

T E X T O S

NOTA SOBRE CHRISTOPHER DAWSON

El filósofo de la cultura e historiador Christopher Dawson nació en Wye Valley (frontera de Gales) en 1889. Hizo estudios en Winchester y el Trinity College, de Oxford. Su carrera universitaria, como profesor, conferenciante e investigador, se ha desarrollado principalmente en el University College, de Exeter, y en las Universidades de Liverpool, Edimburgo, etc. Son célebres los cursos que ha dado sobre historia de la cultura y teología natural, acogiéndose a la invitación de los círculos intelectuales escoceses e ingleses (por ejemplo, su colaboración en las "Gifford Lectures").

A los veinticinco años Mr. Dawson abrazó la fe católica, después de una fecunda crisis espiritual cuyos frutos no tardaron en presentarse: trátase de ensayos y cuadros históricos de conjunto, muy lúcidos, penetrantes, en los que su autor muestra las íntimas relaciones entre fe cristiana y civilización, así como los nexos que universalmente ligan toda creación humana al factor religioso, especialmente en las culturas orientales¹. Dawson es, sin duda alguna, el pensador católico de habla inglesa más sagaz y ponderado. Sus reflexiones en torno a la crisis presente del mundo occidental, de su amada Europa, figuran ya al lado de páginas clásicas en filosofía de la historia: junto a Spengler, Huizinga, Toynbee, Hazard, Jaspers o Löwith, salvando, claro está, las distancias ideológicas y de método que los separan.

Christopher Dawson tiene sesenta y nueve años, pero mentalmente se conserva joven, 'en forma' y atento siempre al latido de la historia, sea remota o próxima. Vive polarizado, sin embargo, en la contempla-

¹ Llevan los títulos de *The Age of the Gods* (1928), *Progress and Religion* (1929; trad. espñ., Buenos Aires, 1943), *Christianity and the New Age* (1931), *The Modern Dilemma: the Problem of European Unity* (1932), *The Making of Europe* (1932; trad. espñ., Madrid, 1945), *Enquiries into Religion and Culture* (1933), *The Spirit of the Oxford Movement* (1933), *Medieval Religion* (1934), *Religion and the Modern State* (1935), *Beyond Politics* (1939), *The Judgement of the Nations* (1943), *Religion and Culture* (1948; trad. espñ., Buenos Aires, 1953), *Religion and the Rise of Western Culture* (1950; trad. espñ., Buenos Aires, 1953), *Understanding Europe* (1952; trad. espñ., Madrid, 1953), etc., etc.

ción de un ayer grandioso, de una edad orgánica estructurada sobre firmes bases morales, diáfana y bella: el Medioevo. Nadie como él ha logrado plasmar una imagen de aquellas centurias más objetiva y apasionante, sin caer —es necesario subrayarlo— en trasnochadas apologías románticas, influidas por inactuales confesionalismos historiográficos, que él censura con severidad²; pero esforzándose, y lográndolo, en hacer simpática la Edad cristiana por excelencia. Dawson es uno de los pocos filósofos de la cultura inmersos en el presente, en su “circunstancia”: nos descubre las raíces que nutren el ya venerable árbol, tan frondoso, de nuestra cultura occidental, y dirige sus miradas escudriñadoras a un pretérito caducado históricamente, aunque todavía vivo, actuante en orden a los principios rectores. Sin negar las infinitas posibilidades del presente, afirma, pues, Dawson la vigencia de principios cuya eficacia en el pasado, cuando Europa se hacía y maduraba, puede manifestarse aún.

Esos principios que informan la cultura europea son, enseña, religiosos. La fe constituye para él —y no sólo en el caso de nuestra civilización, sino en el de todas las superiores— el verdadero sustrato de la vida histórica. Sin finalidades trascendentes al hombre como individuo y ente social no hay, en rigor, cultura, porque la esencia de una cultura está determinada por su contenido místico, extramundano, cuya función primordial es la de dotar a aquélla de unidad interna, en forma tal que asegure el concurso recíproco, armonioso, de los valores sagrados y profanos, a saber, de lo espiritual y lo vital, sin que por ningún concepto se rompa el equilibrio entre las dos esferas axiológicas.

El “problema de Europa” ha cautivado la atención del gran filósofo e historiador inglés. Según Dawson, el viejo mundo germano-latino-eslavo se halla hoy tremendamente dividido y en vías de una irremediable catástrofe si no reacciona con energía frente a la crisis. Europa, nacida hacia el siglo x, aproximadamente, tras una laboriosa gestación que se inicia con la *Völkerwanderung* o emigración de pueblos durante el Bajo Imperio romano, es producto de una magna síntesis: herencia grecolatina, germanismo e Iglesia cristiana. Sobre tales cimientos alzarse la ingente mole del edificio medieval, en virtud de supremos ideales teocéntricos que infundieron un sentido unitario a las embriónicas nacionalidades. Pero el orden comunitario se desmoronó al advenir el Renacimiento y la Reforma, con la secularización del saber, el divorcio entre catolicidad y protestantismo, el auge de las formas capitalistas y, a fines del siglo xvii, con la cristalización del proceso laico en ciencia y filosofía por obra del racionalismo cartesiano, tan decisivo intelectualmente para el hombre moderno. La Ilustración llevaría más lejos aún esta quiebra de la unidad europea, con su fe en el progreso indefinido, lineal, de las sociedades humanas idealmente perfectibles; teoría optimista que, ¡ay!, fracasó, no obstante su boga desde el siglo xviii hasta la primera guerra mundial.

² Cf. *Los orígenes de Europa*, trad. espñ., pp. 3-4.

Así, a juicio de Dawson, la escisión radical de Europa en los diversos planos culturales se va acentuando contemporáneamente, y la oposición entre unidad y anarquía, entre espíritu y materia, se torna acerba, negativa, angustiosa... El liberalismo —sostiene— como doctrina económica, política y social dió el tono al “siglo de las luces”, exhibiendo una doble faz: por un lado, el amor a la libertad que los griegos nos legaron, y, por otro, el capitalismo de la revolución industrial; dualidad no resuelta en justicia, orden y bienestar para todos. El movimiento obrero dirigido por el socialismo representa la inevitable protesta de las masas contra un régimen económico y social explotador, anticristiano; pero ese movimiento derivó luego hacia formas colectivistas en pugna con la dignidad humana y, por tanto, con las tradiciones occidentales. Cabe agregar finalmente, desde la época romántica, la acción perturbadora del nacionalismo, que a fines del siglo xix agudizó la tensión política mundial, originando un afán imperialista cuya *hybris* han sufrido las últimas generaciones en su propia carne. Además, ese nacionalismo hiperestesiado conduciría en algunos Estados —Alemania, Italia— a formas totalitarias no marxistas, pero ajenas también al ser de la genuina Europa.

Cuando la sociedad occidental comienza a desintegrarse —fenómeno éste observable desde el siglo xiv— y a perder su fe en los valores religiosos, espirituales, que la habían configurado por espacio de varias centurias, la fisonomía histórica del mundo europeo se transmuta. Fué, según Dawson, la revolución del siglo xvi, la Reforma luterano-calvinista, el poderoso factor disolvente, aun cuando ya la Cristiandad medieval se había dividido en un orbe romano-católico y un orbe griego o bizantino-ortodoxo, con todo lo que ese antagonismo supondría para el futuro de los pueblos eslavos. Así explica Dawson, en efecto, la historia moderna de Europa, pues las guerras hegemónicas, los conflictos dinásticos, el viraje seglar de la filosofía, el Derecho y la ciencia, el creciente vigor del capitalismo, etc., son, para nuestro autor, resultados lógicos de tal crisis. En consecuencia, si aspiramos a captar el sentido de la cultura europea y a entender su situación actual, tendremos que remontarnos a los eternos principios cristianos en demanda de luces para una interpretación profunda. Es necesario rastrear la génesis de esa entidad llamada “Europa”, seguir las peripecias de su marcha histórica y vislumbrar su futuro a través del agitado presente, el cual todavía nos permite creer y esperar.

Ahora bien, sin espíritu de sacrificio, sin una general *katharsis* (como la que prescribía otro buen historiador, Huizinga), es imposible devolver al hombre europeo la confianza en sí mismo. Frente al peligro de una civilización bárbara, técnica, metalizada y anónima, fruto del alejamiento suicida —en sus dos versiones contemporáneas— de los postulados cristianos, debe ser rehabilitado el espíritu. Dawson lo proclama incesantemente, de palabra y por escrito. Recuerdo con emoción la conferencia que pronunció en Madrid, a mediados de noviembre de 1951: la tituló “Situación actual de la cultura europea”³, y en ella, tras

³ Traducida al español por Esteban Pujals, *Situación actual de la cultura europea*, Madrid, Ateneo, 1951 (Colec. “O crece o muere”, 5).

referirse a la decadencia política del Viejo Mundo cristiano, a la reacción antieuropea de otros continentes, expresaba su convicción de que Europa no ha muerto, sino que, por el contrario, “se encuentra todavía en situación clave para decidir en los destinos del mundo”. Gracias al Espíritu, a su glorioso pasado creador, Europa tiene aún algo que decir a la humanidad. “Ninguna cultura —expuso Dawson entonces— puede vivir simplemente de su técnica. Es imposible que Europa sobreviva o justifique su existencia solamente por esta triunfadora forma de vida que se manifiesta en una superior producción de maquinaria, mayores bombas e instrumentos más complicados que ninguna otra parte del mundo, pues todo esto puede realizarse con más ventajas en los Estados Unidos y Rusia, recientes poderes mundiales que poseen condiciones geográficas y sociológicas más favorables para el desarrollo de una cultura de masas más unificada”. Y añadió, respecto a los adelantos tecnológicos, paradójicamente deshumanizados e inhumanos: “Jamás existirá una máquina para la creación de valores morales”⁴.

Si Europa —hoy empobrecida y vacilante a pesar de sus titánicos esfuerzos por sobrenadar en este naufragio universal— comprende que la solución vendrá del retorno a las misteriosas intimidades del espíritu, y no de una ilusoria panacea —técnica, social, económica o política—, habrá emprendido el camino hacia la real superación de la crisis. Porque la crisis es espiritual. Una crisis que afecta no sólo a Europa sino también a América. Una crisis surgida, como todos los fenómenos de importancia histórica en la sociedad occidental, del Viejo Mundo, pero que se ha extendido a este Hemisferio. Y el campo de batalla donde se librará la gigantesca lucha por la supervivencia del Hombre, tal como lo formó durante milenios de solera la tradición clásico-cristiana, serán, a no dudarlo, Europa e Hispanoamérica.

Decía no menos a este propósito el filósofo italiano Sciacca, en un intencionado artículo, que de nada valdría eruirse contra el Oriente ruso-asiático si el proceso aniquilador del espíritu, de la individualidad libre y bella, se da asimismo entre nosotros bajo la forma —externa, no lo olvidemos— del régimen democrático; pues, según él, “no tiene sentido oponerse a una invasión bárbara cuando los hombres que la resisten la han perpetrado ya por su cuenta. Cumplido este proceso de barbarización, muerto el espíritu, da exactamente lo mismo que una humanidad puramente “terrestre” sea gobernada por la democracia política o por la democracia social o popular . . . La invasión en acto, contra el espíritu, de los Godos del Este y de los Godos del Oeste sigue siendo un hecho. Pero el oasis mediterráneo resistirá. Depende de nosotros los latinos y, sobre todo, de los católicos”.

Una obra en la que Dawson reafirma brillantemente su posición ante el inagotable tema de Europa, es la titulada *Understanding Europe* (1952), libro maduro donde el insigne filósofo e historiador define el concepto y explica la crisis de Occidente conforme a sus teorías. Sostiene, en primer lugar, que Europa está constituida por una comunidad

⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

de naciones a la que amenazan —hoy más que nunca— fuerzas disgregadoras, enfrentadas al vínculo de la Cristiandad, vínculo merced al cual Europa existe y se ha convertido en la cultura, una cultura ecuménica sometida a prueba. Jalón importante de la crisis es, para Dawson, el sistema hegeliano con su apoteosis del Estado, tanto en su ala izquierda como en la derecha. Analiza luego las actitudes antieuropeas, sopesa las gravísimas consecuencias de las dos últimas guerras mundiales y de los Estados-masas, e insiste sobre el gran dilema: o secularización total o restauración de la cultura cristiana.

Reproducimos, en parte, el capítulo I de esta obra según la traducción hecha por Esteban Pujals (*Hacia la comprensión de Europa*, Madrid, Ediciones Rialp, 1953, pp. 21-37); capítulo que sintetiza, con rigor metodológico, las nociones básicas para cualquier ensayo de interpretación espiritualista de la cultura occidental.

ANTONIO ANTELO IGLESIAS.

Universidad Nacional,
Bogotá.

CHRISTOPHER DAWSON:

HACIA LA COMPRESION DE NUESTRO PASADO

Si queremos que el hombre de la calle se dé cuenta de la unidad espiritual de la que arrancan todas las distintas actividades de nuestra cultura, es necesario, en primer lugar, ver la cultura occidental como un todo, y tratarla con el mismo aprecio y respeto objetivos que los humanistas del pasado dedicaron a la cultura de la Antigüedad.

No parece que esto sea exigir demasiado; sin embargo, siempre ha habido un número de razones que han dificultado su cumplimiento.

En primer lugar, la influencia del nacionalismo moderno ha contribuido a que todos los pueblos de Europa insistieran en sus matices diferenciales, en vez de hacer que atendieran a lo que más les unía. No es necesario buscar ejemplos, en este sentido, en el extremismo y en las disparatadas teorías de los racistas y nacionalistas alemanes, mediante las cuales quisieron demostrar que todo lo bueno del mundo procedía de la raza germana. Pero, pasando por alto todas estas extravagancias, todavía tenemos el hecho básico de que la educación moderna, en general, enseña a los hombres la historia de su país y la literatura escrita en su lengua como si estas materias fueran unidades completas y no partículas de una entidad superior.

En segundo lugar, existe una absoluta separación entre la religión y la cultura, cosa que, en parte, tuvo su origen en el encono de las divisiones internas de la Cristiandad y, en parte, en el temor de que los valores trascendentales y divinos del Cristianismo se pusieran en peligro por su identificación o asociación con los valores humanos y relativos de la cultura. Estos factores comenzaron su actuación mucho antes de que nuestra cultura se secularizara. Ambos se originaron en el período de la Reforma, y fué Martín Lutero, específicamente, quien instituyó el dualismo teológico de la fe y las obras, en una forma tan decisiva, que no dejó lugar para ninguna concepción positiva de una cultura cristiana, tal como hasta él se había aceptado sin dar lugar a dudas.

Y, en tercer lugar, la vasta expansión de la cultura occidental de los tiempos modernos ha conducido al aniquilamiento de todo modelo de comparación o de todo reconocimiento de sus límites en el tiempo y en el espacio. La cultura occidental ha dejado de ser una cultura entre otras, transformándose en "la cultura" en el sentido absoluto de la palabra.

Son la desaparición o el declive de este ingenuo absolutismo y el despertar de un sentido del carácter relativo y limitado de la cultura occidental, como cultura histórica particular, las características predominantes de la época presente. Y al mismo tiempo, hemos empezado a dudar de la validez de nuestra visión nacionalista de la historia de la cultura, y a darnos cuenta de la perversidad y demencia de las disensiones ciegas y sectarias que han dislocado la unidad social de la Cristiandad durante los últimos siglos.

De este modo, diríamos que los principales obstáculos que se oponen a la comprensión de la cultura occidental, en cuanto realidad histórica, han empezado a derribarse, y estamos en condiciones de enfrentarnos con el conjunto del problema en un estilo nuevo y positivo.

Sin embargo, existe un obstáculo importante, o, más bien, ha surgido una dificultad que no existía en el pasado. Los acontecimientos de los últimos cuarenta años han asestado un golpe tan serio sobre la confianza y la suficiencia de la cultura occidental y sobre la creencia en el progreso, que era tan firme durante el siglo XIX,

que el hombre tiende a pasar al extremo opuesto; en realidad el mundo moderno está experimentando la misma clase de peligro que fué tan fatal al mundo antiguo; la crisis que Gilbert Murray, en su obra *Cuatro etapas de la religión griega*, califica de "agotamiento de la vitalidad".

En la literatura occidental ha habido síntomas de ello durante largo tiempo, cosa que ya ha producido un importante efecto en la cultura y la educación occidentales. Esta es la tragedia típica de la intelectualidad según aparece en la Rusia del siglo xix y a menudo en la Alemania del siglo xx; el caso de una sociedad o de una clase que dedica un esfuerzo enorme a la educación superior y a la formación de una élite intelectual, para encontrarse con que el último resultado del sistema es fomentar el espíritu de pesimismo, nihilismo y rebelión. Algo tenía que haber decididamente equivocado en un sistema educativo que se ha anulado a sí mismo de este modo; que seleccionó las inteligencias más capaces de una sociedad para someterlas a un proceso intensivo de competencia que ha terminado en una reacción revolucionaria o cínica frente a la sociedad que las produjo. Pero, detrás de estos defectos de un método de educación supercerebralizado y de una extrema competencia, existe una causa más profunda: la pérdida del fondo espiritual común que unifica la educación y la vida social... Si queremos comprender nuestro pasado y la herencia de la cultura occidental, tenemos que remontarnos más allá del desarrollo que tuvo lugar en el siglo xix y estudiar la antigua comunidad espiritual de la Cristiandad de Occidente con una objetiva realidad histórica.

En la educación moderna, el estudio y la comprensión de esta tradición cultural tendría que ocupar el mismo espacio que ocupaba el estudio de la tradición grecorromana en la educación clásico-humanista del pasado. Porque la cultura de la Cristiandad, para nosotros, no sólo es de una importancia vital, originariamente, como fuente de nuestra propia cultura, sino que posee un valor intrínseco superior al que poseyó incluso la cultura clásica. A primera vista, esto puede ser puesto en duda por los humanistas; pero estoy seguro de que la reflexión demostrará su verdad, aun desde el punto de vista humanista, porque el mismo humanismo que conocemos no es sino el humanismo que ha sido transformado, si no creado, por la cultura cristiana occidental. No es, simplemente, que Erasmo, Vives y Grocio tengan que merecer nuestra atención tanto como Cicerón y Quintiliano; es que, detrás de estos hombres, existe una tradición viva que, pasando por Petrarca y Juan de Salisbury, desciende hasta Alcuino, Beda y Boecio, siendo ella la que tendió el puente espiritual que, a través de los siglos, condujo la cultura clásica hasta el seno de la vida del hombre occidental.

La existencia de esta comunidad espiritual o continuidad ideológica es la última realidad básica que queda en el subsuelo de todas las escindidas actividades de las sociedades occidentales modernas y la única que hace posible una educación occidental.

La obvia dificultad que ha impedido que el estudio de la cultura europea formara parte del plan de estudios regular es su amplitud y su complejidad. La gran ventaja de la educación clásica consistía en el hecho de que comprendía tan sólo el estudio de dos lenguas, dos historias y dos literaturas. Pero la cultura europea ha producido alrededor de una veintena de literaturas, y su historia se extiende sobre un número de entidades políticas todavía superior. A primera vista, es una proposición difícil de aceptar, y es comprensible que los educadores hayan llegado tan a menudo a encerrarse en un nacionalismo cultural que, cuando menos, les evitaba el peligro de ser abrumados por una multiplicidad de lenguas extrañas y literaturas desconocidas. Pero a mí me parece que el verdadero método consiste, más bien, en encontrar los factores constructivos de la comunidad europea y hacerlos la base de nuestro estudio.

Esto significa invertir el tradicional concepto nacionalista que concentraba la atención del estudiante en las características distintivas de las culturas nacionales, sin interesarse, o fijándose sólo ligeramente, en los rasgos comunes que tenían. Significa también que deberíamos prestar mucha más atención al desarrollo religioso, ya que fué en la religión donde Europa encontró su base de unión originaria.

En el pasado existió una tendencia a tratar la historia política y la de la Iglesia como materias distintas, abandonando la historia de la religión a los historiadores eclesiásticos. Pero ningún historiador serio puede conformarse con este estado de cosas, ya que ello destruyó la inteligible unidad de la cultura y dejó a la misma historia de la cultura difícilmente suspendida entre la historia política y la historia eclesiástica, sin la posesión de ninguna base firme ni en la una ni en la otra. Es un punto esencial tener en cuenta que la comunidad cristiana del pasado no fué un ideal piadoso, sino un hecho jurídico que proporcionó la plataforma de la organización social de la cultura de Occidente.

Durante más de mil años el sacramento del bautismo, que introducía a los hombres en el seno de la comunidad cristiana, proporcionaba también la carta de ciudadanía de la comunidad política. Las obligaciones del derecho canónico o eclesiástico se vinculaban en mayor o menor grado con el derecho común; de modo que, incluso en un país protestante, como Inglaterra, las cuestiones fundamentales del estado legal y de la propiedad personal —todo lo que se refería al contrato matrimonial y al derecho de donación— caía bajo la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos.

La antigua máxima, o la sentencia jurídica inglesa, de que el Cristianismo es la ley del país, refleja fielmente la situación de Europa durante más de un millar de años, a partir del tiempo en que los reinos bárbaros aceptaron por primera vez el Cristianismo. Porque esta adopción del Cristianismo fué un acto público solemne que implicaba la aceptación de una nueva forma de vida y la incorporación a una nueva comunidad internacional.

Ahora bien: la comprensión de la naturaleza de este cambio sociológico e intelectual es de una importancia educativa superior a gran parte de la historia que nos enseñaron en nuestros años de Instituto y Universidad. Este era un asunto que se suponía que teníamos que aprender en otras fuentes. Si lo aprendimos o no, ello dependía, sobre todo, de la experiencia personal y la tradición familiar.

Incluso hoy en día se dedican muy pocos afanes al estudio de la profunda revolución operada en la base intelectual de la cultura, a raíz de la cual nació la nueva comunidad del Occidente cristiano. Formulado en términos de psicología freudiana, lo ocurrido fue la traslación que sufrió la religión al pasar de la esfera del *id* a la del *super-ego*. La religión pagana de los bárbaros del Norte era una fuerza intelectual, y apenas moral, según el sentido que nosotros concedemos a esta palabra. Fué un culto instintivo a las fuerzas naturales, que eran ciegas y amorales, salvo en el punto en que la guerra consigue crear una cierta ética rudimentaria y heroica.

De este modo, con el advenimiento del Cristianismo, los antiguos dioses y sus ritos se rechazaron como manifestaciones del poder del mal. La religión ya no fué un homenaje instintivo al oscuro mundo inferior del *id*, sino que se convirtió en un esfuerzo consciente y continuado para acomodar la conducta humana a las exigencias de una ley moral objetiva, y en un acto de fe en una vida y en unos elevados ideales de perfección espiritual.

El sentimiento de culpabilidad se trasladó, de la responsabilidad corporativa de la venganza de sangre, a la esfera de la conciencia individual. Se convirtió en un sentimiento de pecado, produciendo, correlativamente, el acto de arrepentimiento.

Así, este espíritu de esfuerzo moral y esta conciencia de responsabilidad personal han permanecido como características de la cultura cristiana de Occidente, pudiéndose

incluso alegar que son características esenciales, y que todas sus realizaciones externas, tanto políticas como materiales, han sido condicionadas por ellas en un grado considerable.

Se puede decir, naturalmente, que todas las culturas son estructuraciones super-ego y que esto es precisamente lo que distingue la cultura de la barbarie. Pero, al mismo tiempo, hay diferencias importantes en el papel que la religión desempeña en este proceso.

En algunos casos, como en el hinduismo, el rudo rompimiento con las fuerzas del *id*, que fué un hecho característico de la conversión de Occidente, nunca ha tenido lugar, y la vida no se concibe como un proceso de tensión y disciplina moral, sino como la expresión de la libidine cósmica, como en la danza de Siva.

Por otra parte, en el budismo encontramos un *super-ego* altamente desarrollado. Pero aquí, el *super-ego* está aliado con el impulso de la muerte, de modo que la moralización de la vida es al mismo tiempo una marcha regresiva que culmina en el Nirvana.

Sin duda, semejantes tendencias se hallaban presentes en el mundo occidental y encontraron expresión en las erupciones intermitentes del maniqueísmo y otras formas de dualismo religioso y metafísico. Pero la característica esencial de la cultura de Occidente ha sido siempre un espíritu de actividad moral, mediante el cual el *super-ego* individual se ha transformado en un impulso dinámico social. En otras palabras: la tradición cristiana ha hecho que la conciencia individual sea un poder independiente que tiende a debilitar la omnipotencia de la costumbre social y a abrir el proceso social a nuevas iniciativas individuales.

Actualmente, los historiadores y sociólogos se inclinan sin duda a menospreciar el efecto que ocasiona el idealismo moral y religioso o el esfuerzo moral consciente en el curso del desarrollo social, y concentran su atención en los motivos materiales, en los conflictos de intereses materiales y en la influencia de las fuerzas económicas. Pero, cualesquiera que sean nuestros puntos de vista religiosos y filosóficos, no tiene justificación el hecho de descartar una serie de factores históricos, porque no estamos de acuerdo con las creencias e ideales que se relacionan con ellos.

Pongamos por caso la expansión colonial del Occidente moderno. El historiador y el sociólogo pueden desechar, por ejemplo, las explicaciones de los imperialistas del siglo xix, referentes a la misión civilizadora de la raza anglosajona, como si se tratara de un pretexto idealista para disfrazar los hechos reales de la explotación. También tienen el derecho de considerar al explorador y al comerciante como representantes más auténticos del movimiento colonial que el misionero y el educador. Pero no tienen derecho a negar la existencia del movimiento misionero occidental como un verdadero factor de la expansión colonial, ni incluso a identificar los dos elementos y a considerar el misionero como un agente disfrazado del capitalismo.

Y el mismo criterio debe ser aplicado a la historia de la Cristiandad de Occidente en general. El historiador puede considerar perfectamente que el noble feudal es un elemento más típico de la cultura medieval que el monje o el fraile; también puede manifestar que la Iglesia llegó a ser baluarte de los privilegios feudales. Pero de ningún modo puede negar que el Cristianismo fué una de las fuerzas formativas de la cultura medieval, o que a través de todo el curso de la historia de Occidente había una entidad espiritual que se dedicaba sinceramente a poner en práctica sus ideales y a convertir la vida cristiana en una realidad, al mismo tiempo que toda la sociedad se unificaba, aceptando la fe cristiana y, cuando menos, admitiendo teóricamente el patrón moral cristiano.

Ahora bien: una vez que estas condiciones se han ido transmitiendo en un período continuo de más de un millar de años, es difícil negar el hecho de que hayan

producido un gran efecto acumulador sobre la vida del hombre, el pensamiento y el sentimiento occidentales. Verdaderamente puede decirse que la cultura occidental, en conjunto, es el fruto de estos mil años de continuo esfuerzo espiritual y que no existe ningún aspecto de la vida europea que no haya sido profundamente afectado por él.

Si esto es verdad, cosa que yo creo, parece desprenderse de ello que la historia que debemos estudiar —la historia que en realidad importa— es la historia de este proceso dinámico espiritual, en vez de atender a la de los conflictos y rivalidades de los distintos Estados europeos. Pero ¿es posible tal estudio? El principal obstáculo no es, por cierto, la falta de material, sino la abundancia de material que todavía queda por utilizar y aun a veces permanece desconocido. No hace muchos años que Henri Bremond escribió la historia literaria del sentimiento religioso en la Francia del siglo xvii, estudio que, a pesar de constar de diez volúmenes, no constituye más que un fragmento de la obra que había ideado. Pero, a pesar de ello, descubrió todo un nuevo campo de investigación que incluso los especialistas ignoraban en su mayor parte. Y éste es tan sólo un ejemplo de las ricas minas de material inexplorado que para construir nuestra historia de la cultura europea tenemos, por decirlo así, ante nuestros ojos.

El verdadero obstáculo que se presenta en el camino que lleva a estos estudios es ideológico o espiritual y afecta a la raíz del problema. Si la cultura europea es la expresión externa de un proceso dinámico espiritual, ¿por qué nos oponemos a él? ¿Constituimos parte de este proceso, o somos algo totalmente distinto? Y ¿es posible estudiar el proceso espiritual de la cultura de Occidente sin desviarse hacia uno u otro lado.

Ahora bien: en primer lugar, la aceptación de la fe cristiana no es una condición esencial para el estudio de la cultura cristiana. En teoría, es completamente posible, sin ser cristiano, apreciar y estudiar la cultura de Occidente como un conjunto espiritual. Esta fué, después de todo, la actitud de muchos de los grandes historiadores liberales y humanitarios y la de los sociólogos del siglo xix. Pero estos hombres jamás se consideraron fuera de la tradición europea ni incluso en su aspecto espiritual. Tenían perfecta conciencia del dinamismo moral de la cultura cristiana y aceptaban incondicionalmente su ética. En realidad, creían haber superado a sus predecesores cristianos, alcanzando un ideal ético más elevado, puro y sublime. En resumen, se consideraban supercristianos. Matthew Arnold es un ejemplo típico de esta actitud, como podemos observar en su *Literatura y dogma* o en el prólogo de los *Ensayos irlandeses*. Todo esto, sin embargo, ha quedado reducido a una parte de historia antigua, a un episodio y un apéndice del proceso que interesa estudiar. Hoy día la dificultad es de naturaleza distinta.

Actualmente, tenemos que enfrentarnos con la aparición de una crítica más fundamental de la cultura cristiana, que rehusa sus ideales morales y su estructura ideológica no menos que su teoría metafísica y sus creencias teológicas. Ella constituye el caso inverso de la revolución espiritual que originó la cultura de Occidente, y representa una regresión hacia la situación ideológica del mundo pagano antiguo, tanto si adopta la forma de un consciente movimiento neo-pagano —lo que ha ocurrido con el nacismo— como si se reviste de materialismo, cosa que se opone igualmente al concepto cristiano del mundo. Es una rebelión contra el proceso moral de la cultura de Occidente y procede al destronamiento de la conciencia del individuo, de su posición dominante en el centro del proceso cultural. Por consiguiente, significa que el sentimiento de culpabilidad pierde su carácter personal y queda reabsorbido en la conciencia colectiva, reapareciendo —no por cierto en la antigua forma de venganza de sangre—, sino en el fenómeno —paralelo— de odio racial y lucha de clases; con

lo cual, el sentimiento de culpabilidad se extravía y transfiere a una raza o a una clase culpable, convirtiéndola así en una víctima propiciatoria de carácter psicológico.

Por tanto, dondequiera que esta revolución haya tenido lugar, ya no queda espacio para la comprensión de la cultura cristiana. Se trata simplemente de un caso de tergiversación; de modo que para los nazis, las manifestaciones de la cultura cristiana se explican al detalle como ejemplos del genio nórdico que se manifiesta a pesar de la obstrucción de las influencias mediterráneas, cristianas y semíticas; mientras que para los marxistas, la historia de la Cristiandad tiene que volver a escribirse según la interpretación materialista de la historia, alterándose así por completo el sentido y la dirección del movimiento histórico.

Los resultados de la nueva historiografía pueden verse en el *Mito del siglo XX*, de Rosenberg, o en la *Breve historia del partido comunista de la Unión Soviética*, que quizá sea todavía más significativa, debido a su carácter oficial y anónimo².

Esta hendidura espiritual que se ha abierto en la vieja tradición cristiana europea es algo mucho más serio que cualquier revolución política o económica, porque no sólo significa el destronamiento de la conciencia moral, sino, también, la abdicación de la conciencia racional, que está vinculada a ella de manera inseparable. Es, en realidad, dudoso que la sociedad occidental pueda sobrevivir al cambio, pues éste no significa una vuelta al pasado o a las raíces de nuestra vida social; es demasiado radical para ello; y, en vez de descender poco a poco, el neopaganismo se arroja de la ventana más alta, dando lo mismo, al llegar al suelo, haberse echado desde la ventana de la derecha o de la izquierda.

Ante esta técnica suicida, la alternativa consiste en aceptar la existencia de una cultura cristiana como un hecho histórico objetivo, y tratar de entenderla en virtud de sus propias ideas y de juzgarla según sus propios principios; tal como han hecho los humanistas del pasado con referencia a la cultura del mundo antiguo. Porque no es nada científico ni filosófico observar la cultura bizantina con los ojos del racionalista del siglo XVIII; ver la cultura medieval con la mentalidad del protestante del siglo XIX; o juzgar la cultura cristiana en general desde un punto de vista materialista.

En vez de observar el pasado desde el exterior, como algo ajeno, conviene nos dediquemos a estudiar la cultura cristiana occidental desde el punto de vista cristiano, para considerarla como una nueva forma de vida que, traída a Europa hace unos mil novecientos años, cuando San Pablo partió de Troya para Macedonia, fué expansionándose gradualmente hasta que se aceptó como el ideal de vida europea.

Esto no significa que tengamos que hacer caso omiso o que se haya de desdeñar la distancia que se interpone entre los ideales cristianos y las realidades sociales. Al contrario, la existencia de este dualismo creó el estado de tensión vital que es la característica de la cultura europea. En toda época y en toda sociedad occidental esta tensión se expresa en formas diferentes, desde el sencillo y directo dualismo de la cultura cristiana y la barbarie pagana que vemos en la historia eclesiástica de Beda, hasta el intenso conflicto interior "que hiende hasta dividir en dos partes el alma y el espíritu" que observamos en un Pascal o un Kierkegaard. Donde esta tensión no existe, donde la cultura se ha convertido en "autárquica", suficiente y satisfecha, el proceso de la cultura cristiana se ha de extinguir necesariamente. Aunque ni actualmente podemos decir que esto haya ocurrido. En realidad, lo que hemos visto durante el último siglo ha sido algo muy distinto: un aumento de tensión espiritual que se

² Escrita por delegación del Comité Central del PCUS, aunque se cree ordinariamente que el autor es el propio Stalin.

ha convertido casi en universal, a pesar de que haya perdido el elemento positivo de la fe religiosa, que fué una condición esencial de su poder creador en la Europa del pasado.

Es evidente que hay una diferencia profunda entre el viejo dualismo de la forma de vida cristiana y la naturaleza humana no regenerada, de una parte; y el nuevo dualismo existente entre las ideas revolucionarias del liberalismo, el nacionalismo y el socialismo, y el orden tradicional de la sociedad, por otra; pero existe una cierta relación entre ambas, de modo que es posible sostener que toda la tradición revolucionaria es un fenómeno postcristiano que traspone un esquema ideológico preexistente a una diferente tradición sociológica. Pero aunque fuera aquél el caso, no sería menos importante comprender cómo se originó el arquetipo que ha servido de modelo.

Sabemos demasiado poco respecto de la situación revolucionaria moderna, para comprenderla globalmente. Ello no ocurrió así en los siglos de cultura cristiana que la precedieron. En este caso, las pruebas documentales son más extensas que las de ningún período de la historia universal. No conocemos tan sólo el curso de su desarrollo desde los comienzos, sino que conocemos la vida y el pensamiento de los hombres que desempeñaron un papel principal en este desarrollo desde el primer momento. Podemos estudiar el proceso de todo nivel social e intelectual desde el superior hasta el inferior, en relación con toda clase de ambientes y tradiciones sociales.

Es de este desarrollo de donde procede la unidad de la cultura occidental. Porque Europa no es una creación política, sino una comunidad de pueblos que participan de la misma fe y los mismos valores morales. Las naciones europeas forman parte de una comunidad espiritual más amplia, y es sólo mediante el estudio de la naturaleza del conjunto como podemos entender el funcionamiento de los miembros. Estamos tan acostumbrados a estudiar las partes sin relacionarlas con el todo, que corremos el peligro de olvidar que exista tal conjunto cultural, cosa que los viejos educadores humanistas jamás perdieron de vista, ni aun cuando parecían más pedantes. Pero este abandono del estudio de nuestra cultura ha sido más accidental que intencionado, viniendo a ser consecuencia de una complicación de factores distintos, a algunos de los cuales ya me he referido anteriormente.

Ha llegado el momento de reparar esta falta. Si la perpetuamos deliberadamente, ahora que sabemos lo que está en litigio; si permitimos conscientemente que la dirección del mundo moderno pase de los orientadores de la cultura a los servidores del poder, entonces tendremos mayor responsabilidad que los políticos por el derumbamiento de la cultura occidental.

Sin duda, encontramos muchas dificultades prácticas para llevar a cabo un estudio que comprenda tanto los problemas religiosos vivos como los históricos: dificultades como las que existen entre cristianos y no cristianos, e incluso entre los comprendidos en las diferentes formas de Cristianismo. Pero estos obstáculos son esencialmente prácticos, ya que ninguno de los sectores referidos, ni aun los no cristianos, se oponen en principio al estudio de la cultura cristiana del pasado como un fenómeno histórico objetivo: en realidad, nuestro pasado está tan arraigado en esa cultura, que rehusar su estudio significa renunciar a la historia misma. Además, el panorama de trabajo es tan amplio, que queda espacio para que todas nuestras escuelas del pensamiento y todas nuestras tradiciones religiosas y sociales sigan su propia línea de estudio sin estorbarse unas a otras.

En historia, como en las otras ramas del saber, inevitablemente tiene que haber controversias y diferencias de opinión en muchos puntos particulares. Pero la justificación de tales oposiciones es que antes vienen a aclarar que a obscurecer u obstruir.

La tarea esencial consiste en comprender la cultura cristiana como un conjunto que emerge del impacto del Cristianismo sobre la cultura clásica y el Occidente bárbaro, creando con estos elementos heterogéneos un nuevo mundo espiritual que proporciona la base de la historia moderna.

Tales errores son posibles, han tenido lugar en el pasado, y, dentro de la medida en que han ocurrido, señalan los grandes retrocesos de la historia de la cultura. Una de las tareas más grandes de la educación consiste en evitar que esto vuelva a suceder y en mantener vivas las tradiciones comunes de la cultura a través de las edades oscuras o los períodos de catástrofe repentina, cuando la opinión de las masas se halla bajo la influencia de la pasión y el miedo y cuando el individuo se ha convertido en esclavo de las necesidades económicas.

