

Rafael Cabrera Méndez

Notas sobre la Filosofía de la Historia

LA ANTIGÜEDAD.—EL CRISTIANISMO.—CONCEPCIÓN INDIA.—
JUAN BAUTISTA VICO.—HEGEL.—COMTE.—MARX.—
SPENGLER.

«Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio.»

HEGEL

LA ANSIEDAD DEL DESTINO

Puede la curiosidad llevar nuestra imaginación ante la perspectiva de la historia universal; también pueden conducirla allí la ansiedad o la melancolía. Si no acertamos a saber lo que somos, ¿cómo no interesarnos en saber lo que hacemos, para qué venimos aquí, qué es lo que queda de nuestro paso?

Una tarde, ya lejana, leía frente al mar, en esa inaudita soledad que parece acercarnos a todas las edades y a todas las cosas, las páginas que conservan las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia. Cuanto se extendía delante de mí estaba henchido de una profunda magnificencia. El sol, rozando ya las aguas, era un astro agigantado por la proximidad del naufragio. Entre el difuso resplandor rojo y violado se alzaban al infinito prodigiosos haces de luz. Las ondas, allá lejos, agitaban el líquido fuego de metales fundidos. Era un drama cósmico. Suspensos de él, la tierra y el cielo se ha-

bían quedado como estupefactos. La grandeza de aquel caso, de aquel fin, me inundaba el alma. Retraje la mirada. Mis ojos regresaron al libro abierto y fueron a posarse una vez más en las palabras que al filósofo de Stuttgart le arranca el incesante sucumbir de la historia. «En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio.» Cierta entrañable resonancia las repetía y las replicaba dentro de mí. ¿Es que lo egregio deja en la historia sólo ruinas? ¿Tan infértil es lo egregio? ¿O tan duro y hostil el terreno de la historia?

El naufragio del sol me decía una honda parábola. Cumplida su trayectoria, el astro iba a hundirse en el abismo, y pronto reinaría la sombra. ¿Pero no había quedado la tierra fecundada y tibia?

Entonces percibí de qué manera mis reflexiones obedecían a un imperioso apetito de salvar lo egregio, lo mejor del hombre, y quizás de salvarme yo mismo en mi anhelo. Apetito humano y, por humano, también de Hegel. Y en auxilio de este apetito me acudió la memoria innominada de los hombres que, irguiéndose sobre la animalidad primitiva, emitieron las primeras voces articuladas, así como la de aquellos que hicieron para su raza la divina conquista del fuego. Me acudieron Moisés e Isaías, Buda y Platón, Julio César y Harun-al-Raschid; San Agustín, Espinoza, Manuel Kant y también Hegel—¿por qué nó?—, también Hegel. Ninguno de ellos vivió en vano. La historia no atestigua sus ruinas, sino que con su concurso es como es. Pero, sobre todos, me acudió Jesucristo: por él la vida humana desplegó su valor absoluto.

Ni los hombres, ni los hechos de los hombres se agotan en sí mismos. De aquí el movimiento de la historia y toda su posible significación. Por tanto, de aquí también la filosofía de la historia.

¿Qué es la filosofía de la historia? Según Hegel, «no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia.» Pensante no sólo porque es ocupación humana—y en todo lo humano, por cuanto es humano y no animal, hay un pensamiento—, sino además y primordialmente porque busca en la historia un fin universal, «el fin último del mundo».

Hegel es uno de los creadores de la filosofía de la historia como disciplina específica. Pero la interrogación sobre el sentido de la historia, así como la interpretación de ella, han visitado desde antiguo a la mente humana. Y es que cuando el hombre se pregunta sobre el significado de la historia, obedece

a una ansiedad radical, anterior a todos los sistemas: la ansiedad de su propio destino.

ANTIGUEDAD Y CRISTIANISMO. LA CONCEPCION INDIA

Es, pues, lógico que en el pensar religioso vaya siempre, implícita o expresa, una interpretación de la historia. La encontramos, por ejemplo, entre los profetas del viejo pueblo judío. Isaías proclama la paternidad de Jehová sobre todos los hombres, y anticipa una edad universal, en que la tierra estará unida y en paz, bajo un solo Señor.

Esta doble noción—paternidad común y catolicidad—, gran acontecimiento del espíritu humano, alcanza hasta el Cristianismo, el cual la eleva a su más rica magnitud y hace de ella el fundamento y la raíz de un alma nueva, un alma para quien la historia no es más que el camino áspero, difícil, *militante*, que lleva al hombre, a la humanidad, de su dimensión temporal, finita, a su esencia infinita y eterna, esto es el reino de Dios.

En el fondo del alma cristiana ha estado siempre viva esta última instancia de su destino. Ella tiene una grandiosa expresión en San Agustín, cuyo cuadro del conjunto de los tiempos muestra la profunda doctrina cristiana de la salvación. La visión histórica y profética de San Agustín gira, como toda su filosofía, alrededor de la idea de Dios. Dios y la unión con Dios, tal es el fin supremo del hombre. También lo es de la historia.

Esta convicción cuya cuna, según hemos visto, se remonta a los profetas del pueblo judío, llega a nuestros días después de haber influído en incontables filósofos. A continuación de San Agustín—último resplandor del alma antigua,—inspira el pensamiento de la Edad Media, en cuanto miró a la historia. La vemos retoñar, hacia el siglo XVII, en Bossuet, cuando dice al Delfín que la historia universal es la aproximación del hombre a Dios. Y un siglo más tarde, en Alemania, Herder nos dirá que el curso de la historia es una educación del género humano por Dios.

Tampoco falta entre los pueblos orientales una interpretación histórica. Entre ellos predominó casi siempre la idea de que la historia es un constante retorno, que no sólo los pueblos sino también el mundo se hallan sujetos a un eterno mo-

vimiento cíclico, a una serie siempre repetida de nacimiento, florecimiento, decadencia y fin.

Así hallamos en los «Puranas» védicos la creencia en una sucesión indefinida de las épocas «Kitra» y «Kali». La época «Kitra» es ascendente, de nacimiento, de creación progresiva, de constitución de aristocracias, de perfeccionamiento social. Culmina la época «Kitra», y entonces sobreviene la época «Kali», que es de regresión. Las castas, las aristocracias degeneran, la creación se embota, los inferiores se encaraman a los puestos más altos, la sociedad se desconecta, se disuelve; y todas las formas son destruidas. Es que Brahma ha caído en letargo. Pero luego despierta, y su despertar trae el nacimiento de una nueva época «Kitra».

JUAN BAUTISTA VICO, Y SU LEY DE LOS «CORSI» Y «RICORSI»

La idea de los ciclos y retornos, cualesquiera que sean sus formas y caracteres, ha gozado de extensa afección en ciertos períodos. Pasó por los estoicos, participó de ella Maquiavelo, y más tarde la hallamos en quien merece con pleno título el nombre de primer gran constructor de filosofía histórica: Juan Bautista Vico, un napolitano que vivió entre los siglos XVII y XVIII y cuyo pensar opera con independencia del credo religioso.

Se debe a Vico la teoría de los *corsi* y *ricorsi*, que recuerda, en cierto modo, el proceso de las épocas «Kitra» y «Kali» de los «Puranas» Índios.

Vico pretende responder a esta pregunta: ¿Cuál es la ley esencial de la historia humana? Para él, la historia es la sucesión indefinida de tres etapas de cultura, que las sociedades han de recorrer primero en sentido ascendente o progresivo, y luego en sentido descendente o regresivo. Cerrado este como itinerario histórico, se abre otro, y vuelve a repetirse un proceso análogo al anterior: «Corsi» y «Ricorsi».

Comparada esta concepción con la de los «Puranas», los períodos de ascensión corresponderían a las épocas «Kitra», y los de regresión o descenso, a las épocas «Kali». En la filosofía india es Brahma quien vigila, crea y luego cae en letargo, para despertar otra vez. En la filosofía de Vico el protagonista de este drama es el espíritu humano.

Las tres etapas o edades de este proceso conducen desde el reinado de la pura sensación hasta el estadio de la inteligencia, para volver desde éste a la sensación primitiva.

«Las sociedades —dice Vico— pasan por tres edades: la edad de oro, divina o de Saturno; la edad heroica, y la edad de los hombres. La primera es el reino de la sensación y la violencia; la segunda, el de lo fantástico universal; y la tercera, el de lo universal inteligible.»

Cada una de estas tres edades encierra un cuadro peculiar de costumbres, de derechos naturales, de caracteres, de lenguas, de jurisprudencia, de gobiernos, de moral. En la primera dominan la piedad y la religión, y los gobiernos son teocráticos. En la segunda se acentúa el honor, y rigen gobiernos aristocráticos. En la tercera surgen el deber, la equidad, la inteligencia. Entonces las formas políticas están constituidas por Estados humanos libres. Contrariamente a lo que después va a hacer Hegel, Vico acepta la República, pues en su tercera y más alta edad, «la masa del pueblo ha llegado a ser parte integrante de la comunidad».

Hasta aquí, la doctrina de Vico no parece ser una concepción del progreso humano, como no lo es, en rigor, la de los Puranas. Salir del estadio de la violencia y de la pura sensación, y ascender al de la inteligencia, para recaer luego en el punto de partida, es un movimiento ilusorio, un círculo estático. Así, pues, se reprochó a la «ley de los «corsi» y «ricorsi» de ser antiprogresista— grave reproche para su tiempo.— Mas el reproche era infundado. La teoría de Vico acepta un enriquecimiento de los distintos estadios en el sucederse de sus repeticiones, de modo que, a lo largo de éstas, percibe un progreso cuya línea se traza en una tenue espiral.

Tan pronto como Vico formuló su teoría, hubo de reconocer que ciertos pueblos no parecían regirse por ella enteramente. Unos no volvían a elevarse después de su vuelta al estadio de la sensación. Otros se disolvían sin haber salido de él, o después de haber recorrido sólo una parte del camino. Otros, en fin, progresaban fuera de la sucesión prevista.

También se objetó que la ley «corsi» y «ricorsi» no miraba al conjunto de la humanidad, pues limitaba su ciclo a cada nación o grupo social, en particular, como categorías únicas, sin relación. Esto se halla refutado en parte por la aceptación de una idea de progreso—la línea espiral—. Pero además pudiera hoy responderse, mostrando en la mano el caso de Spen-

gler, que tal particularismo cabe como rasgo expreso de una filosofía de la historia. Con todo, ya vemos que no fué ése el pensamiento de Vico.

La doctrina del filósofo napolitano ha sido significativa y fértil. En nuestros días veremos reaparecer la idea de los ciclos históricos, con sus climas o panoramas culturales característicos. La noción de correspondencias u homologías entre estadios históricos análogos de pueblos distantes, correspondencias que suelen aparentar un retorno a formas pasadas, es asimismo un hecho que otros interpretarán diversamente pero que nadie refutará. Así es, por ejemplo, como Le Bon ha podido decir que la identidad de los retornos de las civilizaciones pasadas es tal, que hay fundamento para preguntarse si la historia, que consta de tantos libros, no podría escribirse en una sola página.

Sin embargo, no parece que desde su tiempo hasta muy poco, se haya hecho justicia a la obra de Vico. La concepción de los retornos y la de los ciclos y cuadros culturales quedan en la obscuridad durante el resto del siglo XVIII y todo el siglo XIX, hasta que los trabajos relativamente recientes de Frobenius obligan a recordarlos. Luego Spengler dará una nueva forma a estas mismas ideas, y a pesar de ello ni siquiera escribirá el nombre de Juan Bautista Vico ni hará alusión alguna a su teoría en el fabuloso océano de nombres, citas y referencias de que están anegados los volúmenes de *La Decadencia de Occidente*. (1)

Vico es, con amplia propiedad, el padre de la filosofía de la historia, pues, si no fué el primero en discurrir una interpretación de la historia, lo fué, en cambio, al indagar en ésta una coherencia independiente del dogma.

HEGEL Y LA REALIZACIÓN DEL ESPÍRITU

En un examen de mayor detalle que el que estamos haciendo, habría que considerar a continuación de Vico y antes de Hegel, al autor de unas *Ideus sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, que vivió en la segunda mitad del siglo XVIII. Me refiero a Herder, de quien ya he dicho que concibe

(1) Contrastada con el tono dominante de su obra, esta omisión en que incurre Spengler es muy notable.

la historia como una educación del género humano por Dios, en el sentido de una creciente humanidad. Las ideas de Herder experimentan hoy cierta revalorización, a impulsos del resurgimiento espiritualista y religioso, pero su mayor valer no cae propiamente sobre la filosofía de la historia tal como la estamos considerando. Limitémonos, pues, a mencionar a este filósofo que vivió sus últimos años cargado de dolencias y de tristezas, y vayamos a detenernos ante una de las altas cumbres de la filosofía: el alemán Jorge Guillermo Federico Hegel.

* * *

Este pensador formuló su doctrina histórica principalmente en las *Lecciones de filosofía de la historia* profesadas en su cátedra de Berlín hasta muy poco antes de su muerte, víctima de una epidemia, en 1831.

El pensamiento de Hegel gozó de enorme prestigio y reverencia entre sus contemporáneos. Tuvo hasta eficacia política inmediata. Y las lecciones de su cátedra universitaria llegaron a constituir acontecimientos sociales, si despojamos a esta expresión de su sentido vulgar y provinciano. Extranjeros de diversos países hacían el viaje a Berlín para escuchar las disertaciones del filósofo.

La concepción de la historia universal en Hegel es una resultante, una consecuencia de su sistema filosófico. Hegel es un monista para quien, tras la diversidad, tras la apariencia de los fenómenos sólo existe una única realidad, que es el Espíritu. Todo lo demás es real sólo como elemento, como manifestación del Espíritu. La materia es real, pero de naturaleza espiritual. ¿Y qué es para Hegel el Espíritu? El Espíritu es aquello que se conoce a sí mismo; mejor aún, consiste en un conocerse cada vez más plenamente a sí mismo, en un movimiento que va del ignorarse al saberse, es decir, de la sujeción a la libertad.

De modo que el Espíritu en Hegel no es el alma, ni lo que habitualmente entendemos por espíritu. Es una actividad que estriba en averiguarse, en revelarse, en hacerse transparente a sí misma. El proceso en que esto acontece es una secuencia dialéctica, es la Lógica. Y esta Lógica no es tan sólo una explicación de cómo la mente, el pensamiento, logra penetrar la realidad, sino también una revelación de la realidad misma.

La dialéctica hegeliana, el gradual y progresivo conocerse a sí mismo del Espíritu, se opera igualmente en la Historia. La Historia Universal es la Lógica proyectada en el tiempo.

También en la historia el Espíritu va de un ignorarse a un conocerse. Por tanto, hay en ella un progreso. Este progreso se realiza en orden lógico, por etapas sucesivas, cada una de las cuales tiene lugar en un instante determinado del tiempo, es encarnada, vivida por un pueblo, y vale como un eslabón en la cadena dialéctica de la historia. La China, la India, la Persia, la Media, el Egipto, como cualquiera de las grandes unidades históricas, han sido, pues, en sí mismos, con todo lo que les fué propio, etapas necesarias en la realización del Espíritu. De aquí se desprende que, en cuanto cada cual constituyó un paso inexcusable dado por el Espíritu en el camino de su autoconocimiento, cada una tuvo un valor absoluto. Pero, al mismo tiempo, ningún eslabón de la cadena lógica ha sido posible sin los que lo precedieron.

Sin embargo, hay pueblos demasiado primitivos, pueblos sumidos en la irracionalidad, que parecen darnos la evidencia de no significar nada en la realización del Espíritu. Hegel reconoce que así es. Entonces a estos pueblos los aparta de la historia, y los ubica en la prehistoria. La prehistoria no es para él un momento inicial y remoto del progreso humano. Es simplemente un estado pre-racional, donde no hay historia, sino un repetirse siempre idéntico de fenómenos como en la vida animal y vegetal. Esto quiere decir que los pueblos primitivos o prehistóricos son geografía, naturaleza, «humanidad animal», según la jugosa expresión hegeliana; y allí el Espíritu sólo está presente como posibilidad.

Hegel hace comenzar la historia «allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre». Y para descubrir el momento en que este gran suceso ocurre, hay una señal inequívoca: la aparición del Estado. Antes de que algún pueblo tenga su Estado, dicho pueblo pertenece a la prehistoria. Su historia comienza cuando ya lo tiene.

«Sólo en el Estado—dice Hegel—tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino a que se haga objetivo en el Estado. El Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva. El Estado es la vida moral realizada. El Estado es el objetivo inmediato de la historia universal». En el Estado alcanza la libertad su objetividad,

pues allí el Espíritu se da sus propias leyes, se obedece a sí mismo, esto es se conoce a sí mismo.

Naturalmente esto no lo consigue el Estado en cuanto aparece, sino que lo va logrando por etapas sucesivas, a través del proceso de la historia universal.

* * *

Ahora, algunas palabras acerca del proceso dialéctico de la historia.

Suelen ser evidentes las contraposiciones entre unos pueblos y otros. Ocurre, en efecto, que un gran pueblo representa algo completamente opuesto, enemigo, de lo que representa otro. ¿Cómo se concilia esta contradicción con la marcha progresiva del Espíritu? Muy sencillo: cada una de estas categorías contradictorias es el complemento lógico de la otra. Entonces la contradicción se resuelve en la superación, en la síntesis, o sea, en una categoría más rica y elevada que las anteriores.

Por ejemplo, tomemos de la Lógica dos categorías contradictorias: el ser y el no ser. Entre ambas hay oposición. De ninguna podemos afirmar lo que esencialmente afirmamos de la otra. La cuestión se resuelve considerando a la una como complemento de la otra, con lo que llegamos a un término superior a ambas, que es el devenir. El proceso lógico es, pues, un movimiento que va de la tesis, ser, a la antítesis, no-ser, para arribar a la síntesis: devenir. Tal es el punto de partida de la Lógica hegeliana. Su movimiento sigue entonces de triada en triada, de suerte que aquello que era la síntesis de la triada anterior pasa a ser el primer término, la tesis, de la triada siguiente. Sólo con una advertencia: y es que, a medida que la Lógica se aproxima al fin, la forma de triada pierde acentuación porque es menor el papel del elemento negativo.

Así, por la sucesiva superación de los contrarios va revelándose a sí mismo, realizándose el Espíritu en la Historia, pues, como ya se ha dicho, la historia universal es la Lógica proyectada en el tiempo.

En el proceso total de la historia, Hegel ve tres fases fundamentales, cada una de las cuales encierra un largo proceso de formación. Son las tres fases de la revelación del Espíritu.

La primera es comparable al espíritu infantil, y se encar-

na en el *mundo oriental*: China, India, Persia, Asia Occidental y Egipto. Aquí el Espíritu reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es libre ni ha recorrido el proceso de la libertad. Encuétranse en esta fase Estados, artes, ciencias incipientes, pero todo se halla en el terreno de la naturaleza. El Espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade sólo como un accidente. Para la voluntad de uno son los otros como niños, como subordinados; *es libre uno solo*, (despotismo personal).

La segunda fase es la de la separación, de la reflexión del Espíritu sobre sí. Se divide en dos: la primera es la juventud del Espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad—es el *mundo griego*—; la otra es la edad viril del Espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero sólo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Aquí se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal. Este es el *mundo romano*. En esta doble fase compruébase una expansión del Espíritu en la conciencia de su libertad; mas esta primera liberación, por cuanto procede inmediatamente del estado natural y se ve cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos, es imperfecta y parcial: *son libres algunos*.

La tercera fase es la «época germánica», el *mundo cristiano*. Si aún fuera dable comparar aquí el Espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época «senectud del Espíritu»; pero ya no lo es, porque lo peculiar de la senectud consiste en vivir solamente en el recuerdo, en el pasado, y no en el presente. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece a la materia y perece; en cambio, el Espíritu vive sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En el mundo cristiano se opera la conciliación del Espíritu subjetivo con el objetivo. El Espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Esta fase es la ascensión del Espíritu desde aquella libertad todavía parcial de la fase anterior, a la pura universalidad de la libertad, en la conciencia que el Espíritu tiene de sí mismo: *es libre el hombre como tal hombre*.

Por aquí se ve que Hegel fija la meta de la historia, el momento definitivo y radiante en que el Espíritu llega a conocerse a sí mismo en la historia. Es una de sus flaquezas. Por que Hegel nos dice, en resumen, que tal momento es el suyo:

momento y ámbito prusianos en que él profesa su cátedra de filosofía. Sólo hasta allí había de llegar la historia. Todo estaba hecho en aquel punto y perduraría en un inmutable presente.

* * *

De esto han corrido poco más de cien años. Aquel presente en que Hegel vivió, y que fué para él—y había de ser para todos—la cumbre final de la historia, se halla harto lejos de parecernos tal cosa. Las formas políticas han cambiado. La realeza, la monarquía, que él consideraba como la definitiva y perfecta expresión del Estado, se ha desplomado en gran parte de Europa, y en el resto ha adquirido diverso carácter. Estados que él estimaba en formación y situaba en la prehistoria, debido a que sólo eran repúblicas y estaban constituidos federalmente, como los Estados Unidos de Norteamérica, no se han hecho, en cambio, monárquicos ni unitarios. Y si vuelve algún día a predominar en la tierra la forma monárquica, podemos estar seguros de que no será la prusiana de 1800. La hora de Hegel no era, pues, la definitiva.

Claro está que una construcción así no podía satisfacer por mucho tiempo a la reflexión histórica, que se siente en ella como encerrada y estrecha. Además el rumbo de la filosofía fué pronto adverso al idealismo absoluto de Hegel.

Es evidente que a nuestro filósofo—aunque él se adelantase a prevenir esta objeción—no le fué revelada la clave de la historia por la historia misma. Su clave procede de su sistema filosófico. Y una vez con ella en la mano, entra en la historia a imponerla más bien que a verificarla. De aquí la impresión de despotismo que tantas veces nos produce.

No menos arbitraria que su idea sobre la culminación contemporánea de la historia universal, es su noción de la prehistoria, especie de limbo donde se aloja una humanidad a la que declara sin progreso ni trascendencia, a despecho de la realidad más ostensible.

Poner el Estado—y ni siquiera el Estado en general sino la forma de Estado de su preferencia inmediata—por signo capital de la historia, es otro exclusivismo amenazante para la altura y amplitud de su filosofía. De aquí se deducen, por una parte, su clausura de la historia en el Estado prusiano, y por otra, el menoscabo, cuando no la proscripción, de aspectos,

pueblos, civilizaciones cuyo mensaje acaso le hubiera sido fecundo escuchar más solícitamente. Hegel va a la historia no en busca de lo que ella le diga, sino de la respuesta que él necesita. Y allí donde no halla esta respuesta, toma la esponja y borra.

Todo esto no alcanza a significar que la intervención del filósofo de Stuttgart en el pensar histórico careciese de virtud y no trajese un enriquecimiento duradero.

Frente a la tendencia microscópica del historiador apegado a los hechos como tales, Hegel afirmó el concepto de la ciencia histórica como obra de construcción, de conjunto, y no de simple añadido de datos. Dejó en pie el convencimiento de que la historia no es una mera sucesión de hechos más o menos aislados y sin sentido, sino que en ella acontece algo de lo cual tales hechos son revelación y expresión. Hay, pues, que desentrañar lo decisivo de la historia; y por ello el acopio de datos sólo es un instrumento de la ciencia, no la ciencia misma.

Esta herencia de Hegel importa asimismo el reconocimiento de un impulso interno en la historia, la distinción entre lo espiritual y vital y lo meramente mecánico.

Por último, no puede dejar de mencionarse su vigorosa idea de la superación de los contrarios como forma predominante del proceso histórico. La suerte de esta concepción se encuentra lejos de estar juzgada definitivamente. Es una idea que, a través de Marx, ha llegado hasta nuestros días y sigue operando entre los varios discípulos del fundador del materialismo histórico y aun entre sociólogos y políticos de ideologías opuestas.

COMTE Y LA LEY DE LOS TRES ESTADOS

Luego hace su entrada en el mundo el sistema de Augusto Comte. La concepción histórica de Comte es, como en tantos otros pensadores, una consecuencia de su sistema filosófico. Su principio fundamental es la «Ley de los tres estados». Esta ley consiste en que cada rama de conocimientos parte, en su desarrollo, del estado *teológico o ficticio*, pasa por el estado *metafísico o abstracto*, y llega, por último, al estado *positivo*. Por estos tres estados pasa igualmente la humanidad en su historia. El estado teológico, que es la antigüedad, se define por cuanto allí el hombre se lo explica todo por causas divinas; es la edad del milagro. El estado metafísico, que corresponde

a los tiempos modernos, consiste en que el hombre se lo explica todo mediante ideas, por abstracciones, por facultades del alma, etc. Coronando este proceso, hallamos el estado positivo, donde el hombre se sujeta—o se sujetará—a observar y comprobar las cosas y las relaciones que las unen, reconociendo así el límite positivo de su conocimiento.

Un ejemplo de cómo estos estados y su progresión se reflejan en la historia es el siguiente: el estado teológico cuenta, entre otros aspectos, con el derecho divino de los reyes; este principio es sustituido en el estado siguiente por los derechos naturales del hombre; y, finalmente, la teoría de los derechos naturales del hombre, mientras la humanidad se aproxima al tercer estado, o entra en él, va cediendo su lugar a la doctrina de la solidaridad social, concepción positiva resultante de las necesidades y exigencias de una civilización verdaderamente avanzada.

Entre un estado y otro sólo existe una separación relativa. En cada cual hay un rastro del que lo precedió y una anticipación del que lo sucederá. Pero el progreso humano consiste en que la teología decline ante la metafísica, y la metafísica se rinda ante la ciencia, con todos sus resultados.

Puede repararse en el parentesco de Comte con Juan Bautista Vico. Obsérvese la similitud de los tres estados del filósofo francés con las tres edades del napolitano. La primera fase histórica es, en ambos, de tipo teológico, la segunda coincide en el predominio de la abstracción, y en la tercera se advierte el mismo sello de inteligencia clara y práctica. Vico habló de que, en su última etapa, la masa del pueblo llegaba a ser parte integrante de la comunidad. Una de las ideas más caras a Augusto Comte fué la incorporación del proletariado a la sociedad.

Pero, como es natural, no todo se asemeja entre ambos pensadores. He aquí una diferencia importante, el proceso histórico, que es cíclico en Juan Bautista Vico, aparece rectilíneo, continuo, en Augusto Comte.

* * *

La crítica de las ideas de Comte ha operado más en el terreno de la filosofía y de la ciencia que en el de la historia, ya que a ésta trae supuestos filosóficos.

Su hora de esplendor, que fué grande, ha pasado. Los hechos mismos han tenido coyuntura para hacerle sus objeciones. Por ejemplo, dentro de su concepción, Comte creía en la próxima paz de la especie humana, pues las guerras, expresiones de un estado no positivo, se irían haciendo cada vez más raras. Hoy, a unos cuantos años de la gran guerra, la emoción bélica, los odios de razas, los recelos y hasta las supersticiones vuelven a ser la atmósfera dominante en el mundo.

Con todo, desde el punto de vista humano, la idea de Comte respecto de la historia es una de las más generosas y noblemente inspiradas. Está henchida de amor y de altruismo; y, en este sentido, es radicalmente opuesta a la de Hegel, tan llena de dureza y tan fríamente autoritaria. Para Comte, la raza humana constituye un gran organismo, un sér, que es la Humanidad, y que acabó inspirándole una fundación religiosa.

LA SUBLEVACION DE LAS PARTES. MARX, Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Después de Augusto Comte, la filosofía de la historia entra en un período muy azaroso. Ya no se levantan grandes edificios en todo el siglo XIX, es decir, edificios acabados, completos. Sobreviene una constelación, aún no extinguida, de pensadores empeñados en dar a la historia, cada cual, una interpretación particularista y del más extremado esquematismo. La nota común de tales interpretaciones consiste en que se proponen explicar el todo por una de sus caras, por una de sus fracciones. Aquí, pues, las partes se rebelan contra el orden existente, y en vez de recibir su justificación del conjunto, del todo, son ellas—cada cual exclusivamente—las que se erigen por encima del Todo y pretenden explicarlo y regirlo. Es la sublevación de las partes.

Hija de esta sublevación es una de las teorías que mayor despliegue han alcanzado hasta el presente. la teoría del materialismo histórico, fundada por Carlos Marx.

Al lado del materialismo, aunque jugándose un destino menos estrepitoso, tenemos muchas otras interpretaciones de la historia, igualmente parciales. Todas se hacen la misma pregunta de Vico: ¿cuál es la ley esencial de la historia humana? Pero sus respuestas son mucho más simples, es decir me-

nos históricas. De tal suerte que hay una interpretación geográfica de la historia, y una etnográfica, y una biológica o evolucionista y una bélica, aparte de la materialista. En una, el curso histórico está movido, determinado, por las condiciones del medio natural: clima, suelo, etc. Según otra, este signo impulsor de la historia reside en las características de las razas. Para la siguiente, la darwinista, es la lucha por la existencia, la selección natural, el resorte del acontecer histórico, que se resuelve en una constante evolución. En la otra, la bélica, es la guerra y el modo de hacerla. Y, por último, en la económica o materialista, este resorte es la producción y la lucha de clases, fundada en ella.

Se ha observado que tales interpretaciones se fundan en algún hecho cierto y son parcialmente justas. Su error consiste en su exageración y su exclusivismo. Se trata de factores que influyen efectivamente, en proporción limitada y a su tiempo, en el curso de la historia, pero ninguno de los cuales lo determina él solo. Estas interpretaciones suministran, por tanto, dentro de sus límites reales, un aporte útil para una interpretación más amplia de la historia donde, junto con reconocerse la diversidad de los factores actuantes, se asignase a cada uno su lugar, su papel y su rango.

* * *

La suerte de estas interpretaciones ha resultado, como era natural, harto azarosa. Sólo la doctrina materialista de Carlos Marx ha agitado al mundo de las ideas y de la política y ha exhibido una singular vitalidad.

Para el materialismo—como lo denuncia su nombre—, el curso de la historia se explica por causas materiales y económicas. Filosóficamente, Marx es un hijo de Hegel, pero un hijo materialista. En Hegel, el Espíritu era el sumo señor. En Marx, el sumo señor es la naturaleza, mejor aun, lo económico, y el Espíritu es su siervo. La estructura de la sociedad en cada momento de la historia, el curso de ésta, todas las manifestaciones del hombre: religión, filosofía, arte, ciencia y hasta los sentimientos aparentemente más despegados de la superficie terrestre, están determinados —según Marx— por la vida económica y su estructura.

Tal pensamiento, en su absolutismo, es de una audacia formidable.

He aquí unas palabras del propio Marx: «El modo de producción de la vida material determina, de una manera general, el proceso social, político y espiritual de la vida. La conciencia de los hombres no determina su forma social de vida, sino, por el contrario, esta forma social es la que determina y condiciona su conciencia.»

Mirado desde cierto ángulo, un ángulo tal vez subjetivo, esto parece un insulto al hombre, a la fe del hombre en su superioridad sobre el animal. Se puede traducir la noción de Marx en una imagen que, aunque un poco estrecha tal vez, nos permitirá condensarla, subrayando al mismo tiempo su arbitrariedad. Por la calle va un transeúnte. Nos acercamos a él y le preguntamos cómo, con qué instrumento se gana la vida. ¿Es albañil y se gana la vida con una plana? ¡Ah, no nos diga más! Ya sabemos si cree en Dios, cómo es el Dios en quien cree, cuál es su trato con él, qué opiniones filosóficas y políticas profesa, en cuanto estima el arte, así sea la música, la pintura, la novela, la poesía, el teatro o la escultura. Porque todo eso y él mismo, hasta en su última fibra sensible, dependen de su oficio de albañil y de la plana con que hace su trabajo.

Ahora podemos cambiar el albañil transeúnte de la calle, por la sociedad, transeúnte de la historia.

También el marxismo ve en la historia una sucesión de estadios, todos ellos, naturalmente, de pura raíz económica: feudalismo, capitalismo y socialismo. Su elemento dinámico es la lucha de clases, donde se asienta un mecanismo hegeliano de superación de los contrarios (tesis, antítesis, síntesis).

Veamos cómo se produce su movimiento. Las fuerzas productivas materiales de la sociedad están sujetas a un constante desenvolvimiento. Cuando su desarrollo alcanza el grado más alto, esto es su plenitud, se encuentran con que las condiciones de la producción, formas de la propiedad, formas de la distribución, etc., han permanecido estancadas, de manera que existe entre aquéllas y éstas una contradicción insalvable. Entonces se inicia la era de una revolución social que destruye las formas vigentes y sitúa a las fuerzas productivas dentro de un nuevo cuadro en el que se repite el mismo fenómeno anterior. Este proceso va a parar en el socialismo. Allí las fuerzas productivas hallarán, según Marx, su definitivo acomodo con las condiciones de la producción.

Tales me parecen los rasgos decisivos del materialismo en cuanto mira al proceso de la historia. Lo demás pertenece a la sociología.

Esta visión era, desde luego, de una mezquindad y una estrechez desoladoras. Se diría que para Marx no existiesen la cuatro quintas partes de la historia. Su doctrina, válida en muchos aspectos, presentaba en otros tan grandes absurdos que sus propios discípulos no han cesado de rectificarla. El mismo Marx dijo en cierta ocasión: «Yo no soy marxista». Aludía probablemente a las contradicciones de su obra y de su conducta. Pero aún olvidaba que su caso personal era una refutación del materialismo. En él no se cumplió su ley de que «la forma social de vida determina y condiciona la conciencia de los hombres». Marx pertenecía a la clase burguesa. Si su postulado materialista hubiese sido justo, él no habría concebido ni formulado una doctrina adversa a su propia clase.

Poco más tarde, Engels hubo de aceptar formalmente una reducción del imperialismo que Marx atribuía a lo económico, pues reconoció que ciertas formas legales, ciertas teorías políticas, ciertas nociones jurídicas y filosóficas desempeñan también su influencia en la historia y «hasta suelen determinarla de manera preponderante».

Hoy sabemos que Lenín, su rotundo ejecutor, se burlaba del marxismo de sus colaboradores. «No doy un céntimo—declaró una vez a Clara Zetkin—por este marxismo que quiere derivar todos los fenómenos y todas las transformaciones operadas en la superestructura ideológica de la sociedad directamente de su base económica». Ya entonces Lenín había experimentado enseñanzas suficientes para mitigar su materialismo. Al proclamar su «NEP» (Nueva política económica), dando marcha atrás a no pocos impulsos iniciales de la revolución bolchevique, había confesado implícitamente que existen caracteres del alma humana, formas mentales y costumbres no sólo irreductibles al influjo «del modo de producción y de la vida material» sino capaces de trastornarlo.

Así, pues, Marx perdurará en cuanto reveló el papel histórico de lo económico, el cual se conjuga con el papel de otros muchos factores. Pasará—ya está pasando—en cuanto lo exageró y pretendió hacer de él la clave absoluta de la historia.

SPENGLER, Y LA REALIZACIÓN DE LAS ALMAS

Cuando la concepción materialista de la historia parecía llegar a la cumbre de su influencia, terminada la gran guerra, hizo su aparición la filosofía de Spengler, otra interpretación de la historia que no sólo pretende ser la única, la última, la definitiva, sino que declara serlo imperativamente y sin lugar a examen.

El mensaje de Oswald Spengler se manifiesta, como todos saben, en *La decadencia de Occidente*. Esta obra, de grandes proporciones, es una de las construcciones históricas más curiosas, abigarradas y sugestivas de cuantas ha edificado el hombre. Tiene aspectos en extremo chocantes. También posee belleza y grandeza. Spengler la ha llamado una «intuición histórica», es decir, una iluminación íntima, subjetiva, inabordable por el razonamiento. No opera—o pretende no operar—con conceptos, sino con símbolos. En suma, es una filosofía «afilosófica».

Spengler rechaza por anticipado toda crítica, con llamativa preocupación. Su tono es mucho más dogmático y tajante que el de Hegel. Son incontables las páginas donde dice, más o menos: «Esto es así porque así es; y el que no lo vea como yo lo veo, no entiende una palabra de la historia ni tiene para ella la menor aptitud de conocimiento.» A pesar de la advertencia saludable que debió percibir en el caso de Hegel, no admite discusión, ni mucho menos superación. No se siente un trabajador más en el esfuerzo por comprender el mundo histórico, sino el único—el primero y el último.

Este sólo rasgo hubiera bastado para descalificar a una obra corriente. Porque, en el orden del conocimiento, el dogmatismo tiene hoy menos cabida que nunca. Ciencias que parecían conclusas, como la Física, reciben cada día ampliaciones y rectificaciones. Ciencias que pretendían haber hecho adquisiciones definitivas, como la Biología, ven que muchos de sus principios pierden rigidez, se animan, cambian y obligan a admitir las más inesperadas relaciones. ¡Y qué decir de la historia! A nuestros ojos, centenares de investigadores trabajan y logran allegar nuevos hechos, nuevos datos, nuevos fundamentos que van a enriquecer el inmenso acopio ya reunido por los miles de investigadores que les precedieron. Otras fuentes y otras ciencias auxiliares se unen, dóciles, al carro

de la historia y lo llevan adelante. Todo ello viene a parar, por primera instancia, en un consejo de humildad. Aquí se pulveriza la soberbia que creía haber arrebatado la verdad eterna. Cada cosa que el hombre sabe subraya lo infinito que no sabe. Luego brota de allí una reflexión de profunda solidaridad, por encima de toda postura polémica, y es que cuanto existe representa el fruto de una incalculable colaboración.

* * *

Después de Juan Bautista Vico, que concibió la historia como un sucederse de procesos cíclicos, dominó en la filosofía la idea de que la historia es un curso constante, rectilíneo, progresivo. Spengler vuelve en cierto modo a la idea de Vico, la cual, según ya hemos visto, posee raíces muy antiguas. En Spengler, la historia torna a ser cíclica.

Para el pensador germánico, la humanidad, esta entidad que ha alimentado los pensamientos de tantos hombres, no existe. Los hombres nacen, viven, mueren y se suceden sobre la tierra sin constituir nunca una unidad en su conjunto. Luego no hay historia universal en cuanto por ella se entienda una historia de «la humanidad». Pero, si no hay humanidad, existen *culturas*, culturas diversas. Ellas sí que son las entidades reales de la historia.

Spengler llama «culturas» a ciertos grupos de hombres enlazados por una misma alma, un mismo espíritu, que despliegan un mismo estilo en todas las manifestaciones de su vida, así en la religión como en el arte, en la filosofía como en la ciencia, y forman auténticos organismos, seres vivos, que nacen, se desarrollan, culminan, decaen y, por último, mueren. Estas culturas son como personas históricas, y la serie de sus biografías vendría a ser la historia universal.

Spengler distingue ocho culturas conclusas:

la egipcia,
la babilónica,
la india,
la china,
la antigua o grecorromana,
la arábiga,
la maya o mexicana,

y la occidental, que es la de Europa y América de hoy día.

También ha habido culturas que se malograron al nacer, tales como la pérsica, la hetítica y la peruana o de los Incas. Hoy asistimos al nacimiento de una nueva, que es la rusa.

Las culturas pueden coexistir o vivir unas después de otras, pero son organismos cerrados, sin dependencia o nexo alguno entre ellos. Cada una desenvuelve su posibilidad vital, cumple el programa que en su esencia está escrito, esto es obedece a su íntima ley, que es el «sino». Spengler excluye de la historia el principio de causalidad y en su lugar pone la idea del sino, por cuanto la historia no es algo espacial y mecánico, sino algo vivo, orgánico, que acontece en el tiempo. La causalidad corresponde al espacio, a las cosas, a lo producido; el sino, al tiempo, al producirse, al acontecer, en suma: a la historia.

El sino implica un impulso y una dirección irrevocables en el sentido de la realización de las posibilidades de un alma: el alma de cada cultura. Hegel decía: la historia es la realización del Espíritu. Spengler afirma: la historia es la realización de las almas.

La actitud del naturalista, del científico, es, por tanto, inadecuada para considerar la historia. Ellos operan con *realidades*, con cosas que *existen* o que *son*. En cambio, el historiador ha de operar con expresiones, con cosas que *significan*, puesto que todos los objetos de la historia *simbolizan* el alma de donde provienen, y sólo para ella son verdaderas.

Cada objeto del mundo histórico posee, pues, el valor de un puro símbolo, de algo expresivo. Entonces tal mundo no puede ser abordado sino por la intuición como instrumento y la fisiognómica como método.

De lo dicho, y por si no volviésemos sobre ello, extraigamos una notable deducción, que el propio Spengler confirma expresamente. Todas las cosas de una cultura: pensamiento, religión, arte, filosofía, ciencia, son relativas a ese misma cultura y valederas sólo para ella. Para las demás son falsas. Sin embargo, en el correr de tantos siglos, el hombre—un hombre—ha logrado concebir algo que es verdadero para todas las culturas, aunque muchas de ellas no quisieran o no pudieran tenerlo por verdadero. Ese algo tan excepcional es la interpretación histórica de Spengler.

* * *

Hemos visto que las culturas son independientes, cerradas, de modo que no las une ningún nexo. Pero hay entre algunas ciertas semejanzas. Por ejemplo, la cultura antigua o grecorromana se parece a la india en que es ahistórica por excelencia. En ambas la concepción del espacio es siempre limitada. En cambio, el sentido del tiempo, de la eternidad, de lo infinito, ha trazado su profunda presencia entre los egipcios, los chinos, los babilónicos y los hombres de occidente, nosotros.

Cada cultura concibe el mundo partiendo de un símbolo primario, cuyo carácter esencial se refleja en todos los demás. Así en la cultura antigua o grecorromana, el símbolo primario fué «el cuerpo singular, presente y sensible». El alma de aquella cultura era apolínea, ahistórica, sin preocupación hacia el pasado ni hacia el porvenir. Creó una matemática de la realidad inmediata, una física estática, un arte estatuarió, una tragedia de actitudes, una moral individualista, un culto sensual y una política de pequeños Estados-ciudades. El alma antigua respira por todos sus poros lo inmediato, la medida, lo cerrado.

Inversamente, el símbolo primario de la cultura occidental es el espacio puro, infinito. El alma de esta cultura—que Spengler llama «alma fáustica», por alusión al ideal del segundo Fausto—, es un alma esencialmente histórica. Se asienta en las hondas perspectivas del espacio y del tiempo. Por eso crea una matemática de lo infinitesimal, una geometría de múltiples dimensiones, una física dinámica, una metafísica de lo trascendente, un arte de musicalidades infinitas, una arquitectura lanzada a los ciclos, una tragedia del carácter y de la acción, una moral de la voluntad y una política universalista. Su concepción del mundo es de proyecciones ilimitadas.

Medianera entre estas dos culturas, Spengler muestra la cultura arábiga, cuya alma es mágica. Su símbolo primario es la cueva, de donde derivan su álgebra, su astrología, su alquimia, sus mosaicos y arabescos, sus califas y sus mezquitas,

Las culturas, en el cumplimiento total de su sino, pasan por épocas similares, homólogas. Ahí está presente su carácter orgánico. Spengler ha elaborado—y aparecen en la primera parte de su libro—tres cuadros morfológicos comparativos de la historia universal. Puesto que las culturas por él reconocidas como conclusas son ocho, y figuran sólo cuatro en cada

cuadro, otras cuatro se quedan sin confrontación. Spengler creyó quizás innecesaria la integridad de su prueba. El primer cuadro muestra, con referencias puramente titulares, algunas de las cuáles desarrolla en las páginas posteriores, las épocas correspondientes del espíritu. El segundo indica las épocas correspondientes del arte. Y el tercero las de la política.

Hay en toda cultura una primavera, época juvenil, agreste, intuitiva cargada de ensueños y esperanzas. A ésta sucede el verano, período de brillante madurez, de reforma de las cosas primitivas, de creación espontánea y de frutos abundantes y perfectos. Luego viene la declinación, el otoño, donde culmina la labor espiritual, no en la suma excelencia de sus resultados, sino en la intensidad y la multiplicidad de los esfuerzos. Todavía brillan resplandores, pero son resplandores crepusculares. La época final, que termina en la muerte, es el invierno. Entonces comienza la civilización urbana, cosmopolita, imperialista, que es un hecho de postrimerías. La fuerza creadora del espíritu se ha extinguido. Domina una concepción materialista del universo; la existencia pierde su forma interior; el arte degenera en costumbre, en lujo, en deporte; los estilos se ponen de moda y se suceden rápidamente, pero carecen de sentido simbólico; el cuerpo popular se disuelve en masa informe; se impone la democracia, y el dinero se vuelve corruptor. La civilización es íntimamente estéril, incapaz de crear nada, y sólo tiene posibilidades expansivas. La muerte sorprende a las culturas sumidas en un repertorio de formas ostentosas y rígidas, sin alma. Ya no hay alma que realizar.

* * *

Comprendido así el proceso vital de las culturas, puede acometerse el intento de predecir la historia. *Se trata —dice Spengler— de vislumbrar el destino de la única cultura de la tierra que se halla hoy camino de la plenitud: la cultura de América y Europa occidental.»

Y Spengler encuentra—lo hemos presentado al reconocer los caracteres de la época invernal—que nuestra cultura vive hoy un invierno avanzado. Está en su decadencia. La decadencia de Occidente. Su vida es vida «civilizada», urbana, decreída, sin tradición, sin posibilidades ni perspectivas en el arte, ni en la ciencia; vida de confort, de refinamiento. Nues-

tra cultura marcha irrevocablemente a su disolución, a su muerte, la que debe ocurrir, a lo sumo, en ciento cincuenta o doscientos años más.

Los caracteres que anuncian y denuncian la muerte en todas las culturas anteriores conocidas, permiten anticipar cuanto queda por suceder en la nuestra. Y lo que queda es el imperialismo, símbolo fatal de las postrimerías.

Aquí Spengler postula para la Alemania prusiana una misión homóloga de la que, en la muerte de la cultura antigua, desempeñó Roma. «El pueblo alemán-prusiano (dice), que vivió los momentos de 1813, 1870 y 1914, tiene, más que ninguno, en su historia las horas grandes de Roma.» «La vida es realización de posibilidades, y para el mundo civilizado no hay más que posibilidades expansivas.» «Los alemanes modernos son el ejemplo más brillante de un pueblo que, sin saberlo ni quererlo, se ha tornado expansivo.»

* * *

La prodigiosa empresa de Spengler viene a parar, según se ve, en una filosofía de la historia con casco prusiano. No nos asombremos. Para Fichte el destino de la humanidad dependía del destino del pueblo alemán «único en la historia moderna que encarna la actividad verdaderamente creadora». Y ya hemos visto que otro gran espíritu, Hegel, hacía culminar, detenerse la historia universal en el sitio y el momento en que él dictaba su cátedra de filosofía. Este postulado prusiano imperialista de Spengler es también símbolo de su alma. Da el tono e imprime el carácter a su obra. Empero ha de mirarse como una fracción subalterna en el espléndido conjunto de su filosofía. Esta filosofía plantea objeciones y problemas innumerables, casi todos más importantes que el de su conclusión prusianista, la cual puede quitarse sin menoscabo de su teoría fundamental.

Desde luego, la pretensión de haber construido una filosofía de la historia definitiva, insuperable, y además inabordable por el examen y la crítica, es cosa que no sólo contrasta con el estado actual del conocimiento sino que contradice uno de los supuestos primordiales del propio Spengler, a saber: el señorío del intelecto en la actividad espiritual del hombre de este día. Haber concebido una gran obra de pura intuición, aunque sea de intuición histórica, en las postrimerías más raciona-

listas de una edad de puro intelecto, es milagro que el autor no explica suficientemente. Es verdad que él rehúsa explicar nada, pero entonces vuelve a olvidar la exigencia característicamente intelectual que, según él, distingue al hombre de su tiempo, que es el hombre a quien se dirige.

Otra modalidad que nos asalta en las primeras páginas de Spengler es cierta reiterada jactancia, un afán de proclamarse el primero. Condición, sin duda, muy humana pero que se vuelve especialmente chocante y sospechosa en un sabio enfrentado con miles de años de historia. En la introducción a *La decadencia de Occidente* hallamos este párrafo, que es característico, simbólico, para emplear un concepto grato a Spengler:

«Por último—dice—, percibí claramente la solución en trazos inmensos, con íntima necesidad; solución reducida a un solo principio, que había que encontrar y que nadie hasta entonces había encontrado, que venía persiguiéndome y atrayéndome desde mi juventud, que me torturaba, porque lo sentía presente, como un problema, sin poder apresararlo. Así, de aquella circunstancia algo accidental ha nacido este libro, expresión provisional de una nueva imagen del universo, con todas las deficiencias inevitables en un primer ensayo—bien lo sé—incompleto y seguramente no exento de contradicciones. Contiene, sin embargo, según mi convicción, la fórmula irrefutable de un pensamiento que, lo repito, no podrá ser combatido una vez que haya sido expresado.»

Este párrafo transparenta ricamente la psicología de Spengler y de su obra. Es una fórmula orientada a crearnos un estado de ánimo, a sugestionarnos, y no a persuadirnos. Puede argüirse que Spengler habla aquí de sus posibles contradicciones y que incluso llama a su libro «expresión provisional de una nueva imagen del universo». Es retórica. Ni la humilde provisionalidad de su expresión, ni sus posibles contradicciones disminuyen el dogmatismo de su nueva imagen del universo. Pero hasta esa condescendencia retórica se borra un paso más adelante, cuando declara que su libro contiene «sin embargo, la fórmula irrefutable de un pensamiento», y cuando cierra el párrafo insistiendo en que aquel pensamiento «no podrá ser combatido una vez que haya sido expresado.» Se diría que Spengler nos anticipara por este camino el cesarismo de su conclusión.

Aceptada la idea de los ciclos culturales, que, por cierto,

no se debe exclusivamente a Spengler, ¿cómo admitir la independencia absoluta, el encierro a que el pensador los somete? ¿Nos contentaremos con la explicación de que el cristianismo ha sido falsificado, rehecho (pseudomórfosis), por el hombre fáustico, para no ver en él un nexo posible, entre muchos, de una cultura con otra? El cristianismo primitivo puede haber experimentado transformaciones al pasar de una cultura a otra, y ello no negaría la existencia de ciertas líneas que se prolongan, cualesquiera que sean sus accidentes, a través de culturas distintas.

Las refutaciones de Spengler no llegan a probar que la influencia del Egipto en la filosofía y en el arte de los griegos fuese vana. Basta que no lo fuese para percibir en ello un aporte vivo de una cultura a otra. Aunque el resultado acabase siendo opuesto, siempre tendríamos que dentro de una cultura habían surgido ciertos estímulos capaces de actuar en las demás. Quitemos los egipcios, y no sabremos lo que habrían sido los griegos. Borremos Grecia, demos a Roma por nonata, y el mundo árabe y nuestro propio mundo se precipitarán en enigma indescifrable. En este punto estriba un aspecto muy capital de la teoría de Spengler. Si entre varias culturas corre un cauce perceptible, ya no son organismos herméticos ni padecen una muerte absoluta. Y esto—la clausura y la muerte rigurosas—es uno de los ingredientes esenciales de la filosofía spengleriana.

El otro ingrediente consiste en la introducción de una idea biológica: la idea de los organismos históricos. Esta es, acaso su intuición más rica y original. Pero aun ha de someterse a larga y laboriosa depuración. La obra del filósofo de la historia tiene que desprenderse de las ansiedades y dolores inmediatos de su pueblo para llegar a la altura donde la mirada es dueña de su más libre y diáfano alcance.

La decadencia de Occidente atestigua demasiado las limitaciones y los impulsos que a Spengler le vienen de su raza y de la situación de su país. Posee mucho de obra política.

Sobre su exaltación prusianista deja ver, a veces muy marcadamente, cierta incompatibilidad con el mundo latino, así se trate de la cultura antigua o de los pueblos en que la herencia de aquélla es más acusada. Tal incompatibilidad perjudica a la exactitud de su comprensión. Y luego tamaña flaqueza se encuentra agravada por el peligroso imperio que Spengler otorga a la intuición. La tiene por una potencia ab-

soluta, infalible, de donde toma carta blanca para entregarse al subjetivismo y la arbitrariedad más extremados. Resulta una obra poética de fuerte sugestión, pero discutible en no poco de cuanto afirma. La intuición rinde un fruto que el juicio ha de verificar y corregir, sin lo cual los hombres no lograrían entenderse ni acerca del mundo, ni respecto de ellos mismos. Y, en verdad, Spengler produce a menudo la impresión de no haber comprendido. ¡Cuántas reacciones, cuántas protestas no sugiere su manera de entender el mundo grecorromano! Se dice que la comprensión de este mundo ha sido siempre difícil para los alemanes, y no tanto para los latinos. Si Spengler hubiese pulsado mejor este hecho, probablemente habría tenido que revisar con más rigor y delicadeza su idea de poner bajo una misma alma cultural—el alma fáustica, tan germánica—a italianos, españoles, franceses, ingleses y alemanes.

No anda Spengler con más fidelidad hacia la evidencia cuando se mete en obras de filósofos y escritores reacios a entrar en su construcción. Por omisión puede acusársele en el caso de Juan Bautista Vico, a quien ni siquiera menciona. Los escritores no germánicos, latinos, que refutan su noción cultural de occidente, padecen en sus manos disminución u olvido. A Anatole France lo cita una vez sólo para tomarle una observación accesoria. Renan no existe. El mismo ha declarado no entender a Bergson. Los grandes valores españoles que hubieran dicho algo importante a Spengler, no llevan mejor suerte en su obra. No ha escuchado el mensaje del Cid. Ignora al Padre Vitoria. No se ha inclinado sobre la llanura manchega para oír el rumor de la epopeya castellana marcada por el irregular trote simbólico de Rocinante. No se ha asomado al cuadro singular de las Leyes de Indias, ni ha extraído las consecuencias de la diversa conducta observada por los primeros europeos en las Américas, consecuencias de significación inmediata y consecuencias de proyecciones hacia el porvenir.

Toda esta mezcla de arbitrariedad, de capricho y hasta de violencia, pesa con exceso en la obra spengleriana y la ha desmedrado en la consideración de los pensadores más solventes. En cambio, esa misma abigarrada mezcla, ese fantasear en tono poético y dogmático, proclamando a cada paso los derechos del capricho individual en la percepción de la historia, le ha valido su mayor ascendiente en la frágil popularidad.