

ESTUDIOS y NOTAS

EL RAPTO DE EUROPA (*)

I

Europa entra en la época contemporánea con una gran seguridad en sí misma, convencida de su preeminencia sobre los demás pueblos y culturas por el cumplimiento en su historia de un destino universal de la humanidad. El máximo pontífice de la época, nudo gordiano entre la moderna y la contemporánea, Hegel, escribía: «El mundo está explorado, circumnavegado, y para los europeos es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominado por ellos es que no merece la pena o no está destinado a ser dominado.» «Europa —añadiría Hegel (1)—, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al mismo tiempo, firme y substancial.»

Europa se veía a sí misma, a través de la grandiosa concepción hegeliana, como una de esas imágenes del Todopoderoso con la esfera terráquea en la mano; vigorosa e infalible. La metáfora no es exagerada. El filósofo teutón había construido su filosofía de la historia universal en el sentido de una teodicea, como manifestación progresiva de Dios en la historia, la cual venía a culminar en los días de Hegel, consagrando de esta suerte, de manera inapelable, la preeminencia europea. Si el planeta se encontraba dominado por los occidentales, no era por mero título de conquista, de apropiación, sino por otros más profundos, por una razón más decisiva: la suprema y absoluta. «Damos por supuesto, como verdad— afirmaría Hegel (2)—, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay

(*) Este trabajo comprende los dos primeros capítulos, introductorios, de un libro que aparecerá en breve bajo el mismo título.

(1) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, trad. GAOS. Buenos Aires, 1946; I, pág. 182.

(2) *Ob. cit.*, I, pág. 21.

ana razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón.» Su filosofía de la historia universal demostraba que esa razón divina y absoluta, y, por consecuencia, ese fin último de los pueblos, se revelaba en grado eximio en el último capítulo de la historia del Occidente europeo.

La historia universal quedaba, en consecuencia, articulada y esencialmente subordinada por el destino concreto de Europa. Siempre que en Occidente la filosofía de la historia ha estado fundada en la creencia cristiana. A partir de San Agustín hasta Hegel, se ha vertebrado la historia universal desde arriba, por los pasos de Dios en la historia; las acciones por las cuales Dios se revela son los capítulos decisivos. Pero la actitud secularizadora y racionalista del filósofo alemán introduciría radicales modificaciones en la concepción histórico-teológica cristiana, no sólo por lo que se refiere a la vertiente teológica, sino también por lo que toca a la vertiente puramente histórica. Antes de él —desde San Agustín hasta Bossuet, por lo menos—, el fin de la historia trasciende la historia. Está siempre en un más allá, en el reino de Dios. Con Hegel, el reino de Dios, secularizado; es decir, el reinado de la razón, se realiza en la historia, en la historia concreta de la Europa de su tiempo. La cristiandad occidental antes tenía sólo la preeminencia del que va por el buen camino, hacia una meta que está más allá de la historia humana. En los días de Hegel, la preeminencia de la Europa cristiana consistía en algo más positivo: había dado realidad histórica, máximamente, al reinado divino de la razón.

Puesta así Europa en tan alta cumbre, las historias de los distintos pueblos de la tierra se tenderían rendidas escalonadamente a sus pies. En especial, la historia de los pueblos del Extremo Oriente. Voltaire había protestado en su nombre contra la conciencia de superioridad del historiador cristiano. ¿Cómo considerar que el pequeño pueblo judío, en su modesta historia, fuese el ombligo del mundo, al lado de los vastísimos y antiquísimos imperios del Asia? (3). Frente al unitarismo teológico-histórico de Bos-

(3) Bossuet «paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive; que si Dieu donna l'empire de l'Asie aux Babyloniens, ce fut pour punir les Juifs; si Dieu fit regner Cyrus, ce fut pour les venger; si Dieu envoya les Romains, ce fut encore pour châtier les Juifs. Cela peut être; mais les grandeurs de Cyrus et des Romains ont encore d'autres causes, et Bossuet même ne les a pas omises en parlant de l'esprit des nations.

En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous

suet, Voltaire postularía un cierto pluralismo historicista. Pero era la suya una postura táctica y provisional, de protesta contra una hegemonía, como ocurre con la mayor parte de los pluralismos historicistas europeos. Voltaire se rebelaría contra el privilegio histórico de los hebreos, y en el fondo de su admiración por la China había un «Sancte Confuci, ora pro nobis».

Tal visión pluralista sería superada en cuanto avanzara el proceso de secularización de la cultura occidental y desapareciera el tinte confesional de la concepción teleológica y unitarista de la historia, constituyéndose la doctrina del progreso con Turgot y Condorcet. «Les Chinois —escribirá Turgot (4)— ont été fixés très tôt; ils sont devenus comme ces arbres dont on a coupé la tige et qui poussent des branches près de la terre. Ils ne sortent jamais de la médiocrité.» Tratábase de formas de vida desenvueltas, de una civilización delicada, mas sin empuje, que ha asegurado a los imperios orientales una existencia sin riesgos, ininterrumpida, pero que por ello —como diría Condorcet (5)— «a deshonoré si longtemps l'Asie». La postura optimista de la Ilustración tenía que postular la preeminencia decidida de Europa y el aventajamiento espontáneo y acelerado de su posición sobre las de los otros pueblos de la Tierra. «Le peuple —escribirá Turgot (6)— qui eut le premier un peu plus de lumière devint promptement supérieur à ses voisins: chaque progrès donnait plus de facilités pour un autre. Ainsi, la marche d'une nation s'accélérait de jour en jour, tant que d'autres restaient dans leur médiocrité fixée par des circonstances particulières.»

Esta diferencia entre el nivel histórico de Europa y el de las grandes civilizaciones del Extremo Oriente se verá más acusada en Hegel mediante la aplicación de categorías metafísicas. «Pronto vemos a China —escribirá el filósofo de Jena (7)— elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible, y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos lo histórico.» La diferencia

portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident» (VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs*, Avant-Propos). Vid. KARL LÖWITZ, *Meaning of History*, Chicago, 1949, pág. 105.

(4) *Plan du second Discours sur le progrès de l'esprit humain*. Oeuv. compl. París, 1913, I, pág. 320.

(5) *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*. Oeuv. VI, París, 1947, pág. 58.

(6) Ob. cit., I, pág. 230.

(7) Ob. cit., I, pág. 230.

entre la historia de Europa y la del Extremo Oriente no consiste en que ésta haya sido menos fecunda, menos creadora, sino en algo mucho más radical: en el rigor de los términos, no es historia. Sentenciosamente proclamará Hegel: «Los Estados del Oriente están muertos y permanecen en pie porque están ligados a la Naturaleza.»

Por eso, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, China y la India serán estudiadas antes que Egipto y los pueblos del Oriente Medio; no por razones cronológicas, por deficientes conocimientos históricos o por cualquier razón de orden positivo, sino porque el acontecer de los pueblos orientales forma un primer estrato, prehistórico, cuasinatural, del verdadero acontecer histórico. En definitiva, el ámbito de la historia universal seguía siendo para Hegel el mismo que para San Agustín. Habíase ampliado ciertamente el conocimiento de los pueblos del Extremo Oriente; pero éstos, más que un primer piso, constituían la plataforma subterránea, la cimentación del edificio de la historia universal. El edificio de ésta aflora a partir del Indo. Citando a lord Elphinstone, Hegel escribirá (8) que «el europeo que pasa de Persia a la India advierte un enorme contraste: mientras en el primer país se siente todavía como en su patria, encontrándose con espíritus europeos y virtudes y pasiones humanas, tropieza, tan pronto como traspasa el Indo, con el mayor contraste en todos los detalles».

No se trataba de meras apreciaciones de viajero, sino de una diferencia radical que Hegel advertía en la historia persa respecto a la india y china, consistente justamente en la caducidad de aquélla. La perdurabilidad, la perennidad en sus rasgos esenciales a través de los milenios de las civilizaciones del Extremo Oriente, era la prueba decisiva de su interna inferioridad, de su carácter infrahistórico. «La duración, como tal, no constituye una preeminencia sobre la caducidad. Las montañas no tienen preeminencia sobre la rosa que se marchita; más bien son inferiores a la rosa, y aún más al animal y al hombre. El Imperio persa ha podido sucumbir porque en él existía el principio del espíritu libre frente a lo natural, el principio de la independencia del espíritu.»

El espíritu es libertad, manifiéstase en el cambio, en la mutabilidad histórica. «Los persas son el primer pueblo histórico; Persia es el primer imperio que ha sucumbido» (9). El que inició el dra-

(8) Ob. cit., I. pág. 134.

(9) Ob. cit., I. pág. 348.

mático camino que Europa remata. Y la gran superioridad de ésta consiste en haber sumado más caducidad y, por tanto, más novedad histórica que los otros pueblos. La dialéctica negativo-positiva del espíritu se ha consumado sobre nuestro continente.

* * *

También el otro gran filósofo de la historia de la primera mitad del siglo XIX, Augusto Comte, vería una diferencia fundamental entre el desarrollo histórico de Europa y los de los otros pueblos, diferencia consistente en su dinamicidad, en su transitoriedad histórica. Comte exigiría en su *Cours de philosophie positive* que la atención del historiador se concentrara en la evolución histórica de «l'élite ou l'avant-garde de l'humanité», representada por los pueblos de la Europa occidental, debiendo quedar constantemente enderezadas a su esclarecimiento todas las observaciones colaterales relativas a progresiones históricas más imperfectas y menos avanzadas.

En la carrera histórica de los tres estados, la civilización occidental aventaja decisivamente a las demás, y, en consecuencia, Comte se mostraría enemigo del «inopportun étalage d'une érudition stérile et mal dirigée, qui tend aujourd'hui à entraver l'étude de notre évolution sociale par le vicieux mélange de l'histoire des populations qui, telles que celles de l'Inde, de la Chine, etc., n'ont pu exercer sur notre passé aucune véritable influence» (10). El pensador francés ignora más radicalmente que Hegel las aportaciones que a la historia universal han significado el budismo, el islamismo o el mundo bizantino, e identifica historia universal e historia europea con el rigor simple y coherente tan característico en él. Frente a las tendencias pluralistas de Voltaire y algunos otros historiadores, Augusto Comte se mostraría resuelto partidario de la concepción filosófico-histórica unitarista, tal como la debida al «génie du grand Bossuet», el cual —puntualizará Comte— «me paraît avoir d'avance senti instinctivement les conditions logiques imposées par la nature du sujet, lorsqu'il a spontanément circonscrit son appréciation historique à l'unique examen d'une série homogène et continue, et néanmoins justement qualifiée d'universelle; restriction éminemment judicieuse, qui lui a été si étrangement reprochée par tant d'esprits antiphilosophiques, et vers laquelle nous ramène aujourd'hui essentiellement l'analyse appro-

(10) *Cours de philosophie positive*, V, Paris, 1864, pág. 8.

fondie de la marche intellectuelle propre à de telles études» (11).

Así, pues, la historia de Europa constituye para Comte «une série homogène et continue» y, sin embargo, «universelle». La razón de tal primacía es decisiva, esencial en el orden del espíritu, como en el caso de Hegel: en Europa ha llegado a su formulación el «esprit positif». Un «esprit positif» que es su patrimonio exclusivo, y que debe desenvolverse conservando cada nacionalidad su organización temporal separada, pero sometidas todas a un común poder espiritual, «contribuyendo, bajo la dirección de una clase especulativa homogénea, a una idéntica tarea, con un afán de activo patriotismo europeo, no de un estéril cosmopolitismo». Ese patriotismo no significa egoísmo, sino la culminación de la historia universal, centrada radicalmente en torno al eje del desarrollo histórico de Europa, la cual dispone —tanto en la concepción de Hegel como en la de Comte— de un indiscutible y esencial título de supremacía sobre los demás continentes en el orden del espíritu; es decir, para ambos pensadores, en el orden de la máxima realidad histórica.

Europa, en buena medida, podía descansar de tanto esfuerzo creador. Verdad es que la historia no había terminado, y que habría que continuar caminando, pero ya no por escarpada ladera, sino por una meseta amplia, elevada y segura: la meseta del «esprit positif», del Estado nacional, del saber absoluto de la filosofía. No cabe dar un paso hacia atrás, porque si bien cada una de las etapas históricas implica, según Hegel, un derrumbamiento, la historia, en su conjunto, consiste en un continuo progreso irreversible. No es posible desandar el proceso de manifestación divina en que la historia consiste. Tampoco es posible retroceder en la ley de los tres estados: pasar del espíritu positivo al metafísico, o de éste al teológico. En el gran *film* descriptivo de la historia

(11) Ob. cit., V, pág. 8. «Mais Auguste Comte —escribirá L. LÉVY-BRUHL— est-il fondé, comme Bossuet, à retrancher de l'histoire universelle les grandes civilisations de l'Extrême-Orient, l'Afrique presque entière, et tout le nouveau monde? Puisqu'il n'y a plus, selon lui, de peuple élu, ni de *direction providentielle*, ne doit-il pas considérer l'évolution totale de l'humanité? Il n'a pas le droit d'en isoler arbitrairement une partie, et de négliger le reste. Il l'a d'autent moins, qu'il considère l'espèce dans son ensemble comme un individu, et que cette hypothèse de Condorcet est devenue chez lui un principe de la science sociale.

Mais Comte croit son postulat aussi bien justifié par sa définition de la sociologie, que le plan de Bossuet a pu l'être par sa doctrine théologique» (*La philosophie d'Auguste Comte*, París, 1913, pág. 321).

universal, con proseguido y unitario argumento, dirigido por los dos grandes pensadores, no cabe dar marcha atrás.

Y tampoco propiamente hacia adelante, si nos atenemos al sentido profundo de ambas concepciones. «Nuestra revolución filosófica —escribía Heine (12)— ha terminado; Hegel ha cerrado el gran círculo.» La síntesis del progreso humano que traza Comte es también, como la de Hegel, un «sistema cerrado». Expresamente repudiará la noción de progreso indefinido pergeñada en el siglo XVIII (13). La ley de la historia, para Comte, tiene tres estados, y ninguno más, y se estaba llegando ya al último y definitivo. «Cette révolution générale de l'esprit humain —escribirá Comte— est aujourd'hui presque entièrement accomplie: il ne reste plus, comme je l'ai expliqué, qu'à compléter la philosophie positive en y comprenant l'étude des phénomènes sociaux, et ensuite à la résumer en un seul corps de doctrine homogène. Quand ce double travail sera suffisamment avancé, le triomphe définitif de la philosophie positive aura lieu spontanément, et rétablira l'ordre dans la société.» Un orden éste, total, inalterable, que no podrá disolverse, como el medieval, por obra del espíritu crítico, porque en su seno ha desaparecido la contraposición entre épocas orgánicas y épocas críticas (14). Es el resultado de una «révolution finale, destinée à accomplir la plus entière renovation, non seulement sociale, mais d'abord et surtout mentale, que puisse offrir l'ensemble total de l'évolution humaine» (15). Esta ha llegado así a su etapa final.

No es que la historia, claro es, haya concluído, para ninguno de los dos pensadores. Continuarán sucediéndose las generaciones y ocurriendo sucesos, pero sin radical innovación, sin profunda tensión, como en el pasado. «El mundo cristiano-germánico equivale —según Hegel— a la senectud, que no es para la vida del espíritu una edad de decadencia, sino de una plenitud que constantemente se renueva a sí misma» (15 bis). Renuévase, sí, pero

(12) *Revue des Deux Mondes*, 1834, IV, pág. 674.

(13) J. B. BURY, *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth*, London, 1928, pág. 305.

(14) Existe en tal orden «une suffisante conformité entre la progression critique et la progression organique, dont le concours permanent constitue à mes yeux, pour un tel âge, le vrai criterium de la rationalité historique» (ob. cit., VI, pág. 104).

(15) Ob. cit., V, pág. 379.

(15 bis) GEORG LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920, página 130. El mismo LASSON precaverá contra una interpretación demasiado simplista del carácter concluso de la concepción histórica de HEGEL.

dentro siempre de las limitaciones de su misma plenitud. Propiamente, el tiempo futuro carecerá de verdadero dramatismo histórico, será un tiempo beatífico, feliz, un nuevo «eon»: la realización dichosa del reino divino de la razón sobre la tierra.

* * *

Todo esto se pensaba en los albores de la Europa contemporánea, cuando apenas si había comenzado a implantarse en el continente de manera efectiva ese reino divino de la razón, transformador de este valle de lágrimas gracias a la magia de la técnica industrial. Hasta 1830, Francia no conseguiría volver al nivel de prosperidad alcanzado antes de la Revolución (16). Aunque Napoleón había dado un gran empuje a la industrialización del país, ésta no se realiza en medida importante hasta la Monarquía de Julio; es decir, cuando el sistema de Comte ya había sido dibujado en sus grandes líneas. En cuanto a la Alemania de Hegel, vivía con una estructura económico-social de riguroso tipo tradicional, y tardaría varios decenios en conocer los efectos de una tal revolución (16 bis).

Para realizar ésta, ¿no resultaría necesario escapar del ambiente cerrado, complacido, quietista, de las grandes concepciones filosófico-históricas comentadas? ¿No creaban éstas una conciencia de

señalando cuanto de problemático veía en la estructura político-religiosa de su tiempo (pág. 176 y ss.), lo cual, sin embargo, es algo relativo frente a la integridad de esa «*sich immer erneuende Fülle*». Indudablemente, el sentido definitivo y quietista se encuentra más acusado en la construcción comtiana que en el idealismo alemán, según pone de relieve GEORG MEHLIS (*Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes*, Leipzig, 1909, pág. 154): «La Humanidad, como ideal de la filosofía, carece (para Comte) de los rasgos esenciales de la más excelsa naturaleza humana. Nada sabe de la pretensión de lo infinito, del esfuerzo más allá de lo dado. Por eso no tiene relación con lo eterno y valioso. Tal Humanidad carece, o debe carecer al menos, de lo ideal, si de manera consecuente ha de permanecer siendo positiva... Lo nuevo es siempre culpable frente a lo antiguo, es siempre revolucionario. En este sentido no deja de tener razón Comte cuando califica de crítica y revolucionaria a la metafísica, pues todo progreso es revolucionario en la medida en que no reconoce incondicionalmente lo que hasta entonces era válido. Una paralización como la que representa el reino de la positividad es inconcebible.»

(16) L. C. A. KNOWLES, *Economic development in the nineteenth Century*, London, 1932, pág. 137.

(16 bis) Vid. FRANZ SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Freiburg i. b., B. III, 1934, págs. 253 y ss.

tiempo absoluto, por encima de la encrucijada real y exigente de la época? «Para el filósofo —escribiría Kierkegaard (17)—, la historia del mundo ha terminado y se entrega a la meditación. De ahí el ingrato espectáculo, tan frecuente en nuestra época, de esos jóvenes que saben hacer la meditación del cristianismo y del paganismo y juegan con las fuerzas titánicas de la historia, aunque no saben enseñar a un simple de espíritu lo que tiene que hacer en la vida, ni ellos tampoco lo saben por lo que a sí mismos se refiere.» «La meditación absoluta sólo será posible —añadirá el filósofo danés— cuando la historia haya terminado.» Frente al tiempo absoluto de la filosofía postulará Kierkegaard la elección y la realización absolutas de la personalidad. No muy dispar, en definitiva, sería la postura de Carlos Marx, que en la oncenava tesis sobre Feuerbach proclamará: «Hasta el presente, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; ahora se trata de transformarlo.»

Y a partir del decenio 1830-40, que marca los verdaderos umbrales de la Edad Contemporánea (17 bis), el europeo continental se entregará entusiasta a la tarea de transformar el mundo en que vivía, multiplicando las cifras demográficas, desarrollando insospechadamente las posibilidades de una técnica dominadora de la Naturaleza, revolucionando las formas de la producción, las costumbres y la mentalidad, etc. Las líneas generales de tales transformaciones no siguen la pauta de Marx, ciertamente, sino las del capitalismo típicamente occidental; ni tampoco se amoldaban al temple y a las ideas de Hegel, para el que la industria (18) pertenece más bien al mundo de la Naturaleza que al del espíritu. Pero, en definitiva, el activismo y la fecundidad portentosa de la Europa décimonona ¿no venían a robustecer la preeminencia histórica que el filósofo teutón otorgaba a Europa? El desarrollo prodigioso de la ciencia, la técnica, la industria y la economía europeas, ¿no acentuaban

(17) *Ou bien... ou bien...*, pág. 475; trad. francesa, París, Gallimard, 1943. Vid. KARL LÖWITZ, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, 1941, I Teil, III: «Die Auflösung von Hegels Vermittlungen durch die Entscheidungen von Marx und Kierkegaard», pág. 185 y ss.

(17 bis) Vid. WILHELM RÖPKE, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 4.^a ed., Erlenbach-Zürich, 1942, págs. 92 y ss.

(18) «La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la Naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí, concierne a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por lo tanto, en relación lejana con esta esfera» (ob. cit., I, pág. 108; vid. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189 y ss.).

con ritmo acelerado el aventajamiento que Europa llevaba a las otras partes del mundo? Parecía que en cada década el Occidente incrementaba su ventaja sobre los otros pueblos, llevado por las alas vigorosas del progreso, que sólo batían para él, y que de esta suerte se acrecían cada día sus títulos de mando sobre el planeta entero, cumpliéndose la ley enunciada por Turgot.

No menos cierto parecía a finales de siglo lo que a principios del mismo decía Hegel acerca del mundo, convertido en esfera para los europeos y dominado por ellos en cuanto merecía la pena de ser dominado. Su juicio sobre el «carácter firme y substancial» de Europa y, en consecuencia, sobre su dominación planetaria, parecía también comprobadísimo, por cuanto el progreso técnico creaba para Europa un patrimonio de superioridad, al mismo tiempo creciente y seguro, sustraído a la demolición del tiempo. Los progresos técnicos iban engranándose los unos tras los otros, y sólo se dejaban desplazar los nuevos, los menos valiosos, por los que lo eran más. Un progreso constreñido a Europa —pensábase—, puesto que era resultado de larga y complicada historia, fruto maduro de un frondoso, viejo y singularísimo árbol histórico, brotado en las tierras de Occidente y de imposible trasplante. «*The centuries behind me like a fruitful land reposed*», cantaba Tennyson, el poeta de la opulenta época victoriana.

* * *

La superioridad de Europa sobre los otros pueblos y los títulos para ejercitarla política y económicamente eran tan palmarios que se dejó de pensar en ellos. Los historiadores abandonaron los amplios puntos de vista universalistas de la Ilustración y de las primeras décadas decimononas, y se dedicaron al estudio de las historias nacionales. La nación era la gran realidad del momento, íntimamente ligada con el desarrollo económico y las correspondientes mentalidades políticas, y tenía que constituir el tema central de todo verdadero historiador. Sus tareas fundamentales consistían en poner en claro cómo se habían formado las nacionalidades en el seno oscuro de la Edad Media, y cómo se habían desenvuelto y entrado en contacto, colisión y armonía, en definitiva, dentro del equilibrio bien concertado que continuaba siendo el esquema fundamental y saludable de Europa. En aquellas naciones que no habían alcanzado todavía plena capacitación política, el papel del historiador nacional tenía suma importancia, con rango sacerdotal y profético.

La historiografía, como ciencia rigurosa, se constituye con sus

disciplinas auxiliares, al servicio de la historia nacional o de la antigua concebida también como historia nacional, y todavía en nuestros días lleva la ciencia histórica la impronta y la limitación de una tal servidumbre. Si la Historia universal se escribe hoy con métodos improvisados, si siempre sus construcciones parecen tener un aire ensayístico, es en gran parte consecuencia de que la ciencia histórica se constituyó en el siglo XIX sobre el estrecho patrón de las realidades nacionales, volviendo las espaldas a los amplios horizontes de una historia universal característicos de las primeras décadas del siglo. La ambiciosa construcción filosófico-histórica de Hegel y Comte, al derrumbarse por sus excesivas pretensiones, arrastraría consigo las posibilidades de una auténtica filosofía de la historia y de una visión universal de la misma. Ciertamente es que esta visión no podía desaparecer, ni había desaparecido. ¿Cómo podía ello ocurrir en una época caracterizada por la expansión victoriosa de Europa, por la instauración de nuevos imperios coloniales, por el conocimiento cada día más preciso del arte, de la literatura, de las costumbres y del pensamiento de los pueblos extraños!

Pero tratábase de conocimientos parciales, marginales, inconexos, en la periferia de los temas centrales de la investigación histórica: la historia interna y externa de las naciones europeas. La visión científica que se podía tener de la historia universal partiendo de un tal enfoque nos lo manifiesta con toda nitidez el mayor de los historiadores de tal género, Ranke, cuando, al final de su larga y laboriosa vida, escribía su *Weltgeschichte*. «La Historia universal —sostiene Ranke (19)— degenerará en fantasías y filosofemas si el historiador quisiera desprenderse del suelo firme de las historias nacionales... Es imposible partir de los pueblos que se encuentran en permanente estado de inacción para comprender el interno movimiento de la historia universal. Las naciones no pueden ser consideradas en otros respectos que en cuanto actúan las unas sobre las otras, en cuanto aparecen sucesivamente y forman juntas un complejo vivo.» El gran historiador proyectaba el esquema fundamental de la historia europea sobre las de otros pueblos, dotados, sin embargo, en su pasado y su presente, de específicos caracteres, inaprehensibles con categorías históricas occidentales como nación, Estado, política exterior, etc. ¿Podía concebirse al Egipto antiguo o a la sempiterna China como una nación a la manera de Francia o Inglaterra, y había habido alguna vez de verdad, en la historia del Extremo Oriente, algo parecido al tenso equilibrio europeo entre naciones?

(19) LEOPOLD VON RANKE, *Weltgeschichte*, 5.^a Auf., München, 1922, I, página 5.

Pero la verdad es que no valía la pena de esforzarse por comprender las categorías propias de la vida histórica asiática cuando cedía al más ligero empuje de las realidades políticas, bélicas o económicas de la Europa de las naciones y de la técnica. En los países orientales y en sus historias respectivas podía haber curiosidades artísticas, folklóricas, literarias, filosóficas, para los «amateurs» y los especialistas; pero, en su conjunto, la gravitación histórica de tales mundos culturales no interesaba vitalmente al europeo. Las tensiones problemáticas que suscitaban los esfuerzos de comprensión por parte de los historiadores concernían a la estructura interna del Viejo Continente, a las auténticas rivalidades entre las naciones, no a las tensiones *ad extera*, que se resolvían mediante acciones, y en todo caso guerras coloniales, de orden secundario. El más difícil problematismo consistía en la proyección sobre el campo de la expansión colonial de las rivalidades entre los países europeos; pero, una vez vencida tal dificultad, se levantarían con gran rapidez los imperios coloniales, como le sucede al británico tras la eliminación de la concurrencia francesa.

* * *

En la expansión europea durante los primeros siglos de la época moderna, el Occidente se había encontrado, cierto es, con una franca resistencia por parte de los viejos pueblos asiáticos. Los del continente americano se habían derribado con facilidad al ímpetu de los conquistadores; pero en cuanto a los países del Extremo Oriente, tras unos éxitos iniciales de los invasores, habían reaccionado cerrándoles las puertas: Japón, en el siglo XVII; China, en el XVIII (20). Con evidente superioridad de empuje y técnica los

(20) El Emperador Chi'en Lùng (1735-95) contestaba con esta carta a la que el Rey Jorge III de la Gran Bretaña le había dirigido proponiéndole que dos representantes iniciaran las relaciones diplomáticas y comerciales entre ambos países:

«En cuanto a vuestra solicitud de enviar uno de vuestros súbditos para quedar acreditado cerca de la Corte celeste y vigilar el comercio de vuestro país con China, la petición es contraria a todos los usos de mi dinastía, y no es posible sea aceptada... Nuestras ceremonias y nuestras leyes difieren tan completamente de las vuestras que, incluso si vuestro enviado fuera capaz de adquirir los rudimentos de nuestra civilización, no sería posible transplantar nuestras maneras y costumbres a vuestro suelo... En mi regencia sobre el vasto mundo sólo tengo una mira, a saber: mantener un gobierno perfecto y cumplir los deberes de Estado. Ningún valor tienen para mí los objetos extraños o ingenio-

Europeos, no era, sin embargo, lo suficientemente amplia para asegurar su dominación. Además, pretendían triunfar en toda la línea, rindiendo a los países asiáticos hasta en la medula de sus creencias religiosas. La ambiciosa empresa de expansión europeo-cristiana llevada a cabo por portugueses y españoles no lograría, de esta suerte, cuajar sino en regiones periféricas del continente asiático.

La ofensiva europea en el siglo XIX sería más circunscrita y, al mismo tiempo, más intensa. Limitaríase a la técnica y a la explotación económica, desentendiéndose de las creencias y modos de vida de los pueblos extraños; pero la superioridad en aquel dominio resultaría tan decisiva, y sus consecuencias militares y políticas tan inmediatas, que la sumisión se produciría irresistiblemente. Verdad es que en el mismo orden técnico-militar los países extra-europeos más próximos, como Rusia y Turquía, trataban desde tiempo atrás de asimilarse los avances europeos. Pedro el Grande y sus sucesores habíanse esforzado por imitar al Occidente, y los invasores suecos de 1709 serían derrotados, así como los franceses de 1812, por las tropas rusas armadas a la europea. Pero poco después de esa fecha sería cuando se iniciara con ritmo creciente la industrialización de los países occidentales, con sus netas repercusiones en el orden militar. En la guerra de Crimea, la técnica bélica de Occidente vencería pulcramente a domicilio al coloso ruso, que en lo relativo a su estructura económico-social se encontraba al nivel del Occidente europeo antes de las Cruzadas (21).

Su derrota le serviría de lección a Rusia: emanciparía a los siervos, incrementaría grandemente la economía monetaria y los ferrocarriles crearían la posibilidad de su desarrollo industrial. Pero el camino a recorrer era largo. Hasta el penúltimo lustro del siglo no recibe un decidido impulso la industrialización del país, por obra, principalmente, del conde Witte, y aunque en la década de su gobierno el avance es muy considerable, así como el realizado tras la derrota que el Japón le infligiera en los años anteriores a la Guerra Europea, entra Rusia en ella con débil cuerpo político-social, un escaso utillaje industrial y deficiente armamento, de suerte que, a pesar de sus masas aguerridas y del doble frente de sus enemigos, acabaría viniéndose abajo ante las sólidas divisiones teutonas equipadas por la casa Krupp.

Pocos años antes, unos cuantos miles de soldados europeos

«... y de ninguna utilidad me serán los productos de vuestra industria.» (Vid. Sir F. WHYTE, *China and Foreign Powers*, Oxford University Press, London, 1927, Appendix).

(21) L. C. A. KNOWLES, ob. cit., pág. 177.

habían recorrido en paseo militar las tierras más sagradas del Celeste Imperio. La extensión y la intensificación del dominio europeo sobre el planeta, y especialmente sobre Asia, parecía realizable en una escala amplia, mas sistemática. En medio de la guerra europea, en 1915, el mismo Kautsky escribía (22): «La política imperialista actual ¿no puede ser reemplazada por una política nueva, ultraimperialista, que sustituya la lucha de los capitales financieros entre sí por la explotación del universo en común por el capital financiero unido en el nivel internacional? Esta nueva fase del capitalismo es, en todo caso, concebible. ¿Es realizable? No existen todavía premisas suficientes para permitir resolver la cuestión.»

Existían, sin embargo, algunas que la harían imposible. En primer lugar, la misma fecundidad inagotable de la cultura europea. La evidentísima superioridad de la Europa industrial en la última mitad del siglo XIX y principios de nuestra centuria habría sido permanente de haberse detenido el progreso de su ciencia, de su técnica y de algunos otros capítulos de su cultura. Si el nivel a que la Europa occidental llegó hacia 1890 se hubiese estabilizado, nadie le habría discutido su supremacía política. Por mucho que se la hubiera imitado, nunca se habría llegado a igualarla, porque ni el nacionalismo burgués, ni el constitucionalismo democrático-liberal, ni el capitalismo y la industrialización moderados de la época podían dar sus frutos en climas extraeuropeos. La sociedad burguesa del siglo XIX era una constelación de infinitas entidades independientes, que marchaban al unísono gracias a virtudes propias, por un milagro de coordinación que hacía pensar en la armonía preestablecida de Leibniz. Sería posible imitar con cierta facilidad una organización centralizada de tipo solar, como la monarquía absoluta de Luis XIV, o un sistema de gran capitalismo socialista, pero nunca el conglomerado espontáneo de una constelación social difusa, con infinidad de premisas, supuestos y circunstancias. De hecho, en el último cuarto del siglo XIX, el industrialismo, sólo por el lado anglosajón —ciertamente esencial—, rebasaba las viejas fronteras del Imperio de Carlomagno.

Mas Europa no supo ni pudo detenerse; siguió ampliando en progresión geométrica —de acuerdo con la cita de Turgot— la ventaja que llevaba a los otros pueblos en la esfera del saber científico, de la organización eficaz, del rendimiento económico, del ingenio militar; se llegó a la democracia social en sus distintas formas, al gran capitalismo, a la supertécnica, a la amplia seguridad social, a la planificación racional, a la guerra de masas... Y entonces Europa se encontró con la increíble sorpresa de que en esa

(22) *Neue Zeit*, 30 de abril de 1915, pág. 144.

última fase de su progresiva evolución desembocaba un corto atajo por donde tenían acceso los pueblos atrasados, que en contados años resumían largos períodos de invenciones y esfuerzos europeos.

Cabría también decir —por emplear otra imagen— que la historia europea se había ido estirando, alargando y articulando de tal suerte que, de pronto, sus etapas más esenciales podían introducirse y resumirse las unas en las otras como los anillos de un catalejo, incluíble en un estuche de fácil transporte. «Fué —escribirá Toynbee, refiriéndose a las reformas turcas— como si, en nuestro mundo occidental, el Renacimiento, la Reforma, la revolución científica secularizadora a fines del siglo XVII, la Revolución francesa y la revolución industrial hubieran sido «telescoped» en el lapso de una vida humana e impuestas coactivamente por la ley.» En unas pocas décadas, a partir del desembarco del comodoro Perry, el Japón trasplantaría la Constitución prusiana y los códigos alemanes, se apropiaría de la ciencia de las mejores universidades europeas, de la técnica naval inglesa, de los sistemas industriales americanos, etc. Entre 1922 y 1928, Turquía implantaría desde la vestimenta hasta el alfabeto y los métodos políticos del Occidente. En cuanto a Rusia, sus planes quinquenales introducirían en fuertes dosis inyectivas las formas racionales de explotación económica en el arcaico corazón del continente eurasiático.

Es más: no sólo se descubriría un atajo para igualar la posición aventajada de Europa, sino que casi de repente ésta se encontraría rezagada. Las últimas consecuencias de la técnica científica y de la economía racional europea se obtendrían más favorablemente, al menos por lo que toca a aspectos muy substanciales para el orden político, en escenarios geográficos y demográficos nuevos, vírgenes, sin los resabios y las rémoras que suponía la complicada organización europea. «En una región nueva, periférica —escribirá Toynbee—, el arquitecto político encuentra campo libre, sin verse trabado por compromisos. Aunque sea un hombre mediocre, no le resultará difícil levantar un edificio más espacioso y confortable que el que pueda erigir un colega suyo con más talento y saber sobre un solar abarrotado de gente, en el corazón congestionado de una antigua ciudad, a la sombra de los monumentos del pasado» (23).

* * *

Era un cambio tan radical de perspectiva que Europa tardaría algún tiempo en darse cuenta. Europa no acierta a percatarse entre

(23) *Civilization on trial*, Oxford University Press, 1948, pág. 119.

las dos guerras del cambio operado en su situación mundial, y responde, por lo general, con interpretaciones y actitudes inadecuadas, tanto en el orden de la política práctica como en el intelectual a través de las construcciones filosófico-históricas más en boga. Compréndese que la distancia entre el nivel de la historia europea y el de las historias de los otros pueblos o culturas va desapareciendo, pero se interpreta el fenómeno más como descenso del nivel europeo que como ascenso de los otros. En último término, todas las civilizaciones pasadas o presentes —se pensará— son iguales. «El contenido de toda historia humana —escribirá Spengler— se agota en el seno de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan, se dan sombra y se oprimen unas a otras.»

«Las culturas —añadirá Spengler (24)— son organismos. La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es morfológicamente el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de una animal, de un árbol o de una flor...» Ocho son las grandes culturas históricas, según Spengler, y la estructura interna de cada una de ellas coincide exactamente con la de todas las demás. Sin excepción, todas las grandes creaciones y formas de la religión, del arte, de la política, de la sociedad, de la economía, de la ciencia, en todas las culturas, nacen. Llegan a su plenitud y se extinguen en épocas correspondientes, con una duración fija, sometidas al imperio inexorable de una ley biológica desde su orto hasta su extinción. De esta suerte, «el espectáculo de otros ciclos vitales nos adoctrina sobre nosotros mismos, nos enseña lo que somos, lo que tenemos que ser, lo que hemos de ser» (25). Es posible predecir la forma, la duración, el ritmo, el sentido, el resultado de las fases históricas que aún no han transcurrido. Y en el caso de la cultura occidental, las que le quedan por recorrer se inscriben bajo el signo de la decadencia, inexorable progresiva, total, como la que aniquiló a la antigüedad clásica.

Tcynbee, en su monumental obra *A system of History*, mantiene una actitud similar a la de Spengler, hasta cierto punto más amplia y sistemática. «La pretendida superioridad —escribía el historiador inglés— de la civilización occidental es reciente, parcial y probablemente transitoria.» «En la lucha por la existencia ha empujado el Occidente a todos los pueblos contemporáneos contra la pared y los ha envuelto en las redes de su ascendencia económica y política, pero no los ha desarmado de sus peculiares cultu-

(24) *La decadencia de Occidente*, trad., Madrid, 1950, I, pág. 166.

(25) *Ob. cit.*, III, pág. 73.

ras» (26). El alma de estas culturas continúa intacta frente a una europeización superficial, que no supone la menor descalificación o subordinación. La posibilidad de alcanzar la meta suprema (*supreme goal*) de la humanidad es «todavía una cuestión abierta —añadía Tcynbee (27)— para las siete civilizaciones existentes en la actualidad».

Al lado de estas dos grandes construcciones (28), otras de menos importancia pusieron de manifiesto que la Europa de la entreguerra se sentía fuertemente atraída, frente a la concepción universalista y progresista de la historia, tradicional en Occidente desde la *Civitas Dei* agustiniana, por la concepción cíclica de la misma (29), característica de la antigüedad, que en un pensador tan hondamente relacionado con ella como Nietzsche había rebrotado en las últimas décadas del siglo XIX, y que ya antes de la Guerra se había extendido entre pensadores destacados, como Sorel y Pareto.

Pero, ¿tratábase de un auténtico renacimiento de la concep-

(26) *A study of History*, Oxford University Press, I, pág. 35.

(27) *A study of History*, I, pág. 159.

(28) «La cultura china y la europea —escribirá el conde de KAYSERLING— han seguido un mismo esquema: en las dos han predominado, alternativamente, el hebraísmo y el helenismo —para usar los términos de MATTEW ARNOLD—, el racionalismo y el misticismo; es más, el paralelismo puede prolongarse hasta el detalle, por ejemplo: la China ha tenido un Bayardo» (*Diario de un filósofo*, Madrid, II, pág. 105).

(29) Cuando *Logos*, la primera revista alemana, se levanta con patética indignación contra *La decadencia de Occidente*, dedicando a atacarla buena parte del volumen 1920-21, lo hace, según declara en la introducción, no por la beligerancia objetiva de sus ideas, sino porque, respondiendo a «las acusadas necesidades del tiempo en orden a síntesis espirituales...», había logrado despertar el libro «amplias resonancias en el alma conmovida del pueblo alemán». «Aunque no es cometido —se añadirá— de la ciencia sustituir este libro por otro de similar popularidad, incúmbele la obligación de defender la *psique* del pueblo contra los peligros de una teoría apropiada para debilitar el vigor...» Con todo, el defecto fundamental de la obra del autor de *Años decisivos*, así como de la situación histórica del pueblo alemán, no estribaba en el orden de la voluntad, sino en el orden del pensamiento y de su recta vigencia social, en el cual se encontraban exigidas vigorosas empresas intelectuales, excesivas para el enfoque minucioso de los especialistas, que con sobrada razón tantas veces criticaban desde sus ángulos profesionales las abigarradas y sojuzgantes páginas de Spengler» (*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, B. IX, pág. 133 y ss.). Vid. H. STUART HUGHES, *Oswald Spengler*, New York, 1952, cap. IX; P. A. SOROKIN, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, London, 1952, págs. 72 y ss.).

ción cíclica de la antigüedad? ¿Hasta qué punto cabía que fuera aquélla renovada y adaptada a las nuevas circunstancias? ¿Cómo resultó posible que surgiese en el seno de una cultura occidental en trance de prodigioso desarrollo, imitada, plagiada por doquiera, la idea de encontrarse en decadencia y de no ser más que una más al lado de otras tantas que han emergido y perecido sobre la superficie del planeta?

Si bien se examinan las cosas, se advertirá que la novedad de las concepciones cíclicas de la postguerra no es tanta como parece a primera vista, o, mejor dicho, que resulta de sentido tan contrario, tan extremadamente contrario al anterior, que no es sino el mismo sentido vuelto del revés. La idea de decadencia, tal como se encuentra expuesta en dichas concepciones, no es tan distinta de la idea de cumplimiento, de culminación de la historia; no es sino la misma idea invertida.

En última instancia, aunque el fenómeno de la decadencia ha sido presentado como algo mostrenco, común a todas las culturas, la suprema enseñanza de todas las que han precedido a la nuestra, la conciencia misma de estar decayendo, es algo que sólo ha brotado en el seno del mundo europeo y que, desde luego, fué por completo extraña al mundo antiguo en que, sobre todo, se piensa cuando de decadencia se habla. El mismo Spengler lo reconoce expresamente: «La antigüedad murió sin saber que moría, creyendo en una realidad eterna. Vivió sus últimos días con una felicidad sin reservas, gustando cada hora como un don de los dioses. Nosotros, empero, conocemos nuestra historia. Una última crisis espiritual nos aguarda, una crisis que conmoverá al mundo europeo y americano. El helenismo posterior nos dice cuál ha de ser su curso» (30).

Pero el helenismo o el Imperio romano nos podrán dar lecciones, en todo caso, sobre la marcha objetiva de auge y decadencia de una cultura, no sobre la vivencia de tal fenómeno y la actitud frente a él. El estoicismo era una filosofía de la resignación y se encuentra en íntimo enlace con el proceso de desvitalización que acaece en el mundo antiguo, pero está bien lejos del desgarramiento y de la angustia que despierta en los europeos la idea de decadencia histórica. Para los occidentales, decadencia quiere decir hundimiento radical, mientras que para el hombre antiguo significaba tan sólo el suave descenso de una ola que pasa y que al pasar asegura la rápida ascensión de la siguiente. La historia consiste para el antiguo en movilidad pendular, en cambio de los bue-

(30) Ob. cit., II, pág. 313.

nos a los malos tiempos, pero también de éstos a los buenos; hay en ella una reiteración rítmica, monótona, que, en definitiva, priva de auténtico dramatismo a los acontecimientos y a la vivencia que de ellos tienen los humanos.

Por lo que se refiere a los pueblos orientales, nada más lejos de ellos que la idea de decadencia. Carecen de la conciencia de lejanía histórica necesaria para disponer de un término *a quo* respecto del cual considerarse decaídos; no tienen o no son capaces de ver en su pasado una gran unidad histórica cerrada, semejante a la de nuestra antigüedad clásica, que se presenta como una edad concluida enlazada estrechamente con las posteriores. La trinidad bien diferenciada en la conciencia histórica del Occidente de Edad Antigua, Media y Moderna es algo exclusivamente suyo, una construcción que descansa sobre el primer término, el de la Edad Antigua, pues la Edad Media sólo tiene sentido, según su nombre indica, como una época intercalada entre la Antigua y la Moderna y, en definitiva, también ésta se siente como tal a partir del siglo XVI por contraposición con la Edad Media, empalmando por encima de ella con la Antigua, renacida.

Renacimiento y previa decadencia de un mundo clásico, lejano y, sin embargo, vigente; extraño, pero, al mismo tiempo, íntimo, cordial; es ésta una articulación particularísima del mundo europeo, la cual se encuentra en la base de las construcciones históricas comparativistas de fecha reciente y de la conciencia de decadencia tal como ha sido vivida por el hombre europeo tras la primera Guerra Mundial. «Los indios posteriores al tiempo-eje no sabían nada —escribirá Jaspers (31)— de las viejas culturas; las habían olvidado por completo. Los chinos... veían en la vieja cultura su propio pasado en perfecta continuidad, sin ruptura, sin sensación de novedad (aunque fuera en el sentido de la decadencia), considerándola como una imagen idealizada y mítica...» Trátase —tratábase, mejor dicho—, en último término, de una relajación vital, que se encubría «manteniendo —escribirá Danilevski (32)— el legado de la antigüedad como ideal eterno para el futuro y se hacía vieja en la apatía de la autosatisfacción». Para poder llegar a constituirse la idea de la decadencia en Occidente, con su aureola de patetismo, hacía falta partir de la experiencia de una creadora historicidad, de la tensa y larga articulación de su conciencia histórica a partir de un mundo clásico decaído y de las altas preten-

(31) KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949, pág. 74. [Hay versión española.]

(32) *Russland und Europa*, Stuttgart, 1920, pág. 20; cit. por HUGHES, ob. cit., pág. 47.

siones ideales que son patrimonio exclusivo del mismo Occidente. Sólo porque se creyó en el cenit del pleno éxito universal pudo, de golpe, el Occidente, o una parte del mismo, considerarse en el nadir de la decadencia.

* * *

Operábase un tránsito súbito del optimismo al pesimismo, de la seguridad en una hegemonía perpetua a la de una definitiva decadencia, pero, claro es, la subitaneidad, esencial, de la transformación exigía una lenta, aunque secreta, preparación en los espíritus. Hasta la Guerra Europea no gana vigencia social la actitud pesimista en torno a la llamada decadencia de Occidente, pero llevaba largo tiempo corroyendo excelsas mentes europeas. Hacía falta, para ello, que hubiera el amplio margen de crítica que siempre ha sido esencial a la cultura europea, y que ésta se desarrollara ampliamente, que el árbol de dicha cultura desplegara una vasta copa de realizaciones en todos los órdenes, con holgura suficiente para que desde alguna de las ramas, o desde el tronco mismo, se divisara objetivamente y se enjuiciara a las otras. Si el mundo cultural europeo fuera un conjunto compacto, homogéneo, como el del Islam o el indio, no hubiera podido surgir la conciencia de decadencia, por grande que hubiera sido ésta en la práctica.

Pero es rasgo característico y esencial del vasto desarrollo de la Europa contemporánea su crecimiento variado, sus internas duplicidades, su entusiasmo y al mismo tiempo, más o menos latente, la interna protesta y el descontento. Comienza éste en la aurora misma de la Europa décimonona, por lo menos de la continental, con los pensadores tradicionalistas, que se enfrentan con el optimismo de la Revolución y de la ideología liberal. También Goethe escribiría: «todo lo que libera el espíritu sin que produzca un progreso de la disciplina interior es un peligro». Pronto el sentido crítico y la desesperanza se infiltra en algunos de los mejores hombres liberales. Sirvan de ejemplo Royer-Collard y Tocqueville. La gran tradición humanista también se siente, a través de algunos de los más conspicuos representantes, amenazada por el desarrollo desmesurado del mundo industrial, democrático y burgués. La Revolución del 48 abriría los ojos a Burckhardt. «No tengo esperanzas para el futuro —escribiría el historiador suizo (33)—, es posible que todavía nos sean concedidas unas pocas

(33) *Briefe: zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt*, Leipzig, 1935, II. Teil, pág. 185.

décadas medio soportables, una especie de época imperial romana». «Podemos sucumbir todos... Quiero buscar, al menos, la causa por la que he de sucumbir; esto es, la cultura de la vieja Europa.»

Más radical será todavía el patetismo con que enjuicia y condena Nietzsche el mundo burgués europeo en los momentos de sus triunfos más aparentes. «Debemos esperar una larga serie de demoliciones, de ruinas, de cataclismos»; «habrá guerras tales como la tierra aún no las ha visto»; «Europa va a verse pronto envuelta en sombras», y «asistiremos a la irrupción de una marea negra». «Será, en una palabra —concluirá Nietzsche—, el advenimiento del nihilismo.» Es significativo, a los efectos que aquí interesan, que tales apreciaciones de Nietzsche se conjuguen con su devoción por la antigüedad y su revalorización de la concepción cíclica de la historia. En Nietzsche se articula la crítica despegada e incisiva de la Europa burguesa con su vigorosa visión simbolista y morfológica de las unidades históricas y con su intuición central del eterno retorno, y de esta suerte, como en tantas otras dimensiones de su pensamiento, se nos presenta como padre de las corrientes espirituales más típicas de la Europa de la entreguerra y en especial de sus construcciones filosófico-históricas cíclicas. En lo que a Spengler se refiere él mismo reconocerá su dependencia (34), que claramente se delata en tantos aspectos de su obra, y que, en mayor o menor medida, disciérnese también en los historiadores y filósofos de sesgo parecido.

Mas, para que las construcciones de éstos —con sus distintas vertientes— resultaran tan populares y representativas, haría falta que la experiencia de los desastres bélicos y el descubrimiento de la potencia industrial, militar y política alcanzada por pueblos extraeuropeos desviara la mirada de los europeos de su narcisista autocontemplación hacia lejanos horizontes geográfico-históricos,

(34) SPENGLER cerrará el prólogo de la segunda edición alemana con estas palabras: «... no puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas.» En su conferencia «Nietzsche und sein Jahrhundert» *Reden und Aufsätze*, München, 1937, páginas 110-124) reconocerá Spengler que Nietzsche es el maestro, no sólo de aquellos que, como el autor de la *Decadencia de Occidente*, se sienten profetas de «ideas aún no maduras», sino de «todos nosotros. Necesitémosle o no, sabiéndolo o ignorándolo». BAEUMLER afirmará que el libro de SPENGLER no es sino «la culminación de la crítica de la decadencia de Nietzsche... la perfrasis del nihilismo europeo, de que hablaba Nietzsche en sus últimos escritos» (cit. por MANFRED SCHRÖTER, *Methaphysik des Untergangs*, München, 1949, pág. 42).

imponiéndoles un esfuerzo de comprensión de las grandes entidades culturales extrañas.

De esta forma, las construcciones filosófico-históricas del género cíclico que tratan de explicar la nueva situación mundial en que Europa se encuentra después de la Guerra Europea, son complejas construcciones en que se mezcla lo arcaico y lo nuevo, la amplitud en la actitud intelectual con la arbitrariedad personal del intérprete, lo ensayístico con la corrección obligada de las estrecheces de la historiografía tradicional, lo actual y aún profético con lo pintoresco. En especial, la concepción cíclica de la historia se vería sometida a las más extrañas deformaciones para adaptarla a las circunstancias históricas y a las exigencias de una mentalidad habituada desde San Agustín a la consideración universalista y teleológica de la historia. Siempre que la vieja concepción clásica ha rebrotado en cabezas occidentales se ha presentado con nuevo cariz más o menos acusado, desde Gioacchino da Fiore, pasando por Vico y Nietzsche (34 bis), incluso, hasta Toynbee, pues tan elemental idea no se amolda a las mentes europeas, que la estiran, contorsionan, deforman, privándole de su brillante y confortadora rotundidad biológica.

No es el momento de examinar con detención tales transformaciones consistentes, ante todo, en el intento de conjugar el sentido de la rotación cíclica con el del avance continuado y unitario, tal como se manifiesta en la imagen goethiana de una ascensión en espiral, o en la otra de Toynbee: «¿Tenemos que optar por el punto de vista judeo-zoroástrico sobre la historia frente al greco-indio? Elección tan drástica no puede sernos exigida, porque bien puede ocurrir que los dos puntos de vista

(34 bis) Es cuestión que rebasa el marco de este estudio —y que se deja para otro posterior— la de determinar en qué medida es similar la concepción nietzscheana del «eterno retorno» a la concepción cíclica de la historia del mundo antiguo, así como la de averiguar en qué medida quedan en ella envueltos ingredientes cristianos, a pesar de su temática y formal contraposición, o justamente por ello. «Quien no cree en el proceso circular del Todo» escribirá NIETZSCHE (*Aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft*, Leipzig, Neumann, B. XII, 1901, pág. 57)— tiene que creer en un Dios que actúa a su arbitrio.» «Der Tod Gottes» implica la creencia en el «eterno retorno». «Este pensamiento —añadirá el filósofo alemán— tiene más contenido que todas las religiones, que deprecian la vida como algo fugitivo» (ibidem, pág. 66); es la «religión de las religiones» (*Aus der Zeit der Zarathustra*, ed. cit., B. XII, pág. 415). Vid. KARL JASPERS, *Nietzsche*, Berlín, 1936, pág. 210 y ss.; MIRCEA ELIADE, *El mito del eterno retorno*, traducción, Buenos Aires, 1952.

no sean fundamentalmente irreconciliables. Después de todo, si un vehículo avanza en una carrera guiado por su conductor, es porque marcha sobre ruedas que giran y giran monótonamente.» El enlace articulado entre las dos concepciones históricas lo establece Toynbee como conexión entre la religión y las civilizaciones: «La religión es una carroza, y parece como si las ruedas sobre que avanza hacia el cielo pudieran ser el periódico derrumbamiento de las civilizaciones sobre la tierra. Parece como si el movimiento de éstas fuera cíclico y recurrente, mientras que el movimiento de la religión transcurriera sobre una línea singular, continua y ascendente. El continuo movimiento ascendente de la religión puede encontrarse servido y promovido por el movimiento cíclico de las civilizaciones, que giran en el círculo de nacimiento, muerte, nacimiento.»

Es esta la nueva actitud de Toynbee en su libro *Civilization on Trial* (35), que corrige el simplismo sistemático de su tesis de *A Study of History*, donde las religiones son consideradas como crisálidas para el proceso cíclico de reproducción de civilizaciones. Aunque la primera postura de Toynbee era bien sistemática y decidida en el sentido de la concepción cíclica de la historia, de suerte que las mismas tesis de Spengler quedaban superadas, el historiador inglés se vería forzado a modificar esencialmente su actitud, no sólo por una evolución interna de su pensamiento, sino por imposición de las circunstancias históricas. El mismo fenómeno de crisis de Europa, que había dado pábulo a las construcciones históricas de carácter cíclico, al acentuar su gravedad pondría de manifiesto la insuficiencia de las mismas.

* * *

Si en el primer choque bélico con pueblos extraeuropeos nuestro Continente los descubre como instancias sólidas y extrañas, y aprende a sentirse como una instancia histórica más a la par de las otras, derrumbándose sus pretensiones de superioridad y hegemonía, en el segundo gran choque de Europa con potencias extrañas a su marco histórico-geográfico, aunque la diversidad se haya cebado más en ella, o precisamente por eso, y por revelarse las últimas consecuencias de su verdadera situación, ya no es posible que se presente al Occidente la historia universal compartimentada en capítulos con sujetos heterogéneos, sino como un gigan-

(35) Págs. 15 y 235. Vid. antecedentes en *A Study of History*, VI, página 324.

tesco espectáculo unitario, con aislamientos temporales, cortes y divisiones tajantes, sin duda, pero dentro siempre de un marco histórico común.

La realidad histórica demostraba cumplidamente que la influencia occidental sobre los pueblos extraeuropeos no se limitaba al mero dominio de la economía, o bien que ésta, por ser la actividad dominante en el último siglo de historia europea, llevaba implícitos en su seno, de manera resumida, sesgada o tergiversada acaso, principios esenciales y exclusivos de la cultura occidental que, como en un caballo de Troya, penetrarían tras los viejos muros de las culturas asiáticas y se apoderarían subrepticamente de sus ciudadelas. Existen muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas —había sostenido Spengler—: «cada cultura tiene la suya, que es intransferible e incomprensible a las demás». Pero lo cierto es que los aviones en el Japón o en Manchuria se construyen con arreglo a los principios más característicos de la matemática y la física fáusticas (36), y que en su fabricación se trabaja con una disciplina y un afán de rendimiento, con un sentido de la organización social que exigen como supuestos para su consecuente explicación histórica hasta el de los monasterios cistercienses.

«No tenemos idea —escribía Spengler— de la altura desde la cual un mandarín o un bramán miran el pensar y el hacer europeos»: mas parece ser que los mandarines y los bramanes se han encontrado con que ciertas ideas europeas se deslizaban secretamente entre las gentes de sus países y minaban bajo sus pies los firmes suelos de sus culturas. El dinamismo, el finalismo de que dan prueba hoy día los viejos pueblos orientales son un injerto occidental, y la idea misma de revolución en sus formas más simples y extremadas introduce en las almas postradas de los orientales la febril creencia en un cierto reino de Dios, que sus religio-

(36) Resulta en extremo sorprendente releer en estos años, de grandes éxitos científicos en todos los órdenes, las páginas en que SPENGLER señalaba solemnemente «la ruina incipiente de la ciencia occidental, que claramente se deja sentir hoy» (*Dec. de Occidente*, II, pág. 173). «El gran estilo —añadía (*Dec. de Occidente*, II, pág. 306)— de las representaciones físicas ha terminado, dejando el puesto, como la arquitectura y las artes plásticas, a una especie de producción industrial de hipótesis...» Nuestro gran siglo ha sido el XIX. Ya en 1900 no hay sabios por el estilo de Gauss, Humboldt, Helmholtz. Han muerto los grandes maestros de la Física, de la Química, de la Biología, de la Matemática. Hoy vivimos el «decreciendo» de los brillantes epígonos que saben ordenar, reunir, concluir, como los alejandrinos en la época romana» (*Dec. de Occidente*, II, pág. 314).

nes, distensas y sin esperanza, nunca han producido, ni podían haber promovido en formas secularizadas.

Las que busquen en Europa y ésta les entregue se encontrarán en buena parte desprovistas ya de su antigua sustancia: serán formas de vida externas, técnicas, utilitarias, vacías, y se interesarán en ellas las poblaciones más miserables del planeta, según ya lo predijera hace un siglo Kierkegaard: «Como los deseos de los creyentes suspiran por el Santo Sepulcro, los desdichados siéntense atraídos hacia Occidente, hacia esta tumba vacía, y todos se encuentran penetrados de la idea de que les estaba destinada». Pero no por ello deja de tratarse de algo sustantivamente europeo, de una Europa cuya historia se ha hecho, por virtudes íntimas y antiguas, mundial —*Weltgeschichte Europas*, según reza el título de un libro reciente de Hans Freyer (37)—, hasta un grado tal que el fruto de centurias y centurias de esfuerzos y creaciones singulares de Europa puede ser fácilmente expropiado por cualquier advenedizo, que además lo considerará como algo espontáneo, genéricamente humano; algo que estaba destinado a caer en sus manos vacías.

La situación resultante no puede ser con harta frecuencia más desazonadora. «Es deplorable —escribía Ortega en *La rebelión de las masas* (38)— el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el bibirónico panorama de *nacionalismos* que se nos ofrece por todas partes.» Los que se llevan la palma son los montados sobre viejos resentimientos de los pueblos asiáticos, cuyos representantes, poniendo ahora el paño al púlpito en las asambleas internacionales, planean mística y soberanamente sobre antagonismos de voluntades e ideologías occidentales y, valiéndose, eso sí, de un idioma europeo imprescindible para la mutua inteligencia indígena y en nombre de un país con conciencia y organización políticas seudonacionales parodiadas de Europa, lanzan sin parar a diestra y siniestra fórmulas mágicas de componenda, porque todos los gatos son pardos y todas las especies son emparejables cuando no se parte de los netos principios sobre la verdad y el ser (39) que ya los presocráticos pu-

(37) Wiesbaden, 1943.

(38) Ob. comp., Madrid, 1946. IV, pág. 237.

(39) «... Si el sabio griego dirige la vida —escribe XAVIER ZUBIRI— es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir en la

sieron como piedra angular de todo el mundo occidental, y a los que se deben, no sólo las claras líneas de ese edificio cuyas altas ventanas escalan ahora pueblos extraños, sino también la posibilidad de que, al mismo tiempo, sea criticado y aun denostado por ellos con cierta precisión y vigor.

«Por primera vez en la historia —se escribirá en un libro reciente de gran éxito editorial (40)—, y no sólo en la guerra, sino también en los problemas de la paz, el Oriente y el Occidente se encuentran envueltos en un solo movimiento mundial, cuyas características tienen tanto de orientales como de occidentales. Oriente y Occidente se están encontrando y fusionando. Ha pasado la época que Kipling describió con tanta destreza, aunque equivocándose en sus profecías, y ha llegado el momento en que debemos comprender al Oriente si queremos comprendernos a nosotros mismos, y en que hemos de aprender a combinar los valores orientales y occidentales para evitar nuevas tragedias, amarguras y derramamientos de sangre.» «Nuestros contemporáneos no occidentales —escribirá Toynbee (41)— han comprendido el hecho de que

verdad. Es la leve inflexión por la que la sabiduría, como descubrimiento del universo, deja de ser una posesión del *absoluto* para convertirse simplemente en posesión de la *verdad* de su naturaleza. Por esta minúscula decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a es-cudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia» («Sócrates y la sabiduría griega», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, página 214).

(40) E. S. C. NOTHROP, *El encuentro de Oriente y Occidente*, trad. México, 1948, pág. 25.

(41) *Civilization on trial*, pág. 89. En un libro sobre el problema chino escribía BERTRAND RUSSELL (*The Problem of China*, London, 1922), el gran filósofo de la Matemática: «Pienso que un chino de tipo medio, aun cuando sea miserablemente pobre, es más feliz que un inglés de tipo medio, y es más feliz porque su nación está construida sobre una concepción más humana y civilizada que la nuestra. La inquietud y la combatividad no sólo causan daños evidentes, sino que llenan nuestra vida de descontento, nos incapacitan para el goce de lo bello y nos tornan ineptos casi siempre para las virtudes contemplativas. En este respecto hemos empeorado rápidamente durante los últimos cien años. No niego que los chinos van demasiado lejos en la dirección opuesta; mas por esto mismo creo que un contacto entre Occidente y Oriente sería, probablemente, fructuoso para ambas partes. Ellos podrían aprender de nosotros el *mínimum indispensable* de eficacia práctica, y nosotros podríamos aprender de ellos un poco de esa sapiencia contemplativa que les ha permitido subsistir mientras el resto de las naciones antiguas ha perecido». No cabe la menor

como consecuencia de la reciente unificación del mundo nuestra pasada historia se ha convertido en una parte vital de la suya. Por el contrario, nosotros, occidentales, todavía mentalmente adormilados, no nos hemos dado cuenta de que por virtud de la misma revolución —una revolución, después de todo, hecha por nosotros mismos—, el pasado de nuestros vecinos está convirtiéndose en una parte vital de nuestro propio futuro.» Pero resulta manifiesto, como las mismas palabras de Toynbee lo declaran, que Oriente y Occidente no intercambian sus aportaciones por igual; no porque la contribución del último sea mejor, sino porque ha aportado para realizar esa pretendida fusión cultural planetaria, además de los ingredientes, buenos o malos, el almirez, y la mano del almirez.

El Occidente y sólo él ha sido el que ha abierto los horizontes mundiales dentro de los cuales puede pensarse en fraguar, en los términos que sean, una cultura unitaria, y en cuanto a la tarea de molienda previa a la de la mezcla, sólo se ha podido efectuar gracias a esa maja de mortero que es uno de los secretos de la ruda y exquisita *cuisine* histórica de Europa, y que es ahora utilizada por otros pueblos brutalmente, con una capacidad machacadora de martillo pilón (42).

Valga para todos los pensadores europeos sobre estas materias

duda de que los acontecimientos recientes no dan la razón al filósofo inglés: desgraciadamente, para los chinos y para los europeos, han asimilado más ellos nuestra eficacia práctica que nosotros su sapiencia contemplativa, la cual, de otra parte, no parece estar tampoco muy al orden del día por aquellas tierras lejanas.

(42) Tampoco la noción de barbarie que esa imagen puede despertar en el lector es rigurosamente patrimonio de los pueblos orientales, sino, en buena medida, un injerto europeo. Un letrado chino reflexionaría de esta manera: «Es fácil para China adquirir la civilización del Occidente, pero le es muy difícil dominar su barbarie. Sin embargo, será preciso que lo hagamos antes de poder sentirnos a gusto en esta nueva civilización». Lo que esa palabra barbarie quería significar —según un buen intérprete, como el doctor Hou Che— era el afán combativo de la cultura occidental, que no se limita al orden militar, sino que como «espíritu belicoso» se infiltra por toda ella. Bajo este término vago podemos englobar el gusto por la aventura, el placer casi primitivo de la lucha y la competición..., el hábito de la disciplina y la prontitud para combatir y morir por una causa impersonal (cit. por E. R. HUGHES, *L'Invasion de la Chine par l'Occident*, trad. París, 1938, página 151). Un experimentado conocedor de los pueblos orientales, ANDRÉ MALRAUX, hablará del «caractère massif de toute la création occidentale», de la «cette épaisseur de colisée qui, de Sparte aux États Unis, semble aux asiatiques inséparable de notre génie» (*La création artistique*, ed. Skira, 1949, pág. 93).

la recomendación de Arthur Rimbaud, llena de universal curiosidad y apetencia, al mismo tiempo que de fidelidad al Occidente: «Les philosophes: Le monde n'a pas d'âge. L'humanité se déplace, simplement. Vous êtes en Occident, mais libre d'habiter dans votre Orient, quelque ancien qu'il vous le faille, et d'y habiter bien. Ne soyez pas un vaincu. Philosophes, vous êtes de votre Occident» (43).

II

¿En qué consiste la peculiaridad esencial de la cultura europea frente a las demás y cómo les abrió y les impuso unos horizontes universales? ¿Cuál ha sido el secreto de su éxito mundial? La respuesta más frecuente es sencilla: el secreto de Europa se encierra en su ciencia y su técnica modernas. «Lo propiamente nuevo —escribirá Jaspers—, lo fundamental distinto, sin comparación con lo asiático; lo que es plenamente peculiar de Europa, extraño incluso a los griegos, es tan sólo la moderna ciencia y técnica europeas. El cuadro total de la historia hasta entonces ofrece retrospectivamente una continuidad, una unidad, que al fin encontró su forma grandiosa en la imagen histórica de Hegel. Algo muy distinto aconteció en la técnica moderna. Por eso la semejanza entre Asia y Europa es todavía considerable hasta los alrededores del año 1500 después de Cristo; sólo en los últimos siglos se han hecho grandes diferencias.»

Antes de esa fecha existían, cierto es, diferencias: la complejidad de las raíces históricas de Occidente —semíticas e indo-europeas—, el dinamismo histórico, la acogida que ha dado siempre a lo excepcional, el ansia insatisfecha siempre de perfeccionamiento, la incapacidad para descansar bajo una sola dominación, escindida desde su raíz por la concurrencia de Estado e Iglesia, son características, entre otras, peculiares y exclusivas desde antiguo de la historia de Occidente. Pero, en definitiva, la Edad Media europea no significa para el pensador alemán un género de vida nuevo frente al de las otras grandes culturas. Todas ellas tienen un mismo fundamento y hasta sustancialmente un mismo nivel histórico: el procurado por lo que Jaspers llama el tiempo-eje, respecto del cual las diferencias posteriores hasta la invención de la ciencia y la técnica modernas son accidentales.

(43) «Une saison en enfer», «L'impossible».

Jaspers sitúa el tiempo-eje a mediados del primer milenio anterior a Jesucristo, como fenómeno que comprende tres centros distintos: China, India y el Occidente judeo-helénico. Pensadores helenistas y trashumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros —según el pensador alemán— por mucho que se diferencien en creencias, contenido y estructura espiritual (44). Hay algo que les es común: «que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto se hace consciente de sí en la totalidad del ser y entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo. Puede renunciar a todos los bienes del mundo, retirarse al desierto, a la selva, a la montaña; descubrir como anacoreta la fuerza creadora de la soledad, retornar como iniciado, como sabio, como profeta. En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad» (45). La humanidad, según Jaspers, ha vivido hasta hoy de lo que aconteció, de lo que fué creado y pensado en el tiempo-eje. Siempre que la humanidad de nuevo se remonta retorna nostálgicamente a aquel tiempo, y otra vez se deja inflamar por él.

Ello significa que entre sus culturas existe una radical equiparación por debajo de las aparentes singularidades. Sólo la edad científica y técnica es para Jaspers un acontecimiento real y plenamente nuevo, tanto en el sentido material como espiritual, después del tiempo-eje. Pero ¿cómo y por qué surgió en Occidente esa edad técnica sin paralelismo verdadero dentro de las otras grandes culturas, a pesar de que todas ellas descansaban en una misma base de tiempo-eje? ¿Cómo se fué preparando el advenimiento de tal época en el desarrollo de la historia europea? ¿No habría en la estructura peculiar de su tiempo-eje, y concretamente del cristianismo occidental, resortes especiales que impelían al hombre europeo a la elaboración de nuevas formas de vida?

El historiador no puede conformarse con describir hechos bru-

(44) «El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el que se alza sobre sí mismo y sobre el mundo». «Es el verdadero hombre real que, ligado al cuerpo, encubierto por él, prisionero de sus instintos, sin más que una oscura conciencia de sí mismo, aspira a la liberación y salvación, que ya puede alcanzar en el mundo, sea por la elevación hacia la idea, o por la paz de la ataraxia, o por la inmersión en la meditación, o por el conocimiento de sí mismo y del mundo como Atmán, o por la experiencia del Nirvana, o por la armonía con el Tao, o por la entrega a la voluntad de Dios» (ob. cit., pág. 22).

(45) Ob. cit., pág. 22.

tos cuando afloran con rotundidad a la superficie de la historia, sino que ha de investigar las raíces, los supuestos y las condiciones de tales hechos, máxime al presentarse como singularísimo fenómeno histórico de compleja y extrañísima fisonomía, que supone largo proceso de gestación y se encuentra dotado de un fabuloso poder expansivo, hasta abarcar rápidamente todo el planeta. Verdad es que para el observador superficial de la sociedad y la cultura europeas de fines de la Edad Media no había razones aparentes para reconocerles preeminencia sobre los demás. «Hasta 1500 —escribirá Toynbee— la audacia de las pretensiones francas (denominación genérica que aplicaban los orientales a todos los pueblos europeos) de considerarse «el pueblo escogido» tenía que asombrar a un árbitro rectamente informado e imparcial. Pero un hecho todavía más asombroso debe ser recordado. Desde entonces han transcurrido cuatro centurias y media —¡y qué centurias!—, y los francos continúan cantando todavía la misma vieja canción; pero las otras voces que se encontraban cantando un credo falaz hacia el año de 1500 han ido cambiando su melodía entre aquel tiempo y el nuestro.»

Cambiando la melodía y haciendo coro a la vieja canción entonada por los europeos. Todos los pueblos que rehacen en nuestros días su conciencia de dignidad y autodeterminación, rebelándose contra la preeminencia europea, entonan en sus lenguas extrañas con entusiasmo de neófitos la misma canción de Occidente. ¿Qué tenía esa canción para prevalecer? ¿Cuándo empezó a distinguirse de las entonadas por otras civilizaciones? ¿Qué vigor latía en los pechos y en las bocas europeas que decidida y armónicamente la modulaban?

* * *

Por el tiempo en que tomaban auge las construcciones historicistas relativizadoras de la singularidad de Europa, un gran europeo, una de las mentes más poderosas y honestas intelectualmente de nuestra centuria, Max Weber, se empeñaría en una tarea similar y, sin embargo, bien distinta. También él abandonaría la labor minuciosa de la historia doméstica, nacional y europea, y se lanzaría a los vastos horizontes de la historia universal; también él compararía unas civilizaciones con otras, pretendiendo descubrir su más esencial entraña, las leyes de su desarrollo histórico y su sentido en netas fórmulas conceptuales; también él haría inevitablemente uso de cierta dosis de fantasía constructiva, pero com-

pensándola con el acopio de una increíble labor erudita y con el manejo de métodos rigurosos de investigación sociológica. La diferencia más fundamental entre Max Weber y los otros escritores de que venimos ocupándonos estribaba, sin embargo, en una orientación radicalmente distinta en cuanto a las miras de su labor intelectual por lo que a Europa y a su emplazamiento en la historia universal se refiere.

Comparativismo, sí, y bien de cerca y amplio al mismo tiempo, entre la cultura de Occidente y las otras grandes culturas de la humanidad; pero no para borrar los perfiles, sino para fijarlos más netamente por el contraste y determinar con el mayor rigor intelectual la singularidad de Occidente, a la par que la universalidad de cultura. «El hijo del mundo cultural de la Europa moderna —escribirá Max Weber (46)— tratará inevitable y justificadamente los problemas de la historia universal sobre la base del siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo en él, hayan aparecido fenómenos culturales que, sin embargo —al menos así lo pensamos—, se encuentran en una dirección evolutiva de significación y validez universales?»

La razón decisiva de esa preeminencia objetiva de la cultura europea la encontraba Max Weber en su interna racionalidad, que apunta desde fecha bien temprana. «Para llegar a una doctrina racional del Derecho —expondrá Max Weber—, a pesar de sus comienzos en la India («escuela de Mimamsa»), a pesar de las comprensivas codificaciones especialmente en el Próximo Oriente, a pesar de todos los libros jurídicos de la India y de los otros países asiáticos, faltan los rigurosos esquemas jurídicos y las figuras conceptuales del Derecho romano y del occidental, formado en su escuela. Una configuración como la del Derecho canónico sólo el Occidente la conoce.» Lo mismo ocurre en el campo del arte. Arcos apuntados y bóvedas de crucería fueron conocidos en el Oriente, «pero el empleo racional de la bóveda gótica como medio de distribución de los empujes y de cubrimiento de espacios formados a discreción y, sobre todo, el empleo de la bóveda gótica como principio constructivo de grandes monumentos y como fundamento de un estilo comprensivo de la escultura y la pintura, sólo ha existido en Occidente» (47). Igual sucede con la imprenta, con las especializaciones profesionales, con la burocracia, con la organi-

(46) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1947, I, página 1.

(47) Ob. cit., págs. 2 y 5.

zación estamental, con el Estado, con la economía y con tantas formaciones históricas producidas por el Occidente.

Las características singulares de la cultura occidental, sus tendencias y formas más actuales comienzan a esbozarse, según Max Weber, en fecha muy temprana de la historia medieval de Europa y de sus antecedentes antiguos. No se trata de unas semillas que se irán desarrollando inexorablemente o de estadios que un supuesto sujeto abstracto de la historia ha de recorrer en su evolución, sino de problemáticas y concretas categorías históricas europeas. Toda la ingente cantidad de materiales reunida en la sociología de Max Weber, todos sus esfuerzos penetrantes por descubrir en las más diversas épocas y sectores de la vida histórica las más diferentes posibilidades de configuración social, se encuentran encaminados a aportar —escribirá Hans Freyer (48)— la prueba enciclopédica de que la actual organización social del Occidente «no es generalmente necesaria, sino que es una categoría histórica».

Procede sustancialmente del elemento más entrañable y sutil de su vida histórica: del cristianismo occidental. «El reino de la razón comienza —escribirá Hans Freyer (49)— en medio del Reino de Dios, pues no es algo distinto, sino una construcción dentro de él, como un andamiaje de pensamiento incluso en la creencia; cabría decir que en el seno del reino de Dios se concentra, se perfila y tensa la razón.» Que la razón sea capaz, si no de contemplar a Dios, al menos de pensarlo, es una tesis absolutamente occidental, y todo el posterior desarrollo de la ciencia europea será posible por el impulso que recibiera de tan sublime pretensión. El mismo Max Weber pondrá de relieve el papel esencialísimo que la creencia y la moral cristiana han desempeñado en la constitución del espíritu capitalista europeo. Lo mismo ocurre en el terreno de la política, del arte, de la sociedad, etc. La cultura europea es esencialmente una cultura secularizada.

Ello significa ciertamente un menoscabo profundo de los valores religiosos desde ciertos aspectos, pero también demuestra la virtualidad extraordinaria de los mismos. El fenómeno de secularización dentro del mundo cristiano occidental presenta una vertiente negativa, pero también otra positiva. La irreligiosidad se ha desarrollado en el seno de ese mundo occidental en medida mucho mayor que en el de la India o el Islam; pero sus religio-

(48) *La sociología, ciencia de la realidad*, trad. Buenos Aires, 1944, página 182.

(49) *Weltgeschichte Europas*, pág. 725.

nes, de otra parte, no tuvieron virtud de secularización, no fueron capaces de engendrar una ciencia racional, un grande y proseguido empeño artístico, un dinamismo político y económico, etc., que, más o menos directamente, fueron brotes de la semilla cristiana lanzada sobre el Occidente, la cual, sin embargo, continuó siempre con su vigor religioso incólume, capaz de retoñar con la mayor autenticidad una y otra vez, en las más varias circunstancias de la vida histórica.

Esta perennidad milagrosa de la semilla de Cristo y la duplicidad —negativa y positiva— de su secuencia cultural de secularización es uno de los misterios más hondos del cristianismo y la clave más reveladora para comprender la historia de Occidente en su singularidad. Sólo atravesada por el eje esencial, aunque esté degradado, del cristianismo puede comprenderse la historia europea y su emplazamiento en la universal, según se ha reconocido en los grandes intentos de construcción filosófico-histórica, dentro también del mundo contemporáneo, desde Hegel a Toynbee.

* * *

La extensión y asimilación por doquiera de no pocos frutos de la cultura occidental es, en primer lugar, un triunfo de Europa, que ha acertado a crear un tipo de civilización objetiva, generalizable, generosa, humana; pero tampoco debe perderse de vista el mérito de la otra parte, de la que ha sabido alargar la mano y apoderarse, con más rapidez de lo que quisiéramos los europeos, de tantos frutos laboriosos del Occidente. En este punto, la tesis de Jaspers sobre el tiempo-eje nos ayuda a corregir una petulante conciencia de esencial superioridad del hombre europeo frente al del Oriente eslavo o asiático. Había en ellos unas virtualidades latentes, unos resortes escondidos, procedentes de antiguos supuestos histórico-religiosos, que se han distendido de golpe al contacto de la cultura europea en un determinado momento de su desarrollo histórico. Tratábase de pueblos, no en estado de naturaleza, como pensaba Hegel, no dormidos en su mediocridad, como creía Turgot, sino más bien adormilados o no despiertos del todo, pero con posibilidad de tensa vigilia. Europa vivía más enérgica y creadoramente, es cierto, pero no sólo para sí, sino también para ellos, obrando hasta cierto punto en representación de hermanos menores de la gran familia humana.

El mismo Comte no dejaría de anticipar tan desconcertante fenómeno. La ley de los tres estados, que describía en un principio el esquema de un progreso rectilíneo, recibirá en manos del

filósofo maduro una neta inflexión. El «*rapprochement direct* entre nos deux régimes extrêmes intéresse radicalement —parécele a Comte (50)— la vraie philosophie de l'histoire». «L'ordre final de la religion positive» debe consistir en «systématiser l'usage instinctif de notre première enfance». La *fétichité* es la positividad espontánea, como la positividad será la *fétichité* reflexiva. En sorprendente anticipación de nuestros días, Comte escribirá: «La Chine fétichocratique attend, depuis beaucoup de siècles, ...la religion universelle qui devait surgir en Occident. Le sacerdoce de l'Humanité doit y trouver des affinités spéciales de culte, de dogme, et de régime plus prononcées que partout ailleurs, d'après l'adoration des ancêtres, l'apothéose du monde réel et la prépondérance du but social» (51).

Tales ideas no suponen, sin embargo, abandono de la tesis de Comte sobre el papel fundamental desempeñado por Europa en la puesta en práctica de la ley de los tres estados, pues aunque sea factible realizar un salto súbito desde el primero al último de tales estados, sólo es ello posible porque, primero, Europa recorrió evolutivamente el camino, paso a paso. «D'après cette intime affinité, l'humanité —escribe Comte (52)— pourrait donc passer, sans aucun intermédiaire, de son existence primitive à son état final, en évitant tous les dangers intellectuels et moraux, propres à la transition théologique, suivie de l'anarchie métaphysique. Mais un tel espoir resterait chimérique, même mentalement, et surtout socialement, envers l'évolution originale, qui dut toujours s'accomplir empiriquement, suivant la marche spontanée que je viens d'expliquer, et dont la vérification constante exclut toute autre supposition.»

El marxismo, por su parte, extremará determinadas posibilidades incluso en la filosofía hegeliana (53), en justificación —como

(50) *Système de politique positive*, III, 154 y ss.

(51) *Lettres d'Auguste Comte à divers*, París, tomo I, 1850-57, páginas 107-8.

(52) *Système*, III, pág. 155. «La élite de la humanidad —escribirá MEHLIS (ob. cit., pág. 108)— forma para Comte el punto de cristalización en torno al cual deberán un día unirse los pueblos de la tierra.»

(53) «También el espíritu de HEGEL —escribe HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945, pág. 115— vuelve sobre sí mismo, pero como espíritu, después de haber conocido lo que es y lo que comprende en sí mismo. Un desdoblamiento de sí mismo existe también al comienzo de la historia, a la manera como MARX lo concibió.» Vid. GUSTAVO A. WETTER, S. J., *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi ed., 1948, pág. 6 y siguientes.

luego se verá— de la transformación súbita del colectivismo primitivo ruso, la *obshchina*, en el socialismo marxista sin atravesar por el purgatorio capitalista. «¿Ha pasado nuestro proletariado —escribía Trotsky (54)— a través de la escuela de los gremios medievales? ¿Tiene las seculares tradiciones de las corporaciones? De ninguna manera. Lo han arrojado a la caldera de la fábrica, arrancándolo directamente del arado de madera... De ahí la falta de tradiciones conservadoras, la ausencia de castas en el proletariado mismo, la frescura revolucionaria; de ahí, junto con otras causas, la revolución de octubre, el primer gobierno proletario del mundo.» Anudábase lo más retrógrado con lo ultramoderno, los «comienzos más primitivos y los últimos resultados europeos» (55).

Pero ¿hubiera podido darse salto tan formidable en el orden económico sin el trampolín que a disposición de los labriegos eslavos puso el Occidente europeo, y muy concretamente su burguesía y su capitalismo, denostados y preteridos? La respuesta es por demás evidente. Pero no menos notorio es que se han dado brincos decididos y que el trampolín ha quedado, por el impulso que rindiera, afectado de sacudidas y vibraciones peligrosas.

El carácter representativo, genérico, de la cultura europea ha acrecido enormemente sus riesgos y, muy en especial, los concretos del sujeto histórico que la produjera. La racionalidad de la cultura europea ha sido el supuesto y la causa de su triunfo planetario, pero al mismo tiempo ha secado en buena medida la savia vital de los pueblos que la crearon, y al refluir desde fuera, simplificada y acuciante por el manejo de pueblos extraños, ha acentuado el proceso interno de disolución, que, aunque se hubiera producido también sin extraños influjos, habría seguido, sin duda, un ritmo más sosegado y menos peligroso; pues la racionalidad de la cultura europea es una construcción enormemente problemática que puede transformarse de golpe en su contrario (56), o venirse abajo como un castillo de naipes. Peor aún: como un colosal rascacielos que se derrumbara sobre los inquilinos, o que cerrara automáticamente sus puertas y se transformara en ingente prisión. Con todo su formalista ascetismo científico frente a las realidades sociológicas, no podría dejar de confesar Max Weber sus grandes temores de que la racionalización progresiva de la cultura europea produjera un erial cada día más estéril, sobre el

(54) *Storia de la rivoluzione russa*, trad. italiana, I. Milano, 1936, página 521.

(55) TROTSKY, *obc. cit.*, pág. 520.

(56) Vid: DÍEZ DEL CORRAL, «De la razón a la pasión de Estado», *REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS*, núm. 16, julio-agosto 1944.

que acabe por surgir la voz del predicador; es decir, de la creación ya no racional, como lo verdaderamente humano y valioso. Puede producirse —escribirá Max Weber (57)— una petrificación mecanizada y «ser verdad para los últimos hombres de esa cultura las palabras: "especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; siendo mera nada, se imaginarán haber alcanzado un nivel jamás logrado por la humanidad"».

Pero Max Weber, por los supuestos de que partía y por su emplazamiento temporal, no podía anticipar plenamente el grado en que el interno peligro de descomposición de la cultura racional del Occidente pudiera verse acentuado por su expansión planetaria, por la expropiación de buena parte de sus principios por pueblos extraños a su marco histórico, los cuales extremarían los rasgos de la abstracta racionalidad, del mecánico simplismo de la civilización técnica de Europa, y provocarían en ésta, por concreta amenaza ideológica, económica, bélica, etc., las más extrañas e insensatas reacciones de que ha dado muestras en su larga historia. Max Weber, partiendo de la idea, más o menos perfilada y aceptada, de que las grandes civilizaciones tienen sus propios principios, su fisonomía y desarrollo singulares y su propia peligrosidad, supuso que el secreto del destino histórico de Europa se encontraba en el seno de su propio ser histórico, y no en el dramático despliegue de un contexto histórico por primera vez universal, gracias a la universalización de la historia de Europa.

Verdad es que no se le escapa esa vertiente de universalidad de la cultura occidental, según ha quedado expuesto. Pero ve más una universalización positiva, de dentro afuera, y por las limitaciones de su emplazamiento histórico no podría anticipar el lado negativo del fenómeno; es decir, el reflujo, la contraola que la ola expansiva del Occidente produciría al percutir en los senos ancestrales de los otros continentes y las otras culturas, y que se volvería, ampulosa y frenética, contra el centro originario.

* * *

Ese contraoleaje producido por la universalización de la cultura europea comienza a presentarse ya en forma peligrosa en las últimas décadas del siglo XIX, y de manera muy seria durante la primera Guerra Mundial. Pero, cualquiera que fuese el provecho que de ella dedujera el Japón para poner las bases de una política

(57) Ob. cit., I, pág. 204.

imperial asiática, antioccidental; cualquiera que fuese la importancia del peso que Norteamérica arrojara en la balanza para inclinarla del lado de los aliados, y aunque casi todos los pueblos del planeta, en una u otra medida, participaran en la conflagración, ésta es todavía esencialmente una guerra europea, de estilo tradicional, y, una vez terminada, la situación en el Viejo Continente se restablecería de tal suerte que a los veinte años justos de la contienda un solo pueblo europeo, y vencido, sería capaz de replantearla.

Más el tiempo no pasaba en balde, y el desajuste entre el marco político europeo, en su sentido geográfico, y el mundial, aunque también europeo por su origen, se había agrandado lo suficiente para constituirse, al margen de las viejas naciones europeas, potencias y mentalidades políticas que acabarían volviéndose contra aquéllas y triturando literalmente el paisaje histórico de Europa. La historia universal de Occidente, por su misma fecundidad, por la objetividad racional y la expansibilidad de muchas de sus creaciones, adoptadas por pueblos extraños, se había vuelto contra la historia concreta de la Europa geográfica. Era una especie de reversión ingente, y las mismas ideas, hábitos y estilos descubiertos o producidos por Europa, después de haber sufrido transformaciones y, sobre todo, simplificaciones extrañas, se volvían contra el seno materno.

Verdad es que Europa no estaría exenta de muy concretas responsabilidades. El proceso de «expropiación» de su cultura se verá acompañado de otro interno, paralelo y coadyuvante, de «alienación», incluso mental. Pero, aunque no escatimemos las responsabilidades europeas y aunque se insista en el lado interno de la crisis de Europa, habrá que situarlo siempre dentro de la perspectiva creada por la universalización de su historia. Las causas de la desmoralización de Europa —escribirá Ortega (58)— son muchas, y una de las principales es «el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión... Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les desconyunta el alma».

Pero aun que tal aflojamiento serían las reacciones espasmódicas producidas por una irracional voluntad de mando a que una parte de Europa se entregaría, tratando de proseguir ciegamente

(58) *La rebelión de las masas*, ob. comp., IV, págs. 271-2.

una función rectora sin tener en cuenta las circunstancias mundiales que ella había creado. Europa no sería capaz de sacar las consecuencias de la situación general que la expansión de su cultura, y en no pocos casos de su misma sangre, había producido, y que una sana razón histórica debía haber puesto de relieve; no amoldó su vocación de regencia al horizonte mundial de su historia, y se puso temerariamente en la actitud que llevaría a su aplastamiento. Al tremendo dolor físico vendría de esta suerte a sumarse un redoblado dolor moral. En el fondo, las actitudes fatalistas persiguen una mitigación del dolor por anulación de los factores más acuciantes de las conciencias sensibles: la responsabilidad y el arrepentimiento. Ya decía Sófocles de su rey Edipo, máximo paciente de la fatalidad: «Sacaré a luz otras desgracias que son voluntarias, que no han sido impuestas. Ahora bien, de todos los sufrimientos, los más dolorosos son aquellos de que se es autor» (59).

Europa, creadora por excelencia, se ha fabricado también, directa o indirectamente, la mayor parte de sus desdichas. El gran fallo de Europa sería su espíritu hazañoso, su afán juvenil y su incapacidad de renunciar. Europa ha sido, en el fondo, más acción que sabiduría, y, a pesar de la experiencia política acumulada a lo largo de su movida historia y de su entusiasmo por la razón, acabaría desoyendo sus dictados. No se trataba, sin más, de un momento de desvarío, sino, en buena parte, de trágica fidelidad a una misión creadora, arriesgada y peligrosa por su misma esencia. «La raison et la justice, mieux écoutées —escribía Turgot (60)—, auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine. Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d'action et par conséquent de progrès.» Avance siempre, sin pausa, impulsado por motores irrefrenables, por pasiones tumultuosas, aunque el camino discurriera al borde del precipicio. Un extraño precipicio, con más claridades que tinieblas; con cegueras, sí, pero producidas por deslumbramientos. Como diría Malthus, un «precipice of perfectibility».

* * *

Los peligros de esa perfectibilidad habían comenzado a ser señalados casi al mismo tiempo que se dibujara con trazo claro y

(59) *Edipo, rey*, 1229-32.

(60) *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations*, Oeuv. compl. París, 1913, I, pág. 283.

tentador en el horizonte europeo. «Estoy convencido —escribía Diderot (61)— de que la industria del hombre ha ido demasiado lejos, y que si se hubiera detenido hace tiempo y hubiera sido posible simplificar sus resultados, habríamos salido ganando. Creo que hay un límite para la civilización, un límite conveniente para la felicidad del hombre en general, y menos distante del estado salvaje de lo que nos imaginamos; pero ¿cómo retornar a él, una vez dejado atrás, o cómo permanecer en él, si en él nos encontramos? Yo no lo sé.»

Frente a esa pretensión de poner límite y medida al desarrollo de la cultura occidental, se apresuraría éste afanosamente a lo largo del siglo XIX. El ritmo de la historia europea se iría acelerando sin cesar, según puntualizaba en reciente libro Elie Halévy (62). En 1872, Michelet, con setenta y cuatro años de edad, escribía en el prefacio a su *Histoire du XIX^e siècle*: «Un des faits les plus graves, et les moins remarqués, s'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle.

»Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu poindre la révolution industrielle.

»Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale.»

¿Cuál no sería el asombro de Michelet si resucitase ahora y viera la revolución de las masas, o la de la concepción física del universo, la de la técnica industrial, o la vivida por las vetustas poblaciones de Asia, que han pasado en brevísimas etapas del neolítico casi a los motores de reacción?

Henry Adams, un pensador norteamericano de la segunda mitad de la pasada centuria, escribía en un libro póstumo, titulado *The degradation of the democratic dogma* (63): «Suponiendo que la fase mecánica haya durado trescientos años, desde 1600 a 1900, la próxima fase, eléctrica, tendrá una vida igual a la raíz cuadrada de 300, es decir, alrededor de diecisiete años y medio, cuando —en 1917— pase a otra fase, la etérea, que... durará sólo la raíz cuadrada de 17,5, ó sea cuatro años, llevando al pensamiento al límite de sus posibilidades hacia el año 1921. ¡Bien puede ocurrir

(61) *Réfutation de l'ouvrage d'Helvetius*.

(62) *Essai sur l'accélération de l'histoire*, París, 1948.

(63) New York, 1919, pág. 308; cit. por HUGHES, ob. cit., pág. 43.

así!... Incluso aunque la duración de la fase previa — 1600-1900— se extendiera cien años más, la diferencia del último término de la serie sería despreciable. En este caso, la fase etérea duraría hasta el año 2025, aproximadamente.» El escritor norteamericano no andaba muy descarriado en sus cálculos sobre el advenimiento de una nueva era que dejara atrás a la eléctrica, ni tampoco en su ritmo acelerado de evolución, ni en lo relativo al nombre y a la sacudida que tal era produciría en la estructura mundial, al traer a la tierra un trozo de la sustancia del sol.

Esta sensación de progresiva vertiginosidad en la marcha de nuestro tiempo se encuentra más acentuada por contraste al extenderse, a la par que ella se intensificaba, el conocimiento humano por campos con modificaciones de ritmo lentísimo: el campo de la prehistoria y el de la historia natural. No sólo las breves décadas de la revolución industrial, el curso entero de la historia humana se reducía a brevísimo lapso al medirlo con la escala objetiva del tiempo que nos ha sido mostrada recientemente por los descubrimientos de astrónomos, geólogos y biólogos. ¿Qué son los seis mil años de la historia humana frente a los ochocientos millones de años con que cuenta la vida sobre nuestro planeta, los dos mil millones de existencia de éste o los ochocientos millones de años en que todavía será habitable, según los cálculos científicos? Y sin perderse en las magnitudes de la historia natural, dentro de las más modestas de la especie humana, con sus seiscientos mil, acaso un millón de años de existencia, ¿qué son los escasos milenios de historia frente a los centenares de prehistoria? «Si nos imaginamos la prehistoria tan alta como un obelisco —escribirá un conocido especialista—, debe figurársenos la historia ni más cuantiosa ni más importante que una pulga posada sobre la punta del monumento.»

Sobre un fondo temporal tan vasto y reposado, el ritmo histórico de nuestros días parece aún más acelerado e innovador, con la integración impuesta al planeta en una unidad de destino, con sus colosales pretensiones de conocimiento e innovación, incluso en lo más secreto y poderoso de la naturaleza. «Lo que llamamos historia —afirmará Jaspers (64)—, y que en el sentido que ha tenido hasta ahora ésta tocando a su fin, no es más que el intervalo de cinco mil años transcurridos entre la población de la tierra, a lo largo de los centenares de milenios prehistóricos, y el comienzo actual de la verdadera historia universal.» Un breve paréntesis temporal «que casi desaparece en el seno de la vida de la huma-

(64) Ob. cit., pág. 45.

nidad» y del que ahora nos estamos despidiendo. Alfred Weber ha publicado recientemente un libro sobre tal tema con el título *Der Abschied der bisherigen Geschichte*: «Para cualquiera que sabe ver —escribirá— nos encontramos palmariamente, con la catástrofe que hemos vivido y que todavía estamos viviendo, al final de la forma que la historia ha tenido hasta hoy día, especialmente de la historia que de una manera esencial ha sido determinada por el Occidente» (65).

La impresión de estar cambiando radicalmente, de abandonar una etapa histórica de la humanidad y de iniciar otra ignota y novísima, parece generalizada en nuestro tiempo. Es un díptico de edades que se va abriendo rápidamente: en una cara, una historia eminentemente centrada en Europa; en la otra, una historia verdaderamente universal. Pero, por lo pronto, la bisagra sigue llamándose Europa. Es una de las pocas cosas seguras. Lo demás es grandioso e incierto. «¿Nos encontramos —escribirá Heidegger (66)— en vísperas de una transformación colosal de toda la tierra y del tiempo de su campo histórico? ¿Nos hallamos ante el ocaso conducente a una noche que lleva hacia otra aurora? ¿Acabamos de ponernos en marcha para emigrar a la región histórica de este ocaso de la tierra? ¿Es ahora cuando adviene de verdad el Occidente, la tierra del crepúsculo? ¿Será esta tierra del crepúsculo, por encima del Occidente y del Oriente, y a través de lo europeo, el lugar de la verdadera historia que está iniciándose? ¿Somos ya nosotros, los que vivimos hoy, occidentales en un sentido que se revela por nuestro tránsito hacia la noche del mundo?... ¿Somos de verdad los rezagados, como indica nuestro nombre? ¿O somos, al mismo tiempo, los precoces del amanecer de una época del mundo enteramente distinta, que ha dejado atrás las ideas históricas actuales sobre la historia?»

* * *

Efectivamente, los europeos somos a la vez tardíos y prematuros, rezagados y anticipadores, último capítulo de una gran época y el primero de otra futura, universal, con dilatados y confusos horizontes. La historia gira sobre los goznes de Europa. Europa está en el centro, aunque sea en la forma de dejar de estarlo.

(65) *Der Abschied der bisherigen Geschichte (La despedida de la Historia tal como hasta ahora ha sido)*. Bern, 1946, pág. 11.

(66) MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, pág. 300.

y de manera súbita y violenta, por repentina expropiación, por rapto.

Sobre ese fenómeno, sobre su concreta estructura y su preciso mecanismo histórico debemos concentrar nuestra atención. En estas horas cruciales y críticas no podemos los europeos dejar de serlo perdiendo la serenidad intelectual, que ha sido patrimonio siempre de Europa y el menos expuesto a sernos arrebatado por extraños. Una serenidad que debe comenzar por circunscribir la materia problemática, sin dar de lado por ello a su amplio e intrincado contorno. Cuestiones antropológicas, históricas, metafísicas, etc., se entrelazan y aprietan en torno a la crisis radical que se abre en el centro de nuestra época y nuestro continente. Pero es preciso acertar a discriminarlas y ordenarlas muy precisamente, sin perder la noción de los enlaces dentro de una problemática única.

Es necesario también emplear nuevos métodos intelectuales, ensayar nuevas actitudes, nuevas categorías, para desentrañar lo esencial de nuestros problemas, sabiendo renunciar a veces a exigencias rigurosas de concepto, imposibles de alcanzar tratándose de una materia tan nueva y desconcertante. Más valen, a veces, intuiciones y atisbos imaginativos, que se introducen rápidos por los rincones de las regiones a explorar, que no rotulaciones académicas, calificaciones terminantes montadas sobre conceptos vetustos, inapropiados a las nuevas realidades. El *nus*, la inteligencia, para Aristóteles, está estrechamente relacionada con el órgano del tacto. En la penumbrosa situación en que el Occidente se encuentra es preciso aprender a palpar, como los ciegos, para descubrir el perfil y el volumen de los problemas que lo envuelven. Y luego, a ver, pero concretamente, palpando también con la mirada, pensando con imágenes, míticamente.

Por eso se ha puesto este libro bajo la invocación de un mito antiguo, griego; más que griego, asiático también: el mito del rapto de Europa. No es que las páginas siguientes vayan a dejarse deslizar por la suave pendiente de lo imaginativo y sentimental. Todas y cada una de ellas se esforzarán por acuñar conceptos. Pero en nuestros días, la mayor parte de las veces, los viejos conceptos no valen, ni conocemos apenas la ley de la aleación mental. Y es difícil improvisar una ceca completa. Y entonces, cuando falta la moneda convenida, es preciso restablecer el trueque natural, el mecanismo simple y directo de un intercambio imaginativo de las ideas, como hacía Platón, su inventor, el supremo idealista.

La noción que tal mito despierta en nosotros es amplia y holgada. Sobre el eje de una gráfica intuición central permite diversas

interpretaciones. El término «raptó» encierra, por de pronto, dos significados: uno, el de ser raptado, como una novia puede serlo; otro, «el de accidente que priva del sentido», según dice el Diccionario de la Academia. Ambas significaciones están enlazadas. Por lo general, el raptó envuelve una predisposición del paciente para dejarse llevar, y, a veces, la invitación al robo. El otro sentido, interno, del término «raptó» también se ve con harta frecuencia fomentado por la amenaza o la facilitación del raptor.

En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de «expropiación» de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de «alienación», a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros; otras veces, «alienación» quiere decir muy concretamente «expatriación», más o menos espontánea, de las *élites* intelectuales —cosa demasiado sabida para necesitar de pormenores—.

En otras palabras, Europa se «arrebata» al mismo tiempo que «es arrebatada»; se «enajena» de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación. No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro nos permite considerarlos conjuntamente, con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si nos limitáramos a aplicar rígidas y abstractas categorías conceptuales.

* * *

Pero precisamente al habernos puesto bajo la presidencia de una imagen mítica antigua nos vemos obligados y conducidos por el mismo mito, antes de abordar los distintos aspectos del problema en los correspondiente capítulos, a circunscribir el área de los adecuados paralelismos entre nuestra cultura y la del mundo antiguo. Porque ésta es la cuestión clave de todas las construcciones filosófico-históricas que han sido levantadas en los últimos tiempos y, seguramente, de las que puedan serlo en el futuro. El resto de las comparaciones con evoluciones históricas de otros pueblos o culturas no son más que la extensión de este paralelismo básico, la resonancia de una singular posibilidad de parangón que se da entre el mundo antiguo y el mundo medieval-moderno en la línea de un mismo despliegue histórico occidental.

Tal relación de afinidad, al hacerse evidente, supone una previa elección. Obvio es decir que todas las visiones contemporáneas de la antigüedad implícitas en las modernas construcciones filosófico-históricas se han centrado sobre su último período, sobre el

de su decadencia. Lo que se ve en el mundo antiguo por Spengler o Toynbee no es tanto lo que fué como el hecho de que desapareciera, y de manera lenta, periclitando durante siglos y siglos. Según el último de tales historiadores, la cosa empieza a pasar para todo el mundo grecorromano nada menos que antes del siglo v precristiano (67). Había sido más bien un suicidio que un asesinato, un suicidio largo, saboreado, en calma, como los suicidios de los sabios estoicos. También en esta actitud historiográfica se nos reaparece Nietzsche, que veía ya en Sócrates y Eurípides, y casi en Sófocles, la quiebra del mundo helénico (68).

Hay un no sé qué de malsano goce en la visión pseudopatética que no pocos de los modernos historiadores tienen del mundo antiguo, y en la que acaso se esconde una revancha, más o menos inconsciente, contra tanta desmedida admiración humanista. También el humanismo se hacía cargo y problema de la catástrofe del mundo ilustre de la antigüedad, pero justamente como de la penumbra que viene tras el radiante mediodía y que es sentida como privación de luz. Montesquieu estudiará las causas de la decadencia romana, pero después de haber estudiado las de su grandeza. Su libro se titulará *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*. El libro de Edward Gibbon se llamará, ciertamente, *The decline and fall of the Roman Empire*, pero su tesis será la contraria de la sostenida por los historiadores cíclicos y comparativistas: el mundo antiguo no ha decaído por sí mismo, sino que ha sido minado y aniquilado por el cristianismo, oriental, enemigo del mundo clásico.

Toynbee atacará con razón la estrechez de tal tesis, sobre todo porque el historiador dieciochesco partía del «error inicial» de suponer que la civilización antigua comenzó a declinar en la segunda centuria después de Cristo, en la época de los Antoninos, siendo así que la curva de descenso empezó a dibujarse nada menos que siete siglos antes. Para Toynbee, la historia entera de Roma está inscrita en el período de decadencia del mundo antiguo. «The epitaph of the Roman Empire is too late.» La *Pax Romana* fué, para el profesor de Oxford, una *peace of exhaustion*. Vino cuatro centurias después de su debido tiempo. «Es preciso estudiar —concluirá (69)— esas cuatro centurias melancólicas para atender lo que fué el Imperio romano y por qué fracasó.»

Pero sin dejar de reconocer la buena dosis de razones que ava-

(67) *Civilization on trial*, pág. 227.

(68) *Die Geburt der Tragödie*, § 12 y sigs.

(69) *Civilization on trial*, pág. 60.

lan el juicio del historiador inglés, ¿por qué ese apresuramiento en untar de negra melancolía y tachar de decadente un milenio entero de la antigüedad, la época, naturalmente, en que produjeron las obras en virtud de las cuales nos molestamos ahora en hablar de aquel mundo periclitado? La estupenda empresa que fué la erección del Imperio romano («la realidad de mayor trascendencia —según ha escrito Ortega— hasta ahora manifiesta en la historia humana») ¿puede ser entendida desde tal enfoque historiográfico? ¿Ha sentido acaso así la historia de Roma el Occidente, no sólo el medieval, devoto del Imperio, sino la Europa liberal y emprendadora de los tiempos de Mommsen?

También el gran historiador alemán sabía que aquel magnífico mundo romano encerraba una extraña semilla de muerte, y por eso dejó inconclusa su gran historia, porque «nunca hubiera sido capaz —según decía (70)— de decidirse a hacerse cuestión de las causas que produjeron el colapso del Imperio romano y la caída de la civilización romana». Mommsen sabía que la culminación de la historia romana en César consistía en una breve meseta, tras la que pronto se iniciaría el descenso por la otra ladera; bastante antes, desde luego, de lo que había pensado Gibbon, y por causas intrínsecas a la misma estructura histórica de Roma. El mediodía cesarista llevaba implícitas las sombras de la tarde... Pero había habido mediodía. Sobre todo, había habido mañana, que era lo realmente importante para los hombres décimononos de un país con voluntad de construcción, como el alemán. Lo que después ocurriera en la gran historia de Roma, durante su época tardía, era algo demasiado triste y melancólico —verdaderamente melancólico— para que la pluma entusiasta de Mommsen se entregara a la tarea historiográfica. Al canto elegíaco, Mommsen prefirió el silencio.

Pero entre las dos guerras los historiadores se ponen, con dudosa autenticidad espiritual, a entonar sin pausa el canto del cisne. Hacer historia es componer elegías. La magnitud del canto acallará el sentimiento. La historia universal en *A study of history*, de Toynbee, es como una gran sala de hospital donde hay veintiún lechos: la mayor parte de los ocupantes ya han fallecido; algunos siguen viviendo en estado casi letárgico; el más conspicuo de los pacientes, Europa, se encuentra aquejado de una enfermedad repentina, pero grave, con la que lucha enconada-

(70) Conversación referida por el profesor BULTER, presidente de la Universidad de Columbia; citada por HIGHER, *The classical tradition*, Oxford, 1949, pág. 475.

mente su robusta naturaleza. No hay, sin embargo, nada que hacer. El doctor le toma el pulso y compara sus gráficos de fiebre, de sedimentación sanguínea, etc., con los de los otros casos sometidos a su consideración, y sabe que sus días están contados. Es un ser mortal, abocado a la desaparición por consunción de sus fuerzas orgánicas, *contra la cual nada puede la medicina política.*

Lo único que cabe hacer en tal coyuntura es contar los días que quedan de vida, saber aprovecharlos, no acelerar el desenlace y conformarse con la suerte. El último término, las construcciones filosófico-históricas a que nos venimos refiriendo, a pesar de su aparente desgarramiento, encierran una filosofía de consolación, pues garantizan cuando menos un ritmo en el desenlace y le quitan al paciente los quebraderos de cabeza que le produciría el esforzarse por poner remedio a su suerte irremediable. Spengler calculaba que la civilización occidental entraría hacia el año 2200 en un estadio similar al del mundo antiguo entre los años 100 y 300 después de Cristo, la época de Trajano y Marco Aurelio hasta Septimio Severo, la cual, después de todo, resultaba bastante atractiva incluso por algunas de sus esenciales deficiencias, como esa misma «petrificación sin historia» que le atribuía Spengler y que no podía dejar de ofrecerse con el aliciente del descanso a los ánimos febriles de los europeos contemporáneos.

Pero la verdad es que la situación de Europa resulta más optimista y más pesimista a la vez de lo que suelen imaginar tales historiadores: más optimista a largo plazo, y en cuanto a la significación positiva de la cultura occidental; más pesimista y angustiosa en lo relativo al presente. Por desgracia, acaso, el mundo occidental se encuentra mucho menos decadente en lo que se refiere a su ciencia y a su técnica, a su temple vital, a su voluntad de organización, etc., que lo que Spengler suponía. Desgraciadamente también, la cultura occidental es menos compartimiento estanco de lo que Spengler pensaba, y justamente por su enorme fecundidad, por el desencadenamiento espontáneo de consecuencias, por su expansibilidad desahogada, puede procurar muy malos ratos, y próximos, al sujeto histórico que la ha producido.

De la misma manera que la racionalidad, la capacidad de invención, la fecundidad de la Hélade se volverían contra el destino histórico concreto de las *polis* griegas, concurriendo para su desventura, como en nuestro caso, un proceso interno de descomposición con otro externo de arrebato, macedónico o persa; es decir, la doble vertiente del fenómeno del rapto. La comparación entre nuestra actual coyuntura histórica y la del mundo helénico en su transición al helenístico no puede, claro es, llevarse a los pormenores ni, menos, alcanzar al íntimo sentido histórico, pero

sí se deja dibujar en grandes líneas formales. Es indudable que existen semejanzas extraordinarias entre los cincuenta años de nuestro siglo y la media centuria centrada por las Guerras del Peloponeso. «Esta narración —dirá Tucídides de su Historia (71)—, al estar privada de lo fabuloso, parecerá acaso menos agradable de seguir; pero el que quiera conocer lo verdadero en el pasado y también en los acontecimiento que, de acuerdo con la naturaleza humana, deberán volver a producirse un día semejantes o análogos, reconocerá su utilidad. Esta Historia no es una obra efímera, para entretener al auditorio, sino una herencia para los siglos por venir».

Al menos para el nuestro. Por encima de los milenios parece calar en la entraña de nuestro tiempo la mirada lúcida y penetrante de aquel imperturbable observador de la cascada estrepitosa por que se precipitó la historia de Grecia. Fué un caer continuo de rivalidad en rivalidad, de contienda en contienda, entre polis y ligas, enmarcadas de un lado y de otro por dos grandes bloques políticos que impondrían su supremacía a la bulliciosa corriente mediante la paz de Antialcidas y luego los acuerdos de Corinto, poco antes de que triunfara por todo el mundo antiguo la cultura griega, hasta hacer de él un mundo helenístico.

La expansión de la cultura helénica coincide con la sumisión y la reducción vital del pueblo que la produjera. «La concepción de que la comunidad política —escribe Julius Kaerst (72)— debe ser una comunidad de cultura, de que es responsable de la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos y ha de procurársela de manera positiva, surgió sobre el suelo de la «polis» griega. Es peculiar de la historia de la antigüedad que debía, primero, ser vencida y destrozada la autarquía de esta «polis» griega para que logros tan magníficos, aunque fuera con debilitación esencial de su significación y su vigor originarios, pudieran beneficiar al mundo. Al convertirse el helenismo en cultura mundial, al alcanzar un señorío espiritual universal, ha de pagar por ello un alto precio, el precio

(71) *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro I, 22. «La guerra general de 1914 —escribirá TOYNBEE— me sorprendió explicando Tucídides a los colegiales del Balliol que cursaban «*Literae Humaniores*», y de repente se esclareció mi comprensión. La experiencia que estábamos viviendo en nuestro mundo había sido ya vivida en el suyo por Tucídides» (*Civilization on trial*, pág. 7).

(72) *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, Leipzig, 1901, B. I, página 408. Vid. en *Hellenistic Civilization*, de W. W. TARN, una recapitulación de las aparentes similitudes y diferencias entre el mundo helenístico y el contemporáneo (London, 1947, pág. 3 y ss.).

de su libertad y su existencia autónoma.» El mundo europeo de las naciones ¿ha de correr una suerte similar al griego de las «polis»? ¿Estamos en trance los europeos de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeiza?

* * *

Es preciso distinguir entre las formas culturales surgidas y desarrolladas sobre el viejo continente europeo y la vigencia y utilización universales de las mismas. Las circunstancias actuales patentizan tal distinción. El hecho de encontrarse envuelto en tan honroso problema existencial le ha dado redoblada existencia y singularidad a nuestro continente, liberándole del confuso ropaje occidentalista que lo encubría en los últimos tiempos. La expansión de su cultura era ciertamente un triunfo y un reconocimiento de su preeminencia, pero podría trocarse en la más súbita y grave amenaza para Europa, una amenaza que, al menos, debe llevarle a tomar plena conciencia de sí misma, tanto por el lado de su universalidad histórica como por el de su comprometida existencia singular.

El término Occidente es impreciso, relativista, traslaticio; está llamado a emigrar como el astro solar de que procede la imagen. América es más occidental que Europa, como, de otra parte, el Lejano Oriente es más oriental que el Cercano, cuna de la civilización; pero, aunque fuera posible la perduración de la cultura creada por Europa en otras tierras, aunque se perfeccione y aun culmine en ciertos aspectos en el Nuevo Mundo, lo que a nosotros, europeos, nos interesa vitalmente son las formas de vida radicadas en nuestras viejas tierras. Ni Europa como expresión geográfica, ni Occidente como mera expresión cultural, sino Europa occidental.

Sobre el fondo gigantesco de la gran cultura de Occidente, dueña de una u otra manera del planeta, se nos recorta así con líneas más singulares que nunca la efigie menuda, el semblante preciso de Europa, con sus rasgos propios, inconfundibles, con su gesticulación y su expresión peculiares. Los muchos siglos de historia, la abundancia de distinciones geográficas, la diversidad de facetas en el arte y el pensamiento, las contraposiciones nacionales de Europa, se nos condensan y evidencian en una efigie, en un semblante con plasticidad casi mítica. Una Europa ingenua, entusiasta, culpable, aventurera y raptada, como aquella Europa del mito grie-

go, hija de Agenor, anticipadora en el nombre y en el destino de nuestro continente, según cantara Horacio con acento solemne y profético:

... bene ferre magnam
Disce fortunam; tua sectus orbis
Nomina ducet.

Si Horacio ha gozado de tan gran predicamento en la educación del Occidente, ha sido porque lo ha entrevisto como pocos hombres de la antigüedad. Y sin duda por ello ha centrado su poema en el momento culminante del rapto, cuando, marchando hacia Poniente, arrastrada por la fuerza brutal y divina del toro, se encuentra Europa arrepentida y desamparada en la gran soledad nocturna: «poco antes, en las praderas, buscaba flores para trenzar una corona prometida a las ninfas; ahora, en la claridad dudosa de la noche, no veía más que los astros y las olas».

Nuper in pratis studiosa florum et
Debitae Nymphis opifex coronae
Nocte sublustri nihil astra praeter
Vidit et undas (73).

LUIS DíEZ DEL CORRAL

(73) «Carmina», liber III, XXVII, *Ad Galateam*.

