundiéndose en los abismos de los remolinos de la Naturaleza. Así, los misterios de Dionisio giraban en la misma vorágine natural, se desarrollaban en el seno de la vida natural, de la muerte natural, del nacimiento natural, en el torbellino del invierno y de la primavera de este Mundo. Esos misterios no elevaban al hombre encima de la Naturaleza, y por esto no podían redimirlo de un modo verdadero.

El mundo antiguo que conoció estos misterios esperaba apasionadamente la liberación y cuando se avecinaba su fin, estaba como nunca atemorizado por los espíritus demoníacos de la Naturaleza. Este horror llegó a su paroxismo y fué realmente insopportable durante el tiempo último del mundo antiguo, en que se multiplicaron y se desarrollaron los cultos místicos, llegando realmente a adquirir un significado superlativo. La sed humana de libertad, el de-

seo de librarse de este horror, alcanzó los límites de la tragedia.

Y llegó el cristianismo el cual sacó al hombre del remolino del mundo físico natural, enderezó al hombre y devolvió al espíritu humano su perdida libertad. Con el cristianismo comienza un nuevo período del destino humano. Es el período en que el destino del hombre comienza a determinarse y avanza hacia su resolución a través del sujeto activo, libre, que tiene plena conciencia de su libertad. Ese proceso liberador tiene, sin embargo, otro aspecto: es lo que algunos llaman desconsoladamente "la muerte del gran Pan". El término de la historia antigua y el comienzo del cristianismo marcan un punto en que comienza a producirse una especie de alejamiento hacia las profundidades más recónditas incognoscibles de la vida íntima de la Naturaleza. El gran Pan, que se revelaba ante el mundo antiguo y al cual el hombre primitivo sumido en la Naturaleza, había aprendido a conocer como una parte de ella, este gran Pan comienza a hundirse en los abismos de esta misma Naturaleza y se aleja del hombre. Entre el hombre, que ya avanza por el camino de la Redención, y la Naturaleza, se abre un abismo. El cristianismo cierra herméticamente la vida íntima de la Naturaleza y ya no permite al hombre penetrar en ella, y el cristianismo apareció como implicando la muerte de la Naturaleza. Este es el aspecto negativo de la gran obra liberadora del cristianismo. Para que el espíritu humano dejara de ser esclavo de la Naturaleza, era necesario que ya no tuviese acceso a la vida íntima de los espíritus naturales, porque hasta que el hombre no hubiese alcanzado cierta madurez espiritual, hasta que no hubiera atravesado el misterio de la Redención y mientras no estuviera enderezado definitivamente en su destino, cualquier regreso hacia

el antiguo paganismo que ya había terminado con el terror de los espíritus malignos de la Naturaleza hubiese sido peligroso, dejando al hombre bajo la constante amenaza de una nueva caída.

El cristianismo liberó el espíritu humano separándole de la vida íntima de la Naturaleza. Esta quedó sumida en aquel mundo pagano que era necesario abandonar. La Humanidad continuó en este estado durante todo el transcurso de la Edad Media. La vida interna de la Naturaleza espantaba al hombre y el trato con sus espíritus fué reconocido como "magia negra". El hombre cristiano conservó el horror que le inspiraba la Naturaleza como una reminiscencia hereditaria del paganismo. El cristianismo trajo la buena nueva de la liberación del hombre de aquel horror y de su esclavitud, y declaró una guerra sin cuartel, y entabló una lucha heroica contra la Naturaleza, tanto al interior como al exterior del hombre. Es una lucha ascética que vemos reflejada con singular vigor en la vida de los santos. Ese alejamiento de la Naturaleza, como si se hubieran perdido las llaves de su vida interna, es lo que mejor caracteriza el período histórico cristiano y lo distingue de un modo bien categórico del período precristiano. Las consecuencias de todo esto son aparentemente muy paradójicas. El resultado y el efecto del período cristiano es la mecanización de la Naturaleza, mientras que para todo el mundo, para toda la cultura antigua, la Naturaleza era como un ser dotado de vida. En los comienzos de la época cristiana, la Naturaleza era pavorosa, inspiraba un hondo terror y despertaba en el hombre un sentimiento de peligro. De aquí proviene el temor de conocer a la Naturaleza. El hombre huía de ella y contra ella luchaba su espíritu. Más adelante, al despuntar una nueva época, comenzó el proceso técnico, la mecanización

de la Naturaleza que ya no se concibe como un organismo vivo, sino como un mecanismo muerto. Esta mecanización es algo así como un efecto derivado, de segundo o tercer grado, del proceso libertador del cristianismo al abolir éste la demonolatría.

Para devolver al hombre su libertad espiritual y disciplinarlo, sacándolo de la Naturaleza, el cristianismo ha procedido a mecanizar esta última. Por muy extraño que esto parezca a primera vista, pero a mí me parece evidente, fué únicamente el cristianismo el que hizo factible la ciencia y la técnica positivistas. Mientras el hombre se hallaba en unión íntima con los espíritus de la Naturaleza, mientras fundaba su vida sobre una concepción mitológica del Mundo, no podía elevarse por encima de la Naturaleza, gracias al conocimiento derivado de las ciencias naturales y de la técnica. No es posible construir ferrocarriles y tender líneas telegráficas y telefónicas y hallarse al mismo tiempo, dominado por miedo a los espíritus de la Naturaleza. El hombre ha de perder definitivamente esa sensación de vivir en el seno de una Naturaleza animada y demonizada, para poder trabajar libremente con ella como con un mecanismo puesto a su disposición. Después la conciencia mecanizada se ha revuelto contra el cristianismo, pero eso fué la consecuencia espiritual del proceso redentor cristiano. El hombre que estaba hundido en la Naturaleza y que vivía en estrecha dependencia de ella en su vida íntima, no podía conocerla científicamente, ni llegar a dominarla técnicamente. Este resultado ha de iluminar en lo sucesivo todo el destino histórico del hombre.

El cristianismo ha redimido al hombre de su esclavitud, situándolo espiritualmente en el centro mismo de la Creación. El espíritu antropocéntrico era desconocido para el hombre primitivo. Se sentía como

una parte indivisible de un todo, formaba parte de la misma Naturaleza. Fué el cristianismo el que desarrolló en el hombre este sentimiento de antropocentrismo que constituye la principal fuerza motriz de los tiempos actuales. La Historia moderna, con todas sus contradicciones, resulta hoy día posible precisamente porque se formó esa sensación de antropocentrismo, ese sentimiento que eleva al hombre por encima de la Naturaleza y que le fué dado por el cristianismo. Los actuales enemigos del cristianismo no tienen suficiente conciencia de cuánto deben a esta doctrina.

De la historia cristiana se deduce que el hombre ha ido adentrándose en el mundo espiritual para llevar a cabo en él una lucha heroica contra los elementos naturales que le esclavizan para lograr así una victoria sobre una naturaleza inferior y forjar una nueva y libre personalidad humana. Esa gran obra de capital importancia para el destino del hombre, fué llevada a cabo por los santos de la Iglesia. La lucha titánica que han sostenido los grandes mártires y ascetas contra las pasiones de este Mundo ha tenido por resultado la liberación del hombre que, por fin, ha sacudido el yugo de la Naturaleza. El hombre debía necesariamente separarse de la Naturaleza para forjar una nueva personalidad humana. Y esta nueva personalidad suya se deduce directamente del advenimiento del Nuevo Adán, mientras que la personalidad del hombre del mundo antiguo iba desenvolviéndose siguiendo la pauta marcada por el Adán del Antiguo Testamento, por aquel mismo Adán que antaño cayera en el abismo de la Naturaleza.

La nueva personalidad humana debía formarse a semejanza del Nuevo Adán, con su espíritu libre de la dominación de las potencias letíferas de la Creación, libre del poder de las fuerzas demoníacas

de la Naturaleza.

de la Naturaleza. Con esa formación de la personalidad espiritual del Nuevo Adán comienza en la historia el periodo cristiano.

El cristianismo fué el primero en reconocer el inapreciable valor del espíritu humano. El cristianismo nos hizo sentir que el alma nuestra es lo más preciado del Mundo, y que "de nada sirve conquistar al Mundo entero, si se pierde el alma". Este es uno de los fundamentos de la doctrina evangélica. El cristianismo comprendió que su lucha contra los elementos naturales era una necesidad imperiosa e ineludible, y esta misma lucha fué la que engendró el dualismo cristiano (del espíritu y de la Naturaleza). No se trata de un dualismo ontológico. El dualismo cristiano espiritual y natural es un factor eminentemente dinámico. Sin este dualismo, sin la oposición del sujeto activo sobre el medio objetivo y natural que lo rodea y con el que lucha, ningún dinamismo histórico es posible. El periodo menos propicio al dinamismo histórico es cuando el sujeto se hunde en lo objetivo.

El destino del mundo antiguo, antes de la aparición del cristianismo, tenía que resolverse en una forma doble; debían llegar dos momentos históricos, ambos de gran importancia, para la formación de la nueva era, así como para la continuación de la Historia Universal. El mundo antiguo debía necesariamente llegar a formar un conjunto único, algo entero y universal. Es decir, debía desaparecer todo particularismo. La Fragmentación del mundo antiguo en Oriente y Occidente, su desintegración en infinidad de culturas, pueblos y religiones, debía lógicamente llevarlo hacia un proceso contrario de integración para constituir un todo universal, una unidad espiritual y material. En este último proceso tuvo un significado excepcional la obra de Alejandro de Macedonia, que estimuló la unión del Oriente con el Occiden-

te. Le caracteriza especialmente aquel sincretismo de culturas que en aquellos tiempos dominaban en el mundo antiguo.

La formación del Imperio Romano como Estado universal único, fué la consecuencia del proceso de integración que tuvo lugar en el mundo antiguo, haciendo posible la continuación de la Historia Universal.

La Historia Universal de una Humanidad única e indivisible, comienza a partir de aquella fusión del Oriente con el Occidente. El cristianismo, históricamente considerado, nació precisamente en este período, cuando se estableció el contacto debido entre todas las resultantes de los procesos culturales del mundo antiguo. Fué cuando la cultura oriental se unió a la cultura de Occidente. Precisamente de este contacto de la cultura helénica con la oriental, se formó la cultura romana. Este proceso de integración del mundo antiguo, este sincretismo helénico, fué precisamente el que determinó la formación de aquella Humanidad única, a cuya altura no pudo elevarse el primitivo espíritu hebreo, a pesar de todo su vigor profético, a pesar de ser él la causa del cristianismo.

El particularismo fué muy propio de todo el mundo antiguo. La universalidad del cristianismo es un proceso que en todo el mundo antiguo tuvo un carácter de innato que se resolvió en la indicada fusión del Oriente con el Occidente y se manifestó en la cultura helénica y en el Imperio Romano.

En cambio, el cristianismo apareció en un pueblo pequeño, sin importancia alguna en la historia de aquel tiempo. El hecho capital de la Historia Universal tuvo lugar en Palestina, un lugar de significado excepcional desde el punto de vista nacionalista. Y aquel hecho debía luego adquirir un significado universal mundialmente reconocido y que debía regir

los destinos de la posteridad. Mientras en las tablas de la Historia se desarrollaban hechos de tan capital importancia, en Roma, en Egipto y en Grecia seguían su curso los procesos integradores y se formaba el universalismo de los pueblos y de sus culturas, que iban reuniéndose para constituir una Humanidad única. Y en Palestina iba formándose un punto, aparentemente sin trascendencia alguna, pero que, en realidad, era una manifestación de la Divinidad, gracias a una magna Revelación.

Los procesos históricos todos se anudaban en aquel punto. Ya se había formado el nuevo mundo cristiano y comenzaba una Historia Universal desconocida para el Mundo antiguo.

Este fué uno de los resultados del cristianismo. El segundo efecto, extraño y trágico a la vez, consiste en que el mundo antiguo debía no solamente seguir un proceso integrador, sino que tenía que caer. La caída del mundo antiguo era necesaria, como era necesaria la caída del paganismo. Cayó la gran cultura helénica, como también cayó el inmenso Imperio Romano. Y esta caída se verificó precisamente cuando se había conseguido la universalidad. El Mundo antiguo estaba en su apogeo cuando no había más que Estados relativamente pequeños, que no pretendían tener un significado mundial y que no habían alcanzado ninguna posición privilegiada. Y su caída tuvo lugar precisamente cuando aquel Mundo había alcanzado la universalidad, cuando ya estaba formado un Imperio de importancia mundial y también cuando la cultura helénica ya estaba en el apogeo de su desarrollo.

Yo opino que éste es el fenómeno central de toda la Historia Universal. Es un fenómeno que nos obliga a meditar seriamente sobre la naturaleza del proceso histórico y a abordar el problema histórico de la revaloración. Aquella caída del Mundo antiguo no

puede atribuirse a una mera casualidad. Ha sido determinada no solamente por la invasión de los pueblos bárbaros que destruyeron los tesoros del mundo antiguo, abriendo el período de la barbarie, sino también por un mal interno que los historiadores de hoy día comienzan a reconocer y que hirió las raíces mismas de aquella cultura, determinando ineludiblemente su caída, precisamente en el momento de su máximo brillo aparente. La caída de Roma y del mundo antiguo nos demuestra dos hechos verdaderamente contrarios. Por una parte, advertimos que toda cultura es endeble e inestable, como todas las cosas de este Mundo nuestro, y que ante la Eternidad y el Destino Eterno, todo cuanto pueda alcanzar la cultura humana es perecedero y padece de mortal dolencia.

Pero, por otra parte, aquella caída, examinada a la luz de la Historia de nuestros tiempos, nos demuestra, no solamente el carácter perecedero de la cultura, sino que la cultura es un comienzo de la Eternidad. Porque es realmente extraordinario el hecho de que, a pesar de haber caído el gran mundo antiguo y haber atravesado la Humanidad el período de tinieblas que caracteriza los primeros tiempos de la Edad Media (siglos VII, VIII y IX), que verdaderamente corresponden a un período de barbarie, haya subsistido, sin embargo, la cultura. Esta, conservada a través de los siglos, entró profundamente en la vida de la Iglesia cristiana. En ella penetró tanto la cultura helénica, con su arte y su filosofía, como la cultura romana, que tan importante papel desempeña en la Iglesia Católica.

La caída de Roma y del mundo antiguo no es una muerte, sino que representa una especie de catástrofe histórica. Pero algo había penetrado en el seno de la vida histórica y los fundamentos de la cultura

clásica siguieron viviendo. El Derecho romano subsistía siempre, como también el arte y la filosofía griegas y los demás fundamentos clásicos que constituyen la base de nuestra cultura, que, si bien atraviesa diferentes épocas, no obstante es siempre la misma. El fin del mundo antiguo indica, principalmente, que todas las teorías que admiten en el progreso una dirección única son fundamentalmente falsas e inexactas, y que no existe ningún progreso, por decirlo así, rectilíneo. Todos los hechos fundamentales de la Historia lo desmienten. E. Mayer, uno de los mejores historiadores del mundo antiguo, opina que las culturas sufren en su desarrollo diferentes períodos. Culminan en un punto y luego van decreciendo hasta morir. Al mismo tiempo opina que las culturas clásicas habían alcanzado tal altura, que todas las posteriores sólo significan un regreso hacia el pasado glorioso.

Así, por ejemplo, la cultura de la antigua Babilonia era tan elevada, que desde muchos puntos de vista, nada tiene que envidiar a nuestra cultura actual del siglo xx. Esto es de suma importancia para la filosofía de la Historia. En Grecia hubo un período de iluminismo que coincidió con el desenvolvimiento de la destructora crítica sofística. Este momento presenta muchas analogías con las corrientes que dominan en el siglo xviii.

Este iluminismo hubiese debido triunfar y seguir desarrollándose en línea recta. Al contrario, vemos que el período del iluminismo clásico se quiebra y comienza una gran reacción idealisticomística, representada, principalmente, por Sócrates y Platón. Esta magna reacción espiritual, dirigida contra el iluminismo escéptico-racionalista continúa a través de la Edad Media y ocupa un larguísimo período histórico de unos mil años, desmintiendo así las teorías

iluministas del progreso. Este fenómeno es completamente inexplicable desde el punto de vista progresista e iluminista. ¿Por qué duró tanto esa reacción? Muchos historiadores de la cultura griega antigua, como, por ejemplo, Belloch, se muestran contrarios a esta corriente espiritual y quieren ver, desde Platón hasta el Renacimiento, un movimiento reaccionario. Y ahora me pregunto: ¿Por qué no ha continuado aquel proceso *ilustrativi* o "iluminativo"? Y, en efecto, éste es uno de los problemas más interesantes de la filosofía de la Historia.

El cristianismo se formó en el último período del florecimiento de la cultura antigua, que se había acrisolado durante el período helénico. En el cristianismo ya no hallamos aquella sencillez y credulidad propia del hombre antiguo y de las religiones antiguas. El cristianismo se revela al hombre en un período de refinamiento intelectual. Yo creo que éste es el momento más propio para determinar el carácter mismo del cristianismo. El cristianismo no tiene el carácter de una religión natural. Si clasificamos las religiones en este sentido, el cristianismo nunca podría figurar como una religión natural dimanante de un sentimiento de identificación con la Naturaleza y como un reflejo en el alma de los misteriosos procesos de la Naturaleza en toda su integridad orgánica. Lo tendríamos que clasificar como una religión históricocultural, en la que el misterio de la vida y el misterio de la Divinidad se revelan a través del dualismo de un alma que se ha apartado de la primitiva y sencilla percepción de la Naturaleza, y ya no depende de ella. Esta es una particularidad esencialísima del cristianismo. En el cristianismo se encuentran y se juntan dos grandes corrientes de la Historia Universal y también se plantea y se resuelve, simultáneamente, uno de los temas esencialmente fun-

damentales de la Historia Universal: el tema del Oriente y Occidente.

El cristianismo es el encuentro y la fusión de los agentes históricos espirituales del Oriente con los del Occidente. Sin esta fusión, el cristianismo no hubiese sido posible. Es la única religión universal, que teniendo su cuna en Oriente, es, sin embargo, una religión eminentemente occidental. En efecto, el cristianismo aparece mientras se formaba la Humanidad universal a través del Imperio Romano y la cultura helénica y se juntaban definitivamente el Oriente y el Occidente. Por esto, contiene el cristianismo unos principios históricos, sin los cuales no habría sido posible formar ninguna historiosofía. En él vemos desenvolverse el concepto de la unidad humana y el de la Divina Providencia, que actúa en los destinos históricos, mientras de la fusión del Oriente con el Occidente nace una religión nueva. Y he aquí que el cristianismo transporta del Oriente al Occidente el centro de gravedad de la Historia. Es como un punto de intersección de los procesos mundiales. Es también un proceso que se dirige del Oriente al Occidente, y tras él avanza la Historia Universal. En este punto, la Historia Universal se transporta definitivamente al Occidente, y los pueblos orientales que compusieron las primeras páginas de la historia de la Humanidad y que también habían formado las primeras grandes culturas y mecido la cuna de todas las culturas y religiones, parecen apartarse del proceso histórico universal. El Oriente se vuelve cada vez más asiático. La fuerza dinámica de la Historia se transporta íntegramente al Occidente. El cristianismo introduce en la vida de los pueblos occidentales su dinamismo histórico, mientras el Oriente se aparta cada vez más y abandona el teatro de la Historia Universal. Mientras el Oriente no se convierte

al cristianismo, no figura como elemento activo de la Historia Universal. Los pueblos orientales que no se asimilan el cristianismo, no forman parte de la corriente histórica universal. Esto demuestra una vez más que el cristianismo es verdaderamente un factor dinámico importantísimo y que los pueblos que no lo adoptan ni lo siguen, dejan de ser pueblos de contenido histórico. Con esto no quiero significar que el Oriente haya muerto y que la vida oriental sea imposible. Más bien me inclino a pensar que los pueblos del Oriente volverán a figurar en la Historia. La Gran Guerra mundial, cuyas consecuencias aun sufrimos, contribuirá grandemente a ese regreso histórico de los pueblos de Oriente. Quizá conduzca a una nueva fusión del Oriente con el Occidente, más allá de la cultura europea y llegará para nosotros una época análoga a la del "helenicismo". Mas, refiriéndonos al pasado, hemos de reconocer que el Oriente, a partir de cierto momento, dejó de ser un factor histórico activo. Cuando hablo del Oriente no me refiero a Rusia porque Rusia no pertenece al Oriente, en el sentido exacto de la palabra. Rusia representa una unión muy especial entre lo oriental y lo occidental. Y ésta es la causa de su falso destino histórico, que tiene, sin embargo, un carácter esencialmente distinto del destino no cristiano de los pueblos de Oriente.

Todo cuanto expresé al referirme a la liberación espiritual del hombre, a la personalidad del hombre, a su semejanza divina y a la primitiva dependencia del hombre hundido en lo más hondo de la Naturaleza, todo ello nos conduce a reconocer que el tema de la personalidad humana se expresa por primera vez de una manera concisa y consciente en el cristianismo, porque tan sólo éste aborda la cuestión del destino eterno de la personalidad humana. Tanto el antiguo mundo pagano como el pueblo hebreo,

eran incapaces de plantear este problema en la debida forma. El cristianismo reconoce los orígenes espirituales y la preponderancia espiritual de la naturaleza humana y no admite ninguna procedencia inferior o inhumana. El cristianismo establece una íntima relación entre la personalidad humana y la naturaleza superior divina. Aquí es donde el cristianismo discrepa esencialmente de las concepciones evolucionistas naturales.

El evolucionismo naturista define al hombre como un producto de este Mundo nuestro y niega su pre-origen espiritual, en cambio, el cristianismo afirma su origen superior y la independencia del hombre de los procesos elementales inferiores. Sólo así es posible llegar al concepto de una personalidad humana superior. Únicamente durante el período cristiano de la Historia, la formación histórica de la personalidad humana siguió su curso verdadero. La personalidad del hombre se forjaba y afianzaba en un período histórico que, desde el punto de vista humanitarista, se consideró durante largo tiempo precisamente contrario a este proceso. Me refiero a la Edad Media.

Los principios fundamentales de la Edad Media, en su período más floreciente, se afianzaban y se disciplinaban siguiendo dos rutas diferentes: la del monasticismo y la de la caballería. Precisamente el monje y el caballero de armas son figuras representativas de la personalidad humana disciplinada. Tanto en éste como en aquél la personalidad humana aparece como un elemento de alto valor espiritual. Sus personalidades habían revestido una armadura, tanto física como espiritualmente y habían conseguido una independencia plena. Ya no estaban sometidos a las potencias naturales inferiores.

Son pocos los que comprenden toda la importancia que tuvo la Edad Media para el hombre del Rena-

cimiento. Fué en la Edad Media precisamente cuando se condensaron las energías espirituales. El monje y el caballero medievales personifican esa formación espiritual del hombre. Fueron ellos los que afianzaron la libertad individual del hombre; fué aquella misma libertad la que en el período del Renacimiento, animó al hombre a proclamar sus derechos y su espíritu creador. El ascetismo cristiano tiene precisamente un significado idéntico. El ascetismo cristiano concentraba las energías espirituales del hombre y procuraba conservarlas. Cierto es que no siempre las fuerzas creadoras lograban manifestarse con entera libertad, pero, en cambio, es innegable que se condensaban y se conservaban intactas. Esta fué una de las más inesperadas consecuencias del período medieval. El aparente florecimiento de las fuerzas creadoras durante la época del Renacimiento sólo fué posible, porque ya había sido preparado su advenimiento durante la Edad Media. Si el hombre no se hubiera sometido a la disciplina del ascetismo, que conservaba y mantenía en estado latente sus energías, no hubiese podido irrumper en la nueva fase histórica con aquel vigoroso impulso creador y autoritario que alardeó en el Renacimiento. Esta es la diferencia esencial entre la Historia medieval y la Historia de los tiempos modernos. El hombre europeo dejará su historia presente, rendido y agotado. En cambio, la Historia medieval dejó al hombre en la plenitud de su vigor, preparado para la lucha por la severa disciplina del ascetismo. El espíritu monástico y caballeresco presidieron la formación del Renacimiento, y sin estas personificaciones, la personalidad humana jamás hubiera alcanzado la elevación necesaria.

Pero el fin que tuvo la Historia medieval que preparó el advenimiento histórico del Renacimiento y del Humanismo, significa que el período medieval no

había logrado solucionar los problemas planteados anteriormente. La idea fundamental de la Edad Media, de un Reino de Dios, no se realizó, y este fracaso llevó al hombre a la rebelión de los períodos del Renacimiento y del Humanismo. Pero el mayor significado del período histórico medieval consiste, no solamente en haber exteriorizado su idea, sino también en haber evidenciado las hondas contradicciones que contiene esta idea y la imposibilidad de su realización.

La Edad Media debía conducir necesariamente a este fracaso. La teocracia no se realizó ni podía realizarse con ese carácter de obligatoriedad. En cambio, aquella época condensó y concentró las fuerzas espirituales del hombre y las preparó para la obra creadora de la nueva Historia que se formaba. Vemos, pues, que el resultado obtenido fué muy distinto del que esperaba alcanzar el hombre de aquel tiempo. En efecto, podemos advertir que los resultados históricos nunca corresponden a lo que prepara conscientemente el espíritu creador del hombre. Así, la más significada consecuencia del movimiento histórico que presidió a la formación del Imperio Romano, no fué ni mucho menos, esa formación suya.

El Imperio Romano tuvo una vida muy breve. Se desintegró muy rápidamente. Pero la consecuencia importantísima de su desintegración fué la formación de esa Humanidad universal, que, a su vez, fué la base de la Iglesia universal cristiana. Yo estoy convencido que el hombre medieval estaba lejos de suponer que estaba forjando la personalidad humana para un nuevo período de la Historia Universal. Las conciencias de aquel tiempo contenían ideas de teocratismo y de feudalismo, que estaban destinadas al fracaso. También existían ideologías propias de un Orden de caballería que fueron literalmente barri-

das por la nueva Historia. (Aquí obsérvase que esa caballería a que me refiero, no debe jamás confundirse con los sentimientos internos de caballería, con la "caballería espiritual" que es eterna.)

Hubo también cierto Renacimiento cristiano en una época que aun pertenece al periodo medieval (siglos XIII y XIV). Era un regreso hacia las formas clásicas antiguas. La escolástica medieval, representa también una victoria de las formas antiguas en el terreno filosófico. Dante fué el punto culminante del Renacimiento medieval.

VII

EL RENACIMIENTO Y EL HUMANISMO

Durante la época medieval las energías espirituales del hombre estaban condensadas interiormente, pero nunca se exteriorizaron suficientemente. Pero la Edad Media tuvo su fin en el Renacimiento cristiano cuando la cultura occidental europea alcanzó grandísima elevación. Igualmente tengo en cuenta el extemporáneo Renacimiento del místico espíritu italiano, en cuyos comienzos aparece el profetismo de Joaquín de Fiore, la santidad de San Francisco de Asís y la genialidad de Dante. Este es el Renacimiento medieval cristiano, que también se determina en el arte de Giotto y en todas las corrientes que aparecieron en el período inicial del arte italiano. Es uno de los momentos más extraordinarios de la cultura espiritual occidental europea. En este punto se plantea el gran problema de un Renacimiento genuinamente cristiano y aparecen los fundamentos del Humanismo esencialmente cristiano, que no debe confundirse con el Humanismo de la Historia moderna, que se manifiesta más tarde. Este Humanismo cristiano es muy superior a todo cuanto hemos heredado de la cultura espiritual de la Europa Occidental. Es posible que la idea que perseguía la cultura religiosa

medieval fuera realmente una profundísima idea histórica, de gran alcance, especialmente si consideramos su universalidad y su elevación ideológica, determinadas por aquella misma cultura que pretendía crear un Reino de Dios en la Tierra de una belleza jamás soñada y en la que ya advertimos un regreso a los fundamentos clásicos, porque todo Renacimiento significa un regreso a las antiguas fuentes culturales helénicas.

Esta magna idea de la cultura religiosa no se realizó ni podía realizarse. El Renacimiento cristiano tuvo un alcance extraordinario, porque fueron verdaderamente extraordinarias la santidad de San Francisco de Asís y la genialidad de Dante. Pero aquello fué tan sólo un experimento espiritual del genio creador del hombre. Se vió claramente que la Humanidad no podía avanzar por aquel camino que le había señalado la conciencia medieval.

En lo sucesivo la Humanidad fué separándose de aquel camino, fué alejándose de aquella cultura medieval. Aquello fué un rumbo muy distinto que ya no se enderezaba hacia un verdadero Renacimiento cristiano. En él se manifestaba un Renacimiento en gran parte anticristiano. En el Renacimiento propiamente dicho, actuaban tanto el Humanismo cristiano como un Humanismo anticristiano. Este es el tema central de toda la filosofía de la Historia, es todo el tema del destino humano. Y es también el momento decisivo del destino del hombre. La conciencia medieval adolecía de no pocos defectos y estos defectos debían necesariamente descubrirse al final de la Edad Media y comenzar un tiempo nuevo.

¿Qué tenía, pues, de perjudicial esa idea medieval para haber determinado la caída de la Edad Media y de su cultura teocrática que se tambaleó y terminó derrumbándose? En efecto, la cultura teocrática se

descompuso fundamentalmente, llegó el ocaso de la Edad Media y comenzó la historia de una nueva Humanidad, cuyo espíritu empezó a luchar contra todos los principios medievales.

Yo creo que el defecto de la conciencia medieval estriba, principalmente, en que en ella no se había manifestado con suficiente vigor la potencia creadora del espíritu humano. Al hombre medieval no le habían dado la libertad suficiente para crear libremente, para iniciar un libre movimiento cultural. En este sentido las fuerzas espirituales del hombre, formadas por el cristianismo no habían sido libertadas. El ascetismo medieval había cimentado las fuerzas espirituales del hombre, pero no las dejó libres, no quiso experimentarlas en un proceso cultural creador. Y se demostró así que la realización de un Reino de Dios en la Tierra por imposición, es imposible. La cultura religiosa mundial necesitaba las manifestaciones de las potencias espirituales del hombre, necesitaba la cooperación del genio creador humano. El hombre habría atravesado aquel período trágico valiéndose de sus fuerzas libres, y así hubiera llegado a alcanzar las más elevadas formas de la conciencia religiosa, para formar con plena autonomía una cultura teonómica, que le habría conducido al tan deseado Reino de Dios. El ensayo de la Historia moderna no es más que un ensayo de una libre manifestación del espíritu humano. Por esto en la historia del Humanismo era inevitable la aparición del nuevo tipo humano europeo. La Edad Media, mientras procedía a la concentración y a la disciplina de las fuerzas espirituales del hombre, también las encadenaba. Las tenía subyugadas al centro religioso. Centralizaba toda la cultura humana. Esa dominación espiritual se advierte en toda la formación cultural de la Edad Media. Al despuntar los tiempos modernos

se verificó una descentralización de las fuerzas creadoras del hombre que recobraron su libertad. El bullicioso despertar de esas fuerzas creadoras creó precisamente lo que nosotros llamamos el Renacimiento, cuya influencia se extiende hasta el siglo XIX. Puede decirse que toda la Historia moderna pertenece al período histórico del Renacimiento. Este período histórico se halla bajo el signo de la liberación de las potencias creadoras del hombre y de la descentralización espiritual. La vida cultural y social se aparta de los centros religiosos en un proceso diferencial y todas las esferas de la cultura humana van recobrando su autonomía. La Ciencia, el Arte, la vida estatal y económica, las actividades sociales, todas las manifestaciones culturales adquieren una marcada autonomía.

Este proceso diferencial y autonomizador es lo que se denomina la secularización de la cultura humana. Se secularizó incluso la religión. El Arte y la Ciencia, el Estado y la Sociedad, todos siguieron los caminos de la secularización. La vida social y cultural, en todas sus esferas, recobra su independencia. Este es el rasgo característico de toda la Edad Moderna. Este proceso que marca el fin de la Edad Media y el comienzo de la Historia moderna representa en cierto modo un traslado desde lo divino a lo humano, desde la concentración espiritual religiosa a la exteriorización cultural humana. Este alejamiento del núcleo espiritual y religioso, alrededor del cual gravitaban hasta entonces todas las fuerzas espirituales del hombre, representa, no solamente la liberación de estas fuerzas, sino también su irrupción en la vida exterior, es decir que la cultura medieval eminentemente religiosa se transforma en otra, esencialmente seglar, en la que el centro de gravedad se transporta desde las profundidades divinas a las esferas creadoras pu-

ramente humanas. La vida va perdiendo cada vez más sus lazos espirituales. Toda la Historia moderna representa un alejamiento del hombre de los centros espirituales.

El hombre ensaya y exterioriza sus fuerzas creadoras.

Burckhardt dice que el Renacimiento señala el descubrimiento del hombre, el descubrimiento del individualismo.

¿Qué significado tiene este descubrimiento?

Sería más propio decir que el hombre se descubrió a sí mismo en la Edad Media, gracias a la labor interna espiritual del hombre, que entonces ocupaba el centro mismo de la fe cristiana y de la concepción cristiana del Mundo. Lo que sí ha variado desde entonces es su autodefinición o autodeterminación.

El Renacimiento descubre nuevamente al hombre natural, mientras que el cristianismo, desde su origen descubrió al hombre como ente espiritual, descubrió al nuevo Adán, en oposición con el antiguo Adán del mundo precristiano. El cristianismo había declarado la guerra al hombre de la Naturaleza y a los elementos inferiores de este Mundo. Y esta guerra fué declarada en nombre de la Redención del hombre y de la formación de su personalidad.

El cristianismo medieval del hombre natural encadenaba las fuerzas espirituales y apartó al mismo tiempo al hombre de la Naturaleza.

En la Edad Media la Naturaleza era un terreno vedado al hombre. En el mundo antiguo el hombre estaba vuelto hacia la Naturaleza y éste era uno de los rasgos esenciales de la vida del mundo antiguo. Esta vida estaba íntimamente ligada con la Naturaleza. Y ésta es la razón por la cual el acercamiento a la Naturaleza que se manifestó en el hombre de los tiem-

pos modernos va unido estrechamente a su regreso hacia los conceptos espirituales clásicos.

Este regreso del hombre a los fundamentos naturalistas de la antigüedad, ese desbordamiento de las fuerzas creadoras en las esferas de la Naturaleza, es el que cimienta la formación del Humanismo.

La conciencia humanista, producto de esa tendencia doble, dirigida tanto hacia la antigüedad como hacia la Naturaleza, varió el rumbo del hombre espiritual y lo enderezó hacia el hombre como producto de la Naturaleza. La conciencia humanista desencadenó las fuerzas naturales del hombre y también rompió cuantos lazos le unían al espíritu.

Este regreso a sus fuerzas naturales; esta manifestación de una nueva conciencia, dió al hombre una juvenil confianza en sí mismo, en sus propias posibilidades creadoras. Esas fuerzas humanas son ilimitadas. El genio creador del hombre no reconoce fronteras, ni en el Arte, ni en la Ciencia, ni en su vida social o estatal.

El hombre de la Edad Moderna se halla en su luna de miel. Siente la embriaguez de su liberación, pero también experimenta la sensación de hallarse unido a la vida de la Naturaleza y a la vida del mundo antiguo. Es digno de observar que precisamente en Italia, donde las fuerzas creadoras del hombre hallaron su máxima expresión, no hubo sublevación alguna contra el cristianismo. En Italia, bien mirado, nunca se rompieron los lazos que la unían a la antigüedad, siendo Roma la mediadora entre el mundo antiguo y la historia de Italia.

El Renacimiento italiano no rompió con la Iglesia Católica y siempre subsistió una extraña coexistencia con la fe católica. Esta coexistencia se extendió tanto que los Papas aparecen como verdaderos protecto-

res del Renacimiento. El espíritu renacentista se manifiesta con sumo vigor en el Vaticano, enriqueciendo extraordinariamente el catolicismo. Aquí es donde aparece la profunda diferencia que existe entre el temperamento de los pueblos románicos y el temperamento nórdico de los pueblos germánicos, que fué en resumidas cuentas, la que determinó la rebelión protestante.

Los temperamentos italiano, en particular, y el románico, en general, son estéticamente adictos al culto y nunca hubiesen podido conducir a una rebelión semejante.

Allí había una fuerza creadora positiva y no un sentimiento de rebelión contra el pasado religioso y espiritual.

¿En qué consiste, pues, la esencia misma de esa inclinación hacia la Naturaleza y la Antigüedad?

Esa inclinación es un deseo de hallar formas más perfectas en todas las esferas del espíritu creador. Este formulismo del genio creador del hombre determina siempre un movimiento renacentista, es decir, que marca un regreso hacia las formas antiguas. Ya indiqué anteriormente que en toda la cultura helénica se advierte la preponderancia de las formas que adquieren en ella una perfección inmanente. Todo intento de dar forma al pensamiento, al espíritu creador artístico o a los ideales sociales y estatales, determina un regreso hacia el clasicismo. Yo creo que, incluso en la ideología patrística, por cuanto ésta se dirigía hacia el platonismo y el aristotelismo, ya había cierta *formalización* de los elementos espirituales cristianos, gracias a la ideología helénica.

Pero mucho más marcado es el regreso a las formas antiguas en la Edad Moderna. Y ese deseo de hallar nuevas formas más perfectas, tiene un doble

carácter: por una parte se retrocede directamente al Arte antiguo, a la antigua Filosofía y a las antiguas formaciones estatales y, por otra parte, se busca la perfección en la Naturaleza misma. El Renacimiento acercó de tal manera al hombre a la Naturaleza, que dirigió su genio creador a descubrir la perfección de las formas en la Naturaleza y a través de ella.

Las direcciones artísticas vienen determinadas siempre por el deseo de hallar la perfección en las formas perfectas de la Naturaleza. Todo el arte renacentista se inspira tanto en la Naturaleza como en el Arte antiguo. Y esto fué la esencia misma del espíritu renacentista. Era el deseo de formas perfectas de un nuevo espíritu, que, habiendo atravesado la Historia medieval, tan diferente del mundo antiguo, retornaba a todas las formas antiguas.

El Renacimiento fué testigo de un encuentro tumultuoso del nuevo contenido espiritual de la vida cristiana, contenido espiritual que había ido incrementándose a través de toda la Edad Media con las formas antiguas constantemente renovadas. Este encuentro tuvo lugar en el alma humana que sentía la añoranza de otro Mundo, de un Mundo trascendental. Era aquella un alma que ya no era capaz de contentarse con este Mundo nuestro; era un alma que sentía honda sed de redimirse, de penetrar en el misterio de la Redención que ignoraba el mundo antiguo. Aquel alma sufría con esa conciencia cristiana de un pecado propio; estaba atormentada por el dualismo cristiano que la situaba entre dos Mundos. Y no podía contentarse con las formas de la vida natural, ni con la cultura del mundo antiguo. Todo el Renacimiento aparece como marcado con ese sello de una conciencia desdoblada, que le dejó en herencia la Edad Media. En la Edad Media ya se había iniciado

este desdoblamiento en forma de ideas contrarias, como la de Dios y del diablo, el Cielo y la Tierra, el espíritu y la materia. En esta conciencia desdoblada se realiza una especie de extraña conjunción entre la conciencia trascendente cristiana y la conciencia inmanente del antiguo naturalismo.

El Renacimiento nunca fué íntegro y, por lo mismo, nunca hubiese podido significar un regreso al paganismo. El Renacimiento, nacido del tumultuoso encuentro de los conceptos y principios paganos y cristianos, del encuentro de principios eternos, inmanentes y trascendentes, constituye un proceso extremadamente complejo. Todo esto refuta la vieja teoría de que el Renacimiento fué un renacimiento del paganismo, que en el Renacimiento renació la antigua "alegría del vivir", dirigida hacia el naturalismo y que el hombre renacentista había roto definitivamente con todos los principios cristianos. Pero el Renacimiento está lejos de tener ese matiz único. Los historiadores cultos ya reconocen ahora que en el Renacimiento nos hallamos en presencia de un choque entre dos principios y que en él, tanto significado tienen los principios paganos como los cristianos. Esto lo advertimos con especial claridad en la autobiografía de Benvenuto Cellini, que es uno de los mejores recuerdos históricos de aquel tiempo.

Benvenuto Cellini puede ser considerado como un perfecto pagano del siglo xvi. Comete los crímenes más atroces, propios de su tiempo. El representa a todo su siglo. Y, sin embargo, este mismo hombre nunca deja de ser cristiano. Mientras se halla en el castillo de Sant'Angelo tiene una visión religiosa.

Si esto es cierto para un Benvenuto Cellini, que pertenece a los últimos tiempos del Renacimiento y que ya está lejos de la influencia de la ideología cris-

tiana medieval, también debe serlo para el hombre de épocas cristianas anteriores. Todos los cuatrocentistas se distinguen por ese desdoblamiento. El Renacimiento nos demuestra claramente que es imposible alcanzar la perfección clásica de las formas durante el período histórico cristiano.

El espíritu cristiano que entreabre el Cielo y borra las fronteras del Mundo, este espíritu que no puede concebir una vida inmanentemente hermética, un espíritu así no puede alcanzar en este Mundo nuestro aquellas formas perfectas que pudo crear, en la cumbre de su florecimiento, el mundo helénico, ese mundo que también creó la forma del Edén terrenal, de perfecta belleza secular.

En el transcurso de toda la Historia Universal aquello fué posible una vez y tan sólo una vez. En la Historia cristiana también advertimos algunos intentos de renacimiento y renovación. Se siente la añoranza de las bellezas helénicas. Pero el mundo cristiano ya nunca más podrá alcanzar esa belleza, esa claridad e integridad espiritual, porque la disociación que establece la conciencia cristiana entre la vida divina y la terrenal, entre lo eterno y lo perecedero, entre el mundo trascendente e infinito y el mundo inmanentemente hermético, esta disociación no puede ser vencida durante nuestra Historia, ni a través de nuestra cultura secular.

El cristianismo ha creado una cultura propia, un genio creador particular, cuyas obras serán siempre simbólicas. El Arte que produce el mundo cristiano es, por su misma esencia, un arte simbólico, pero nunca un arte clásico. Y las obras simbólicas suelen ser imperfectas, nunca son claras, porque siempre las formas en que aparecen presuponen la existencia de algo que sólo es perfecto más allá de este Mundo nuestro.

El símbolo es como un puente tendido entre dos Mundos. El símbolo parece indicarnos que la perfección de las formas sólo puede alcanzarse en el más allá, pero nunca en este mundo. Esa imposibilidad de alcanzar la perfección en las formas se advierte especialmente en el período medio del Renacimiento, es decir, durante el Renacimiento cuatrocentista. Este período se distingue de los demás, sobre todo por la imperfección en las formas. Y esa misma imperfección de las formas terrenales nos hace pensar en la perfección de las formas extraterrenas. Aquel arte no nos habla de la perfección, pero traduce un anhelo de perfección y expresa esa triste añoranza. Esta es una de las particularidades más notables de todo el arte cristiano en general y se hace aún más patente si comparamos la arquitectura gótica con la clásica.

Mientras la arquitectura clásica alcanza un acabamiento perfecto, como por ejemplo, en la cúpula del Panteón, en cambio la arquitectura gótica es fundamentalmente imperfecta y ni siquiera intenta alcanzar la perfección de sus formas. Se estira en un deseo angustiado hacia el firmamento, expresando que únicamente allá, en lo alto, puede alcanzarse la perfección y que este Mundo sólo contiene añoranza y deseos fervientes y atormentados. Este carácter de imposible es el rasgo característico de toda la cultura cristiana.

La cultura cristiana, por su naturaleza misma, no puede llegar a un término. Significa el comienzo de una exploración eterna, de una añoranza eterna. Se alarga y se estira hacia el Cielo y sólo representa simbólicamente sus posibilidades en el más allá. Este desdoblamiento del espíritu en cristiano y pagano alcanza su punto culminante en las maravi-

llosas creaciones del gran pintor renacentista Botticelli.

Este desdoblamiento propio de su época, este conflicto entre los principios cristianos y paganos, alcanzan en su arte una tensión extraordinaria. Su camino de creador termina cuando decide seguir a Savonarola. Vivió una tragedia parecida a la de Gogol, al destruir sus manuscritos. En el espíritu creador de Botticelli se siente esa imposibilidad de alcanzar la perfección de las formas en el arte cristiano; se siente el quebrantamiento enfermizo del alma cristiana, el fracaso en todos los intentos de una cultura creadora.

Cuando se hablaba de Botticelli se decía que su Venus no pertenecía a este Mundo y que sus *Madonas* habían abandonado el Cielo. Esa imposibilidad de lograr una forma perfecta de la *Madona*, de hacer descender la *Madona* de su pedestal divino, constituye el rasgo característico del espíritu artístico de Botticelli, especialmente maravilloso e instructivo, ya que expresa con máxima claridad aquel fracaso que hubo de sufrir el espíritu renacentista.

Quizá la mayor grandeza del Renacimiento estriba precisamente en este fracaso suyo, en el hecho de que no era posible su triunfo, ya que no es posible un Renacimiento clásico pagano y de formas perfectas en un mundo cristiano. El mundo cristiano buscará ineludiblemente la perfección de las formas, tenderá siempre hacia las formas clásicas antiguas, pero también no menos ineludible es su continuo desencanto ante la realización de estas formas perfectas en este mundo nuestro solamente.

La realización inmanente de la perfección en una cultura creadora, no es posible mientras continúe el período histórico cristiano. Precisamente, el fracaso del Renacimiento, quizá haya sido su mayor triun-

fo, porque con este fracaso contiene la realización de una máxima belleza creadora. En el desdoblamiento que traducen los cuadros cuatrocentistas descubrimos una visión profunda del destino humano en el período cristiano de la Historia. Estas obras pueden servir de pauta, ya que señalan los límites posibles del genio creador del hombre, que pertenece al período cristiano de la Historia Universal.

Después del advenimiento de Cristo, después de haberse realizado la Redención, ya no es posible la exteriorización del espíritu creador humano a través de las formas clásicas de perfección inmanente. Algunos podrán objetar que en el siglo xvi se había logrado una mayor perfección de las formas. Realmente parece que Miguel Angel y Rafael habían alcanzado una verdadera perfección artística. Mas también es extraordinaria la suerte de este encumbramiento del arte italiano del siglo xvi: este punto culminante del Arte marca el comienzo de la decadencia del Renacimiento. Incluso en las magnas obras de Rafael, que alcanza la más perfecta composición, ya se inicia el empobrecimiento espiritual. Sus producciones ya no tienen el vibrante espíritu que se siente en las creaciones del siglo anterior.

A partir del siglo xvi aparece la escuela de Boloña y el arte *barocco* que marcan la decadencia del Renacimiento. El regreso a las pasadas épocas creadoras, generalmente conduce no a una simple repetición de las mismas, sino a la quebrazón de los eternos fundamentos clásicos en los principios nuevos. El Renacimiento no fué una simple repetición, no fué un mero regreso al espíritu creador clásico. Fué una especie de refracción de las formas antiguas en el nuevo espíritu, cuyo contenido, muy distinto del contenido del espíritu clásico, dió naturalmente, unos resultados también distintos. También debe observar-

se que se ha exagerado mucho la analogía entre el Renacimiento y la época clásica antigua.

En el arte renacentista no hay perfección clásica y esto es natural, ya que nada se repite en la Historia. El platonismo del Renacimiento se parece muy poco al platonismo antiguo. Tanto en las esferas artísticas, como en las que intentaban crear formas estatales artificiales, no existe repetición alguna de las formas antiguas. Existe sólo una apariencia engañosa, puesto que en la realidad la cultura creadora del Renacimiento es mucho menos perfecta que la del período de florecimiento de la cultura helénica, que hasta ahora nunca ha podido ser superada en la historia humana.

Sin embargo, la cultura renacentista es mucho más fértil, profunda y compleja que la íntegra y sencilla cultura griega.

El íntimo espíritu de la Edad Moderna, aquel espíritu que inspiró el Renacimiento y que continuó inspirando todo aquel período renacentista, no solamente en los siglos xv y xvi, sino también en el transcurso de toda la Edad Moderna, tan sólo ahora toca a su fin.

Es el espíritu del Humanismo y descansa en los fundamentos de todas las concepciones filosóficas modernas. Ha comenzado una nueva era, la Edad del Humanismo.

El Renacimiento se había iniciado no solamente en Italia, sino en toda Europa en general. Una de las más importantes manifestaciones del Renacimiento fué, sin duda alguna, el genio creador de Shakespeare. Su obra representa una manifestación de la libre exteriorización de las fuerzas creadoras. El Renacimiento se repite en todos los países de Europa, aunque su mayor florecimiento corresponde a Italia. El Humanismo puede considerarse como el fermento de

la Historia Moderna. El que comprenda el nuevo espíritu humanista, comprenderá la Historia Moderna en su misma esencia. Comprender ese espíritu significa comprender todo el destino del hombre en su Historia Moderna.

Yo opino que existe una profunda contradicción en el fundamento mismo del Humanismo y que la determinación de esta contradicción fundamental constituye precisamente el tema capital de la filosofía de la Historia moderna. Todos los fracasos de la Historia moderna, los fracasos del destino humano que socavaron la libertad del hombre y que envenenaron todas las satisfacciones que pudieran producirle el triunfo de su genio creador, todas las amargas desilusiones que hasta la hora presente nos persiguen, tienen todas por origen esta contradicción fundamental.

¿Y cuál es esta contradicción?, me pregunto.

El Humanismo, como su nombre mismo indica, significa un categórico antropocentrismo. Esto, por una parte. El Humanismo, según dicen, ha abierto la individualidad del hombre, lanzándole a plena marcha, liberándola de aquella opresión que le había impuesto la Edad Media y dirigiéndola por los caminos de la autoafirmación y del genio creador. Pero el Humanismo contiene igualmente principios contrarios. En el Humanismo no solamente actúan principios liberadores, sino también principios de degradación que debilitan el espíritu humano.

Durante la época del Renacimiento, el Humanismo acercó al hombre a la Naturaleza, transportando el centro de gravedad de la personalidad humana del interior a la periferia, es decir, que el Humanismo arrancó al hombre de lo espiritual. Dió libertad al genio creador del hombre natural, alejándolo de la ra-

zón íntima de su existencia, separándolo del fundamento divino y profundo de la vida.

El Humanismo niega la procedencia y semejanza divina del hombre. El Humanismo, en su forma predominante, afirma que la naturaleza humana nada tiene de divino y sólo procede de la Naturaleza real y universal de este Mundo. En el Humanismo, el hombre aparece como un producto natural de este Mundo y que comparte, por lo tanto, todos sus defectos e imperfecciones. Vemos, pues, que el Humanismo afirmando, por una parte, la suficiencia del hombre, rebaja, por otra, al hombre, porque niega su procedencia superior divina. El Humanismo no quiso reconocer la patria divina del hombre, y sólo admitió su patria terrestre. Y esta autoafirmación sin reconocer la Divinidad, esta autoafirmación de un hombre que ya no se siente unido a la Naturaleza superior y absoluta, ni a las fuentes primeras de su existencia, precipitó la destrucción del hombre.

Aquel principio fundamental que existió en el espíritu cristiano y que tanto elevara al hombre, fué abolido por el Humanismo. La conciencia cristiana comenzó a palidecer. Así es cómo descubrimos en el Humanismo una dialéctica autoaniquiladora.

El Humanismo atraviesa diferentes fases. Cuanto más se acerca a las fuentes cristianas, católicas y también clásicas, tanto más activo y bello es el genio creador del hombre. Y, naturalmente, cuanto más se aleja el Humanismo del cristianismo medieval, tanto más se aparta de los fundamentos clásicos y mengua la potencialidad creadora del hombre y en elevación y en belleza espiritual. Esta es una de las paradojas fundamentales de la Historia moderna. A ella debe atribuirse, principalmente, la terrible discordancia entre el principio y el fin del Humanismo, entre los orígenes que hicieron florecer el Renacimiento, donde

aun dejaba sentirse aquella personalidad humana medieval cristiana y católica, y cuando aun no se habían roto los lazos con lo antiguo, y aquel ocaso del Humanismo que abre un abismo cada vez más profundo entre los fundamentos católicos medievales y los fundamentos clásicos.

Cuanto más se aleja el hombre, tanto en su historia como en su conciencia, de los principios medievales, tanto más se aparta de los fundamentos antiguos y se muestra infiel respecto al auténtico renacimiento; porque los principios antiguos nunca murieron definitivamente y siguieron subsistiendo, especialmente entre los pueblos románicos. El nuevo espíritu que se manifiesta en la Historia moderna encamina al hombre por una ruta completamente distinta que no converge con la de su destino medieval, ni con la de su destino de los tiempos antiguos. Pero, los fundamentos espirituales del hombre eran solamente de dos categorías: los helénicos antiguos y los medievales cristianos o católicos. Y esto nos conduce a una afirmación que, a primera vista parece una paradoja y que manifiesta toda la dialéctica sobre el hombre. Esa dialéctica consiste en que "la autoafirmación del hombre de la Naturaleza conduce a éste a su propia destrucción, mientras que la liberación de las fuerzas espirituales del hombre libre lo conduce hacia el libre genio creador humano".

El ardiente deseo de crear algo bello y alcanzar la perfección de las formas que marcó el comienzo del período histórico del Renacimiento, lleva al hombre a la destrucción y decadencia de la perfección en las formas. Y este fenómeno lo observamos en todas las manifestaciones de la cultura humana.

El período histórico renacentista es el gran ensayo de la libertad espiritual del hombre.

Era un hecho providencialmente ineludible. Es imposible la creación de un Reino de Dios, sin ese ensayo de la fuerza espiritual libre del hombre. El ideal teocrático medieval no contenía ningún ensayo semejante. Sin libertad ni libre genio creador, la Humanidad no podría llegar al Reino de Dios. Pero el afirmar la ineluctabilidad de este proceso de la Historia moderna y comprender el profundo significado de los experimentos humanistas, no significa, ni mucho menos, afirmar que el Humanismo contiene fundamentos verdaderos y que aquellos experimentos habían elevado al hombre a la más alta cumbre espiritual. Yo creo que el hombre tuvo una caída y luego sufrió sus consecuencias, pero también opino que el hombre necesariamente debía recorrer este camino, precisamente a causa del hondo significado del libre ensayo de sus fuerzas espirituales.

Esta contradicción que contiene el Humanismo es el tema filosófico principal de toda la Edad Moderna. Por este camino llegamos al término de la Historia moderna y entramos en otro periodo nuevo de la Historia Universal desconocido, y que no tiene aún nombre. Llegamos al agotamiento del Humanismo y del Renacimiento.

El siguiente período de desarrollo del Humanismo en la Historia moderna y que sigue con toda su fuerza dialéctica a la magna manifestación del libre genio creador humano renacentista, es lo que llamamos la Reforma. Al llegar la Reforma, la iniciativa histórica corresponde a otra raza. El Renacimiento se había iniciado en los países meridionales, entre los pueblos románicos; en cambio la Reforma pertenece a los pueblos nórdicos y especialmente a los germánicos. La Reforma ha sido el producto de un temperamento muy distinto, como también es distinto su espíritu. La Reforma es verdaderamente una rebelión religio-

sa. Esto obedece a las propiedades, tanto positivas como negativas de la raza germánica. En la Reforma había varios rasgos característicos del espíritu germánico que la colocan, en cierto modo, por encima del espíritu románico. Me refiero a una especie de profundidad, a un anhelo especial de pureza espiritual. Esto tuvo como resultado que el Renacimiento y el Humanismo adquirieran seguidamente unas formas religiosas. En el mundo románico católico hubo un Renacimiento creador a base de Humanismo y que no se tradujo en rebelión contra la Iglesia Católica. Los Papas apoyaron el Renacimiento y se habían contagiado de su espíritu. Pero en lo hondo de la Iglesia Católica, en su parte humana, comenzó un proceso de descomposición y contra esta descomposición, precisamente, se alzó el espíritu rebelde de la raza germánica.

Esta manifestación no tuvo un carácter contemplativo, sino de franca protesta. La exteriorización del Humanismo en la Reforma significó tanto la afirmación de la verdadera libertad humana contra la opresión que había en el mundo católico, como también la afirmación de una libertad falsa, en la que ya había comenzado a agotarse el hombre.

Este es uno de los rasgos más esenciales de la Reforma. Por una parte, la Reforma afirma la libertad del hombre, siendo éste su contenido positivo, mas, por otra parte, afianza al hombre mucho menos que el catolicismo. A primera vista, esto no es muy claro y necesita una explicación.

Mientras la conciencia católica cristiana afirma la existencia de dos principios, el Divino y el humano y también afirma la independencia del hombre ante Dios, reconociendo asimismo la reciprocidad y también la autonomía de las naturalezas distintas, en cambio, el cristianismo protestante de Lutero, tan

sólo reconoce la existencia de Dios y de su naturaleza Divina, negando, por lo mismo, la autonomía de lo humano.

Esto es un monismo, pero un monismo contrario al monismo naturalista. La conciencia religiosa y mística del protestantismo afirma la unidad divina y no reconoce la espontaneidad del hombre, la base ontológica de la libertad humana. Lutero afirmaba la libertad de la conciencia religiosa. En su protesta contra el catolicismo sostenía la independencia de la conciencia religiosa del hombre, pero no quería admitir la libertad innata original del hombre. Se inclinó hacia la doctrina de San Agustín, donde no tiene cabida la libertad. Esta es una particularidad muy esencial, no solamente de la Reforma, sino también de todo el espíritu germánico, que luego sirvió de base para toda la filosofía germánica y su monismo idealista.

Aquí el único principio divino aparece en lo más íntimo del hombre, mas se niega la autonomía humana con respecto a los fundamentos divinos. La naturaleza misma del hombre aparece en el misticismo abstracto germánico y en su idealismo abstracto como falsa, como algo que no guarda relación alguna con la esencia misma de la existencia.

Los fundamentos de esta doctrina ya los hallamos en la Reforma, que de esta manera afirmando en realidad la libertad del hombre, la negaba metafísicamente. Así, pues, en la Reforma había principios humanistas y antihumanistas al mismo tiempo. Además, la Reforma quería limpiar el cristianismo de todos los elementos paganos. La Reforma combate y se subleva contra los orígenes antiguos helénicos del Cristianismo. La Reforma inicia un movimiento espiritual, que se aleja cada vez más de la clásica perfección antigua de las formas. Este es el momento

histórico esencial de la íntima dialéctica del Humanismo. Y es éste el momento que me interesa examinar para pasar seguidamente a tratar del fin del Renacimiento como tema fundamental.

El momento histórico siguiente de esta dialéctica fué la "ilustración" del siglo XVIII, que hemos de relacionar con la aparición del nuevo tipo humano que tuvo lugar durante el Renacimiento. Aquí ya advertimos la formación espontánea del Humanismo. La "ilustración" del siglo XVIII, por su espíritu, no nos recuerda ya aquel florecimiento del genio creador humano que pudimos contemplar en el Renacimiento. En el racionalismo de la "ilustración" no hallamos aquella fe entusiasta en el poder de la razón, que aparece en la época renacentista. Allí había una fe ilimitada en el poder humano de penetrar el misterio de la Naturaleza misma de lo divino. Este extraordinario impulso en la percepción de los misterios de la Creación, también se nota en las corrientes teosóficas y naturosóficas del Renacimiento, que "sentían" la Naturaleza como algo divino y viviente, en que debe penetrar el hombre y también en el espíritu que acompañó las primeras conquistas de las ciencias naturales.

Durante el siglo de las Luces, a pesar de toda su fe en la ciencia y la razón, no existe aquella plenitud de percepción. Comienza la quiebra de la razón misma que desciende de nivel, porque aquella otra razón superior que unía al hombre con el cosmos divino empieza a palidecer. Aquí se inicia el apartamiento del hombre de los principios espirituales, el alejamiento del hombre de la vida cósmica. Las consecuencias de este proceso, ya las advertimos en el siglo XIX.

El espíritu humanista de la Edad Moderna se manifiesta ahora en la gran Revolución Francesa, con

tanto vigor como en el Renacimiento, como en la Reforma, como en el iluminismo del siglo XVIII. Este es uno de los momentos decisivos en el destino del período renacentista de la Historia, en el destino de la autoafirmación humanista del hombre. El hombre, que seguía el camino de la autoafirmación humanista, debía ineludiblemente llegar a todo cuanto aconteció durante la Revolución Francesa. El experimento realizado en la esfera espiritual del hombre, tenía que transportarse a otras esferas; es decir, lo que se manifestaba durante el Renacimiento en las esferas científicas y artísticas, lo que se transportó con la Reforma a la vida religiosa y todo cuanto pertenecía al dominio de la razón en la época del iluminismo, debía resolverse ineluctablemente en una acción social colectiva.

Esta acción social colectiva, tuvo necesariamente que ser la consecuencia de aquella fe que hasta entonces puso el hombre en su libertad absoluta, en su autonomía, en su capacidad de cambiar toda la estructura social de la Sociedad y de desviar el curso de la Historia, en que nada lo trataba en este sentido y en que era su deber proclamar su propio derecho y su libertad y también realizarlos.

Esta fué la senda de la Revolución, que realizó uno de los mayores experimentos humanistas. La Revolución es un experimento que comprueba las contradicciones que lleva en su seno el Humanismo. Es también la comprobación de los resultados de este humanismo, desprovisto de fundamento espiritual. La Revolución no logró realizar sus propósitos, no logró afirmar los Derechos del Hombre, ni proclamar la victoria de la vida libre. La Revolución fué un fracaso. La Revolución trajo la tiranía y el envilecimiento del hombre.

El Renacimiento fué un fracaso: a pesar de haber

sido una de las manifestaciones magnas del genio creador del hombre, sin embargo, fué incapaz de realizar la perfección de las formas. También fué un fracaso la Reforma, que prometía la libertad y tan sólo nos mostró su impotencia religiosa, adoptando formas negativas y no creativas. Pero el fracaso de la Revolución fué aún más rotundo. Todo el siglo XIX arrastra las consecuencias de este fracaso de la Revolución Francesa. La reacción espiritual que se inicia en los comienzos del siglo XIX, sólo sirve para subrayar y determinar el sentido de este fracaso. Era imposible que el hombre llegara a conquistar sus derechos y su libertad siguiendo la ruta revolucionaria. En el año 1789 la Revolución avanzaba al impulso de los Derechos del Hombre y de los derechos ciudadanos, pero ya en 1793 llega a la negación de todos los derechos y de toda libertad. La Revolución se devora ella misma, demostrando que, en sus comienzos, no existe fundamento alguno capaz de afianzar los derechos del hombre.

Llegamos a la evidencia de que los derechos del hombre cuando no quieren reconocerse los derechos Divinos, se aniquilan y se descomponen ellos mismos y nunca llegan a libertar al hombre. Esto lo demostró claramente la reacción espiritual que se inició en los comienzos del siglo XIX y que fué tan fértil en sus concepciones, que enriqueció todo su siglo.

El siglo XIX es como una reacción contra el siglo XVIII y la Revolución. El socialismo que caracteriza el siglo XIX no fué, bien considerado, una consecuencia de la Revolución Francesa, sino que fué una reacción contra aquella revolución y una protesta contra su fracaso, ya que no había cumplido sus promesas de libertad, igualdad y fraternidad. El socialismo es una adulteración materialista y ateísta de los conceptos teocráticos. El socialismo pretende realizar

el bienestar de la Humanidad limitando el proceso liberador renacentista.

En la triste historia de la Revolución Francesa, edificada sobre la autoafirmación humanista del hombre, aparece una contradicción esencial que se opone a la realización de los derechos humanos y que, necesariamente, ha de traducirse en una reacción.

Fabre d'Olivet, un pensador francés muy original, en su *Histoire philosophique du genre humain*, intenta reconocer tres principios fundamentales en la Historia de las sociedades humanas: el Destino, la Providencia y la Voluntad del Hombre, a los que supone en constante reciprocidad. En la Revolución Francesa obra, como principio activo, la libertad del hombre, la voluntad humana, en oposición al principio de la Providencia, al principio Divino. En cambio, la reacción engendrada por la Revolución, no es otra cosa que una acción del Destino (*). El Destino hace valer sus derechos contra la voluntad del hombre. Napoleón fué un arma de aquel Destino que se había alzado contra la voluntad humana. El Destino se precipita implacablemente con todo su peso sobre la orgía de libertad humana, sobre la ilimitada confianza que tiene el hombre en sus propias fuerzas y que le ha separado de los fundamentos superiores de su existencia. Este mismo destino aplastó también la Revolución Francesa. Aquel rudo golpe fué el castigo por el engaño de la libertad humanista en la que el hombre, producto de la Naturaleza, se separa del hombre espiritual, siendo entonces incapaz de sentir todo el significado espiritual de la libertad. La reacción del destino se precipita sobre el albedrío natural, ya que nada puede contra el libre albedrío espiritual.

(*) En francés en el original.

El Renacimiento en sus comienzos estaba vuelto hacia la Antigüedad; en cambio, los sucesivos procesos renacentistas que se manifestaron en la cultura del siglo XIX, aparecen con marcados matices medievales. Tales son, por ejemplo, las manifestaciones del espíritu creador del hombre en las tendencias romanticistas.

El romanticismo es otra manifestación del Humanismo, pero de un humanismo que intenta salvar las energías creadoras del hombre, fecundándolas con principios medievales. Durante la Edad Media buscábase un alimento espiritual para el genio creador humano. Así el Renacimiento romanticista intenta devolver al espíritu creador humano el alto puesto que le corresponde, iluminándolo con la conciencia cristiana. El romanticismo prevé la caída del espíritu creador del hombre, y quiere salvarlo.

Este regreso a la ideología medieval lo hallamos igualmente a fines del siglo XIX, cuando vemos surgir ciertas corrientes místicas en determinadas esferas culturales. Aquí también debe indicarse que el Humanismo alcanza su pleno desarrollo y llega a la cumbre de la potencia creadora sólo mientras se mantiene en el justo medio del más puro individualismo, como, por ejemplo, en el renacimiento germánico, en la figura genial de Goethe. Esta fué la postrera manifestación del humanismo idealista.

Herder veía la verdadera meta histórica en el humanitarismo. Fué el último humanista. Para Herder, el hombre libre, el hombre que goza de su plena libertad, es un monarca, es un ser superior y altivo. En su humanismo el hombre aun conserva cierta semejanza divina. Es, pues, un humanismo religioso. Pero es una religión que se halla por entero sumida en humanismo. El hombre aparece como un eslabón entre dos mundos. El hombre de esta religión

ha sido creado para ser inmortal y sus energías tienen todos los atributos de lo infinito.

Tanto Herder como Lessing tenían por ideal la educación del género humano. Para ellos, la finalidad del hombre se halla en el hombre mismo, es decir, en el humanitarismo.

Después del renacimiento germánico de Herder y de Goethe, y después del romanticismo, el Humanismo se regenera radicalmente y pierde toda relación con la época renacentista. El siglo XIX nos descubre unos conceptos francamente opuestos. Comienza la crisis del Humanismo, y el hombre quiere hallar nuevamente el espíritu renacentista, y ante él se entreabren nuevos abismos, opuestos a los anteriores.

VIII

EL FIN DEL RENACIMIENTO Y LA CRISIS DEL HUMANISMO. - LA EDAD DE LA MÁQUINA

Ahora abordaremos el tema central de nuestro estudio historiosófico, es decir, el tema del fin del Renacimiento y de la crisis del Humanismo. Yo considero que la nueva época en que entramos, marca el término del periodo renacentista de la Historia. Es necesario comprender bien las causas del agotamiento de las energías renacentistas en la Historia Moderna, es decir, por qué el espíritu creador del Renacimiento fué apagándose gradualmente, mientras otro espíritu lo reemplazaba. Para alcanzar el hondo significado de este proceso es necesario dirigarnos hacia el fundamento primordial del proceso histórico en su conjunto, tal como yo lo he bosquejado en los capítulos anteriores.

En el fundamento del proceso histórico aparecen como actores principales la relación del espíritu humano con la Naturaleza y el destino humano derivado de esta reciprocidad. Este es, por decirlo así, el tejido elemental, la materia prima del proceso histórico. En la reciprocidad entre el hombre y la Naturaleza, pueden establecerse tres periodos.

El primer periodo es aquel periodo pagano pre-

cris­tiano, en que el hombre aun estaba hundido en el seno de la Naturaleza elemental y se identificaba orgánicamente con esta última. Este hundimiento del espíritu humano en el seno de la Naturaleza, representa el primer grado de la reciprocidad entre el hombre y la Naturaleza. Durante este período es el animismo el que domina al hombre. El segundo grado de la mencionada reciprocidad lo inicia el cristianismo, y este período histórico continúa hasta los últimos tiempos de la Edad Media.

Este período se halla bajo el signo de la heroica lucha que sostuvo el espíritu del hombre contra los elementos de la Naturaleza, contra las potencias naturales. Este proceso se distingue por el alejamiento del espíritu en lo más hondo del ser. En él el hombre considera a la Naturaleza como la quinta esencia del pecado, como la causa primera de su esclavitud y de su indignidad.

Y, finalmente, aparece el tercer período, que comienza con el Renacimiento, cuando el espíritu humano se vuelve otra vez hacia la Naturaleza. Pero este regreso espiritual hacia la vida natural difiere categóricamente de aquella comunión del espíritu con la Naturaleza que fué propia del período inicial de la Historia Universal. Aquí ya no es una lucha espiritual la que se entabla con los elementos naturales, ya no es aquella lucha espiritual de la Edad Media y de otras épocas históricas de contenido más cristiano, sino una guerra de conquista contra las fuerzas naturales que el hombre domina y transforma en dóciles instrumentos, para labrar, en lo sucesivo, su bienestar material, utilizándoles con fines esencialmente humanos. Pero este proceso que se inició con el Renacimiento no tuvo este carácter desde un principio, ya que comenzó exteriorizándose en las manifestaciones artísticas y en las formas con-

templativas de la percepción de los misterios de la Creación.

Sólo después vemos formarse las nuevas conexiones entre el hombre y la Naturaleza. El hombre conquista y somete la Naturaleza exterior, y esto determina un cambio de la naturaleza misma del hombre. La sumisión de los elementos naturales cambia a la Naturaleza, pero no es el medio ambiente el que se altera únicamente, sino que es el hombre mismo el que sufre una profunda modificación.

Al ser sometido a este proceso, el hombre mismo cambia radicalmente. Tiene lugar la metamorfosis del tipo orgánico en mecánico. El período anterior puede considerarse como un período de reciprocidad orgánica, ya que el ritmo de la vida humana correspondía al ritmo de la vida de la Naturaleza, y la vida material del hombre seguía un curso orgánico. Mas, a partir de cierto momento de la Historia tiene lugar un cambio radical y un profundo trastorno: se produce la mecanización de la vida; todo el régimen se transforma en mecánico.

El período renacentista, que abarca varios siglos, no coincide del todo con el Renacimiento en el sentido exacto de esta palabra. Los siglos XVI, XVII y XVIII corresponden al período de transición, cuando el hombre ya se cree libre de su naturaleza orgánica y aun no se halla dominado por los mecanismos. Las energías humanas en plena libertad ejercen una acción creadora. El hombre ya ha abandonado los abismos de la vida orgánica, tanto social como individualmente. Se ha realizado en él una diferenciación que le ha desligado del centro orgánico de la vida, al que antes estaba sometido. Pero aun no se ha establecido ninguna nueva conexión con ningún otro centro. El "mecanismo" aun no ha sido creado y aun no lo domina. Este período de gran riqueza histórica lo he-

mos de comprender como una de las manifestaciones más claras de las libres energías creadoras del hombre. Durante este período el hombre no está dominado por el antiguo centro orgánico, como tampoco lo sujeta el nuevo centro mecánico que se halla en vías de formación.

Ahora hemos de preguntarnos, cuál fué la causa de ese cambio radical que experimentó el hombre haciendo variar el ritmo de su vida histórica. ¿Qué es lo que aceleró tanto el compás de su existencia, aproximándolo a ese ocaso del Renacimiento, que, habiéndose iniciado en el siglo XIX, alcanza su máxima expresión en este siglo XX nuestro?

Estoy completamente convencido que nos hallamos en presencia de una verdadera revolución, la mayor que jamás conociera la Historia: la crisis del género humano.

Es una revolución sin signos exteriores aparentes que pudieran adaptarse a una fecha determinada, como sucedió, por ejemplo, con la Revolución Francesa. Y, sin embargo, esta nueva revolución es incomparablemente más radical que la francesa. Yo me refiero al trastorno producido con la introducción de las máquinas en la vida social del hombre. Creo que la victoriosa irrupción de la máquina es una de las mayores revoluciones que haya conocido el destino humano. A este hecho aún no le hemos dado todo su valor.

La máquina trastorna profundamente la vida en todas sus esferas; el hombre es arrancado del seno de la Naturaleza, y el ritmo de su vida cambia radicalmente. Antes el hombre estaba orgánicamente unido con la Naturaleza y su vida social seguía la misma formación que la vida natural. Pero la máquina cambia radicalmente esa relación mutua entre el hombre y la Naturaleza. La máquina se alza entre ésta y

aquél. No solamente es la aparente conquista de la Naturaleza, sino también, y sobre todo, la derrota del hombre mismo. La máquina ha vencido al hombre. En lugar de libertarlo lo ha esclavizado a su manera. Cierto es que en otros tiempos el hombre dependía de la Naturaleza, y era lamentable su vida en virtud de esta dependencia misma. Pero, al inventarse la máquina, se ha producido una manifestación de la vida que, si bien la enriquece por una parte, crea una nueva clase de dependencia por otra, y sume al hombre en una esclavitud aun más terrible que aquel sentimiento de dependencia que unía al hombre a la Naturaleza. Parece como si una fuerza misteriosa, extraña al hombre y hasta a la Naturaleza misma, irrumpiera en la existencia humana.

Es un tercer elemento, antihumano y antinatural, que de pronto adquiere un terrible poder dominando al hombre y a la Naturaleza. Y esta nueva fuerza descompone ahora todas las formas naturales del hombre. Somete al hombre a un proceso de desmembración y desintegración, en virtud del cual el hombre deja de ser un producto natural; ya no es el ser natural de antaño. Este fué el factor más imponente que contribuyó a la muerte del Renacimiento. En este punto nos encontramos con una paradoja realmente inexplicable y extraña a primera vista, pero tan pronto como la desciframos, arroja una nueva luz sobre la Historia Moderna. Esta paradoja consiste en que la época renacentista de la Historia había comenzado volviéndose el hombre hacia la Naturaleza, donde empezó a buscar la perfección de las formas naturales. Así surgieron el arte y la ciencia del Renacimiento. Aquello parecía un intento de naturalizar la vida social del hombre. Este modo de considerar las cosas abre una nueva era destinada a reemplazar la de las luchas que en la Edad Media

sostuvo el hombre contra la Naturaleza. Pero el ulterior desarrollo del Renacimiento y del Humanismo descubre aquí otro principio, que aparta aún más al hombre de la Naturaleza. Lo arranca de la Naturaleza con una violencia nunca vista en el Medioevo.

Leonardo de Vinci, uno de los más grandes genios del Renacimiento, no solamente desde el punto de vista artístico, sino también como hombre de ciencia; este hombre, cuyas creaciones contribuyen en grado superlativo al estudio del espíritu renacentista, Leonardo de Vinci que buscaba en la Naturaleza las fuentes de la perfección artística y científica, extendiéndose más que otros sobre este particular, fué, indudablemente, uno de los principales culpables de ese proceso de mecanización de la vida humana que debía acabar con la ideología renacentista dirigida hacia la Naturaleza, y debía arrancar al hombre de la Naturaleza, alzando entre ellos a la máquina, mecanizando la vida y encerrando al hombre en la cultura artificial que iba formándose. El espíritu renacentista, vuelto hacia la Naturaleza, no había sido la obra del hombre espiritual, y sólo descubría al hombre natural. Aquel espíritu no ofrecía garantía alguna contra aquel otro proceso que debía más tarde separar al hombre de la Naturaleza e iniciar un proceso de descomposición en el hombre mismo, considerado como producto natural de la Creación. Este proceso avanza con su movimiento cada vez más acelerado a través de la Historia Moderna, siendo un fenómeno completamente nuevo, diametralmente opuesto a todos los principios fundamentales del Renacimiento. Este es un proceso en que se agotan todas las energías creadoras del hombre en virtud de su separación del centro espiritual de la existencia. Este avance centrífugo hacia la periferia de la existencia va acompañado de la muerte de todas las

ilusiones humanistas. El hombre pierde toda semejanza humana. La personalidad humana que, con tanto trabajo forjara el cristianismo en la Edad Media, se tambalea y se descompone. En los comienzos del Renacimiento el genio creador del hombre espiritual parece entreabrirse, pero pronto vemos cómo el hombre natural, separado de lo espiritual, ya no logra retener su personalidad, perdiendo definitivamente esta fuente inagotable de energía creadora.

El hombre se precipita sobre la periferia de la vida y aplica todas sus energías a la creación de un nuevo mundo mecánico. El fortalecimiento de la potencia creadora del hombre debe relacionarse siempre con la identificación del hombre con los principios sobrehumanos y divinos. Cuando el hombre se aleja del fundamento divino y cierra en sí mismo todo acceso a este fundamento, sin permitir tampoco que éste pueda acercársele, es entonces cuando pierde su propia semblanza humana, se vuelve cada vez más insubstancial y vacío, y su voluntad misma pierde toda finalidad.

La máxima fuente de energías creadoras y la más elevada finalidad del hombre, que no pueden ser humanas, desaparecen. Se secan las fuentes del espíritu creador. La finalidad misma del genio creador desaparece. Este agotamiento de las fuentes vivas del espíritu creador, cuyo origen tanto humano como sobrehumano hemos de reconocer; ese escamoteo de la finalidad y meta del espíritu creador, cuya naturaleza sobrehumana le es también esencial, indica un proceso de descomposición. El hombre, puesto en el camino de una autoafirmación exclusivista, cuando ya no reconoce ningún principio superior y ya se considera como un ser autónomo, se extermina él mismo, siguiendo el curso de una dialéctica interior ineludible. El hombre llega a la autonegación.

Para que el hombre llegue a una autoafirmación definitiva, sin perder la finalidad de su genio creador, es necesario que reconozca, no solamente a su propia individualidad, sino también a la Divinidad. Debe haber autoafirmación y también la afirmación de Dios. Si el hombre no lleva en sí la representación o semejanza divina, pierde toda semblanza y cae bajo el dominio de procesos inferiores elementales, que conducen a la desmembración de sus propios elementos. El hombre cae en poder de la máquina que le aniquila, que le incapacita y despersonifica. Para la afirmación de la personificación humana es necesario que el hombre llegue al convencimiento de que su personalidad depende de otros principios más elevados, que dependen de unos principios divinos.

Pero si esa personalidad no se reconoce más que a sí misma, pronto se debilita, dando entrada a las fuerzas elementales de la Naturaleza de la cual surge. Cuando el hombre sólo reconoce su propia personalidad, pierde la noción de esta misma personalidad suya, puesto que, para sentirla, debe reconocer algo que estuviera por encima de esta personalidad. La individualidad para conservarse definitivamente como tal, debe reconocer otra personalidad, otra individualidad distinta y superior a la humana.

Únicamente tal comparación nos da la noción de nuestra propia personalidad humana. La autoafirmación llevada hasta su límite y que no quiere reconocer ningún principio superior, resultó ser precisamente el límite de la conciencia humanista, que, como hemos visto, ha llevado al hombre a su pérdida.

El Humanismo es contrario al hombre y contrario a Dios. Si realmente no hubiera nada superior al hombre, si el hombre sólo pudiera percibir los principios que contiene su misma naturaleza humana, nunca llegaría a conocerse él mismo. La negación de

un principio superior lleva como consecuencia ineludible a la esclavitud del hombre por principios sub-humanos y no sobrehumanos. Este es el resultado inevitable del Humanismo ateísta de la Historia Moderna. El individualismo que no quiere reconocer trabas ni límites lleva ineluctablemente a la descomposición de la individualidad. En estos últimos momentos históricos de los tiempos presentes vemos la realización del extremo y trágico destino humano. Por una parte, florece la ideología individualista que parece descubrir nuevos horizontes en la cultura humana, introduciendo nuevos valores; mas, por otra parte, advertimos una desintegración nunca vista de la individualidad. La individualidad del hombre muere en brazos de un individualismo desenfrenado. Ahora aparecen con toda claridad los resultados del proceso histórico humanista: el Humanismo se convierte en antihumanismo.

Para comprender aún mejor esta transformación del Humanismo, examinemos a dos puntales de las corrientes filosóficas predominantes durante los dos últimos decenios del siglo XIX y los comienzos del siglo XX. Me refiero a Nietzsche y Carlos Marx. Son dos cerebros privilegiados, situados en polos opuestos de la cultura humana, que no tienen nada común entre ellos y que representan dos ideologías antagónicas. Sin embargo, ambos han tenido suma trascendencia en el destino histórico de la Humanidad. El primero ha sellado con su doctrina los más altos conceptos individualistas de la cultura espiritual. Y el segundo ha desempeñado un papel preponderante en la ideología de las masas de los medios sociales. Sus doctrinas no tienen ni un solo punto común, sólo pueden repelerse mutuamente y, sin embargo, ambas marcan el fin del Humanismo y el origen del antihumanismo. Tanto en la doctrina de Nietzsche, como en la de Marx,

la autoafirmación se transforma en una negación de la semblanza humana, aunque lleguen a este resultado por caminos opuestos.

Con F. Nietzsche, que puede considerarse como la quinta esencia del Humanismo y también como la triste víctima de los errores de esta misma ideología, el Humanismo acaba individualísticamente. Tanto su destino como su historia aparece como un desquite: es toda la Historia Moderna que paga con ellos la deuda histórica contraída por el Humanismo en virtud de los errores fundamentales que arrastró desde su origen.

El Humanismo de Nietzsche es el fin trágico de una historia agitada y violenta. Esto lo traducen perfectamente estas palabras de Zarathustra: "El hombre es una vergüenza y un bochorno y debe ser superado." Nietzsche vence y supera al Humanismo, transformándolo en el antihumanismo del Superhombre. Este concepto de un superhombre significa la muerte del Humanismo en la cumbre de la cultura. Con la ideología antihumanista moderna, el hombre debe perecer en aras del superhombre. El hombre aparece verdaderamente como algo vergonzoso. Y esto se tradujo en un deseo desenfrenado de superación, en un deseo loco de llegar al tipo del superhombre.

Pero el camino que sigue Nietzsche para llegar al superhombre, implica la negación del hombre, la negación de los valores humanos. Por este camino el hombre pierde su personalidad y todo su significado. Nietzsche niega el alto significado del alma humana. Para él, el hombre no es más que un estado transitorio, un medio para llegar a la formación de un ser más perfecto. El hombre se sacrifica al superhombre. En nombre del superhombre se reniega del hombre.

Nietzsche combate el Humanismo que considera

como el máximo obstáculo que se opone a la formación del superhombre. Y así se quiebra el destino del individualismo humanista. Después de Nietzsche, ya no es posible volver al Humanismo. Nietzsche descubrió las contradicciones básicas del Humanismo. El Humanismo europeo agoniza en la cumbre de la cultura espiritual y muere el mundo humanista, el mundo de la estricta humanidad y del Humanismo puro. La cultura ya no es posible con la ciencia y el arte humanistas. Nietzsche descubre espiritualmente una nueva era más allá del Humanismo, determinando en éste una profunda crisis. Las hondas corrientes espirituales que aparecen después de Nietzsche, ya no tienen carácter humanista y son marcadamente místico-religiosas.

Los fundamentos humanistas resultan anticuados y ya no ofrecen ningún apoyo sólido. Es un proceso de ahondamiento progresivo, en el que la cultura humanista queda postergada, relegada a un segundo término. Así se desmoronó el Humanismo en la figura de F. Nietzsche.

En su destino de mártir asistimos a la caída del Humanismo. Pero en Nietzsche aun se advierte la nostalgia del Renacimiento. El añoraba aquellas energías renacentistas que se habían agitado. Sentía en sí mismo el afán de reconquistar aquellas energías perdidas, y esto se tradujo en esas manifestaciones tan particularmente suyas, como, por ejemplo, la idealización de un César Borgia.

Al hacer el retrato de este héroe del Renacimiento, lo que él pretendía era restaurar las fuerzas creadoras agotadas y llegar a algo así como a la posibilidad de un nuevo Renacimiento. Pero la genial individualidad de su genio creador no estaba dirigida hacia ese nuevo Renacimiento. Su verdadero significado

era, al contrario, la crisis y la muerte del Renacimiento.

En Nietzsche, que afirmaba tan apasionada y violentamente el individualismo creador y que llegó al más atrevido extremismo en la afirmación de la individualidad, precisamente en esa semblanza humana palidece y se dibuja la figura aun imprecisa, pero ya pavorosa, del superhombre, cuyos rasgos nos aparecen como en un sueño y en el que descubrimos una especie de verdadero impulso religioso hacia un estado más perfecto. Pero este impulso lleva también los gérmenes de una religión anticristiana, de una religión sin Dios y satánica.

Carlos Marx, que también poseía una mente privilegiada agudísima y una singular energía, en nada se parece al genio creador y atrayente de Nietzsche. Pero en él también asistimos al fin del espíritu renacentista y a una crisis no menos intensa del Humanismo. Mientras en Nietzsche se conjugan la autonegación individualista del hombre y la autonegación del Humanismo, en Marx se verifican la autodesección colectivista del Humanismo y la desmembración colectivista del hombre. Marx, como Nietzsche, no podía sostenerse sobre lo humano únicamente, sobre la afirmación del hombre de la individualidad humana. Por esto, Marx se dirige hacia lo inhumano y lo superhumano.

Pero la conciencia inhumana y superhumana de Marx se distingue fundamentalmente de lo inhumano y superhumano de Nietzsche. Marx, como Nietzsche, niega el valor intrínseco de la individualidad y personalidad humana. Carlos Marx no reconoce la Revelación cristiana del alma humana y niega su innegable significado. El hombre, según él, es tan sólo un instrumento en el proceso de la formación de nuevos fundamentos inhumanos y superhumanos, en

cuyo nombre declara una guerra sin cuartel contra la moral humanista.

Pero Marx, asimismo predica la crueldad, el odio al hombre y al prójimo, en nombre de la creación de un reino colectivista inhumano y superhumano. Existe verdaderamente cierta semejanza entre estos dos extremos opuestos, que representan dos términos distintos del mismo período histórico renacentista. Son dos resultados diferentes de las crisis del Humanismo. Son dos aspectos distintos de la transformación del Humanismo en antihumano y del autoexterminio del hombre.

C. Marx es asimismo un producto de la autoafirmación orgullosa del hombre; es el producto del orgullo que se ha sublevado contra Dios. Es el producto de una Humanidad, que sólo se reconoce a sí misma y su propia voluntad y no quiere admitir ninguna voluntad superior. C. Marx niega desde los comienzos la existencia de cualquier principio sobrehumano. Por algo es un continuador filosófico del antropologismo de Feuerbach, para quien el hombre era un dios y los misterios religiosos, simples misterios de la naturaleza humana. Y es este camino ideológico el que nos lleva directamente al fracaso de lo más íntimo del hombre. Así también se dibuja la silueta del futuro superhombre, en cuyo nombre se reniega de la Humanidad.

En la doctrina de C. Marx vemos aparecer los contornos, aun borrosos, de una colectividad inhumana, a la que se sacrifica la Humanidad actual. El hombre se reconoce sólo como un medio, como un instrumento necesario para la creación de una colectividad inhumana, con la que deberá perderse definitivamente la personalidad humana. Para C. Marx la personalidad del hombre debe supeditarse a la colectividad que extenderá sus tentáculos, apoderán-

dose de todos los valores puramente humanos y destruyéndolos. Según Marx, los fundamentos de la moral humanista carecen de valor. Para él, la moral humanista es la anticuada moral burguesa del período renacentista; la cultura humanista es igualmente la cultura de la burguesía. En el antiguo reino burgués se habían proclamado los derechos del hombre. Y todo aquel reino de la burguesía estaba destinado a perecer, y, efectivamente, se descompuso y en su lugar brotó otro reino nuevo inhumanista e inhumano, con su nueva moral inhumanista e inhumana, con su cultura correspondiente, con sus "ciencias" y su "arte" inhumanos.

Este será el advenimiento de la terrible "colectividad". Tanto Marx como Nietzsche, descubrieron las fronteras del Humanismo. Mientras Nietzsche alcanzaba el límite humanista en la cumbre de la cultura, C. Marx lo descubría en el fondo de las masas populares.

Si nos compenetramos bien del significado de lo que han introducido estos hombres en la vida humana de estos últimos decenios, comprenderemos asimismo muchas cosas de la esencia misma de ese proceso de transformación del Humanismo. En C. Marx advierte el completo alejamiento de todos los principios renacentistas. Nietzsche aun añora el magno impulso creador del Renacimiento; en cambio, Marx ya no tiene este sentimiento y se alza contra las fuentes mismas del Renacimiento, declarando que todo cuanto había logrado crear aquella época, sólo es una superestructura ideológica, sostenida por una base económica y en la que domina la explotación del hombre por el hombre.

Y he aquí el Renacimiento que se agota y llega a su término la crisis del Humanismo. Aquella alegría de vivir que se sentía en el Renacimiento; aquella

alegría que acompañó al período de libertad, cuando las fuerzas vivas del hombre tenían libre curso, ya desaparece. Desaparece para siempre.

En el nuevo período de la Historia, la Naturaleza y el hombre comienzan a tambalearse y deformarse. En esta deformación interviene como factor principalísimo ese cambio de la vida humana que se debe a la aparición de la máquina. Este cambio en el régimen de la vida, que nos indica C. Marx, va unido profundamente con la irrupción de la máquina en la vida humana. Este hecho asombró tanto a C. Marx, que lo puso como fundamento de sus concepciones. Para él, este hecho es el factor primordial de toda la vida humana. Por eso C. Marx descubrió toda la importancia que este fenómeno adquiere para el destino de la Humanidad.

El ocaso del Renacimiento lo hemos de relacionar con el proceso de democratización, en el que asistimos a una verdadera caída del hombre. Esta democratización aleja incluso toda posibilidad de un Renacimiento nuevo, porque el Renacimiento, por su naturaleza misma, es netamente aristocrático. Yo creo que el Humanismo y el reino humanista son igualmente aristocráticos en su misma esencia. La democratización de la cultura y su popularización, cuando las masas irrumpen en la cultura, cambia radicalmente todas las condiciones de la vida, haciendo imposible el desarrollo de una Humanidad medioaristocrática, es decir, la formación del reino de la media-nía aristocrática.

Así, la historia entera de la Humanidad, cambia radicalmente de rumbo. En los últimos tiempos de la Edad Moderna, durante el período de crisis del Humanismo, el hombre experimenta y siente un profundo aislamiento. El hombre se siente abandonado y desamparado. En la Edad Media el hombre vivía

corporativamente en un todo orgánico, donde no tenía esa sensación de aislamiento como si fuera un átomo suelto. En aquella época el hombre se sentía como una parte orgánica del todo, a cuyo destino estaba unido. Pero con el último período de la Historia Moderna todo esto desaparece. El hombre nuevo se aísla. Al transformarse en átomo suelto, le invade un indecible horror. Y, para vencer este aislamiento, esa terrible soledad que amenaza matarlo con hambre y sed espirituales y materiales, busca su salvación, juntándose en una colectividad. Pues es esta atomización la que engendra, precisamente, el proceso del colectivismo y preside la formación de un nuevo fundamento, con el que espera el hombre vencer su aislamiento.

La conciencia renacentista que acompañó al hombre en su entrada en la Historia Moderna, le había comunicado una confianza extraordinaria en sus propias e inagotables energías creadoras. El hombre estaba seguro de llegar a una sólida concepción de la vida a través del Arte, y tenía también el íntimo convencimiento de que sus conocimientos, penetrarían cada vez más profundamente en los misterios de la Naturaleza. Pero esta confianza hace tiempo que comenzó a palidecer. Hoy día el hombre siente cada vez más lo limitadas que son sus fuerzas y sus energías creadoras. El hombre sufre un proceso de desdoblamiento, una especie de autorreflexión. La confianza en sí mismo y su autoafirmación dejan de ser individuales y se transforman en colectivas. Pero también hemos de observar que todos estos problemas que se ocupan de la limitación de las energías humanas en sus diferentes aspectos, examinándolo a la luz de la negación de todos los conceptos sobrehumanos, nos conducen, al fin y al cabo, al triunfo de la filosofía positivista. Afirmándose a sí mismo úni-

camente y negando todo cuanto le es superior, el hombre necesariamente socava la conciencia de su poder. Esta es una de las contradicciones paradójicas del Humanismo de la Historia Moderna. El Humanismo había comenzado afirmando la supremacía del hombre en la Ciencia y en el Arte, y su capacidad de refundir la Sociedad humana. Mas, luego, al ensimismarse, rompiendo toda relación con lo sobrehumano, el hombre llegó a dudar de sus fuerzas. Esta crisis del Humanismo había comenzado hace mucho tiempo y se reflejó en todas las esferas de la cultura humana. En todas partes advertimos esta descomposición del Humanismo.

Examinemos primeramente esta crisis en el terreno de las ciencias.

El hombre del Renacimiento se entregaba estéticamente al saber, con plena confianza en su capacidad. Al parecer, el dogmatismo católico le imponía ciertas restricciones, pero el hombre nuevo trataba de destruir estas fronteras. En la naturofilosofía, en las ciencias naturales y hasta en la magia, que durante el Renacimiento floreció en diferentes formas, el hombre tenía conciencia de su inagotable capacidad cerebral. No se producía en él ningún proceso reflejo que le hiciera dudar del alcance de su capacidad de percepción. Pero, a través del tiempo, este proceso de autoafirmación separó al hombre de los elevados fundamentos religiosos y espirituales, con los que en tan íntimo contacto había estado en el Medioevo y en el mundo precristiano. Y así llegó el momento en que a la capacidad de percepción, le faltó todo sustento.

Aquí comienza el proceso reflejo que halla una expresión genial en la filosofía de E. Kant. En el kantianismo ya aparecen los síntomas espirituales del ocaso renacentista.

El ideal kantiano ya no guarda correspondencia con el Renacimiento. Ya no es la ciencia entusiasta con los ilimitados horizontes que descubre, sino una conciencia refleja de la limitación del conocimiento, que se manifiesta en una especie de necesidad de absolución jurídica. En esta nueva conciencia ya nos encontramos con los comienzos de aquel agotamiento de la energía de percepción que animara el Renacimiento. El impulso que la capacidad humana experimentó durante el Renacimiento originó un importantísimo movimiento científico que vemos manifestarse en figuras tan destacadas como Galileo y Newton. En cambio, Kant hace objeto de un criticismo reflejo las ciencias exactas. Este trabajo crítico que comienza examinando dubitativamente la ilimitación de la capacidad de percepción del hombre, da origen a una verdadera contienda, declarándose en lucha con el antropologismo y con los fundamentos humanistas en el terreno de la Ciencia.

Este antagonismo culmina en las teorías de Cogan y Gussler. Todas estas direcciones filosóficas opuestas al antropologismo plantean de tal forma la cuestión, que el hombre resulta ser un obstáculo para la realización del acto de cognoscencia. Un continuador de esta corriente filosófica utilizó la siguiente expresión, a primera vista extraña y poco seria: "La presencia subjetiva del hombre es el mayor obstáculo que se alza ante el conocimiento filosófico".

Esto presupone la existencia de una especie de conocimiento no-humano desprovisto de elementos humanistas aunque este modo de conocer se atribuya al hombre. Todo ello son otros tantos síntomas de agotamiento del Renacimiento y del Humanismo en las esferas del conocimiento. Es preciso advertir que un fin semejante y, quizá, aun más agudo, del Renacimiento, es el que se manifiesta hace tiempo en Europa

bajo el signo del positivismo que, aunque hoy día haya caducado y no tiene defensores destacados, no obstante desempeñó un papel importantísimo en el siglo XIX. El positivismo es, también, un fenómeno antirrenacentista que señala el fin del Humanismo. A. Comte, un pensador bastante más notable de lo que pudiera creerse juzgándolo según sus obras positivistas, marca un retroceso muy acentuado hacia ciertos conceptos medievales. En el positivismo de A. Comte se siente la atracción del Medioevo. Fué como un intento de dar un término en todo cuanto se refiere al conocimiento, a la vida espiritual religiosa y a la vida social, a aquellas libres manifestaciones de las energías creadoras del hombre que caracterizaron la época del Renacimiento. A. Comte quiere vencer lo que él denomina "la anarquía intelectual", que había aparecido con la Revolución Francesa. Quiere abandonar el tipo de vida crítico para pasar a una vida de carácter orgánico, es decir, que intenta una centralización espiritual en que el hombre estaría supeditado a un organismo religioso central parecido al de la Edad Media. Con su doctrina quiere llegar a la supresión del libre albedrío individual y de las manifestaciones anárquicas de las fuerzas creadoras del hombre.

Como C. Marx quiere someter la vida por imposición a un poder central, que estuviera formado por una aristocracia intelectual de hombres de ciencia, A. Comte quiere crear una religión positivista, para lo cual utiliza todas las formas del culto católico medieval: el culto de unos santos de carácter positivista, un calendario positivista, la reglamentación religiosa de toda la vida, la creación de una jerarquía intelectual, etc. Como puede verse, es una especie de catolicismo sin Dios. Se conserva por entero el tipo católico y sólo la fe en Dios se substituye por una fe en

la Humanidad, considerada en su conjunto como un ser superior y en cuyo nombre se crea el culto del "eterno femenino".

A este ser, A. Comte había erigido un altar en su propia habitación. Pero con ello sólo demuestra que el hombre es tan religioso en su propia naturaleza que ninguna ficción positivista jamás podrá vencer su religiosidad.

Esto puede considerarse como un retorno parcial al espíritu medieval, es decir, como el fin del libre individualismo renacentista. Lo mismo se siente en el socialismo utópico de Saint-Simon. También en él tiene lugar una reacción profunda contra la Revolución Francesa, contra la filosofía del siglo XVIII y contra el humanismo liberal. Es evidente que la religión ateísta de A. Comte, como la religión de Saint-Simon nada tienen de común, por su contenido mismo, con el Medioevo. Pero Saint-Simon se subleva contra la labor crítica del iluminismo y de la Revolución Francesa y quiere crear un sistema de vida parecido al sistema teocrático de la Edad Media.

Saint-Simon y A. Comte apreciaban profundísimamente las teorías de José de Maistre, que son una expresión realmente genial de la reacción medieval contra el siglo XVIII y contra la Revolución. Ambos querían llegar a la negación espiritual del individualismo. Este proceso del fin del Renacimiento alcanza, asimismo, a la vida estatal. Aquí puede observarse un fenómeno muy curioso. Toda la Historia moderna, tanto anterior como posterior a la Revolución Francesa se distingue por sus monarquías humanistas. El Estado de Luis XIV es un Estado humanista. Cuando este monarca pronunció la célebre frase *L'état c'est moi*, realizó un acto de autoafirmación de su voluntad humana. Todo el estilo de la monarquía absolutista de Luis XIV, como de todas las monarquías de

los siglos XVII y XVIII, se expresan en estas palabras. Es el estilo mismo de la autoafirmación humanista.

Pero la Revolución Francesa respondió a esta autoafirmación humanista del poder monárquico con la autoafirmación humanista de la democracia. Y el pueblo dijo también: *L'état c'est moi*. Una nueva autoafirmación humanista se opuso a la anterior. La democracia humanista ha sido como una respuesta a la monarquía humanista. La monarquía humanista no podía subsistir indefinidamente. Debía llegar su término. Cuando el hombre pierde los principios sobrehumanos de su existencia, cuando únicamente afirma los fundamentos de la voluntad humana, es entonces cuando se inicia el proceso revolucionario interno que ha de conducir necesariamente al hombre al límite extremo del Humanismo, es decir, a la democracia revolucionaria.

Este proceso se manifiesta en su forma clásica al Occidente de Europa en la Revolución Francesa. Pero también la caída del absolutismo monárquico ruso debe deducirse directamente de aquel proceso de autoafirmación que culminó con la monarquía de Nicolás II. Este proceso de autoafirmación monárquica debía necesariamente engendrar un proceso paralelo de autoafirmación revolucionaria. Y así observamos que los Estados de período histórico renacentista tienen dos características esenciales: La monarquía humanista y la democracia humanista.

El período renacentista fué, asimismo, muy propicio a la formación de Estados nacionalistas como organismos herméticamente nacionales. Yo opino que hoy día entramos en un período de crisis, en el período último de los estados humanistas nacionales de la época histórica del Renacimiento. Las monarquías a través del proceso histórico debían necesariamente transformarse en democracias humanistas, y

entonces llega un período en que comienzan a tambalearse los fundamentos, tanto de la monarquía humanista como de la democracia humanista. En el seno mismo de estos fundamentos aparecen unos principios nuevos que ya no son humanistas, sino unos principios extraños, no humanos, que se alzan contra los fundamentos humanistas monárquicos y también contra los del Humanismo democrático. Tanto para el destino del Estado ruso como para el de los demás Estados europeos comienza un período de profunda crisis.

Al Occidente asistimos a las crisis de las democracias humanistas con su parlamentarismo caduco y que ya no convence a nadie con su mecanismo cuantitativo. Esa crisis no es nueva; hace tiempo que la presentimos en la mecanización de la vida social defectuosa y esencialmente imposible. Sentimos la imposibilidad de seguir viviendo sobre esos fundamentos del formalismo humanista. Llegamos a la evidencia de que necesariamente han de llegar otros fundamentos orgánicos que reemplazarían a los defectuosos actuales. Las corrientes que hoy día se inclinan hacia el Medioevo, como, por ejemplo, en las teorías del corporativismo, no deben atribuirse a una mera casualidad. La representación corporativa se funda sobre el concepto de una sociedad humana formada por corporaciones orgánicas, de representación orgánica propia y no por átomos sociales sueltos. Es realmente una especie de retorno sobre unos fundamentos diferentes al régimen social del Medioevo. Esto lo hemos de considerar como una consecuencia de la crisis del parlamentarismo estatal que, en el fondo, nunca llega a convencer a nadie.

En la idea de la representación corporativa hay un fondo sano y verdadero. Todos los grandes Estados tienden hoy día hacia una política imperialista uni-

versal. En el imperialismo se verifica una ruptura con los fundamentos humanistas del nacionalismo estatal. Del imperialismo surge el deseo de formar algo fuerte y potente, algo universalmente fuerte y vigoroso. El imperialismo también contiene principios sobrehumanos y esos principios son los mismos que aparecen en el colectivismo.

Nuestra vida moral atraviesa, igualmente, la crisis y el fin del Humanismo. Es innegable que asistimos, también, a la crisis de la moral humanista que hasta ahora era considerada como la flor de toda la vida moral de la Historia moderna. La moral humanista toca a su fin en toda una serie de manifestaciones que aparecen a fines del siglo XIX y en los comienzos del siglo XX. Su muerte es patente en la Gran Guerra, así como en sus consecuencias, aunque la agonía comenzara mucho antes. El golpe más terrible que recibiera la moral humanista fué el que le asestó F. Nietzsche, que puso al descubierto todas sus contradicciones. Las corrientes de cultura espiritual derivadas de las teorías de Nietzsche y que dominaron en cierto modo a fines del siglo XIX y a principios del siglo siguiente, hundieron en la incertidumbre al credo humanista. El hombre, los intereses humanos, su bienestar y sus necesidades ya no ocupan como antaño un lugar predominante. Y la moral humanista sufre derrotas idénticas en otras esferas y a través de otros procesos. Por una parte, es indudable que las corrientes revolucionarias anárquicas de origen humanista destruyen la moral humanista. Mas no menos cierto es que las tendencias místico-religiosas que aparecen entre los siglos XIX y XX asimismo significan una decadencia de la moral humanista. Estas últimas tendencias establecen para la moral una finalidad sobrehumana, negando el libre albedrío del

hombre. El reino humanista toca a su fin. El reino humanitarista de Hegel desaparece.

Hegel decía que el humanitarismo era la meta suprema de la Historia Universal; pero un reino así, sólo era posible en determinados medios sociales, en los cuales los profundos planos históricos no se habían separado suficientemente. Esto era posible en aquellas capas históricas superiores, mientras el destino final de la cultura humana aun no irrumpe en la conciencia humana, mientras la misma cultura sirve de elemento regulador sin precipitarse a los polos opuestos, ni descomponerse en principios contradictorios.

Durante el periodo humanista de la Historia este equilibrio aun se conserva, haciendo posible el florecimiento de la cultura. Pero cuando aparece el problema final, el problema límite, entonces la cultura traspasa las fronteras de lo humano y se precipita hacia los principios directamente opuestos. El "reino intermedio" humano se derrumba y desaparece. Nietzsche marca el fin del Humanismo precisamente porque plantea el problema final, el problema-límite. Carlos Marx también determina la muerte del Humanismo al plantear el problema-límite de la sociabilidad. Y así se verifica la autodescomposición de la religión humanista. Esta religión se descompone precisamente, porque plantea unos problemas finales, unos problemas-límite que no pueden mantenerse en un reino humano intermedio.

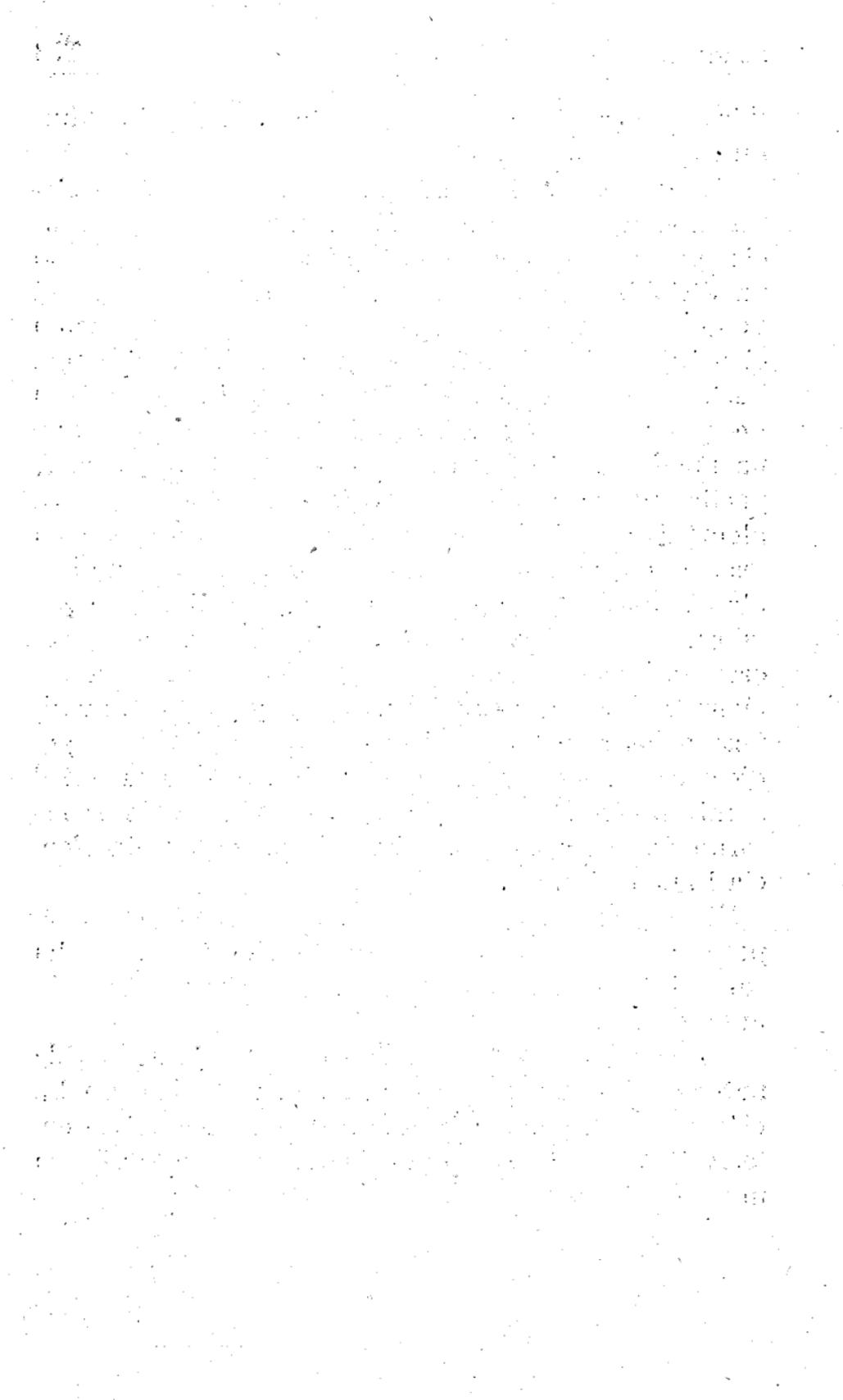
Citando a Goethe ya he hablado del punto culminante del reino humanista y de su cultura, que aun no se había separado de los fundamentos divinos y que coordinaba armónicamente lo divino con lo humano. El humanismo de Goethe tenía un fundamento religioso interno. Pero Goethe, por su clara espiritua-

lidad pertenecía aun a ese "reino intermedio" humano.

El gran arte de Goethe y su concepción de la Naturaleza no llegaban a los últimos límites. En su conciencia no hay nada apocalíptico; su conciencia no va dirigida hacia el destino final del Mundo y del hombre. Toda la vida de Goethe se nos presenta como el máximo florecimiento del genio creador humano, hasta que apareció esa nueva ideología catastrófica de los tiempos actuales. La vida de Goethe fué la magna manifestación del espíritu creador humanista. A partir de este momento el humanismo de la cultura alemana en los últimos tiempos del siglo XIX y en los comienzos del siglo XX, aquel verdadero y admirable humanismo, en el más alto significado de la palabra, es cada vez menos posible. Comienza el proceso fatídico de la descomposición interna. La catástrofe es cada vez más acentuada y ya no se manifiestan las erupciones históricas del pasado que pudieran conducir nuevamente al hombre hacia aquel admirable reino humanista. Ya no es posible el retorno de la moral humanista, del arte y de la ciencia humanistas.

El destino humano ha sufrido una catástrofe irreparable: La catástrofe de una conciencia que se ha roto al pasar el hombre de la autoafirmación a la autonegación.

Es la catástrofe del hombre que se aleja de la vida natural. Este proceso representa una terrible revolución que fué desarrollándose a través de un siglo entero. Con ella fine la Historia moderna y comienza una nueva era.



EL FIN DEL RENACIMIENTO Y LA CRISIS DEL HUMANISMO. - LA DESCOMPOSICIÓN DEL TIPO HUMANO

En primer término, quisiera extenderme sobre el socialismo, como crisis típica del Renacimiento. Es verdaderamente importante el significado del socialismo, que desempeñó un papel predominante en la segunda mitad del siglo XIX y a los comienzos del siguiente.

El socialismo es un fenómeno que descubre los hondos procesos que se desarrollan no solamente en la vida económica, sino también en los destinos de la cultura europea en general. Yo examinaré el socialismo como un fenómeno único, como una manifestación del espíritu y no en el sentido específicamente económico.

Todos los fundamentos del socialismo son radicalmente opuestos a los del Renacimiento. La parte esencial del Renacimiento consiste en que en él se manifiesta una gran prodigalidad de las energías creadoras humanas. En cambio, el socialismo tiene una base muy distinta, puesto que es una manifestación de escasez e insuficiencia. El socialismo ata las fuerzas creadoras del hombre y las somete a una fuerza centralista. En el socialismo el hombre vuelve a enca-

denarse con una obligatoriedad organizada, con la obligatoriedad de una vida regulada. El socialismo es un fenómeno esencialmente opuesto al individualismo. Y, sin embargo, tanto éste como aquél, se han desarrollado sobre un terreno muy parecido.

Yo creo que lo más hondo del socialismo es la desintegración de la sociedad y la descomposición de la sociabilidad, es decir, contiene el mismo fondo disolvente del individualismo a pesar de partir de principios diametralmente opuestos. El socialismo es uno de los aspectos del aislamiento humano; es el reverso de esa nueva situación social. El horror, el sentimiento de profundo aislamiento que experimenta el hombre abandonado a su destino, es lo que le impulsa a organizar de una manera forzada y artificial su vida y su destino. Esto nos demuestra que el socialismo, efectivamente, se ha desarrollado en el mismo campo que el individualismo, siendo como éste el resultado de la atomización de la Sociedad humana y del proceso histórico general. La finalidad del Renacimiento había sido el desarrollo de la individualidad del hombre. En cambio, la del socialismo es la formación de una colectividad mecanizada que pretende someterlo todo a su propia voluntad para llegar a sus fines propios. Esta formación de una colectividad sobre el terreno de una sociedad atomizada marca el fin del Renacimiento y el comienzo de una época nueva en la vida social del hombre.

La fecunda y creadora vida individual del hombre ya no existe. Los principios culturales helénicos quedan relegados a un segundo término. Admitiendo que nuestra cultura descansa esencialmente sobre fundamentos helénicos y judaicos, son estos últimos los que dominan en el socialismo. Con la irrupción del socialismo en la cultura europea comienza un proceso esclavizador inverso al que marcó el princi-

pio de la Historia moderna. Este proceso de esclavización es muy análogo a aquel otro que se inició en los tiempos del emperador Diocleciano en la época primera del Medioevo. El fundamento del socialismo es análogo al que dominaba en los primeros tiempos de la Edad Media.

Aquellos procesos que tuvieron lugar cuando el mundo antiguo ya estaba en su ocaso, los vemos aparecer ahora hasta en el socialismo más progresista y revolucionario. En el socialismo se manifiesta una especie de principio reaccionario, algo así como una reacción interna contra toda la Historia moderna, contra todo cuanto comprende el período liberador renacentista y la Revolución Francesa. Es necesario establecer bien este punto para comprender la naturaleza misma del proceso que analizamos. El socialismo se ha generalizado en Europa entera. En todas partes aparecerán en breve personas socializantes que deberán ser considerados como una reacción contra los procesos libertadores de la Historia moderna, contra aquellos procesos que liberaron antaño la individualidad humana. En el socialismo asistimos a la autonegación de la individualidad. El hombre huye de sí mismo buscando alguna nueva unión, buscando un nuevo culto engañoso en un "religionismo" falso. Esta es una de las consecuencias del primer proceso renacentista que libertó al hombre entregándolo a su propia voluntad. Ahora es el proceso inverso: toda la vida social y cultural del hombre se somete a la dominación de unos "centros de obligatoriedad".

Las contradicciones que contenían todos aquellos fundamentos que sostenía la vida social del siglo XIX debían necesariamente evidenciarse. Estos fundamentos no eran suficientemente sólidos y fueron la causa de una reacción. El humanismo, ni el individualismo no eran capaces de solucionar el problema del

destino social de la Humanidad y por eso era inevitable que se descompusieran. El hombre libre renacentista debía necesariamente transformarse y ceder ante un nuevo organismo, o mejor dicho, mecanismo anti-renacentista que todo lo domina y absorbe.

El fin del Renacimiento, además de manifestarse en el socialismo, trajo asimismo el anarquismo, que debe considerarse como el límite de las corrientes que arrastraron los destinos de la Sociedad europea. El anarquismo es esencialmente antirrenacentista. Examinado superficialmente nos da la sensación de una doctrina cuyo ideal fuera la libertad. Aparentemente el anarquismo exige la libertad absoluta y la autoafirmación de la personalidad del hombre. Pero no debe su origen a la libertad, ni tiene los caracteres esenciales de una prodigalidad del genio creador humano. El anarquismo es hijo de la envidia y de la venganza. Lo mueve el deseo de un desquite. Lo animan la crueldad y el odio al pasado, a la cultura del pasado, a todo lo histórico.

Mas esta crueldad vengativa y alimentada por las privaciones y los padecimientos, es un móvil antirrenacentista. El anarquismo desconoce las alegrías y las satisfacciones del genio creador renacentista. Por esto el anarquismo crece del impulso creador. No puede haber espíritu creador en una negación cruel, vengativa y agotadora. Aquí no hay cabida para las energías creadoras positivas. El anarquismo se parece al socialismo ya que, como éste, es esencialmente antirrenacentista. En el anarquismo se desarrolla el proceso muy interesante de una autonegación de la libertad. Es algo así como la afirmación de una libertad que se destruye por sí misma, que se desintegra interiormente.

Ya no es aquella otra libertad gozosa que florece con la individualidad creadora del humanismo idea-

lista, sino que es otra libertad muy distinta, una libertad huraña, limitada y atormentadora, en la que parece la individualidad del hombre. En esa libertad hay algo que la transforma en violencia y violación. Gran parte de las teorías anarquistas terminan aceptando diversas formas de colectivismo o comunismo. Tales son, por ejemplo, los programas de Bakunin y de Kropotkin.

A mi juicio es evidente que el anarquismo significa, como el socialismo, el agotamiento y la muerte del Renacimiento. El anarquismo no tiene carácter humanista. Toda la moral anárquica, todas las valoraciones anárquicas de las relaciones mutuas entre los hombres no son humanistas, en el sentido del humanismo de Herder, de Goethe o de W. von Humboldt.

Tanto en el anarquismo como en el socialismo aparece un principio interno reaccionario, se manifiesta una reacción interna contra el período humanista del Renacimiento. En resumidas cuentas el anarquismo es una rebelión contra la cultura, cuyas desigualdades y cuyos sacrificios no se quieren admitir. Y de este modo tampoco se admite su florecimiento.

El anarquismo se alza contra la cultura en un proceso igualatorio y nivelador que barre y arrasa todo lo elevado. Y estas corrientes anarquizantes y socializantes son realmente dos aspectos de la crisis del humanismo que marca el fin del Renacimiento.

Pero donde aparecen con mayor claridad los síntomas de la muerte del Renacimiento es en las nuevas tendencias artísticas. Estas corrientes no son nuevas y hace bastante tiempo que se han iniciado. El fin del Renacimiento ya puede observarse en el impresionismo. Todos los procesos analítico-desmembradores del arte poseen ese carácter antirrenacentista.

Mas el verdadero fin del Renacimiento, la separación definitiva de todas las tradiciones renacentistas

lo hallamos en el futurismo, en todos sus aspectos. Todas estas corrientes llevan el mismo sello. Todas, a pesar de su diversidad, se basan sobre la negación de lo clásico y señalan la muerte del Renacimiento, del espíritu creador de la Humanidad. En todas, asistimos a una desmembración de las formas humanas, de las formas naturales, que parecen desvirtuadas.

El móvil renacentista fué el deseo de hallar unas formas humanas perfectas y éste había sido su punto de enlace con la Antigüedad. En cambio, en el futurismo parece el hombre como tema primordial del Arte. En el arte futurista el hombre ya no existe, el hombre ha sido despedazado. Las cosas se penetran mutuamente. Los objetos más heteróclitos comienzan a penetrar en el hombre: las lámparas, los muebles, las calles... Y todos ellos quiebran su integridad, su personalidad y su imagen que debiera ser incommovible. El hombre se hunde en el mundo de objetos y cosas que lo rodean. Se violan las formas austeras. Y precisamente la austeridad de las formas era el fundamento de las creaciones artísticas antiguas que inspiraron el genio creador humano durante la Historia moderna.

Esta separación radical con la Antigüedad y con el Renacimiento puede observarse perfectamente en los artistas como Picasso, especialmente en las producciones llamadas "cubistas". En las obras de Picasso advertimos un proceso de desdoblamiento y de desintegración. Es la deformación cubista de las formas humanas íntegras. El hombre se descompone para tratar de encontrar las formas elementales primarias que le componen. Es todo lo contrario del Renacimiento que trataba de encontrar unas formas íntegras y perfectas. El arte de Picasso no quiere reconocer las formas naturales ni las formas antiguas clásicas. El arte de Picasso ya no busca la perfección.

del hombre íntegro. Ha perdido la noción de la integridad y corta y recorta las formas para descubrir la formación interna del ser natural. Este arte se adentra cada vez más y acaba descubriendo esas monstruosidades informes que Picasso ha creado con tanta fuerza de expresión.

Y las demás escuelas futuristas de importancia menor que las producciones de Picasso, siguen adentrándose aun más, cada vez más, siguiendo este proceso de descomposición. Cuando vemos que en un cuadro se pegan pedazos de cartón y recortes de periódicos, cuando ese cuadro nos aparece representando realmente las partes constitutivas de un montón de basura, entonces es cuando podemos decir con toda propiedad que el proceso de descomposición ya ha rebasado sus límites y que nos hallamos ante un proceso de deshumanización.

Las formas humanas, como todas las demás formas naturales, mueren definitivamente y desaparecen. Y este aniquilamiento de las formas perfectas es muy propia de artistas, tales como Andrés Biely. Las creaciones de este autor presentan muchas analogías con el futurismo, aunque hemos de decir que tienen un significado mucho más profundo que la mayor parte de producciones futuristas. El arte de A. Biely rompe radicalmente con todas las tradiciones artísticas antiguas. En su notable novela "Petersburgo" el hombre se hunde en la inconmensurabilidad cósmica, se desplazan y se vuelcan las formas humanas que le distinguen del mundo de los objetos. Comienza un proceso de deshumanización. Lo humano se mezcla y se combina con lo no humano, con los espíritus elementales de la vida cósmica. Desaparece la perfección de las formas en el sentido clásico-renacentista y se inicia un nuevo ritmo de desintegración cósmica. Estos son, indudablemente, los fundamentos

antihumanistas de las creaciones de Andrés Bely. Sus obras continúan el proceso de descomposición. En la cumbre del arte moderno el hombre se reduce a polvo. En las últimas producciones de su trayectoria de creador, el hombre de los tiempos modernos llega a la negación de su propia semblanza. El hombre, como ser individualizado, ha dejado de ser objeto de concepción artística y se hunde en los colectivismos sociales y cósmicos.

Este mismo ocaso del Renacimiento e idénticos principios antihumanistas pueden descubrirse en las demás direcciones culturales. Así, por ejemplo, las corrientes teosóficas son esencialmente antirrenacentistas y antihumanistas. A primera vista esto no aparece muy claro, pero lo comprendemos bien por poco que profundicemos esas tendencias teosóficas y ocultistas.

En ellas el individualismo del hombre se somete a las jerarquías cósmicas de los espíritus. El hombre ya no ocupa aquel lugar preferente que ocupara durante el período renacentista y humanista. El hombre se sitúa en otros planos cósmicos y se siente dominado por ángeles y demonios. Esa sensación de hallarse sometido constantemente a las jerarquías cósmicas sume al hombre en un estado tal que ya no es posible la libre exteriorización de sus energías creadoras, ya que en lo más íntimo de su ser no las puede admitir ni tolerar.

En las corrientes teosóficas y ocultistas, tales como la doctrina de Rodolfo Steiner, el hombre ya no encuentra lugar apropiado, ya no desempeña ningún papel principal. En resumidas cuentas, en esas doctrinas también el hombre aparece como un simple instrumento de la evolución cósmica, es sólo un producto de la acción de diferentes fuerzas cósmicas al punto en que se cruzan diversas evoluciones planeta-

rias y se juntan los fragmentos de mundos disparatados.

El hombre es como un accidente de la evolución universal de los mundos. A la doctrina de Steiner no se la puede aplicar la denominación de "antroposofía". Sus principios son netamente antirrenacentistas. Comparando al moderno teósofo Steiner con el teósofo renacentista Paracelso, es cuando aparece con toda claridad la oposición de los fundamentos antirrenacentistas del primero con el renacentismo del segundo. En este último advertimos el entusiasmo de una libre expansión de las fuerzas creadoras; en cambio, en Steiner, no encontramos ya ese entusiasmo creador, sino al contrario, nos señala lo penoso de la ruta que sigue el hombre que, paso a paso, va descubriendo su dependencia. En esta doctrina se observa un profundo espíritu de sumisión a las jerarquías cósmicas. El hombre se siente esclavo, siente el peso abrumador del proceso de la vida y le abandonan todas aquellas esperanzas que cifraba en la Historia nueva.

Esta desesperación, esa sensación de desencanto es muy propia de todas las manifestaciones culturales y sociales de nuestro tiempo. Los movimientos religiosos y místicos que se iniciaron a fines del siglo XIX y en los comienzos del siglo siguiente y que poco a poco desplazan las corrientes positivas y materialistas, tienen igualmente un marcado carácter antirrenacentista y antihumanista. Se advierte el ansia de hallar el centro espiritual de la existencia. En ellos se manifiesta un sentimiento de dependencia; el hombre llega a la conclusión de que no es posible vivir dando libre curso a sus energías creadoras, dejándolas desbordarse sin control. Es un retorno a unos fundamentos espirituales emparentados con los del Medioevo, en oposición con aquellos otros princi-

pios que dominaron durante el período renacentista de la Historia humana. El período renacentista se había distinguido por la gran libertad que alcanzó el intelecto en sus comienzos. Pero al avanzar el Renacimiento hacia su fin, esta libertad se pierde. Es como si el hombre se hubiese agotado intelectualmente con esa libertad desenfrenada, comenzando a esclavizarse él mismo, negando todos los productos de aquella labor suya.

El espíritu creador del hombre entra en crisis, como también toda su cultura. Los síntomas de esta crisis se multiplican por momentos y son cada vez más evidentes. El rasgo principal de esta crisis del espíritu creador es, precisamente, una sed desenfrenada y pedante de creación. Es una osadía que quizá nunca había sido igualada, pero acompañada al mismo tiempo de una profunda impotencia creadora, de una incapacidad perfecta unida a la envidia hacia otras épocas más íntegras de la Historia humana. Surgen contradicciones internas, que aparecen como productos del período renacentista, en virtud de los cuales todo cuanto obtiene el genio creador resulta insuficiente y no logra satisfacer las exigencias del espíritu que concibe. Mientras el espíritu creador tiende a elevarse en un impulso de sus concepciones hacia una vida nueva, hacia una nueva existencia, en cambio, el genio creador, en sus realizaciones, cae en las esferas inferiores a través de la percepción de una cultura desintegrada.

El impulso conceptivo quiere formar una vida nueva y, sin embargo, el resultado real es una poesía, un cuadro, algún libro científico o filosófico, se crean nuevas formas legislativas, nuevas formas de moral humana. Todos los productos del genio creador del hombre llevan el sello agobiador de esta realidad nuestra, de este mundo nuestro. No representan

una vida nueva, una nueva existencia superior. Se crean únicamente unas formas que no corresponden a la concepción creadora dirigida hacia esferas más elevadas. Y por eso lo creado no satisface al sujeto que concibe. Esta es la contradicción fundamental del genio creador; una contradicción que en nuestra época ha alcanzado su máxima expresión. Incluso me inclino a creer que la expresión más enérgica de nuestro tiempo consiste, precisamente, en que el hombre ha llegado a compenetrarse con esa profunda crisis de sus energías creadoras.

El hombre del Renacimiento creaba con entusiasmo, sin sentir esa amargura de que lo creado no correspondía a lo concebido. Cuando los grandes maestros del Renacimiento creaban sus obras sentíanse invadidos por la alegría del genio creador, no sentían la amargura venenosa de una conciencia desdoblada y esto les permitía alcanzar aquellas alturas que, en efecto, alcanzaron. En cambio, las grandes corrientes de nuestros tiempos llevan el sello de una profunda insatisfacción interna, de unos dolorosos y atormentados intentos de escaparse del yugo que agobia el genio creador del hombre. Las grandes individualidades creadoras, tales como Nietzsche, Dostoievsky o Ibsen, fueron las que formaron la tragedia del proceso creador. Eran espíritus atormentados íntimamente por esas crisis de las energías creadoras, por esa imposibilidad de crear lo que anhela en sus impulsos la concepción creadora. Esos son otros tantos síntomas del fin del Renacimiento, cuando aparecen las profundas contradicciones que se oponen cada vez con mayor fuerza a la libre exteriorización de las energías creadoras del hombre, de esas energías que han creado las artes, las ciencias, las formas estatales y éticas, en una palabra, todo cuanto se ha producido durante este período.

En la actualidad se manifiesta un profundo desdoblamiento interno, una desintegración que jamás se había observado durante el período renacentista de la Historia. En lo más hondo de la cultura humana surgen unos elementos de barbarie que se alzan contra los impulsos creadores de la cultura clásica, contra las formas clásicas artísticas, científicas estatales y éticas. Nos acercamos al fin del reino medio de cultura. Se producen explosiones internas, grandes erupciones volcánicas. Todo ello nos indica que el hombre ya no está satisfecho de su cultura y que el fin definitivo del Renacimiento ha llegado.

Europa, que ha florecido durante tantos siglos, esa Europa que pretendió al monopolio de la cultura del Mundo entero, y que incluso llegó a imponerla con toda suerte de violencias, esa misma Europa hoy día se sume en tinieblas. Ha llegado el fin de Europa humanista y comienza el retorno hacia la Edad Media. Nos hundimos en una nueva noche medieval y nos hallamos en vísperas de otra fusión de razas y culturas.

Este es el proceso filosófico-histórico que hemos de comprender bien para establecer el destino de los pueblos de Europa y de Rusia. Hemos de comprender el alcance de esta muerte de una Europa humanista, de esta entrada nuestra en la época nocturna de la Historia.

Un rasgo muy característico de ese fin de la Historia moderna en todas sus manifestaciones es la profunda desilusión que se advierte en todas las tendencias y direcciones fundamentales. En cada trozo de la Historia moderna hallamos, más o menos, esta desilusión. Nada se ha realizado, nada se ha logrado, ni en el dominio de las ciencias, ni en la Filosofía, ni en las creaciones artísticas, como tampoco en el terreno económico-social.

Aquellas ideas altivas que tuvo el hombre en el periodo del Renacimiento ya han desaparecido. El hombre ha perdido sus alas y ahora tiene que conformarse sin poder él mismo definir en qué consiste esa conformidad.

El orgullo humano ante los misterios de la creación le han conducido al conocimiento de los límites de su propio conocimiento. La ciencia del hombre se ha confesado incapaz de penetrar el misterio de la existencia. La Ciencia se desmenuza y los procesos reflejos la desintegran. Este mal alcanza especialmente a la Filosofía, que se consume desilusionada, desconfiando ya de la capacidad del hombre.

Las nuevas tendencias gnósticas no llegan a penetrar hasta el conocimiento de la existencia en el sentido verdadero de esta expresión. Se quedan en el umbral del verdadero conocimiento filosófico. La Filosofía se desdobra y ya no cree en sus propias fuerzas. Comienza la crisis de la Filosofía; su impotencia interna la empuja a buscar la solución de sus problemas en los dominios religiosos, tal como ya sucedió en otros tiempos en el ocaso del mundo antiguo, cuando la Filosofía comenzaba a adquirir tintes místicos.

El Arte también atraviesa un proceso idéntico. Es como si el gran arte de la Antigüedad se alejara para siempre de nosotros. Comienza un proceso de desintegración analítica. El Arte se desmenuza, apareciendo el arte futurista que ya no puede considerarse como un producto del espíritu creador humano, puesto que es una verdadera descomposición del acto creativo.

En las tendencias sociales asistimos al mismo desdoblamiento. Ninguna libertad vacía, ninguna fraternidad obligada pueden dar la felicidad al Mundo. Los espíritus sensibles ya comienzan a darse cuenta

de este fenómeno. Los ideales de la Revolución Francesa se han desmoronado. El hombre se convence cada vez más de lo insubstancial de la democracia. Llegamos a la completa desilusión de los ideales socialistas y anarquistas. Estas doctrinas son incapaces de resolver el problema social de la Humanidad.

Llegamos, pues, a la conclusión de que la Historia actual, en todos sus aspectos, está saturada, por decirlo así, de amarga desilusión. Por doquier se hace patente la falta de correspondencia entre aquel impulso creador original con que el hombre irrumpió audazmente en la Edad Moderna y esa impotencia que actualmente le agobia. El hombre ha abandonado la Historia moderna con su profundo sentimiento de desilusión. Ha salido quebrantado, desdoblado y agotado espiritualmente. Ese agotamiento de sus energías creadoras, unido a la sed de producir es un resultado muy singular de su impotencia espiritual que nos aparece como un castigo por su suficiencia, por la autoafirmación de que alardeó durante el transcurso de la Historia moderna. Este es el castigo de la autoafirmación humanista del hombre que no ha querido someterse a nada sobrehumano. El hombre pierde ahora su semblanza humana y agota sus energías.

Este es otro punto en que el hombre del ocaso de la Historia moderna se asemeja al hombre del último período del mundo antiguo. En aquel tiempo también se sentía el deseo de llegar a los más altos niveles creativos, se sentía el mismo deseo de una vida superior. Y, también, como ahora, nadie era capaz de alcanzar la realización de esos sueños.

Todo eso nos indica que existe cierta periodicidad histórica, no en el sentido de que los momentos históricos se repiten realmente, puesto que lo individualmente histórico no es susceptible de repetición, sino

que en el sentido de una similitud de formas que nos permite penetrar en el sentido oculto de nuestra época, comparándola con la época antigua y con la época primera de la era cristiana.

Este dispendio de energías en la Historia moderna ya he intentado explicarlo al hablar de la época de transición entre la Edad Media y el Renacimiento. El período histórico medieval, con su monarquismo, con su ascetismo y sus órdenes de caballería había logrado preservar las fuerzas espirituales del hombre del desgaste y de la descomposición, preparándolas para que pudieran florecer en los comienzos del Renacimiento. En cambio, el período humanista de la Historia negaba la disciplina ascética por la cual ha conducido directamente la Humanidad a la prodigalidad de sus energías espirituales. Pero esta prodigalidad, este desgaste, necesariamente debía conducir a un agotamiento de energías que a su vez tuvo por resultado la pérdida de la personalidad humana. La personalidad humana dejó de ser disciplinada y en virtud de este mismo proceso perdió toda conciencia de sí misma. Esto lo advertimos en todas las manifestaciones culturales de los tiempos actuales, tanto en el socialismo como en el monarquismo y en el imperialismo.

También se advierten esas deficiencias en las tendencias artísticas y en las corrientes modernas hacia el ocultismo. Por doquier hallamos un profundo trastorno del ser humano, una profundísima descomposición de esa personalidad suya que con tanto trabajo se iba forjando durante el período cristiano y cuyo triunfo definitivo fuera el ideal de toda la cultura europea. Hoy día la personalidad del hombre padece y se descompone interiormente, faltándole todo apoyo espiritual.

Por eso el hombre vuelve a buscar un centro espi-

ritual que le sirviera de apoyo para recobrar las energías propias de su personalidad perdida. La individualidad del hombre presiente que, siguiendo el camino libertario que le había señalado el período renacentista, sólo logrará agotarse más y más perdiendo definitivamente toda libertad.

Esta es la razón por la cual el hombre persigue unos principios superiores capaces de gobernarlo. La personalidad humana exige algo sagrado, exige someterse libremente para encontrarse a sí misma. Y vuelve a repetirse aquella verdad paradójica de que el hombre se afirma sometiéndose voluntariamente a un principio sobrehumano y de que, al contrario, el hombre pierde la conciencia de sí mismo si trata de librarse del principio sobrehumano superior a su naturaleza, en cuyo caso sólo encuentra un estrecho y hermético mundillo humano. La afirmación de la individualidad presupone necesariamente cierto universalismo y esto nos lo demuestran todos los resultados de la cultura moderna. Se ha demostrado hasta la saciedad que el ateísmo humanista conduce a la autonegación del Humanismo que degenera en antihumanismo, cuando los principios de la libertad se transforman en elementos esclavizadores.

Y es así como termina la Historia moderna y comienza una Historia nueva, que por analogía he comparado con el Medioevo. En ella el hombre debe volver a encadenarse.

El hombre debe recoger sus propios fragmentos esparcidos y someterse a un principio superior para no caer en una descomposición definitiva. Para recuperar su personalidad, para continuar la labor iniciada por el cristianismo, es necesario, en cierto modo, un retorno hacia los elementos del ascetismo medieval. Lo que el hombre había vivido trascendental-

mente en el Medioevo, debe vivirse ahora inmanentemente.

Para no agotar definitivamente sus energías creadoras el hombre debe seguir un proceso de autolimitación voluntaria, disciplinarse él mismo, sometiendo su voluntad a unos principios sobrenaturales, a unos principios sagrados. Solamente así llegará el hombre a recuperar sus energías espirituales que en lo futuro se resolverán en un nuevo Renacimiento cristiano.

Este nuevo Renacimiento de una selección humana sólo será posible edificarlo sobre los fundamentos de una personalidad sólidamente cimentada. El fundamento principal del Medioevo había sido su alejamiento espiritual de las cosas de este Mundo y fué precisamente este alejamiento ascético el que fundó la gran cultura medieval. El ideal medieval de un reino de Dios en la tierra contiene un concepto de abdicación de los bienes terrenales y por ello mismo conduce a la dominación del Mundo. Esta es la paradoja fundamental del Medioevo, descubierta hace tiempo por Eucken, este gran historiador de la Edad Media.

La Iglesia, al querer separarse de nuestro mundo, llegó a la idea de dominarlo, en virtud de su apartamiento mismo. Mas esto era imposible, según ya lo indiqué anteriormente. En la conciencia medieval no hubo suficiente libertad espiritual.

El drama de la Historia moderna era inevitable. Pero el hombre moderno al pretender dominar el mundo se convirtió en esclavo de este mismo mundo y en su esclavitud perdió su semblanza humana. Y ahora el hombre debe alejarse nuevamente de lo secular para poder vencer al Mundo, tanto en su interior como en su derredor y para ser dueño del Mundo en vez de ser su esclavo. Esta es, precisamente,

la situación espiritual del hombre al terminar la Historia moderna y comenzar una era nueva.

Yo considero que con esta era nueva se descubren dos caminos ante el hombre. En la cumbre de la Historia asistimos a un desdoblamiento definitivo. El hombre puede escoger entre someterse a los principios divinos superiores y llegar así a la afirmación de su personalidad, o bien dominar esclavizándose con el reconocimiento de los principios no divinos y no humanos, cayendo bajo el yugo de los principios malféficos sobrehumanos. Por eso el principal tema histórico es, en resumidas cuentas, una revelación apocalíptica. En la cumbre de la Historia moderna la personalidad humana ya no puede soportar la esclavitud de la Naturaleza y de la Sociedad, esa esclavitud en que va sumiéndose cada vez más profundamente. El hombre ha intentado dominar la Naturaleza creando máquinas y fomentando el desarrollo de las fuerzas productoras, pero ha resultado dominado a su vez por esa misma máquina y por el medio social material que ha creado. Esto ya es un hecho en el régimen capitalista y pronto lo será en el socialismo. Tal es el trágico resultado de la Historia moderna. La Historia moderna ha sido un fracaso, pero este fracaso no carece de sentido, no es absurdo y no nos debe llevar a unas consideraciones pesimistas sobre el proceso histórico en general.

Si consideramos la Historia Universal en debida forma, es decir, como una tragedia, vemos como adquiere un significado interno profundísimo. Si consideramos que la Historia no puede tener una resolución inmanente en ella misma, sino que sólo puede resolverse fuera de sus propios límites, únicamente en este caso todos los fracasos históricos adquieren un hondo significado muy distinto de una mera resolución de situaciones y problemas planteados en un

período determinado. La realización de los propósitos históricos más allá de sus propias fronteras es lo que determina, precisamente, su profundo contenido. Si en cualquier momento histórico dado, el hombre hubiese logrado resolver definitivamente los grandes problemas históricos, este mismo hecho habría puesto en evidencia el absurdo completo de la Historia, por muy paradójico que esto parezca, ya que el verdadero sentido de la Historia no consiste en su resolución en un momento cualquiera, en un período determinado, sino que estriba en la exteriorización de todas las potencias espirituales de la Historia, para llegar, a través de una profunda tragedia histórica, a una solución verdaderamente absoluta.

Solamente entonces la luz de la verdad iluminará los períodos históricos precedentes. En cambio, una resolución histórica momentánea nunca llegaría a significar una solución de los problemas históricos en todos sus períodos. Quiero demostrar que si admiro, por una parte, el fracaso de la Historia en un período determinado, esto no significa, ni mucho menos, que considero a la Historia en su conjunto como un absurdo desprovisto de todo sentido. Este fracaso parece indicar que el último destino del hombre, su destino más elevado, es un destino superhistórico y extrahistórico y que las contradicciones históricas sólo pueden tener una resolución extrahistórica precisamente.

Aquí debo observar que Rusia ocupa un lugar netamente excepcional en este proceso final del Renacimiento. En Rusia el ocaso del Renacimiento y la crisis del humanismo se han manifestado en formas excepcionalmente agudas, a pesar de que Rusia no atravesó ningún período renacentista propiamente hablando. Este es el hecho más singular del destino histórico de Rusia. Nosotros, los rusos, no hemos sen-

tido el entusiasmo renacentista, nunca nos hemos movido al impulso de los ideales humanistas y en nosotros nunca se han manifestado con plena libertad las energías creadoras.

La gran literatura rusa que constituye nuestro legítimo orgullo no tiene espíritu renacentista. La cultura rusa tuvo un solo instante cuando parecía posible una especie de Renacimiento: fué cuando apareció Puchkin en la época de Alejandro I.

Hubo algo parecido a un destello renacentista. Pero fué un período brevísimo, que no logró influir en los destinos del pueblo ruso. La literatura rusa del siglo XIX, en cuyos orígenes aparece el genio creador de Puchkin, no fué una continuación espiritual de éste. Toda la literatura rusa nos demuestra que era imposible seguir por este camino. Las penas y los sufrimientos presidieron nuestras creaciones. Toda nuestra literatura descansa sobre unos cimientos dolorosos, sobre una base de redención y de salvación espiritual. Nunca tuvimos el entusiasmo del espíritu creador desbordado; si no recuerden a Gogol. Es todo un destino doloroso y atormentado. Tan atormentado y doloroso como los destinos de Tolstoy y de Dostoievsky. Sus creaciones no son humanistas, ni son renacentistas. Toda la filosofía rusa, toda la moral rusa, como el destino social de Rusia, llevan en sí algo doloroso, diametralmente opuesto al gayo espíritu renacentista y humanista.

Actualmente sufrimos en todas las esferas de nuestra vida social y de nuestra cultura la profunda crisis del humanismo. Esta es la gran paradoja del destino de nuestra naturaleza excepcional. Descubrimos quizá con mayor acierto que el resto de Europa las grandes contradicciones del humanismo medio.

Para la comprensión del fracaso total del humanismo es especialmente instructivo Dostoievsky. En él

sufre el humanismo su mayor fracaso, porque fué precisamente Dostoievsky quien desentrañó las deficiencias del humanismo, su insubstancialidad y su tragedia íntima. Toda la dialéctica de Dostoievsky va dirigida contra la esencia misma del humanismo.

Su propio humanismo es trágico y profundamente opuesto a aquel otro que sirvió de base al Renacimiento y que predicaron los grandes humanistas de Europa. Esas particularidades del oriente ruso parecen indicar que éste tiene una misión especial, una predestinación particular en la historia del Renacimiento.

Precisamente es en Rusia donde puede descubrirse parte del destino histórico definitivo. No es en vano que toda la filosofía religiosa rusa está dirigida hacia el Apocalipsis. Comenzando por Chaadaiev y por los eslavófilos y acabando por Vladimiro Soloiev, L. Leontiev y por Dostoievsky, el pensamiento ruso se ocupó preferentemente de temas historiosóficos de contenido esencialmente apocalíptico.

La revolución rusa, desde el punto de vista metafísico, representa realmente el fracaso del Humanismo y nos conduce como de la mano al tema de Apocalipsis. Y es así como avanzamos hacia los postremos problemas metafísicohistóricos, es decir, hacia los problemas del progreso y del fin de la Historia.



LA DOCTRINA DEL PROGRESO Y EL TÉRMINO DE LA HISTORIA

El concepto del progreso ocupa, indudablemente, el centro de la metafísica de la Historia. Desde los fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX el concepto del progreso desempeña un papel determinante en las concepciones de la humanidad europea. No obstante debe indicarse que aunque este concepto sea bastante moderno y pertenece al último período de la conciencia vanguardista, sin embargo, posee como todas las verdades, profundas y antiguas raíces de orden religioso.

Es un concepto que está íntimamente unido a lo más hondo de la vida histórica y en este sentido descubre su antiquísimo origen. Mas en ningún caso debe confundirse la idea del progreso con la de la revolución. El concepto del progreso presupone una finalidad del proceso histórico y nos descubre el sentido de su dependencia de esa finalidad. Incluso añadiré que la idea del progreso presupone una finalidad histórica no inmanente, es decir, una finalidad situada fuera del proceso histórico y nos dirige hacia una finalidad extrahistórica, fuera del dominio del tiempo. Esta es la razón por la que puede admitirse el significado oculto del proceso histórico.

El concepto del progreso radica en los conceptos religiosomesiánicos. Es la antiquísima idea judaica de una resolución mesiánica de la Historia. Es la idea eterna del próximo Mesías y de una resolución terrenal del destino del pueblo de Israel y que ahora se ha transformado en el concepto universal de un reino de Dios en la Tierra que ha de realizarse un día u otro. Esa idea mesiánica se ha realizado a través de la teoría del progreso, es decir, que ha perdido su carácter religioso para adquirir el secular y, muy a menudo, otro, francamente antirreligioso. Puede decirse que la teoría del progreso fué para muchos como una verdadera religión, es decir, que existió, como una *religión del progreso* especialmente durante el siglo XIX, cuando reemplazó de hecho al olvidado cristianismo. Para descubrir las íntimas contradicciones de esa especie nueva de religión es necesario someterla a un minucioso análisis.

Durante el último período de la conciencia humana, la fe en el progreso se había quebrantado notablemente. La crítica del progreso ha avanzado a grandes pasos. La contradicción fundamental que aparece en la teoría progresista y que nos señala con toda precisión la metafísica histórica que he establecido, consiste en que esta teoría no concuerda con el problema fundamental del tiempo y no corresponde al concepto que nos hemos formado del pasado, del presente, ni del porvenir.

La teoría del progreso es, en primer lugar, una falsa divinización del futuro, a expensas del pasado y del presente. Es una divinización que no puede aprobarse desde el punto de vista moral, ni en el terreno científico y tampoco filosóficamente.

La teoría del progreso es, realmente una creencia religiosa, es una fe de carácter religioso, puesto que es una teoría que no puede cimentarse con ninguna

ciencia positiva, ya que éstas pueden establecer la teoría de la evolución únicamente. En cambio, la teoría del progreso sólo puede ser un artículo de fe pura. La teoría progresista es realmente una "formalización de algo intangible" en el futuro.

Pero esta fe, esta esperanza progresista no puede resolver el trágico problema metafísico-histórico del tiempo.

En mis capítulos precedentes ya he demostrado el hondo significado que tiene el problema del tiempo en la metafísica de la Historia, tratando de hallar un fundamento sólido para el concepto de ese tiempo nuestro disgregado, en el que se desintegra y se despedaza toda realidad.

Resulta, pues, que la teoría del progreso se halla por entero sometida a esta desintegración. La doctrina del progreso supone que todos los problemas de la Historia Universal de la Humanidad serán resueltos en el futuro y que llegarán a un momento de la Historia humana en que se habrá alcanzado un estado perfecto, en que habrán desaparecido todas las contradicciones que hasta hoy día siguen saturando los destinos históricos de la Humanidad.

Tanto Comte, como Hegel, Spencer y Marx, tenían una fe ciega en esta solución histórica. ¿Acaso son lícitas estas esperanzas? ¿En virtud de qué principios hemos de sentar tales afirmaciones?

Hasta en el caso de que fueran lógicas estas aseveraciones, ¿por qué han de despertar nuestro entusiasmo? ¿Por qué las hemos de admitir éticamente? Nadie es capaz de contestar a estas preguntas y sólo podría decirse que esto obedece al hecho de que en lo más hondo de la doctrina del progreso existe una esperanza de carácter religioso que cree en una próxima resolución de la Historia Universal. Es la esperanza de que algún día la gran tragedia histórica

llegará a un término. La resolución de esta tragedia es la meta verdadera del progreso y, sin embargo, en las teorías positivistas del progreso del siglo XIX se ha procurado eliminar todos los elementos religiosos de esta índole.

Muy al contrario, los grandes teóricos del progreso han procurado por todos los medios combatir esa fe, esas esperanzas de carácter religioso. Ahora bien, ¿si llegan a desaparecer todos estos elementos religiosos, que verdaderamente constituyen el alma de la doctrina progresista, que es lo que queda de ella? ¿Acaso puede entonces admitirse espiritualmente el progreso?

El progreso, desde el punto de vista positivista, consiste en que, a través del tiempo en que transcurren los destinos históricos del hombre, una generación cede su sitio a otra, elevando la Humanidad hacia unas alturas extrañas que yo en vano intento concebir; la Humanidad avanza, avanza siempre, hacia un estado superior con respecto al cual todas las generaciones presentes son siempre eslabones sin ninguna finalidad propia. El progreso transforma cada generación humana, a cada individuo y cada época histórica en un medio, en un instrumento para alcanzar un fin que consiste en la perfección y la bienaventuranza del hombre futuro, en la que ninguno de nosotros tendrá participación alguna.

La idea positivista del progreso no es aceptable, ni religiosa ni moralmente, porque esa idea por su naturaleza misma es incapaz de acabar con los padecimientos de la vida, es incapaz de resolver las trágicas contradicciones y los grandes conflictos de la especie humana. Es una doctrina que no nos puede convencer espiritualmente, porque afirma conscientemente que para una inacabable sucesión de genera-

ciones humanas, durante innumerables periodos y épocas, sólo existirá la muerte.

Aquellas generaciones pasadas han vivido en un mundo de dolor, lleno de estados contradictorios e incompletos y ahora resulta que en un *punto* indeterminado de los tiempos, en una cumbre histórica inaccesible aparece una generación feliz y perfecta, dominando magníficamente con su plenitud las osamentas de las lamentables generaciones preteritas.

Las generaciones pasadas aparecen como simples medios para alcanzar la bienaventuranza de una generación de elegidos que surgirán en un futuro incierto que no somos capaces de determinar. En efecto, la religión progresista considera todas las generaciones, todas las épocas humanas, como desprovistas de valor propio, sin finalidad propia alguna. Y esto representa una fundamental contradicción moral y religiosa, en virtud de la cual la doctrina progresista es espiritualmente inaceptable. La religión del progreso es una religión de muerte. No existe razón alguna para establecer esa preferencia de una generación indeterminada que algún día aparecerá en la cumbre de la Historia, con evidente detrimento para una multitud de otras generaciones a las que se reservan todas las amarguras, todos los dolores, todas las imperfecciones. Ninguna perfección futura puede expiar los padecimientos de las innumerables generaciones que se fueron ya.

Esta manera de postergar todos los destinos humanos a los intereses de una generación de carácter netamente mesiánico, que por raro privilegio hubiera logrado escalar la cumbre del progreso, indigna cualquier conciencia moralmente religiosa. La religión del progreso basada sobre la divinización de una futura generación de bienaventurados, no siente

piedad alguna hacia el presente, ni hacia el pasado. Es la comunión de un infinito optimismo con respecto al porvenir, con un profundo pesimismo en lo que se refiere al pasado. Es una concepción diametralmente opuesta a la cristiana, que vive en la esperanza de una felicidad común de todas las generaciones que resucitan y se redimen.

El ideal cristiano se funda sobre el término de la tragedia histórica, con todas sus dolorosas contradicciones, participando de este final glorioso todas las generaciones humanas, sin excepción alguna, que llegarán a reunirse en la vida eterna. En cambio, la religión progresista del siglo XIX admite a su festín mesiánico una sola generación inconcebible y extraña de elegidos, que se me antojan como verdaderos vampiros con respecto a todas las generaciones anteriores.

Apenas concibo como ese festín, que los futuros elegidos celebrarán sobre las tumbas de sus padres, puede inspirarnos un entusiasmo hacia la religión del progreso. Sería realmente un entusiasmo bajo y vil.

El dejar sin solución el problema del tiempo constituye un defecto fundamental de la teoría del progreso, puesto que la resolución del destino histórico universal sólo es posible en un triunfo sobre el tiempo, es decir, venciendo la fragmentación del mismo. La defectuosa naturaleza del tiempo debe ser definitivamente vencida y solamente entonces podrá llegarse a una verdadera resolución del destino histórico universal. Pero ninguna doctrina progresista contiene conceptos de este orden, no resuelve este problema, ni llega a tener tan profundo significado. La teoría del progreso no se encamina hacia la resolución del destino histórico de la humanidad más allá del tiempo, sino que admite la solución del señalado

problema entre los límites del tiempo histórico, es decir, que la coloca en una especie de instante hipotético del porvenir, que con respecto a todos los demás instantes aparece como un vampiro, como un asesino de los tiempos pasados ya.

El ideal progresista es esencialmente letífero y su principal base es la muerte. Resulta, pues, que el progreso no es un concepto de vida eterna, ni de resurrección, sino un concepto de eterna muerte, de eterno aniquilamiento del pasado por el futuro; de continuo exterminio de las generaciones humanas por las generaciones siguientes. El venturoso instante en que todo se ha de resolver se sitúa en un instante indeterminado del porvenir y hemos de recordar ahora que todo instante futuro es un fragmento del tiempo despedazado nuestro, es un instante devorador que a su vez será devorado. En virtud de esta gran contradicción del tiempo nuestro, toda teoría de progreso resulta defectuosa e inaceptable. La doctrina progresista es una doctrina del siglo XIX que refleja fielmente el estado de conciencia de aquel período en la humanidad europea, con toda su estrechez de miras y con todas sus limitaciones. Es una doctrina que corresponde perfectamente a una época determinada y no contiene ningún principio verdadero y eterno, exceptuando solamente aquella verdad que contiene indirecta e inconscientemente en forma de ideales religiosos mistificados, cifrados en una resolución de los destinos humanos en el transcurso del proceso histórico.

Existe, también, una utopía estrechamente unida a la doctrina del progreso y es la del Paraíso terrenal, la de una bienaventuranza en este Mundo. Esta utopía es otra adulteración, otro falseamiento de la idea religiosa de un reino de Dios en la Tierra. Y esa utopía de un paraíso terrenal recibe crueles golpes y

sufre grandes fracasos; la desecha la razón y se desmiente práctica y vitalmente. Es una utopía que contiene las mismas contradicciones fundamentales que la doctrina del progreso, puesto que igualmente presupone el advenimiento en el tiempo de una especie de estado perfecto, un advenimiento situado entre los límites del proceso histórico.

En esa utopía se supone la posibilidad de resolver el destino histórico de la Humanidad sin salir del cerco hermético de las fuerzas históricas, que encierra precisamente a toda la Historia de la Humanidad. En ella se da como posible la resolución inmanente de la tragedia histórica universal. Es una utopía que descansa, como todo concepto progresista, sobre una falsa interpretación del tiempo y, como tal, admite la solución futura de la tragedia del tiempo. La utopía de un paraíso terrenal que se realizará muy en breve, según algunos y al cabo de muchísimo tiempo, según otros—esto no tiene para el caso ninguna importancia, puesto que el principio queda siempre el mismo—, espera la llegada de un estado venturoso en un futuro sin aceptar la plenitud del pasado. Según esta utopía todo el proceso histórico anterior a ese estado perfecto habría servido únicamente de preparación para su realización. La felicidad en este Mundo nuestro y la perfección de aquellos entes bienaventurados que surgirán algún día al término del proceso histórico, redime al hombre de todos los dolores y de todas las imperfecciones de las generaciones que se fueron. La citada utopía supone que la vida del hombre ha de llegar a un estado perfecto con respecto a las condiciones de nuestra existencia histórica y temporal. Pero resulta que esta realidad nuestra, por su misma naturaleza, no puede contener ninguna existencia absoluta.

La existencia absoluta no puede caber en ningún

concepto en nuestra realidad limitada y estrecha. Mas la utopía de un paraíso terrenal es, también, una fe, según la cual, si esta perfección no se ha alcanzado hasta ahora, nada se opone a que algo absoluto y definitivo irrumpa algún día en esta realidad histórica nuestra. Esta fe utópica no pretende rebasar los límites de la realidad histórica relativa y entrar en otra existencia, en una especie de cuarta dimensión, sino que cree en cierto traslado íntegro de toda nuestra existencia tridimensional en la cuarta dimensión de la existencia absoluta. Y ésta es su fundamental contradicción metafísica, puesto que en lugar de alcanzar la vida absoluta mediante una transformación de la Historia terrenal en otra divina, la utopía citada supone que el destino humano se resolverá definitivamente en nuestra realidad relativa, que este destino nuestro puede caber perfectamente en un mundo tridimensional, limitado y estrecho.

La utopía del Paraíso terrenal pretende que nuestro mundo tridimensional tenga la suficiente cabida para contener todas las perfecciones absolutas, olvidando que éstas sólo pueden alcanzarse en otra realidad superior divina tetradimensional. Esta utopía que ha sido aceptada por muchas doctrinas sociales y por no pocos sistemas historiosóficos, recibe del juicio filosófico y de la conciencia religiosa tan rudos golpes, que difícilmente los podrá resistir más tiempo. El carácter dualista y profundamente trágico de todo el proceso histórico nuestro aparece cada vez más evidente y claro.

En la historia no advertimos por parte alguna un progreso directo del concepto del Bien, ni un progreso de la perfección en virtud de los cuales pudiérase situar cada generación a un nivel superior al alcanzado por la generación precedente. La felicidad humana no progresa a través del proceso histórico,

que sólo arrastra una trágica exteriorización de los profundos principios internos de la esencia misma de la existencia.

A través del proceso histórico asistimos a un continuo surgimiento de todos los principios, tanto luminosos como tenebrosos, contradictorios muchos de ellos, tales como los principios del Bien y del Mal, los principios divinos y los principios diabólicos. El surgimiento de estas contradicciones que irrumpen y se exteriorizan en nuestra vida, constituye, precisamente, todo el profundo significado interno del destino histórico de la Humanidad. En todo caso, si quisiéramos referirnos a algún progreso, únicamente podríamos admitir el de un desarrollo cada vez más marcado de nuestras facultades de percepción espiritual y que hemos de considerar como el resultado lógico de la exteriorización de todas las trágicas contradicciones que encierra en sí la existencia histórica del hombre.

Sin embargo, no se puede admitir un continuo crecimiento de principios positivos a expensas de los principios negativos, como afirma la teoría del progreso. En el proceso histórico asistimos a un fusión cada vez más compleja de principios contradictorios. Si admitiéramos que el progreso es, realmente, un acercamiento a la Vida Divina absoluta, nada menos lícito como el deducir de ello que serán precisamente las generaciones situadas en la cumbre de la Historia las que alcanzarán un lugar privilegiado con respecto al Absoluto, mientras que todas las demás generaciones anteriores estarían alejadas de las fuentes de la Vida Divina o sencillamente no tendrían relación alguna con ella, acondicionándose a esa existencia divina únicamente como meros instrumentos o medios.

Opino que es mucho más lógico el juicio emitido

por L. Ranke, de que todas las generaciones humanas, a través de todo el proceso histórico se hallan en relación directa e independiente con lo absoluto y se acercan a la Divinidad en virtud de sus propias atribuciones. En esto se manifiesta la Justicia Divina, imparcial y verdadera.

¡Qué injusticia tan monstruosa sería la de admitir en los arcanos de la Vida Divina a las generaciones situadas en la cumbre histórica únicamente! Esta manera de considerar el progreso podría verdaderamente conducirnos a dudar de la Providencia Divina, puesto que una Divinidad que hubiérase negado a todas las generaciones humanas, admitiendo en su seno únicamente a la generación históricamente más avanzada, sería una divinidad vampiresca, llena de falsía y violencia con respecto a una mayoría aplastante de la Humanidad. Estas son las reflexiones que han inducido a Juan Karamazov a “devolver su billete a Dios”.

Pero no es ésta la realidad; la verdad es que cada generación tiene una finalidad propia y lleva en sí misma la justificación y la razón de su existencia, en los Valores que crea y en sus propios impulsos espirituales que la acercan a la Vida Divina. La razón de existir no estriba en ser un medio, una especie de instrumento para formar las generaciones futuras. ¿Acaso la Humanidad del siglo XIX estuvo más cerca de la Divinidad que las generaciones de los siglos anteriores?

Contra la doctrina del progreso aun puede formularse otra objeción de carácter puramente científico-positivista y que hiere fuertemente las doctrinas progresistas en sus fundamentos mismos. Si consideramos bien los destinos históricos de los pueblos, de las colectividades sociales y de sus culturas, observamos que todos esos pueblos, todas esas colectividades y

que todas las culturas atraviesan en sus destinos respectivos, ciertos períodos determinados: todas pasan por el período de formación o génesis, por el de la infancia, por otro de adolescencia, seguido del floreciente período de la edad madura, para llegar, finalmente, al período provento y de vetustez y de muerte.

Todas las grandes culturas de carácter nacional así como todas las sociedades humanas han tenido que someterse a este proceso envejecedor que los ha conducido al ocaso. Los valores creados por estas culturas son inmortales; cada cultura contiene ciertos elementos de inmortalidad; los pueblos, en cambio, como todo organismo vivo, sometido a un destino histórico, son mortales. Después de haber alcanzado un grado máximo de lozanía y floración, siguen deslizándose hacia el ocaso, por la pendiente del deprecimiento. Todas las grandes culturas han sufrido este proceso.

La objeción de más peso contra las teorías progresistas, es, precisamente, la que se funda sobre el ejemplo que nos ofrece la cultura de Babilonia, una de las más grandes de las existidas unos tres mil años a. de J. C. Esta cultura había alcanzado un notable grado de perfección, sobrepujando, desde muchos puntos de vista, a la magna cultura del siglo XIX. Pero la cultura antigua de Babilonia murió sin dejar apenas rastros. Durante largo tiempo, incluso, ni sospecharon su pretérita existencia, hasta que las investigaciones arqueológicas y los métodos cada vez más perfeccionados de las ciencias históricas, descubrieron, por fin, sus restos, despertando el panbabilonismo un gran entusiasmo.

Aquella cultura fué tan singular y floreciente que ha inducido incluso a un historiador tan profundo como E. Mayer a negar rotundamente el progreso humano según una línea ascendente directa. Tan sólo

se desarrollan culturas separadas, con la particularidad de que no siempre las culturas siguientes llegan a alcanzar la altura de las precedentes. Pero no creo que todas estas consideraciones tengan que conducirnos, necesariamente, a unas deducciones pesimistas, puesto que tampoco existe fundamento alguno que nos permita basar nuestro optimismo entusiasta sobre apreciaciones arbitrarias fundadas en la aparición de un genio creador humano que revaloraría (anulando los valores antiguos), y a través de muchas generaciones, lo que las antiguas habían creado. Es inexacto pretender que los valores de las generaciones venideras sean más reales que los de las generaciones pasadas. Si profundizamos esta cuestión vemos, en efecto, que no hay motivo alguno para afirmar que nuestra generación (es decir la "generación presente", por ejemplo, aunque bien mirado este mismo concepto de "presente" sea muy relativo, ya que este "presente" nuestro es algo huyente que desaparece en cada nuestro instante), o las generaciones próximas a las nuestras sean para nuestra conciencia más reales que aquellas otras que habían existido, cincuenta, cien o cinco mil años atrás.

Dividiendo el tiempo en pasado, presente y futuro, nada nos permite afirmar que el futuro sea más real que el pasado. Desde el punto de vista del presente el futuro es tan real como el pasado. Nuestro espíritu creador debe producir no en nombre del futuro, sino en nombre de aquel presente eterno, en el que el pasado y el futuro se confunden. El pasado ya no existe y subsiste únicamente en nuestra memoria; el futuro aun no ha llegado y ni siquiera sabemos si llegará. En cierto modo puede decirse que el pasado es más real que el futuro y que las generaciones pasadas son más próximas a nosotros que las del porvenir que aun han de nacer. Hay quien pretende que existirán

generaciones futuras, que nosotros hemos de formarlas y vivir para ellas y que ésta es la razón de nuestra existencia que nos ha de llenar de entusiasmo. Este es, precisamente, uno de los grandes errores de la religión del progreso que tanta pujanza adquirió durante el siglo XIX. Hemos de rechazar categóricamente todas las esperanzas, todas las creencias, todas las ideologías basadas sobre esta manera de considerar el futuro. En nuestra fe, en nuestras esperanzas, en nuestro espíritu eterno que nos eleva por encima del momento presente, siempre hemos de recordar que aunque pertenezcamos al presente de nuestro tiempo fraccionado, no obstante hemos de procurar vencer esa fragmentación y vivir de cara a un tiempo entero, vueltos hacia el tiempo eterno, hacia la Eternidad.

Toda nuestra fe, todas nuestras creencias han de basarse sobre el convencimiento de que el destino humano tiene que resolverse en la Eternidad. ¿Cuál será el resultado de nuestras obras, realizadas todas en este tiempo nuestro fragmentado?

Nosotros no lo hemos de juzgar, ni somos capaces de predecirlo. Esto quizá lo resuelvan las generaciones venideras. Pero en cada período de nuestra vida, en cada momento de nuestro destino histórico, hemos de procurar de determinar los problemas históricos con respecto a la Eternidad. Cuando sepamos situar el destino humano y el destino histórico de la Humanidad dentro del marco de la Eternidad, veremos que el futuro es tan real como el pasado y que el presente no es ni más ni menos real que el pasado o el futuro, puesto que ante la faz de la Eternidad cualquier fragmentación del tiempo es un error y un pecado. Pues la religión del progreso pretende legalizar este error y este pecado precisamente.

Las falsas y contradictorias doctrinas progresistas

evidencian la inconsistencia y falsedad de los fundamentos humanistas del progreso. Los fundamentos del humanismo moderno no acercaban al hombre a la Eternidad, sino que le hundían en el torrente del tiempo fragmentado. Esta es la razón por la que no fueron capaces de resolver el destino histórico de la Humanidad. Los fundamentos humanistas contienen íntimas contradicciones que debían manifestarse tarde o temprano, siendo este proceso lo que yo llamo la crisis del humanismo y el fin del Renacimiento. Ya no se puede creer en el progreso humanista. La idea del progreso fué la gran idea del período humanista de la Historia y el progreso fué la gran ilusión del siglo XIX. La doctrina del progreso en su forma no religiosa no es otra cosa que la elevación a la altura de un sistema completo, de una teoría humanista acabada en suposición de que el hombre es capaz de resolver su destino por sus propios medios, sin dirigirse a las fuentes de la Vida Divina, sin recurrir a la finalidad divina de su vida. Si por una parte la doctrina progresista descubre los errores y la falsedad de los fundamentos humanistas, por otra parte, hemos de admitir que el humanismo llegó realmente a ciertos resultados positivos. En mi opinión el humanismo contiene un determinado fundamento positivo de gran significado en el destino futuro de la Humanidad. Era necesario que el hombre pasara por la autoafirmación humanista y por su autosatisfacción. El hombre debía experimentar por sí mismo adonde puede conducirlo el humanismo. Con el humanismo se han exteriorizado aquellas energías del hombre que por sí solas jamás hubiesen podido llegar a un resultado positivo. Pero esta exteriorización espiritual alcanzará un gran significado en el futuro destino de la Humanidad, precisamente cuando acabe el período histórico humanista. En los impulsos espiri-

tuales de la cultura humanista hubo una revelación religiosa potencial. Es indudable que la genialidad de este periodo tuvo su espiritualidad, un contenido espiritual bien determinado.

Hemos de considerar la Historia como un camino que nos ha de conducir a otro mundo y éste es su verdadero contenido religioso. Pero no es posible lograr ningún estado absoluto perfecto en el transcurso de la Historia, ya que ésta sólo puede resolverse más allá de sus propios límites. Esta es la deducción final que establece la metafísica de la Historia. Este es el gran arcano del proceso histórico. El hombre en vano pretende resolver su destino en el transcurso de la Historia pasando por épocas y más épocas. La Humanidad llega paulatinamente a convencerse de esta gran verdad: la Humanidad, al comprender que el problema de su destino no tiene solución entre los límites del proceso histórico, empieza a presentir que la Historia solamente puede tener una resolución trascendental. Para poder resolver el problema histórico, tan estrechamente unido al del tiempo, es necesario dirigir toda la Historia hacia lo más hondo de ella misma, por decirlo así. Para llegar a la resolución de la Historia hemos de rebasar los límites de lo histórico, dejando penetrar en ella unas potencias extrahistóricas y superhistóricas, o sea admitir en el cerco hermético de la Historia algún acontecimiento divino noumenal—me refiero al próximo retorno de Cristo.

La idea fundamental de la metafísica de la Historia es precisamente el término de la Historia.

Si examinamos el proceso histórico desde el punto de vista de una resolución inmanente de los problemas que en su transcurso pudieran presentarse, es inevitable que lleguemos a las conclusiones más pesimistas, ya que estos problemas son, según se ha

demostrado, absolutamente insolubles en el indicado terreno histórico. El destino histórico del hombre ha sido un continuo fracaso y tenemos grandes fundamentos para pensar que siempre seguirá siéndolo. Todos los propósitos del hombre situados en el proceso histórico han fracasado lamentablemente. Jamás ha coronado el éxito lo que se pretendía durante las épocas históricas. Si consideramos el proceso histórico en su conjunto, hemos de admitir que su mayor fracaso, su fracaso fundamental, fué siempre la imposibilidad de formar el tan deseado reino de Dios en la Tierra. Es más, el hombre ni siquiera ha logrado aproximarse a este ideal. Si observamos los distintos períodos históricos con sus correspondientes problemas, vemos que todos ellos padecían del mismo mal interno, puesto que sus problemas eran sencillamente insolubles.

Considerando toda la Historia humanista moderna, en su conjunto, advertimos que toda ella es un perfecto fracaso. El Renacimiento ha sido un fracaso ya que no se ha logrado alcanzar ni un solo ideal renacentista. Ya se ha llegado al convencimiento de que el ideal renacentista es irrealizable en el seno del mundo cristiano. El mundo cristiano padece de un mal profundísimo que consiste en su desdoblamiento que no le permite alcanzar la integridad renacentista. Idénticos fracasos fueron el resultado de la Reforma, cuyo ideal era la afirmación de la libertad religiosa. Esa misma libertad, según hemos visto, condujo al derrumbamiento de la Religión. También vemos cómo la Revolución Francesa, en lugar de instituir realmente la libertad, la fraternidad y la igualdad, sólo llegó a formar la sociedad burguesa del siglo XIX.

La Revolución evidenció una serie de contradicciones que iban saliendo a la luz en el transcurso del

siglo XIX, acabando por descubrir la falsedad de toda la ideología que presidió a la Revolución. En lugar de libertad, igualdad y fraternidad, han surgido nuevas formas de desigualdad y de odios. De igual modo puede asegurarse que fracasaron todos los ideales que dominan hoy día. El socialismo que predomina en la época actual y que, seguramente, desempeñará un papel importantísimo en lo sucesivo, será un rotundo fracaso. El socialismo llevado a la práctica será algo muy distinto de lo que pretende ser actualmente y, desde luego, no será ningún triunfo de los ideales socialistas. El socialismo pondrá en evidencia otros nuevos defectos, otras contradicciones íntimas de la vida social del hombre y que harán imposible la resolución de los problemas creados por las tendencias socialistas y socializantes.

El anarquismo indudablemente será otro fracaso. Esa libertad-límite que predica, jamás será alcanzada. Al contrario, el anarquismo engendra una esclavitud aun más completa que la actual. En resumidas cuentas podemos observar que nunca ninguna revolución ha sido coronada por el éxito; aunque las revoluciones hayan sido momentos de suma trascendencia histórica, por más que hayan sido momentos realmente ineludibles, impuestos por el Destino, sin embargo, nunca lograrán resolver los problemas impuestos. Es ésta una verdad que se confirmará siempre. Tan sólo fueron fructíferos los grandes fracasos históricos, que descubrieron siempre algo nuevo en la Humanidad. Puede decirse que por regla general se lograban unos resultados muy distintos de los propuestos. Todas las revoluciones acababan comúnmente con una reacción y la Humanidad digería, por decirlo así, la experiencia adquirida, aunque la reacción fuera acompañada de toda una serie de manifestaciones negativas y parcialmente retrógradas.

Así la reacción espiritual que se advierte en los comienzos del siglo XIX, fué uno de los resultados positivos de la Revolución. En ella asistimos a un verdadero Renacimiento espiritual. El primer período del siglo XIX tuvo una gran importancia, aunque no correspondiera a los ideales sociales impuestos por la Revolución. En cierto modo puede decirse que el cristianismo igualmente fué un desastre, un fracaso histórico. Así lo afirman con cruel regocijo los enemigos del cristianismo, viendo en este fracaso histórico el mejor argumento contra esta doctrina. Ellos lo afirman así porque el ideal cristiano no se ha realizado y, en efecto, es irrealizable en este Mundo nuestro.

Pero esto mismo lo podemos afirmar sacando conclusiones de orden espiritual muy distintas.

Verdaderamente, hemos de admitir que el cristianismo fué un fracaso como todo cuanto aconteció, acontece y acontecerá en el transcurso del proceso histórico. Los ideales cristianos jamás podrán ser realizados en nuestra Historia, por la sencilla razón de que la resolución del cristianismo se verificará más allá de la Historia, cuando ésta alcance sus límites, los límites que la separan de la superhistoria y de la Eternidad.

El fracaso del cristianismo es el argumento menos sólido que puede alegarse para combatirlo, de igual modo como los fracasos históricos son los menos indicados para deducir el absurdo de la Historia y su presunta insubstancialidad. El que la Historia no haya sido un éxito no indica, ni mucho menos, que carece de sentido su proceso, pudiéndose aplicar la misma observación al cristianismo.

La Historia, así como todo lo histórico, es de índole tal que no puede conducirnos a ninguna realización de sus ideales en el transcurso del proceso histórico. En cambio, la enorme experiencia que nos su-

ministra el destino histórico, éste sí que tiene un sentido profundísimo, aunque esté por encima de toda realización, ya que sólo aparecerá más allá de los límites de la Historia.

Esos continuos fracasos a que asistimos en el transcurso de nuestro proceso histórico humano, no significan, de manera alguna, un fracaso definitivo. Tan sólo nos indican que el hombre y la Humanidad tienen otro destino superior y que toda nuestra Historia sólo debe considerarse como un camino que nos ha de llevar a una meta suprema. Los desastres de la Reforma y de la Revolución, así como los de todo "lo histórico" sólo indican la fragmentación de que adolece la naturaleza humana. El hombre ha de agotar su destino para alcanzar al final otra realidad más elevada y absoluta que ésta en que transcurre su destino actual.

El cristianismo sufre grandes fracasos entre los límites de la Historia, pero esto no implica su fracaso definitivo. El argumento contrario es un mero juego de palabras que sólo puede justificar la pobreza del idioma. En realidad no se trata de un fracaso del cristianismo ni de las profundas verdades contenidas en él y que son absolutas. Aquí sólo podemos hablar del fracaso general de todo cuanto pertenece a este Mundo nuestro, de todo lo que pertenece y acontece en este tiempo fragmentado y despedazado de nuestra realidad terrenal. No se trata de una "derrota" de Dios, como pretenden algunos, sino una gran derrota de toda la Humanidad. El que la Humanidad haya fracasado indica única y exclusivamente que debe elevarse por encima de su destino para realizar su cometido en un tiempo eterno, en otra realidad superior a la actual.

Este argumento de que el cristianismo no es verdadero puesto que ha fracasado históricamente, es

un argumento doblemente inconsecuente y he aquí las razones: la cristiandad, en el transcurso de la Historia ha traicionado la fe cristiana y no ha seguido sus preceptos y sólo después de esa traición se ha comenzado a renegar del cristianismo y a atacarlo, queriendo demostrar su pretendido fracaso. Pero el cristianismo ha fracasado precisamente porque los que se han alzado contra él lo abandonaron. Toda esa argumentación anticristiana resulta, pues, una doble falsedad, una doble villanía. Para crear lo bello hemos de transportar el centro de gravedad de la existencia humana a otro mundo distinto del nuestro. La belleza suprema que algunas veces se consiguió en este mundo estaba siempre unida a algo extraterrenal, extramundano.

Aquellos impulsos que dirigían al hombre hacia otro mundo distinto, se manifestaban en producciones bellas, de belleza simbólica exclusivamente, apartada completamente de toda concepción estrecha y puramente realista. Según se ha demostrado, la perfección definitiva de lo real sólo es posible en una realidad superior y de igual modo lo simbólico sólo puede ser realizado en la realidad nuestra de este Mundo, significado de una realidad superior.

Esto lo observamos con especial claridad en el dominio de las Artes, puesto que el Arte se halla en la cumbre del genio creador humano, teniendo un alto valor simbólico. El alcance simbólico del Arte es el que mejor indica que el hombre está destinado a alcanzar otra realidad superior distinta de la actual nuestra.

Cuando me refería a la historia divina como prólogo de la nuestra, trataba de reconstruir toda la tragedia humana fundándome en una mutua compenetración: la de Dios con respecto al hombre y la de éste con respecto a la Divinidad. Toda la tragedia de

nuestra existencia consiste en la compenetración libre del hombre con respecto a su Dios, ya en la revelación de Dios con su advenimiento en forma humana, ya en la misma revelación de Dios. Todo el destino histórico de la Humanidad aparece como saturado de esa relación libre entre el hombre y su Dios. El hombre con su genio creador responde a las palabras divinas. Pero el sentido oculto de esa sinceridad humana se halla en el libre albedrío del hombre. Dios solamente puede reconocer la sinceridad libre, las creaciones del hombre libre. Solamente estas obras humanas responden a la infinita tristeza divina, responden a la añoranza que siente Dios por el hombre. Dios espera del hombre las libres creaciones de su espíritu. Pero la Humanidad, en su destino histórico, en el transcurso de su Historia humana concreta, se aparta constantemente del camino de la libertad y se sume en un mundo de necesidades e imposiciones.

Toda la Historia humana está llena de tentaciones de esta índole, desde la obligatoriedad católica hasta la de la teocracia bizantina, llegando a las tentadoras imposiciones del comunismo. El camino de la libertad es trágico y penoso, ¡Ninguno tan heroico y doloroso! Las rutas señaladas por la imposición y por las necesidades son más llanas, menos trágicas y menos heroicas. He aquí por qué la Humanidad en el transcurso de su destino histórico se deja seducir constantemente por unas ideologías más tentadoras y fáciles. Esto ocurre tanto en la vida religiosa como en la seglar. Dostoievsky nos ha descrito magistralmente esas tentaciones en su *Leyenda del Gran Inquisidor*. El Gran Inquisidor quiere aliviar al hombre de su carga de libertad en nombre del bienestar universal. Y, realmente, éste fué el origen de la Inquisición de antaño y éste es el del comunismo liber-

tario actual. Este es otro aspecto del gran drama histórico con su eterna lucha entre el principio de la libertad y el de la obligatoriedad. La Humanidad se siente zarandeada, lanzada perpetuamente de un extremo a otro.

Por otra parte, si negamos la teoría del progreso y la divinización de las generaciones venideras, si no admitimos la continua progresión del Bien positivo y de la positiva perfección, llegamos a preguntarnos: ¿En qué consiste, pues, el sentido oculto de nuestro futuro destino? ¿Acaso existe, realmente, esa razón suprema? La filosofía cristiana contesta sin dificultad alguna estas preguntas porque la historiografía cristiana, por su esencia misma, es profundamente apocalíptica.

Tanto el Apocalipsis evangélico, como el Gran Apocalipsis de S. Juan, simbolizan los últimos y profundísimos destinos históricos de la Humanidad. Las profecías apocalípticas se refieren al término del proceso histórico. La metafísica de la Historia examinada desde el punto de vista apocalíptico nos descubre el dualismo futuro, nos descubre tanto el incremento de los principios positivos cristianos que han de culminar en el advenimiento del Cristo futuro, como la progresión de las fuerzas negativas anticristianas que preparan el próximo advenimiento del Anticristo. El Anticristo es el gran problema de la metafísica de la Historia. El Anticristo no significa el advenimiento del Mal, en su interpretación clásica, que hemos heredado de las primitivas épocas, sino que debe entenderse como la aparición de un nuevo Mal, del Mal del siglo futuro, más terrible que todo cuanto hemos conocido. Nuestro futuro será testigo de una lucha terrible entre el Bien y el Mal, entre Dios y el Diablo, entre la Luz y las Tinieblas.

La Historia significa un proceso en el cual van sur-

giendo todos estos principios contrarios y antagónicos. La Historia se ha de resolver en un encuentro épico entre estos principios. El Anticristo intentará por todos los medios retener al hombre en este tiempo defectuoso nuestro y procurará esclavizar a la Humanidad sometiéndola a las potencias de la Naturaleza. Sin embargo, hemos de tener siempre presente que el Apocalipsis tiene un significado simbólico e inmanente. La historiosofía cristiana no teme esa progresión simultánea del Bien y del Mal; según sus principios esto no conduce a la negación del contenido íntimo de la Historia.

El espíritu cristiano admite el incremento tanto de los principios cristianos como de los anticristianos, ya que todas las profecías cristianas hablan de ello. Todo eso sirve para afianzar aún más la veracidad de las profecías cristianas relacionadas con el término de la Historia. El Apocalipsis "externo", por decirlo así, no es más que una expresión simbólica del Apocalipsis "interno" del espíritu humano y sólo se refiere al destino de nuestro eón universal y no al destino definitivo de lo más profundo de nuestra existencia.

Yo quisiera acabar como había comenzado. En un principio hablé del prólogo divino de la Historia, para pasar a la Historia de este Mundo nuestro. Y ahora es necesario, pues, que vuelva a referirme a la Historia Divina.

La Historia tendrá un sentido positivo únicamente si llega a un término. Toda la metafísica histórica que he intentado establecer en esta obra conduce a la afirmación del fin histórico. Si la Historia fuese un proceso eterno, un proceso eternamente defectuoso, no tendría sentido alguno. La tragedia del tiempo nunca llegaría a resolverse, y los problemas históricos serían irrealizables, puesto que no podrían solu-

cionarse en el transcurso del tiempo histórico. El destino humano que constituye el fondo del proceso histórico presupone verdaderamente una finalidad sobrehistórica y extrahistórica. Todo este destino tiene hacia la resolución extrahistórica en el seno de un tiempo eterno. La Historia Universal ha de penetrar nuevamente en la Historia Divina borrándose todas las fronteras, todas las delimitaciones que separan ese mundo nuestro del "más allá", volviendo todo al mismo estado de antes, al estado inicial de la vida universal. Los mitos nos hablan de la fusión de lo terrenal con lo divino. Pues esa misma fusión habrá de verificarse al terminar nuestra Historia que perderá su hermetismo de realidad universal.

El eón de nuestro universo pronto caducará y perderá su corteza como un fruto demasiado maduro. Todo esto lo hallamos profetizado en el Apocalipsis. Los tiempos pierden toda relación, desaparece el hermetismo de la realidad universal y en ella irrumpen otras realidades superiores. Es así como acabará la Historia de nuestro Mundo y nuestro tiempo, puesto que solamente así tendrían un sentido, una razón de ser. Un día sólo de nuestra vida individual carece de sentido; en cambio, nuestra vida adquiere un significado de virtud de toda la sucesión de los días transcurridos.

La Historia no ha logrado resolver el problema del destino universal del hombre y que con tanto acierto ha planteado Dostoievsky. Es un problema que no tiene solución entre los límites de la Historia. Es un conflicto trágico tan insoluble en nuestra Historia, como el gran problema del destino de la Humanidad entera. Esta es la razón por la cual la Historia ha de tener necesariamente un término. El Mundo ha de entrar en un tiempo tan perfecto, íntegro y elevado, que pudiera resolver todos los problemas del

destino humano individual, así como acabar con el trágico conflicto de este destino individual con el destino universal.

La Historia es un destino y como tal la hemos de comprender: como un destino profundamente trágico. Y este destino trágico, como cualquier tragedia ha de tener necesariamente un desenlace, puesto que toda tragedia ha de tenerlo.

La Historia no puede desenvolverse infinitamente. La Historia no sigue leyes inmutables, porque ante todo es un destino. Esta es la última deducción a que nos conduce la metafísica de la Historia. El destino del hombre que hemos de seguir a través de todos los períodos históricos es insoluble en el transcurso del proceso histórico. La metafísica de la Historia nos indica precisamente, que todo cuanto es insoluble entre los límites históricos, ineludiblemente ha de resolverse más allá de la Historia. Este es el argumento más contundente y la mejor demostración de que la Historia no carece de sentido, sino que, al contrario, tiene un profundísimo significado.

Si la Historia sólo tuviera un significado inmanente, carecería, efectivamente, de sentido, porque todas las contradicciones fundamentales de la índole defectuosa de nuestro tiempo fragmentado nunca llegarían a desaparecer y todas las resoluciones serían unas soluciones ficticias, aparentes y falsas.

Esta metafísica de la Historia aparentemente pesimista, acaba con todas las ilusiones derivadas de una divinización del porvenir y derrumba todas las teorías progresistas. Pero, en cambio, afianza en nosotros la fe y la esperanza en una próxima resolución de la Historia con todos sus sufrimientos, descubriéndonos los horizontes de una realidad eterna y verdadera. Esta metafísica pesimista en su significado profundo es mucho más optimista, que todas las teorías

progresistas, tétricas, percederas y llenas de principios de Muerte.

Ha de llegar algo así como una transmutación interna que acabará con la Historia Universal, en el sentido de que ésta dejará de pertenecer al torrente aniquilador del tiempo y penetrará en la Eternidad, fundiéndose con la Historia Divina. La Historia retornará a sus profundos orígenes como un momento del Eterno Misterio del Espíritu.

APÉNDICE



EL DESEO DE LA VIDA Y EL DESEO DE CULTURA

I

El tema más palpitante de nuestra época es, indudablemente, el de la cultura, de la civilización y de sus múltiples derivaciones y relaciones mutuas. Este es el tema del destino que nos espera y no hay otro que agite más nuestra conciencia. El éxito excepcional alcanzado por Spengler con su obra sobre el ocaso de Europa es debido a la forma clara y concisa con que presenta el problema del destino y que han sabido apreciar las conciencias cultas. Cuando llegan los momentos catastróficos de la Historia, cuando aparecen más agudos que nunca los síntomas de crisis, es necesario examinar con especial detenimiento los grandes movimientos históricos que rigen los destinos de los pueblos y de sus culturas. El reloj de la Historia nos señala que se avecina una hora fatídica, la hora del crepúsculo. Y hemos de prepararnos para la noche y encender nuestras luces. Spengler ha reconocido que la civilización es el desenlace fatal de cualquier cultura. Y a su vez toda civilización conduce ineluctablemente hacia la muerte. Este tema no es nuevo y lo conocíamos hace tiempo y la filosofía rusa se ha compenetrado plenamente con esta idea. Los más destacados pensadores rusos, tiempo ha supieron distinguir entre la civilización y la cultura, aplicando este tema a la reciprocidad existente entre Rusia y

Europa. Toda nuestra conciencia eslavófila estaba penetrada de un profundo rencor, no hacia la cultura europea, sino hacia la civilización de Europa. La tesis de que "el Occidente está podrido" quería significar la muerte de la gran cultura europea y el triunfo de su civilización, sin alma, sin espíritu y sin Dios.

Jomiakov, Dostoievsky y K. Leontiev sentían un verdadero entusiasmo hacia el magno pasado de Europa, hacia esa "cuna de milagros" llena de recuerdos. Pero la vieja Europa renegó de su pasado. La civilización burguesa irreligiosa venció a la antigua cultura eclesiástica. El antagonismo entre Rusia y Europa tenía todo el significado de una lucha del espíritu contra la desespiritualización, de un combate de la cultura religiosa con la civilización irreligiosa. Todo el Mundo quería persuadirse de que Rusia no seguiría por el camino de la civilización, de que en Rusia la cultura sólo es posible sobre unos fundamentos religiosos. La conciencia rusa se mostró singularmente sensible hacia este tema.

Pero este tema ¿acaso no turbó las conciencias occidentales? ¿Acaso la razón de Europa no se elevó hasta llegar a plantearlo? O bien, ¿hemos de creer que Spengler fué el único en comprenderlo? No. La filosofía de Nietzsche, por ejemplo, debe considerarse como el resultado de una conciencia que por fin siente ese tema fatal para la cultura europea. La tristeza que siente Nietzsche ante la trágica cultura occidental, ante esa cultura dionisiaca, es una melancolía nacida bajo los auspicios del triunfo de la civilización. Los mejores hombres del Occidente sintieron esta mortal angustia ante el triunfo del "mamonismo" en la vieja Europa, ante la muerte de la cultura espiritual, ahogada por la civilización técnica y sin alma. Todos los románticos occidentales eran seres heridos casi mortalmente por la civilización, tan aje-

na a sus espíritus. Carlyle, con gran vigor profético, se alza contra la mortífera civilización. La ardiente protesta de León Bloy contra el "burgués" era, en realidad, una protesta contra la civilización. Los católicos franceses, románticos y simbolistas de la Edad Media, también huían de la mortal angustia de la civilización triunfante. Los continuos impulsos de los occidentales hacia las épocas culturales de la Antigüedad o bien hacia las culturas exóticas orientales significan una protesta del espíritu contra la transformación definitiva de la cultura en civilización. Pero es la protesta de un espíritu débil y enfermizo. La civilización aniquiladora domina a las generaciones de esa cultura mortecina en declive y el hombre ya no puede retornar a la existencia verdadera. El hombre pretende salvarse apelando a la fuga. El hombre huye hacia los remotos mundos de la Antigüedad que jamás podrá resucitar, o hacia los mundos ignotos y petrificados del lejano Oriente.

Y es así como se derrumban los fundamentos de la adocenada teoría progresista en virtud de la cual el Mundo creyó que el futuro es siempre una realización del pasado y que la Humanidad asciende continuamente hacia estados cada vez más perfectos. La cultura no se desenvuelve indefinidamente, sino que contiene principios de Muerte que la dirigen ineludiblemente hacia la civilización.

La civilización significa la muerte del espíritu mismo de toda cultura, y es un fenómeno que pertenece a una existencia o a una inexistencia de orden excepcional. Pero es necesario comprender bien este fenómeno de capital importancia para cualquier sistema historiosófico que se quisiera formar, y Spengler, en este caso, no nos da nada que pudiera contribuir a la comprensión de este superfenómeno histórico.

II

En cualquier cultura, después de su florecimiento, cuando ya se ha alcanzado cierto grado de refinamiento en una vida cada vez más compleja, comienza el hombre a utilizar su propias energías creadoras y el espíritu se aleja, se funde y agoniza. Toda la cultura cambia de dirección encaminándose hacia la realización práctica de sus aspiraciones, hacia la organización práctica de la vida, procurando una expansión siempre mayor en la superficie de la Tierra. El florecimiento de las "Ciencias" y "Artes", el refinamiento del espíritu, las grandes manifestaciones artísticas y la veneración de los santos y de los héroes, todo esto acaba y ya no inspira a nadie. Aparece el deseo de "vivir", de aplicar la voluntad a la "vida práctica", para lograr el poder y la satisfacción en la vida. El hombre quiere dominar a la vida. Y esa tensión de la voluntad llega a tal extremo que mata toda cultura.

El deseo de vivir es demasiado ardiente. El hombre tiene unos deseos demasiado vehementes de formar "su vida" y de organizarla mientras la cultura avanza hacia el ocaso. La época del florecimiento cultural corresponde a cierta limitación del "deseo de vivir" en un espíritu de sacrificio que predomina. Cuando esa sed de vivir se extiende demasiado entre las masas populares, desaparece toda finalidad cultural elevada, ya que ésta es siempre aristocrática, es decir, cualitativa y no cuantitativa. El hombre

comienza a ver la finalidad de la vida en la vida misma, en su contenido "práctico", en su vigor y dicha. La cultura deja de tener su valor propio y poco a poco desaparece todo deseo de cultura. El genio creador ya no se aprecia; el genio desaparece. El hombre tan sólo se lanza tras lo que puede reportarle algún "interés" práctico. En estas condiciones la cultura ya no puede sostenerse a un nivel elevado y desciende rápidamente. La cultura deja de tener su valor cualitativo y cae vencida por el colectivismo. Tiene lugar una eutrapelia social; las energías culturales se volatilizan y se derrumba la cultura, sin poder desarrollarse indefinidamente porque no logra satisfacer las aspiraciones de los espíritus que la crean.

La cultura no tiende a la realización de una nueva existencia, su meta no es una vida nueva, sino que consiste en la creación de nuevos valores. Todo cuanto logra producir la cultura es simbólico y no realista. La cultura no es una realización de las Verdades, no es el Bien de la vida, como tampoco significa alcanzar el Poder, ni ninguna divinización en la existencia. La cultura tan sólo puede alcanzar la Verdad del Conocimiento, la Verdad de la Filosofía y de las Ciencias. Su Bien se manifiesta en las costumbres y en las instituciones sociales y su Belleza en las obras poéticas y pictóricas, en la Escultura, en la Arquitectura, en la Música, etc., y, finalmente, en el sentido de divinización que sólo se manifiesta en el simbolismo religioso del mismo proceso cultural.

El acto de creación y el acto de concepción descienden paulatinamente como un sedimento, siempre tienden a bajar de nivel. Se nos da a conocer la vida superior únicamente en forma de símiles y de símbolos. El acto creador cognoscente crea los libros, el acto creador ético crea la moral y las instituciones

sociales y, por fin, el acto creador religioso crea el culto, el dogma, en las esferas simbólicas de la Iglesia que se nos presentan sólo como un símil de la jerarquía divina.

¿Dónde se halla, pues, la verdadera "vida"? Al parecer la cultura no puede alcanzar ninguna manifestación real y, sin embargo, el dinamismo interno de la cultura, con todas sus formas cristalizadas, tienden a exteriorizarse saliendo del marco de la cultura para irrumpir en la "vida" práctica. Es así, precisamente, cómo la cultura se transforma en civilización.

La cultura había alcanzado su máximo florecimiento en Alemania a fines del siglo XVIII y en los comienzos del siglo XIX, cuando Alemania era considerada como "la patria de los filósofos y de los poetas". Difícilmente encontraríamos otra época en que se hubiera manifestado tan fuertemente el deseo de llegar a la "genialidad". En el transcurso de pocos decenios vimos aparecer figuras tan destacadas como Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Novalis, etc. seguidos de interminables románticos. Las épocas siguientes recordarán con envidia aquellos tiempos de florecimiento. Windelband, un filósofo del crepúsculo cultural, recuerda aquella época de integridad espiritual como un paraíso perdido. Pero, ¿acaso se llegó a una "vida" superior verdadera? Los hombres de aquella época genial atestiguan que en aquel tiempo la vida en Alemania era pobre, oprimida y burguesa. El Estado alemán era débil, fragmentado y en parte alguna había una vida "poderosa". El florecimiento cultural aparecía únicamente en las esferas más altas del pueblo alemán, que ocupaba, sin embargo, un nivel bastante bajo. Lo mismo advertimos durante el Renacimiento. Por más que el

romántico Nietzsche, rodeado de "odiosa civilización" añoraba la "vida fuerte y real" del Renacimiento, sin embargo, la vida renacentista no era fuerte, ni real. Aquella era una vida horrible y cruel, sin belleza ni perfección. Las vidas de Leonardo de Vinci y de Miguel Angel que fueron trágicas y dolorosas, pueden servir de ejemplo. Y así ocurrió siempre. *La cultura fué siempre un gran fracaso de la vida.* Es como si la vida y la cultura fueran dos principios opuestos y contradictorios. Unicamente la civilización intenta perfeccionar la "vida". Fué la civilización la que formó el poderoso Imperio alemán; fué ella la causa del gran cataclismo y del socialismo que apareció luego. La civilización nos lleva hacia el poderío mundano, hacia la organización social de la vida. Pero este poderoso Estado germánico, con todo su imperialismo, con todo su socialismo, ya no producirá genios como Goethe, ya no habrá idealistas alemanes, ni habrá grandes románticos, ni filosofía elevada, ni arte sublime. Todo se tornará técnico, incluso la razón filosófica en sus tendencias gnósticas. Los métodos de conquista se impondrán a los intuitivos.

En la Gran Bretaña ya no serán posibles Shakespeare ni Byron. En Italia, Roma ha sido aplastada por el monumento a Víctor Manuel y el movimiento socialista nunca producirá un Dante o un Miguel Angel (lo mismo puede decirse de la Italia fascista). Esta es la gran tragedia de la cultura.

III

En toda cultura, al alcanzar ésta un nivel determinado, comienzan a manifestarse unos principios que destruyen los fundamentos espirituales de la cultura. La cultura está íntimamente ligada con el culto y tiene su origen en el culto religioso. La cultura es el resultado de la diferenciación del culto que se esparce en mil direcciones. La razón filosófica, la cognoscencia científica, la cultura, la Pintura, la Arquitectura, la Música, la Poesía y la Moral, todo se halla contenido en el culto religioso en forma latente, como principios que aun no han podido desarrollarse, ni diferenciarse. La cultura egipcia, una de las más antiguas del Mundo, tuvo sus principios en los templos y sus primeros creadores habían sido los sacerdotes. La cultura deriva, también, del culto de los antepasados, de las tradiciones y de las leyendas. Está llena de simbolismo sagrado y contiene símiles de una realidad espiritual distinta de la de nuestro mundo real.

Cualquier cultura (la materialista inclusive) es una cultura del espíritu. La cultura tiene siempre un fundamento espiritual ya que es siempre un producto de una labor creadora del espíritu con elementos naturales. Pero en la cultura misma se manifiestan siempre determinadas tendencias hacia la descomposición de sus fundamentos religiosos y espirituales, hacia la abolición del simbolismo. Tanto la cultura clásica

como la europea-occidental sufre un proceso "iluminista" que se alza contra todas las verdades religiosas de la cultura, descomponiendo su simbolismo. Esta es la dialéctica fatal de toda cultura que al llegar a cierto nivel comienza a dudar de sus mismos fundamentos que destruye paulatinamente. La cultura se prepara su propia destrucción y ella misma se agota espiritualmente, desparramando sus energías y pasa del estado "orgánico" al estado "crítico". Para comprender el destino de la cultura hemos de considerarla dinámicamente y penetrar en su fatal dialéctica. La cultura es un proceso animado. Es el destino animado de los pueblos. Advertimos que la cultura no puede sostenerse en aquella cúspide que alcanza en su período de floración. Su equilibrio, por decirlo así, es inestable. En toda cultura advertimos un momento en que ésta flaquea y cae ineluctablemente en un estado que ya no puede llamarse propiamente "cultural". En el seno de la cultura aparece un deseo demasiado ardiente de "vivir", un deseo exagerado de alcanzar el poder, la perfección práctica, la felicidad y las satisfacciones. El afán de poder y dominación constituye el elemento "civilizante" de la cultura. La cultura es siempre desinteresada en sus anhelos, mientras que la civilización es profundamente interesada. Cuando la razón "iluminista" barre los obstáculos espirituales que se oponen al utilitarismo de la vida y a la satisfacción, cuando el afán de dominación, de lucro y de utilitarismo organizado alcanzan su máxima tensión, entonces termina la cultura y comienza la civilización. La civilización surge cuando se ha pasado de la cultura a la "vida", al afán de vivir. Es cuando aparece en la cultura el desplazamiento hacia el utilitarismo práctico-realista civilizado. El hombre ya no admite como fundamentos de vida ni una filosofía elevada, ni al arte subli-

me, ni el simbolismo religioso. Ya se desconocen las más elevadas manifestaciones de la cultura espiritual. El hombre pretende descubrir por todos los medios los elementos no religiosos y no simbólicos de la cultura. El juicio de la vida utilitarista civilizada condena a la cultura espiritual, tratándola de efímera e ilusoria, presentándola como el engaño propio de unas conciencias cautivas, como el fruto espectral de la desorganización social. Según esta ideología la técnica de la vida organizada debe libertar al hombre de los engaños y de las ilusiones de la cultura, edificando una civilización "real". Y he aquí cómo las ilusiones espirituales de la cultura fueron heridas por la organización de esa "vida real" y por la perfección de su técnica. Todas estas ilusiones espirituales se desvanecen tan pronto como la civilización comienza a dominar en la vida y a "organizar" la vida.

El materialismo económico es una filosofía muy típica de las épocas civilizadas. Esta doctrina nos revela los secretos de la civilización y descubre su patetismo y sus propósitos. No ha sido el materialismo económico el que implantó la soberanía del economismo, no es esta doctrina la que ha dominado la vida espiritual. El yugo del economismo ha aparecido en virtud de la realidad misma de la vida donde toda la cultura espiritual se ha transformado en una especie de "sedimento". Este sedimento se ha descompuesto y ha ido formando múltiples "realidades espirituales" mucho antes de que lo expresara el materialismo económico en sus doctrinas. La psicología misma del materialismo económico tiene un carácter profundo reflexivo: es verdaderamente como un reflejo de la "realidad" del mundo "real". Es toda la psicología propia de una época de civilización, es su ideología más radical. El yugo economista es el complemento ineludible de toda civilización. La ci-

vilización es tecnicista por naturaleza. Toda su ideología, toda su cultura espiritual, no es más que una quimera, una ilusión, una mera ficción. La civilización pretende organizar técnicamente la vida, como si esta organización fuera la verdadera expresión de todo su contenido. La civilización es fundamentalmente irreligiosa; en ella triunfa el "iluminismo", la razón iluminista, pero una razón eminentemente pragmática y no abstracta. La civilización nunca es simbólica, ni es jerárquica, como tampoco es orgánica. Es siempre realista, democrática y mecanizada. Quiere alcanzar una perfección realista de la vida, y jamás una perfección simbólica. En la civilización, tanto como en el capitalismo y en el socialismo, el trabajo colectivo desplaza a la creación individual. La civilización es altamente despersonalizadora, y en ella, la libertad individual que aparentemente debiera aportarnos cierta personalización, en realidad es mortal para la personalidad conceptiva y creadora. El principio de la personalidad únicamente se descubre en la cultura. El deseo de "vivir" aniquila a la personalidad. Esta es la gran paradoja de la Historia.

IV

La transformación de la cultura en civilización va unida al cambio que manifiesta el hombre con respecto a la Naturaleza. Todos los cambios sociales revelan esta concomitancia; verdad que el materialismo económico ha explicado en forma asequible a todos los hombres. La era de la civilización ha comenzado al irrumpir la máquina en la vida humana. Desde entonces la vida deja de ser orgánica y pierde el ritmo natural. Entre el hombre y la Naturaleza se alza la barrera del mundo artificial de instrumentos y herramientas, y con el hombre pretende dominar a la Naturaleza. Esta es una manifestación del afán de dominación y de utilización "real", tan opuesto al ascetismo medieval. El hombre pasa de la resignación contemplativa a un espíritu de dominación intentando incrementar sus energías vitales. Mas así el hombre no se acerca a la Naturaleza, ni logra penetrar en su vida íntima. A través del proceso de dominación técnica y de organización, el hombre se aleja definitivamente de la Naturaleza. La organización mata todo lo orgánico de la existencia y la vida se hace cada vez más técnica. La máquina imprime su sello sobre el espíritu humano en todas sus manifestaciones. Los fundamentos de la civilización no son naturales, ni espirituales, sino mecánicos. Con la civilización la razón misma se vuelve técnica. Todas las creaciones y todas las artes adquieren un carácter

técnico predominante. El futurismo es tan propio de la civilización como lo es el simbolismo para la cultura. Y a ello hemos de añadir las tendencias gnoseológicas (gnósticas), el metodologismo y el pragmatismo. El afán de conquista propio de civilización ha creado incluso una filosofía "científica". Lo que domina en la civilización es un principio de especialización. Los especialistas lo hacen todo y todo requiere una especialidad.

La máquina y la técnica son, también, productos del movimiento intelectual de la cultura y de sus grandes descubrimientos. Mas estos productos de la cultura debilitan sus fundamentos orgánicos y destruyen su espíritu. La cultura pierde su espíritu y se transforma en civilización. El espíritu desaparece. Con la cantidad se pretende suplir a la calidad. La humanidad espiritual decae con su afirmación del deseo de "vivir", de dominar y de ser "feliz", ya que la vida espiritual superior sólo es posible a través de la resignación y del ascetismo.

Esta es la tragedia de los destinos históricos. La razón, el conocimiento y las ciencias se transforman en medios para alcanzar el poderío y la felicidad, pero únicamente desde el punto de vista técnico. El hombre sólo quiere "disfrutar" del proceso de la vida. El también se transforma en otro medio aplicado a la técnica de la vida, para embellecer su organización. Todas las magnas bellezas culturales terminan su vida en los museos, que se llenan de cadáveres de lo bello, de sublimidades muertas y frías. La civilización me produce la sensación de un museo y éste es el único lazo que la une al pasado.

Comienza un culto de la "vida" sin tener en cuenta para nada su profundo significado interno, íntimo. Todo valor absoluto desaparece. Los momentos profundos de la vida ya no existen. Todos los momentos

de esta existencia se transforman en meros estados intermediarios y en medios para seguir la fuga vertiginosa de los procesos de la vida, dirigidos todos hacia una eternidad falsa, hacia el vampiro devorador del futuro, hacia el poder y la felicidad en el porvenir. La civilización avanza con un compás cada vez más acelerado. Para ella no existe el pasado, no existe el presente, ni existe una solución en el eterno. Tan sólo existe un futuro. La civilización es siempre futurista, mientras que la cultura se dirige hacia la "contemplación" y la "concepción" de lo eterno.

La máquina y la técnica han creado esta aceleración hacia el futuro. La vida del organismo, en cambio, es mucho más lenta, su compás mucho más pausado. Con la civilización la vida se dirige del interior al exterior, se dirige hacia la periferia. La civilización es fundamentalmente excéntrica. En ella todas las finalidades verdaderas de la vida se substituyen por los medios de vida, por instrumentos de vida. Las finalidades de la vida se olvidan y palidecen y la conciencia de los hombres "civilizados" se preocupa de los problemas técnicos exclusivamente. Las verdaderas finalidades de la vida se antojan ilusorias, y sólo los medios y los instrumentos se aceptan como reales. Únicamente la técnica, la organización y los procesos productivos merecen consideración.

En cambio, no se admite ya la realidad de la cultura espiritual. Se admite la cultura solamente como un medio para la técnica de la vida. Hay que hacerlo todo para la "vida", para sus "satisfacciones" y para su organización. Pero, ¿para qué sirve esa "vida"? ¿Acaso una vida así tiene algún sentido, alguna finalidad determinada?

En este terreno muere el alma de la cultura, el espíritu pierde todo su significado. La máquina domina al hombre con su poder mágico y le ha en-

vuelto en sus efluvios. La negación romántica de la máquina, simple y escueta no tiene suficiente vigor. No basta renegar de la civilización considerándola como una contingencia del destino humano, como una experiencia que fortifica la razón. Y con esta visión simplista no es posible una real restauración de la cultura. Durante una época de civilización la cultura es siempre romántica, dirigida hacia las épocas orgánicorreligiosas antiguas. Esto es una ley.

Una cultura al estilo clásico es imposible en el seno de una civilización. Los más destacados valores del siglo XIX fueron netamente románticos. Y tan sólo existe un camino para llegar al triunfo definitivo de la cultura; es el camino de la conversión religiosa.

V

La civilización es "burguesa" por esencia, en el profundo significado espiritual de esta palabra. La "burguesía", es, precisamente, el reino de la civilización. En ella se concentran todos los deseos de una dominación organizada para "disfrutar de la vida". El espíritu de la civilización es un espíritu burgués que parece agarrarse a todo lo perecedero. El espíritu burgués detesta la Eternidad. La burguesía significa esclavitud y un odio a lo eterno.

La civilización europeo-americana, la más perfecta del mundo, ha creado el sistema industrial capitalista. Este sistema significó, no solamente un gran desarrollo económico, sino que también debe considerarse como una manifestación espiritual en el sentido de un exterminio de la espiritualidad. El capitalismo industrial de la civilización fué el gran exterminador del espíritu de lo eterno y de lo sagrado. La civilización capitalista de los tiempos modernos mataba a Dios, fué una civilización por excelencia. Ella es la responsable del deicidio cometido y no el socialismo revolucionario, que tan sólo se adaptó al espíritu de la civilización burguesa, heredando sus cualidades negativas. Ciertamente es que la civilización industrial-capitalista no renegó definitivamente de la religión: se mostró indignada a aceptar la utilidad pragmática de la religión. La religión es simbólica

en la cultura y pragmática en la civilización. La religión también puede resultar activa y eficiente en la organización de la vida, comunicándole nuevas energías. Pero la civilización es siempre pragmática y esto nos explica por qué el pragmatismo goza de tanta popularidad en el país clásico de la civilización, es decir, en América. El socialismo negó el pragmatismo de la religión y defiende pragmáticamente el ateísmo, considerándolo más útil para el incremento de las energías vitales, para que el mayor número de seres humanos pudiera alcanzar el máximo grado de satisfacción y bienestar. Pero este pragmatismo utilitarista del mundo capitalista estando en realidad en pugna con la religión llevó al hombre a la franca negación total de lo divino, es decir, hacia la desolación espiritual. Un Dios útil y necesario, un Dios cuya misión sería contribuir a los éxitos de la civilización y al desarrollo de un régimen capitalista industrializado, no es posible que sea realmente una Divinidad verdadera. Un Dios así no resiste la crítica más elemental. El socialismo está en lo cierto desde este punto de vista negativo. Dios religioso, Dios de la cultura simbólica se separó hace tiempo de la civilización capitalista.

La civilización industrial-capitalista se ha alejado de todo lo ontológico. Esta civilización es mecánica, antiontológica y sólo puede crear el reino de la ficción. La mecanización, el tecnicismo y el maquinismo de esta civilización son profundamente contrarios al organicismo, al cosmismo y al espiritualismo. No son los mecanismos ni la economía los que son ficticios, puesto que la economía y la economía política tienen sus fundamentos bien reales y en el hombre existe realmente el imperativo del desarrollo económico. Lo que transforma la economía en algo ficticio y mecánico es la desespiritualización de los

principios económicos y la creación de estos principios en fundamentos primordiales de la existencia.

El sistema industrial-capitalista de la civilización destruye los fundamentos espirituales de la economía y él mismo se prepara su ruina. El trabajo deja de ser espiritualmente consecuente y espiritualmente justificado y se alza contra todo el sistema. La civilización capitalista halla un merecido castigo en el socialismo. Pero éste continúa la labor de la civilización. El socialismo no es más que otro aspecto de aquella misma civilización "burguesa", puesto que no hace más que desarrollar la civilización sin aportar ningún principio espiritual. El industrialismo de la civilización, de esa civilización ficticia y fantasmal, ineludiblemente conduce a la destrucción de la disciplina espiritual y aleja toda justificación espiritual del trabajo, preparando así su propio fracaso. La civilización no es capaz de realizar su sueño de una dominación infinitamente incrementada.

Esa torre de Babel jamás podrá ser terminada. La Gran Guerra mundial nos ofrece el espectáculo del fracaso de la civilización europea. Fué el derrumbamiento del sistema industrial, de todas esas ficciones que alimentaron a la sociedad "burguesa". Esta es la trágica dialéctica del destino histórico. Esta dialéctica domina tanto en la cultura como en la civilización. Nada en el Mundo puede concebirse estáticamente; todo ha de ser comprendido dinámicamente. Es así cómo llegamos al convencimiento de que en el destino histórico todo tiende a transformarse en su "opuesto", ya que todo contiene contradicciones íntimas y lleva en sus entrañas la simiente de lo precedero.

El imperialismo es otro producto técnico de la civilización. Es un mudo deseo de dominación median-

te una organización secular de la vida. El imperialismo está estrechamente unido al sistema capitalista industrial y es tecnicista por esencia. Este es el imperialismo "burgués" de los siglos XIX y XX, representado por los imperialismos inglés y alemán, que debe distinguirse del imperialismo religioso de los tiempos antiguos del Imperio romano y del Imperio religioso bizantino, que tenían un fondo simbólico, perteneciendo a la cultura y no a la civilización.

En el imperialismo se advierte claramente la ineludible dialéctica del destino histórico. En el afán imperialista de un poderío mundial se descomponen y pulverizan los cuerpos históricos de los Estados nacionalistas pertenecientes a las épocas de cultura. El Imperio británico significa la muerte de Inglaterra como Estado nacionalista. En la voluntad imperialista anida un principio de muerte. En su desenfrenado desarrollo el imperialismo destruye sus propios fundamentos y prepara él mismo su transformación en socialismo, el cual está penetrado igualmente por el espíritu de dominación mundana y de una organización social de la vida, que sólo significa un paso más por la escala de la civilización. Tanto el imperialismo como el socialismo, gemelos ideológicamente, significan una crisis profundísima de la cultura.

En esta época nuestra de capitalismo e industrialización, en que domina un imperialismo en vías de autodescomposición y nace el socialismo, se afianza cada vez más la civilización, mientras la cultura avanza hacia el ocaso. Mas esto no significa que muera definitivamente la cultura.

La cultura es eterna, en el significado profundo de la palabra. La cultura antigua clásica ha caído, muerta aparentemente. Y, sin embargo, continúa subsistien-

do en nosotros, como una capa profundísima de nuestra existencia. La cultura sigue viviendo a través de nuestra época de civilización, pero subsistiendo no cuantitativa sino cualitativamente. La cultura se aleja, permaneciendo en unas capas históricas cada vez más profundas.

Con la civilización aparecen los síntomas de un proceso de barbarización y de embrutecimiento en que las formas pierden la perfección antaño lograda en las épocas de cultura. Y esta barbarización puede adoptar diversos aspectos. Después de la cultura clásica de Grecia hubo la civilización romana, que preparó la época de barbarie de los primeros tiempos de la Edad Media. Aquella fué una barbarie derivada de la naturaleza elemental. Fué originada por la afluencia de nuevas grandes masas humanas llenas de sangre joven y que traían consigo el espíritu remoto de las selvas norteañas. Pero no es esta barbarie la que quizá corone la civilización europea.

La barbarie que nos espera será un producto de la civilización, una barbarie que olerá a máquina y no a selva. Será el triunfo de la barbarie contenida en la técnica misma de la civilización. Esta es la dialéctica implacable de la civilización. En la civilización se agotan las energías espirituales y se apaga el espíritu, esta fuente verdadera de cultura. Y, entonces, el espíritu humano, en vez de estar dominado por las fuerzas naturales y bárbaras, en el sentido noble de este término, cae en poder de la máquina y de la mecánica, que transforman a su manera toda la existencia real y verdadera.

La civilización fué engendrada por el afán del hombre de una "vida real", de una "dominación real del mundo", de una "felicidad real", en franca oposición con los principios simbólicos y contemplativos

de la cultura. Este es uno de los caminos, que, partiendo de la cultura, nos conduce a la "vida" técnica y realista. Y el hombre ha tenido que avanzar ineludiblemente por este camino, llegando al pleno desarrollo de sus energías "técnicas". Pero en el término de esta ruta no hallará una existencia verdadera. Siguiéndola, sólo avanza a la destrucción de toda semblanza humana.

VI

Por otro lado, quiero admitir que en el interior mismo de la cultura quizá puede aparecer un deseo de "vivir" muy distinto. La civilización con sus trágicas contradicciones no es el único camino que se presenta ante la cultura, que también puede llevarnos a una existencia realmente elevada. Pueden establecerse cuatro estados diferentes en el destino histórico de la Humanidad: la barbarie, la cultura, la civilización y la regeneración religiosa. Pero estos estados no deben admitirse únicamente siguiendo un orden estrictamente cronológico. Estos estados de conciencias pueden coexistir perfectamente. Ninguno de ellos ha predominado en las distintas épocas históricas. En los tiempos de clasicismo griego, así como durante el período de la civilización romana ya se iban formando los principios que debían conducir al hombre a su regeneración religiosa. Y fué entonces cuando apareció el cristianismo.

Esta doctrina se manifestó primeramente como una regeneración de la vida, que fué elevándose espiritualmente. Y esta regeneración era realmente milagrosa, estaba rodeada de milagros y efectivamente los realizaba. El deseo de milagro siempre va unido al deseo de una regeneración.

Mas también vemos cómo el cristianismo, en su

destino histórico, fué pasando sucesivamente a través de la barbarie, de la cultura y de la civilización. El cristianismo en su destino histórico tuvo significados muy distintos. Durante las épocas de cultura, el cristianismo había sido marcadamente simbólico y se exteriorizaba simbólicamente; en la civilización el cristianismo fué especialmente pragmático y se transformó en un medio para incrementar los procesos vitales, constituyó la técnica de la disciplina espiritual. Pero al llegar a la cumbre de la civilización comenzó a extinguirse el deseo del milagro. El cristianismo de la civilización aun profesa la tibia fe en los milagros de antaño, pero sin esperarlos ya, sin fe alguna en un milagro del presente. Pero esta fe ha de llegar. Hemos de creer firmemente en la regeneración orgánica religiosamente espiritual y no en una regeneración técnica y mecánica.

Esta fe ha de llegar necesariamente señalándonos una nueva ruta, que partiendo de esta cultura agonizante nos llevaría hacia la verdadera "vida". Y este nuevo camino será muy distinto del que nos ha impuesto la civilización. La religión no puede relegarse al término último de la existencia. La religión ha de alcanzar esa regeneración real y ontológica de la vida, que la cultura sólo nos indica simbólicamente y que boceta técnicamente la civilización. Pero es posible que para ello tengamos que atravesar aún un período de civilización etérea.

Rusia fué un país extraño, misterioso, incomprendido aún en su destino histórico. En el pueblo ruso dominó siempre la esperanza de una regeneración religiosa de la vida. Nuestro deseo de cultura fué dominado siempre por nuestro deseo de "vivir". Pero esta voluntad del pueblo ruso se manifestaba en dos direcciones muy distintas aunque generalmente con-

fundidas: por una parte se deseaba ardientemente una regeneración social mediante la civilización y, por otra, era un afán de regeneración religiosa de la vida, donde las esperanzas se cifraban en un milagro, capaz de cambiar el destino histórico de la Humanidad y particularmente el del pueblo ruso.

Hemos sufrido la crisis de la cultura sin haberla apurado. Puchkin y la época alejandrina, he aquí la cumbre de la cultura rusa. La gran literatura rusa y la filosofía rusa del siglo XIX ya no pueden considerarse como manifestaciones de cultura. Van dirigidas hacia la "vida", hacia una regeneración religiosa. Tal es el contenido de Gogol, de Tolstoy, de Dostoievsky, y también de V. Soloviev, de K. Leontiev, de N. Fedorov y de los demás pensadores filosóficos religiosos. Nuestras tradiciones culturales siempre fueron insuficientes y débiles. Y, por eso, creamos una civilización deforme.

En nuestro espíritu se manifestaron con demarcada violencia los elementos de barbarie. Todos nuestros anhelos de regeneración religiosa eran enfermizos.

En cambio, nuestra conciencia siente la crisis de la cultura y la tragedia del destino histórico. Y esta sensación espiritual es mucho más aguda y profunda en el pueblo ruso que entre los europeos occidentales.

El alma del pueblo ruso quizá haya conservado aún la propiedad de exteriorizar su deseo de una regeneración milagrosa. Necesitamos la cultura como todos los demás pueblos del Mundo y habremos de atravesar necesariamente un período de civilización. Pero jamás estaremos tan encadenados, como los pueblos occidentales, por el simbolismo de la cultura, ni por el pragmatismo de la civilización.

La voluntad del pueblo ruso exige una limpieza espiritual y una estabilización. Mas antes hemos de sufrir una magna expiación.

Solamente entonces su voluntad, aplicada a la regeneración de la vida, le otorgará el derecho de determinar su destino histórico en este Mundo nuestro.

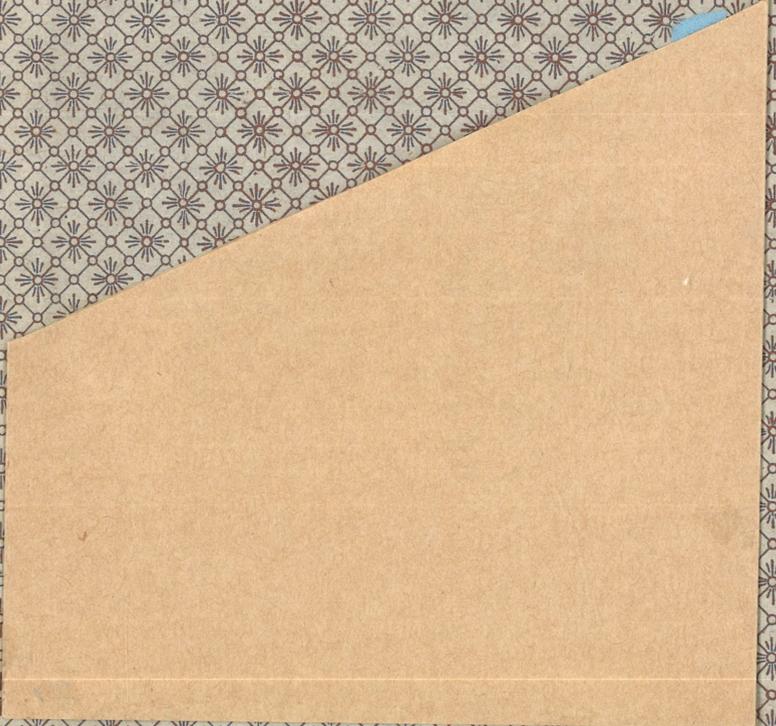
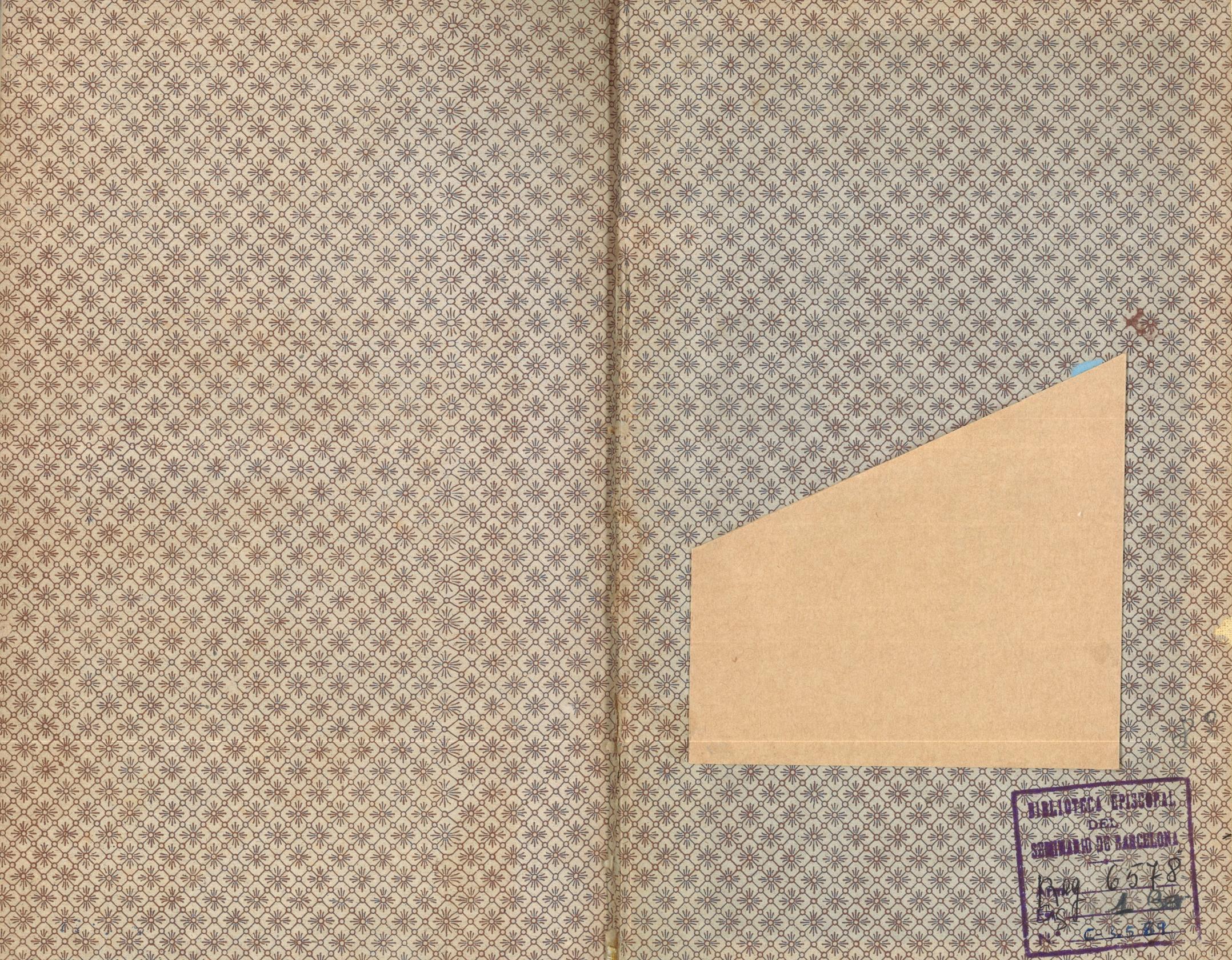
FIN

ÍNDICE

<u>Caps.</u>	<u>Págs.</u>
I.—Lo histórico en su esencia. — El significado de la tradición	5
II.—De la esencialidad de lo histórico. — Lo metafísico y lo histórico	29
III.—De la Historia Divina	57
IV.—De la Historia Divina. — El tiempo y la eternidad	71
V.—El destino del pueblo hebreo y del hebraísmo	101
VI.—El Cristianismo y la Historia	127
VII.—El Renacimiento y el Humanismo	153
VIII.—El fin del Renacimiento y la crisis del Humanismo. — La Edad de la Máquina	179
IX.—El fin del Renacimiento y la crisis del Humanismo. — La descomposición del tipo humano	205
X.—La doctrina del progreso y el término de la Historia	227

APÉNDICE

El Deseo de la Vida y el Deseo de Cultura	257
--	-----



BIBLIOTECA EPISCOPAL
DEL
SEMINARIO DE BARCELONA
1879 6578
1880
C. 583

BERDIAEV

EL
SENTIDO
DE LA
HISTORIA



1 Ber