

# La tregua de Dios

Por Francisco Luís Bernardez

Quiero recordar la emoción que experimenté —hace de esto más de diez años— al comenzar la lectura de “La decadencia de Occidente”, de Spengler. En una de las primeras páginas y al socaire de la voz profética de Goethe, el filósofo alemán alude al sentimiento fáustico. La savia del tiempo hizo entonces madurar mi corazón. Y sentí lo que nunca había sentido. Sentí que mis sienes fraternizaban con todos los re-  
lojes de la tierra.

Sentí la angustia del tiempo. La angustia de vivir como vives tú, como vivo yo y como vivimos todos. La angustia de vivir en un presente sin presencia, en un presente ausente de sí mismo. Este hoy nuestro ya no es un hoy. Es la ausencia del hoy de ayer y del hoy de mañana. Es el hoy de ayer que se ha muerto. Es el hoy de mañana, que se está gestando. Es el fruto de un pasado y la semilla de un porvenir. Pero este hoy elástico, este hoy líquido, este hoy que tanto puede ser Génesis como Juicio Final, este hoy no es un hoy. El primero y el último hoy que hubo en el mundo nació y murió en Grecia. Ningún pueblo ha conocido como el pueblo helénico la sensación integral del presente. Su vida fue una sucesión de presencias claras y precisas. Mi vida es una caravana de ausencias turbias e indecisas.

Yo no comprendo a los griegos y mucho menos a los helenizantes. Entre ellos y yo está Cristo. Y Cristo, con sus manos blancas, hizo del tiempo una larga melodía. Hasta su venida, el tiempo estaba desconcertado en eslabones cerrados e independientes. Cristo concertó estos eslabones e hizo del tiempo una cadena. Con Cristo, con el sentimiento cristiano, mejor dicho, apareció la historia. Cristo —que discernió un sentido a cada cosa— nos ha legado el sentido del tiempo. Nos ha legado el sentido histórico.

Comprendo a Aristóteles, sí, pero a través de Santo Tomás de Aquino. Comprendo a Platón, sí, pero a través de San Agustín. Puedo llegar hasta el Areópago, pero de la mano de San Pablo. Porque San Pablo era un resumen. Porque San

Pablo era un triángulo. Un ángulo griego, otro ángulo judío y otro ángulo romano.

La vida de Grecia fue una circunferencia. Mi vida, mi vida de cristiano, es una espiral. Aquélla un vivir para morir. Una circunferencia es una rueda. Es un viaje. Un viaje hacia adelante o hacia atrás. Un espiral es un muelle de resorte. Es un salto. Un salto hacia arriba o hacia abajo. La espiral es el nervio del reloj. Hé aquí tu símbolo y el mío.

El tiempo es oro. Ahí tenéis un adagio tan grosero como todos los adagios. Ved lo que hemos querido hacer del tiempo: dinero. Y cuando de una cosa tan abstracta hemos querido hacer dinero contante y sonante ¿qué no hemos hecho de las pobres cosas concretas? Del mar, oro. De la tierra, oro. Del fuego, oro. Del viento, oro. Todo, hasta la vida misma, lo hemos reducido a economía. La culpa fue de Karl Marx, que tenía una mentalidad de monedero falso. Don José Ortega y Gasset, refiriéndose al autor de "El capital", dice que convirtió en moneda el legado ideal de su padre, Hegel. Y Chesterton, aludiendo a esa antipática teoría materialista de la historia, tan grata al socialismo, afirma: "La humanidad, en efecto, se apoya sobre el beber y el comer como sobre dos piernas; pero decir que ese beber y ese comer hayan sido la causa de todas sus acciones, equivale a sostener que todas las expediciones militares y todas las peregrinaciones religiosas que han tenido lugar desde que el mundo es mundo, no perseguían otro objeto que el de fortalecer los músculos de la pantorrilla".

¡El tiempo es oro! Sólo un economista pudo concebir semejante metáfora. Un economista o un relojero. A fuerza de querer canalizar el tiempo —ya que un reloj es al tiempo lo que un cauce es al mar— lo hemos desnaturalizado. A fuerza de querer ganar tiempo, hemos perdido el tiempo. Terminología de economista.

He dicho reloj. Sobre mi mesa hay uno. Marca las doce en un punto de la noche. Y tiene ambas manecillas levantadas. Como un enemigo que se rinde o un desesperado que reza.

### I.—El tiempo musical

La historia es el tiempo hecho melodía. Una melodía sinuosa y siempre recomenzada y en lo cual lo único que se altera es el ritmo. El ritmo, o sea lo que los rusos llaman el tiempo musical. Cada cultura está sujeta a un ritmo particular.

Y a este ritmo se ciñe la historia. El tiempo no cambia. La melodía, tampoco. Lo que cambia es el ritmo.

Hace poco, en un cabaret de París, asistí a un espectáculo muy sugestivo. La orquesta —norteamericana, por añadidura— tocaba un fox-trot. Un fox-trot dulzón y desmayado. Aquella música no me era del todo desconocida. ¿Sabéis qué era? "El Momento musical" de Schubert. Pero con un furioso ritmo de fox-trot. Tan furioso era aquel ritmo que el "Momento musical" había dejado de pertenecer a Schubert.

Nicolás Berdiaeff —cuyo libro "Una nueva edad media" citaré más de una vez a lo largo de este artículo— sostiene que "el ritmo de la historia cambia y se vuelve catastrófico". De tal modo ha cambiado, agrego yo, que la melodía se ha vuelto casi desconocida. Desconocida para los hombres del siglo XIX. Conocida para mí, que he nacido en el siglo XX.

Y no me venga cualquier conformista con que la vida de ahora, como la de antes, es el eterno cantar. Porque le contestaré: sí, señor conformista, mi vida, como la suya, es el eterno cantar. Con una pequeña diferencia. La vida de usted es el eterno cantar, con el ritmo del valsecito "Sobre las olas". Mi vida es el eterno cantar, pero con ritmo de fox-trot.

### II.—El ritmo medieval

El ritmo medieval fue un ritmo orgánico. El ritmo del corazón. Hija de Roma, de Grecia y de Jerusalén, la Edad Media fue una época de síntesis y una época de sincretismo. Una cultura así, forzosamente había de ser universalista. Todo lo universalista que puede ser el catolicismo. Porque la cultura medieval ha sido una cultura específicamente católica. Y la voz griega de donde procede la palabra latina "catholicus" significa "universal". La Edad Media fue la época de las "Summas". De las "Summas" y no de las enciclopedias.

Cada hombre medieval fue un asumidor de sí mismo. Un asumidor y un resumidor. Un ensimismado. Tendido hacia el destino, el espíritu medieval estaba vibrante de energía. Cada hombre medieval era un reconcentrado. Quiero decir que miraba hacia el centro de su sér. Y el centro de su sér era Dios.

Durante la Edad Media, el hombre acumuló todas sus fuerzas. Y se recogió en ellas, como si presintiera el salto que había de dar. Esto fue el ascetismo. Un ahorro de vida, una plétora de vida. El ascetismo no perseguía la "capacidad", sino la "sabiduría". La capacidad participa del intelecto, la sabiduría participa del alma. Y se llama santidad. Se llama

Francisco de Asís, se llama Fray Buenaventura, se llama Fray Anselmo.

El arte medieval era la expresión de una cultura. Era lo único que puede ser el arte. Dueña de su alma, la Edad Media transfiguró su cultura en un arte auténtico. Los primitivos italianos. El Giotto. Jacopone de Todi. El Dante. Y, como una fiebre colectiva, el arte gótico. He aquí lo que Nicolás Berdiaeff llama Renacimiento medieval, en este formidable despertar de la creación estética, ya estaba implícito todo el "Trecento" italiano.

Con la fundación de la Universidad de París —ocurrida a principios del siglo XIII— estallará la primera polémica religiosa. La polémica entre el Platonismo agustiniano de Alejandro de Hales y el aristotelismo de Alberto Magno. Una polémica que, después, se reanudará entre tomistas y averroístas. Entre Santo Tomás y Siger de Brabante. Una polémica que, más tarde, servirá de cómodo antecedente a la sedición luterana.

Recordemos la significación de dos sobresalientes acontecimientos medievales. Dos metas y dos sepulcros. Las cruzadas y las peregrinaciones jacobeanas. Con las cruzadas, el mundo cristiano se desplazó en dirección a Oriente, hacia la tumba del apóstol Santiago. El cruzado y el peregrino empujaron los restrictos horizontales del orbe católico y robaron tierras inéditas a la terrible "Terra incógnita" de los cartógrafos medievales. Desde los muros de Jerusalén y ante el desierto, el cruzado experimenta la acuciadora desazón de la aventura. Desde los acantilados de Finisterre y ante el Atlántico, el peregrino adivinó el milagro ultramarino. Frente al Oriente desmesurado, en cada hombre medieval se despertó un colonizador. Frente al Occidental fabuloso, en cada hombre medieval se despertó un conquistador. El mundo empezó a crecer en los pechos. Y con el mundo, la codicia del mundo, y con la codicia del mundo, la soberbia.

Los corazones latieron más de prisa. Su ritmo comenzaba a ser distinto. La cruz todopoderosa iba a transformarse. Merced a la inquietud del cruzado, se trocaría en espada fundadora. Merced al sueño de peregrino, se mudaría en mástil avisorante. Las cruzadas son los prodromos del Renacimiento. Las peregrinaciones son el prenuncio del descubrimiento de América.

Con una mano en Jerusalén y otra mano en Compostela, el organismo medieval intentó incorporarse. La primera en levantarse fue Roma. Roma, es decir, la capital. La capital, es

decir, la cabeza. Pero al erguirse, esta cabeza altiva tropezó con el cielo, que estaba lleno de Dios. Y para estar tranquila, para estar cómoda, tuvo que desembarazar el cielo. Tuvo que desembarazarlo de Dios. Aquel golpe degeneró en enfermedad. Y esta enfermedad —la más contagiosa que ha padecido el hombre— fue el Renacimiento. La fiebre que terminó por consumirla y por consumirse se llama humanismo. Como cualquier fiebre intermitente, ésta que nos ocupa ha tenido tres estadios: individualismo, socialismo y anarquismo.

### III.—El ritmo renacentista

Como hemos dicho más arriba, el ritmo medieval fue un ritmo orgánico. El ritmo de un órgano. El ritmo renacentista fue un ritmo mecánico. El ritmo de una máquina. Entre la Edad Media y el Renacimiento hay la misma diferencia que entre un órgano y una máquina.

Un órgano es una creación divina. Una máquina es una obra humana. En un órgano, el impulso dinámico —la vida— viene del interior. En una máquina, el impulso dinámico —el movimiento— viene del exterior. Un órgano es la imagen de Dios. Una máquina es la caricatura de un órgano.

El hombre medieval partía de Dios. El centro de su sér era Dios. El hombre renacentista partía del hombre. El centro de su sér era el hombre. Este era un descentrado. Aquél era una personalidad. Este era una individualidad.

Volvamos a recordar el símbolo de la rueda. En la rueda de la cultura medieval, el eje equidistaba de todos los puntos del círculo. Dios equidistaba de todas las almas. Dios estaba en el núcleo de la vida. En la rueda de la cultura renacentista el eje se había trasladado del centro hacia la periferia. El eje no estaba en su sitio. La rueda estaba descentrada. El ritmo de su marcha debía ser fatalmente sobresaltado —como apunta Berdiaeff— catastrófico. Porque de la profundidad de la vida, la cultura había pasado a la superficie.

Durante la Edad Media, la vida fue una armoniosa congruencia entre el hombre y su destino. Durante el renacimiento, la vida se transformó en una monstruosa incongruencia. En la Edad Media, el espíritu humano —en un equilibrio perfecto— era dueño y señor de sí mismo. En el Renacimiento, el espíritu humano estuvo sobre una cuerda floja. Hermosa proeza, sin duda. Pero no proeza de héroes. Proeza de saltimbanquis.

Y cuando digo Renacimiento no me refiero al Renacimiento propiamente dicho. Me refiero —con Nicolás Berdiaeff

—a la época que arranca de la Edad Media para terminar en la guerra mundial. Me refiero a un período que los hombres del siglo XIX llamaron historia de los tiempos modernos. Curzio Malaparte dice en “La folie du Seicento italien” —artículo aparecido en el tercer número de la revista “900”— que “el Seicento, como fenómeno, no termina con el siglo XVII, sino que se prolonga hasta nuestros días y continúa aún, cambiando solamente de nombre y dirección”.

Durante la Edad Media, la energía creadora del hombre se mantuvo a una presión elevadísima. El Renacimiento fue una válvula. Mientras el fuego llameó bajo la caldera espiritual, esa energía creadora fluyó vigorosa y ordenada, gracias a la válvula reguladora. Cuando la caldera, ensoberbecida por su potencia, menospreció el fuego de Dios, la válvula cesó de funcionar. En una caldera extinta, una válvula es un elemento decorativo.

Al decir el fuego de Dios quiero decir el hogar de Dios. El hogar de Dios —el hogar en que arde aquel fuego es la Iglesia Católica. Alrededor de ese hogar —en las noches más negras del mundo— la cristiandad se congregaba. Allí acudía para confortarse y para escuchar la historia dorada de Jerusalén. Allí acudía para renovar el calor de su cuerpo y la temperatura de su alma. Después, como el hijo pródigo, la humanidad se desviará del hogar de Dios. Descartes volverá a encontrar ese calor. Pero lo encontrará en una estufa. El hombre moderno lo encontrará en un radiador eléctrico. En un fuego radiado, como el de Júpiter. En un calorífero especial para profesores grecizantes.

El Renacimiento, según el riguroso criterio del autor de “Una Nueva Edad Media”, ha sido la experiencia de la libertad humana. “El hombre nuevo quiso ser autor y ordenador de la vida”. El hombre buscó su principio y su finalidad en Dios. Este error fundamental sostiene toda la equivocación renacentista. El edificio ideológico del renacimiento —hoy inhabitable para hombres vivos, aunque habitado por arqueólogos— descansa sobre ese cimiento falaz y deleznable. Al poner su finalidad en el hombre, el Renacimiento daba por sentado que el hombre es depositario de la verdad. Quería demostrar que el hombre es bueno. Quería negar el pecado. Quería negar la caída. Quería negar la Redención.

En sus orígenes, sin embargo, el Renacimiento fue un fenómeno cristiano. Esta retrospectiva a las formas de la antigüedad sólo podía verificarse a través de la tradición medieval y al amparo de la Iglesia, puesto que la Iglesia era —simultáneamente— heredera y albacea del testamento gre-

colatino. El Renacimiento surgió, pues, en una sociedad cristiana y como consecuencia de una laboriosa etapa de acendramiento espiritual. Porque esto y no otra cosa ha sido la Edad Media. Epoca de ardua aglutinación intelectual y de cauta economía vital. Epoca dispendiosa en las almas y avariciosa en los cuerpos. El Renacimiento se gestó en el seno del cristianismo y su claustro materno fue el claustro monástico. El Renacimiento puede compararse al árbol del mito escandinavo. Sólo que—a la inversa de lo que sucede en la leyenda— el árbol del Renacimiento afianzó sus raíces en el cielo para dar sus flores en el infierno.

Pero es preciso llegar hasta la Reforma para situar las verdaderas fuentes del humanismo renacentista. Entonces el hombre del renacimiento rompe con la Iglesia Católica y, desde el Mediterráneo, desde Roma, la capital de la cultura, se traslada al Norte.

En realidad, la Reforma fue, primeramente, una rencilla que se desarrolló en la intimidad de las instituciones eclesásticas. La protesta de Lutero —al menos en su fase inicial— sólo afectaba a cuestiones de índole política o administrativa de la Iglesia. Lo importante, en este caso, es destacar el gesto de Lutero. Este gesto revolucionario sería un precedente para otros gestos futuros. La infalibilidad de la Iglesia, puesta en duda una sola vez y por un solo hombre, vacilaría primero y acabaría por no ser acatada. Y este conflicto del hombre con la Iglesia comportaría un conflicto más trascendente. Un conflicto del hombre con Dios. Toda la historia de los tiempos modernos está ajustada a la tónica del precedente luterano. La Revolución Francesa, el nacionalismo, el sociologismo, el positivismo y el comunismo son hijos legítimos suyos. Para Henri Mussis, Lutero ha sido, además, el profeta del pangermanismo del siglo XIX. El profeta de todo el humanismo renacentista, pudiera decirse.

#### IV—El humanismo

La raíz ontológica del humanismo fue el hombre. Su punto de partida y su meta fue el hombre. El hombre natural y no el hombre espiritual. Una cultura así, basada sobre tales principios, había de ser especiosa, puesto que el hombre, en sí mismo, no es un destino, sino un medio del destino. El humanismo del Renacimiento se ha jactado de haber descubierto al hombre. Aparentemente, el humanismo tenía razón. La historia de los tiempos modernos ha demostrado lo contrario.

La experiencia del humanismo consistía en saber si el

hombre, aislado de Dios y erigido en centro absoluto de una cultura, era capaz de expresarse original e íntegramente. La centuria pasada y lo que va de siglo entrañan una rotunda negativa. El hombre sin Dios deja de ser hombre. "Donde no hay Dios —asegura Berdiaeff— no hay hombre, ya que el hombre es una imagen de Dios". El humanismo, al destruir directamente a Dios, estaba condenado a destruir indirectamente al hombre.

No hay que confundir este humanismo negador con el de Erasmo, por ejemplo. El pensamiento del filósofo de Rotterdam aun gravidecía de densa substancia medieval. En su actitud primaria y como ideal del Renacimiento frente a la tradición, este humanismo se revela, casi francamente, con Nicolás de Cusa y, ya clasificado, con Giordano Bruno.

Giordano Bruno nació en una época de transición, entre la encarnizada intransigencia de los que defendían el estilo cultural preexistente y la vehemencia combativa de los que lo atacaban. El borrascoso siglo XVI asistió, esperanzado, a ese violento choque entre un ideal religioso que se resistía. No se sabe todavía si Giordano Bruno ha sido fiel a sí mismo. Pero es indudable que fue leal a su siglo y a su generación. He aquí —a pesar de todo y hasta de su error— el mérito mejor y más simpático de aquel hombre.

La estructura ideológica de la Edad Media era de cuño aristotélico, a pesar de ciertos elementos platónicos que la informaron y que le habían sido legados por San Agustín, Santo Tomás, al consumir la síntesis del pensamiento cristiano, lo había basado sobre el aristotelismo, transfundiendo en esa base algunas ideas de neto cariz platónico-agustiniano. Pero el fundamento continuaba siendo sólidamente aristotélico.

Contra el aristotelismo de los teólogos, el Renacimiento afirmó una especie de neoplatonismo naturalista. El neoplatonismo, que había sido defendido en la Edad Media por Alejandro de Hales y por San Buenaventura, servía al aristotelismo —digámoslo con el vocabulario de Santo Tomás— "per viam excellentiæ" y no "per viam remotiõnis". En puridad, el neoplatonismo no había combatido nunca a la tradición aristotélica, sino que le había servido de tónico y de puntal. Durante el Renacimiento, y en virtud del incipiente naturalismo de los renacentistas, las dos escuelas se vieron en pugna. Como ha dicho certeramente el profesor Honigswald. "el neoplatonismo prepara el tránsito del pensamiento específicamente medieval al verdadero pensamiento moderno". Es decir, el tránsito del hombre espiritual al hombre natural.

Giordano Bruno, desde el primer momento, se inclinó hacia el ideal neoplatónico. Por eso no sería aventurado decir que Giordano Bruno encarnó el estilo cultural del Renacimiento y menos aún considerarlo el precursor auténtico del humanismo de los tiempos modernos. Su carácter decididamente antitradicional, su carácter europeo, se comprenderá bien si se tiene en cuenta que Giordano Bruno, al igual de algunos filósofos del siglo XVI, abandonó el latín universal de los teólogos y se expresó en su idioma nativo. Este era el síntoma de que, a una era de cultura ecuménica, como la Edad Media, sucedía una era de cultura nacional.

Hasta que Giordano Bruno, en su calenturiento entusiasmo, chocó con la Iglesia Católica. El hispido fraile napolitano, que había comenzado por desmenuzar el dogma de la Trinidad, finalizaba abrazando el arrianismo. El arrianismo sostenía que el Hijo de Dios no es consubstancial al Padre. Al negar al Hijo de Dios, el arrianismo negaba al Verbo. Y, al negar al Verbo, negaba a Cristo, que es el Verbo encarnado. Negaba al primogénito de los muertos. Negaba a Dios hecho hombre. Negaba precisamente lo más humano que tiene la religión católica. Ved cómo el humanismo, en sus propios orígenes comienza a descomponerse, hasta alcanzar, ya en pleno siglo XIX, su faz inhumana y destructora. Ved cómo este humanismo, que se enorgullecía de haber descubierto y libertado al hombre, ya tendía, en una forma indirecta, a ignorarlo y a encadenarlo.

El arrianismo de Giordano Bruno, como el del propio Arrio, procedía, en su aspecto teórico, de una libre interpretación de los textos de San Agustín. La obra del soñador de "Civitas Dei" volvería a ser, más adelante, objeto de pareceres y exageradas interpretaciones. Una de ellas, quizá la más característica, ha sido la de Cornelio Jansen.

El jansenismo del siglo XVII no fue, en rigor, una teoría, como el arrianismo. Más bien fue una práctica. Una práctica fracasada dentro de su heroísmo. Pero una práctica, al fin. Los solitarios de Port Royal, tácitamente, fueron enemigos del aristotelismo. Su neoplatonismo tenía que ser, lógicamente, agustiniano. Pero en la obra de San Agustín los jansenistas contemplaron el aspecto moral antes que el ontológico. De aquella escaramuza con la teología tomista sólo quedan unas ruinas en el valle más austero de Francia. Unas ruinas y un nombre luminoso. El nombre de Pascal.

Todo el Renacimiento, con esa "ley natural" de que hablan sus filósofos, se distingue por una hervorosa fiebre de objetividad. La materia era su principio y la naturaleza su

fin. Este entusiasmo por lo concreto, este arregosto de la naturaleza —de la “naturaleza naturata”, que dijo Bruno y repitió Spinoza— transparece en el arte del Renacimiento. El hombre poseía la verdad. El hombre era bueno. Y, además, el hombre era bello. A esta conclusión arribaba el humanismo. Y esa conclusión fue la que sirvió a los espíritus más buidos de la época para hacer, de un concepto frío y engañoso, un arte categórico. Un arte vivo y sensible al principio, luego fuerte y maduro, amanerado y muerto después. Mientras aquella conclusión implicó un estilo, el arte del Renacimiento vivió. Cuando este estilo se trocó en estilización, el arte del Renacimiento se anquilosó. La exasperación del sentimiento plástico de un Miguel Angel, por ejemplo, es profundamente sintomática. El germen de la decadencia residía en su propia genialidad. “Esta manía de Miguel Angel por lo gigantesco —escribe Curzio Malaparte— fue la primera forma del barroco”.

Acompañando al humanismo en su descomposición, el arte que lo expresaba también se descompuso. El arte pictórico, desde entonces hasta el impresionismo —salvo la excepción de alguna personalidad,— es una línea descendente. El impresionismo —al desmenuzar la entidad cromática del cuadro y al desintegrar su realidad geométrica es la prueba más clara de esta descomposición. El impresionismo marcó el fin de aquella lenta y laboriosa decadencia. Las últimas palabras de la escuela impresionista son idénticas a las que pronunció Goethe al morir: “luz, luz, más luz todavía”.

El Renacimiento se aproximó al hombre. Su objeto era el hombre. El hombre por y para el hombre. El hombre natural. La Edad Media tuvo también por objeto al hombre. Pero al hombre cristiano. Al hombre hecho carne con su propio destino. Al hombre por y para Dios. Al hombre universal. El hombre no ha sido descubierto por el Renacimiento, aunque el Renacimiento blasone de ello. El hombre podía ser descubierto por otro hombre, es cierto, pero por un hombre hecho Dios. El hombre fue descubierto por Cristo. Y descubriendo al hombre, después de su caída, Cristo la redimió. La Redención cristiana fue una justificación cristiana de toda la humanidad. La Redención cristiana consistió en devolver al hombre su figura y en ponerle nombre. Poner nombre a una cosa —y esto no es nuevo— es, en cierto modo, sacarla de la nada, darle forma, redimirla. Con su voz sobrehumana— que era un milagroso equilibrio de la palabra y el silencio— Cristo cumplió esa obra. Con su ademán inmortal —que era una poderosa armonía de la luz y el misterio— Cristo re-

construyó la figura espiritual del hombre, empañada después del pecado. El Renacimiento se aproximó al hombre, es verdad. Pero para destruir aquella imagen. La imagen cristiana del hombre.

#### —V.—*El Ocaso del humanismo*

“Las fases del humanismo que marcan la segunda mitad del siglo XIX y el comienzo del siglo XX— declara Berdiaeff— corresponden a una extinción definitiva del Renacimiento”.

Aquella cultura, movida por una curiosidad arrebatada, no cejó hasta conseguir aislar al hombre. El humanismo aisló al hombre con la misma frialdad paciente y calculada con que el bacteriólogo aisla sus bacterias. Sumido en esa soledad, falto de una comunión universal que lo identifique consigo mismo y con la especie humana, el hombre no podía vivir. Ya veremos cómo este hombre desesperado abjura abiertamente de su humanismo. Ya veremos cómo —este hombre de alma desierta —reniega de su aislamiento y cómo —repetimos la palabra de Berdiaeff —“se crea falsas iglesias”. Una de estas iglesias, acaso la principal, es la que se intitula sociología.

El humanismo surgido del Renacimiento, con esa intención sociológica y su engañoso afán de atomización social, sólo demostrará su impotencia y claudicación. El humanismo no poseía una elocuencia tan firme como para justificar al hombre su exclusiva personalidad, y por eso tendía a transformarlo en un átomo de la sociedad o —peor aún— en una pieza minúscula y ciega de la maquinaria social. Así las cosas, llegamos al humanismo individualista de Nietzsche y al humanismo colectivista de Marx. Ambos contribuyen a la negación de la personalidad humana y determinan el ocaso del tono cultural del Renacimiento.

“Nietzsche —asevera Berdiaeff— siente que el hombre “es vergüenza y humillación”. Desea verlo superado; su voluntad aspira al superhombre. La moral de Nietzsche no admite el valor de la personalidad humana; predica la dureza para con el hombre, en nombre de fines sobrehumanos, en nombre del futuro, en nombre de la sublimidad. El superhombre reemplaza en Nietzsche al Dios perdido. Con el individualismo sobrehumano de Nietzsche, la imagen del hombre perece”.

Refiriéndose al colectivismo marxista, el pensador ruso se expresa así: “Marx siente la individualidad humana como

la herencia de un viejo mundo burgués y exige que se sobrepase en el colectivismo. La moral de Marx no admite el valor de la personalidad humana; predica la dureza para con el hombre, en nombre de la colectividad, del Estado futuro, del Estado socialista. La colectividad reemplaza en Marx al Dios perdido. En el colectivismo de Marx la imagen del hombre desaparece”.

Nietzsche no tomó en cuenta la realidad corpórea y espiritual del hombre —la persona,— sino el destino de esa realidad. Y Marx procedió igualmente. Ambos, pues, desecharon aquella típica fórmula renacentista que puede encerrarse en cuatro palabras: el hombre es bueno. Ambos, pues, reaccionaron contra el Renacimiento en lo que el Renacimiento tenía de fundamental y de específico. Las teorías de Nietzsche y de Marx —que, por otra parte, son insatisfactorias —sólo sirvieron para demostrar que una cultura fundada exclusivamente en el hombre carece de significación universal, y que el hombre sin Dios es cualquier cosa menos un hombre. En Nietzsche tanto como en Marx, el Renacimiento alcanza uno de los últimos estudios de su descomposición. El último de todos es el anarquismo.

Otro gran movimiento de deshumanización lo emprende la gnoseología alemana que, como se ha dicho muchas veces, es la conclusión más refinada a que ha llegado el luteranismo en los tiempos modernos. Para la gnoseología el hombre aspira a libertarse del hombre, como si el hombre le estorbaba, como si lo humano fuera una impedimenta para lograr el máximo de conocimiento. La gnoseología muestra, en ese ideal y mejor todavía en su faz crítica, su vago misticismo oriental. Ya hubo quien ha comparado a Kant con un viejo filósofo hindú, con Dignana.

La teosofía es otro fenómeno extrahumanista. La teosofía conduce aquella “ley natural” del Renacimiento a tan elevadas regiones, que su contenido queda desvirtuado. Es el suyo un naturalismo desnaturalizado. “Es justamente —define Berdiaeff— ese naturalismo materialista destructor del hombre, un naturalismo transplantado en los mundos espirituales”.

A lo largo de la última fase del humanismo, lo que a primera vista se advierte es, parejo a la decadencia del ideal renacentista, el retorno a una cultura de tipo ecuménico, como la medieval. Y, sobre todo, una angustiosa rebusca de Dios. El hombre, largo tiempo alejado del verdadero centro de su ser, vuelve a sentir una incontenible apetencia de divinidad.

Con la fórmula idealista de Kant o con la receta materialista de Steiner, a quien se inquiere, a quien se solicita, a quien se persigue, a quien se busca de todos modos es a Dios.

Una cultura —según Hermann Keyserling— existe en el mundo de los fenómenos en virtud de un equilibrio particular de sus elementos constitutivos, y desaparece cuando el sentido que ella encarna logra su expresión suprema. La expresión última de la cultura renacentista es el humanismo. Y esa expresión ha llegado a un grado tal de evidencia, que la cultura renacentista ha perdido su creadora significación. El humanismo es el fin del Renacimiento.

Con la guerra mundial, las últimas esperanzas en el humanismo se han esfumado. La guerra mundial ha liquidado una cultura. La cultura del Renacimiento. La humanidad mecanizada, fatigada y estéril, frente a una vacío que es su espíritu y ante otro vacío que es el que dejó su cultura desvalorizada, invoca de nuevo el amparo del cielo y reclama su legítima figura. La que el humanismo le robó.

“El hombre —razona el autor de “Una nueva Edad Media”— debía pasar por la libertad y, en la libertad, aceptar a Dios. Ese era el sentido del humanismo”.

#### VI.—*Oriente y Occidente.*

Desde que Spengler publicó su “Decadencia de Occidente” hasta que Romain Rolland empezó a divulgar las recientes manifestaciones del pensamiento hindú —representadas en “La joven India”, de Mahatma Gandhi, y en “La danza de Siva”, de Ananda Coomarswamy—, se ha hablado mucho, y casi siempre en forma indeterminada, de un peligro oriental. Con la publicación de la “Defensa de Occidente”, de Henri Massis, ese trillado tópico del peligro oriental ha sido exhumado en casi todos los sectores intelectuales de Francia. El documentado estudio de Massis —que adolece de ciertos matices abogadescos— hace una crítica certera y amplia de las principales religiones orientales y, previendo una penetración progresiva de estas creencias en el mundo occidental, traza una conducta a seguir. Massis aconseja a Europa que se afirme resueltamente en su tradición más genuina y peculiar. En el cristianismo. El libro de Massis es una fogosa exégesis del pensamiento europeo y una meticulosa valoración de determinadas ideas orientales. Su peor defecto es su alarmismo. Su alarmismo un poco extemporáneo.

¿Existe, en realidad, para Europa un peligro oriental? Y si existe ¿será un peligro religioso? ¿Será capaz el Oriente

de conseguir una penetración espiritual en Occidente? ¿Tendrán las religiones orientales suficiente contenido humano como para despotencializar al cristianismo? Y si esa penetración es probable y se efectúa, ¿cuáles serán sus agentes?

Para Henri Massis el peligro mayor estriba no tanto en la doctrina bolchevique como en la sugestión que esa doctrina está ejerciendo en el Continente asiático. Antes que Rusia misma, al autor de la "Defensa de Occidente" le inquieta la capacidad organizadora que puede desarrollar aquel país en el desarticulado pueblo oriental. Es bien cierto que la propaganda comunista inficiona todos los rincones de Oriente y que la influencia de los Soviets se ha manifestado ya en los disturbios acaecidos en la India y en los desórdenes que interrumpen, a estas horas, la calma multiseular de la China. La ideología moscovita ha impreso su marca confusa en la obra y en la acción de las personalidades más esclarecidas de Oriente. Mahatma Gandhi, por ejemplo, no obstante su celo por la tradición de su país y por la conservación de su originalidad, ¿qué es sino un discípulo de Tolstoy? Y el autor del "Espíritu del pueblo chino", Kou-Houg-Ming, con su teoría de la pasividad ante las invasiones extranjeras, ¿no demuestra estar nutrido de las mismas ideas, aunque esas ideas revistan un impreciso estilo confuciano?

La boga de que disfruta entre los jóvenes alemanes una serie de doctrinas espirituales importadas de Oriente, es algo que preocupa sobremanera al mencionado escritor francés. Henri Massis estima que el misticismo taoísta, la sabiduría brahmánica y la moral budista, así como el influjo que esas ideas ejercen sobre ciertas filosofías de apariencia occidental —como la antroposofía de Steiner, verbigracia,— son igualmente perniciosos para la unidad de la cultura europea. Por mi parte, no creo que, a través de teorías como la de Rodolfo Steiner, el Oriente pueda desvirtuar nuestra tradición. La antroposofía de Steiner ha sido desechada ya por las nuevas generaciones alemanas y otros ideales —compartidos por limitadas minorías— han venido a suplantarla. Dichos ideales —que Massis parece ignorar— tienen sus apóstoles en Johannes Müller, que considera inesencial la vida del intelecto, y en Ludwig Klages, que desdeña todo espíritu creador y aspira a una actitud vital y espiritual semejante a la de los peñasgos.

La curiosidad que en Alemania despierta el pensamiento oriental se debe a que el pueblo alemán ha sido el primero en darse cuenta de la caducidad de las fórmulas intelectuales del humanismo. Ningún pueblo de Europa siente esa imperio-

sa urgencia de conocimiento, característica del alemán, porque ningún hombre occidental, en la medida de aquél, tiene "una vitalidad tan exigente y tan atormentada", como ha hecho notar el prologuista de Mahatma Gandhi. Si tenemos en cuenta esa peculiaridad del alma germánica, no debe extrañarnos que, debilitada por el fracaso del humanismo, procure buscar una fecundación en ajenas experiencias culturales. Pero de ahí a querer probar —como pretende Henri Massis— que Alemania se empeña con premeditada deliberación en la tarea de abatir el "maldito espíritu romano", hay un trecho tan grande como injusto.

El autor de la "Defensa de Occidente" combate, con explícita y malévolamente preferencia, al conde Hermann de Keyserling, cuya filosofía es la síntesis más armónica que se haya concebido desde Nietzsche. Henri Massis, por lo que dejan entrever sus críticas acerca del fundador de la "Escuela de la sabiduría", olvida, o desea olvidar el tono genuino de la prédica de Keyserling. El extraño profeta de Darmstadt es el único hombre de Europa que ha logrado sostener su voz entre la borrasca apocalíptica de Spengler. Massis quiere ver en Keyserling a un árido negador, cuando es posible que la más segura calidad de este filósofo sea justamente su constancia y su simplicidad en la afirmación optimista.

En lo atañero al problema de Oriente, recordemos que la posición que adopta Keyserling es una desinteresada posición crítica. La de Henri Massis, en cambio, es una revuelta y contagiosa postura sentimental. Pero, en última instancia, sus opiniones coinciden. Keyserling —más allá de la impresionabilidad vocinglera del escritor francés —no sólo no espera nada de Oriente, sino que desestima la idea de una posible infiltración suya en Occidente. "En nuestros días —escribe en "El mundo que nace"— es imposible aguardar de Oriente la luz espiritual; éste será en adelante el representante y el símbolo del materialismo, cualquiera que sea la profundidad de pensamiento de las minorías que continúen viviendo en Oriente. Hoy sólo una Europa menguada, una Europa debilitada, puede ver nacer la luz".

#### VII.—*La tregua de Dios.*

Nos acercamos a una cultura de estilo medieval, a una cultura universalista. El agotamiento de las energías creadoras del hombre y el fracaso del Renacimiento permiten suponer ese retorno. No sólo Keyserling, Berdiaeff y Massis, sino todos los hombres de hoy exigen que la vida se supere en

una cultura integral, análoga —en su contenido y no en su forma— a la de la Edad Media.

Vamos hacia una forma universalista de vida. Hacia un universalismo y no hacia un internacionalismo. El internacionalismo es la desagregación del concepto de nacionalidad, surgido del Renacimiento. El internacionalismo se inspira en un concepto. El internacionalismo se nutre de una temporalidad. El universalismo es una superación de la vida humana y no de la vida nacional. El universalismo se inspira en un sentimiento. El universalismo se nutre de una intemporalidad. El internacionalismo reposa sobre un formulismo jurídico. Sobre derechos. El universalismo gravita sobre una realidad vital. Sobre deberes. Aquél alega los “Derechos del hombre”. Este cumple con el “Decálogo cristiano”.

La Santa Alianza primero, las Ententes luégo y la Sociedad de las Naciones ahora, son otras tantas reacciones contra el formulismo y el constitucionalismo de la Revolución Francesa y otras tantas sospechas de que la éra ecuménica se avecina. El cesarismo fascista es otra saludable reacción contra el Renacimiento. La reacción del sentimiento de vitalidad contra el concepto de legitimidad. La reacción de una forma contra una fórmula.

Hace años, en “El sentimiento trágico de la vida”, don Miguel de Unamuno confesaba: “Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos”. Y es muy cierto. Porque España misma ha sido una desesperada protesta contra el humanismo. Una desesperada protesta en Iñigo de Loyola. Una desesperada protesta en la Contra-Reforma. Una desesperada protesta en la pintura española del siglo XVII. Hace quince años la confesión de Unamuno era una profecía. Ahora es una realidad. Una realidad que se patentiza en el encogido corazón de la época.

Donde mejor se advierte la presencia de esta realidad es en la literatura y el arte contemporáneos. El cubismo —a pesar de que alguien crea ver en él una expresión del humanismo— importa una interrupción de la continuidad renacentista. El cubismo se propuso la creación —según el crítico Raynal— “de nuevas composiciones expresamente construídas con elementos conocidos de la realidad, pero desprovistos de toda expresión sensual, decorativa o psicológica”. Un pin-

tor cubista —el malogrado Juan Cris— decía que este arte, comparado con el del siglo anterior, es lo mismo que la poesía comparada con la prosa. No es difícil que Picasso desempeñe desde ahora, con respecto a la pintura de mañana, el papel que desempeñó el Giotto con respecto a la pintura del Renacimiento. ¿Quién sabe si la obra de Picasso no será para los artistas futuros una fecunda obra de primitivo?

Bernard Shaw y Wells resumen el período postrimero del humanismo. Ambos asisten a un crepúsculo y ambos cierran una época. Al paso que Chesterton y Joyce reflejan la angular convergencia de dos épocas antagónicas: una que se perfila y otra que se desvanece. Ambos son testigos fidedignos de una transición histórica.

Cuando el milenio se cernía sobre el mundo y el hirsuto presagio de San Juan el Teólogo parecía próximo a consumarse, el hombre medieval repuso su malicia y levantó los ojos al cielo. Aquella tregua fue la tregua de Dios. En nuestros días la humanidad —con el alma desarrapada por varios siglos de extravío espiritual —vuelve a pactar con Dios. Porque el hombre contemporáneo ha comprobado —con James George Frazer —que “de todo lo que se ve en la naturaleza nada es más universal que el cielo”. Para el etimólogo, católico y universal es la misma cosa. Para mí también.

FRANCISCO LUIS BERNARDEZ