

MÁS ALLÁ DE OCCIDENTE

JOSÉ ALFREDO PANIAGUA

En los grandes conjuntos históricos, los destinos de los pueblos suelen entrelazarse en torrentes de idealismos sediciosos o de pesimismo recalcitrantes, o —lo que es aún más grave— en indiferencias espantosas, donde lo grande, la gloria y lo sublime terminan convertidos en tabúes impresentables. No es casual: «ser grande y ser útil», como advertía Bolívar,¹ entraña una responsabilidad que siempre acarrea problemas ineludibles a las naciones. En este sentido, resulta ilustrativa la conocida afirmación de Carlyle sobre Rusia y su zar, figura que él concibe como héroe imperial o signo del imperio:

El zar de todas las Rusias es fuerte, con infinito número de bayonetas, cosacos y dragones, y hace una cosa importante conservando políticamente unida tan considerable parte de la tierra poblada de tan diversas razas, pero no puede hablar aún. Algo grande hay en él, pero es una grandeza sin voz. No ha tenido la del genio para hacerse oír de todos

1. Bolívar a Sucre, Huamanga, 4 de septiembre de 1824, en *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna y Esther Barret de Nazarís, 3 vols. (La Habana, 1950), II, p. 26.

los hombres y de todos los tiempos. Necesita aprender a hablar: hasta ahora no es más que un monstruo grande, pero mudo.²

Sin embargo, esa mudez a la que alude Carlyle —vinculada al zar y a la noción misma de imperio— no parece del todo acertada cuando se la observa desde una perspectiva más amplia. Rusia ha hablado, y lo ha hecho con voces irrepetibles. Pushkin, Dostoyevski, Gogol, Tolstói o Bulgákov no sólo rompieron con el silencio, sino que le otorgaron a la humanidad una palabra densa, trágica y reveladora. La Santa Rusia, por ello, ha merecido largamente la atención del mundo, y su destino, hoy ensombrecido y expectante, parece aguardar todavía una hora decisiva. Persiste en el aire la intuición de que la llamada «Tercera Roma» conserva un papel por cumplir en la realización heroica y espiritual de la historia universal.

Esta misión histórica, explorada con hondura por el sacerdote católico argentino Alfredo Sáenz —quien afirma «Rusia es el país de las ilimitadas posibilidades psíquicas»³—, se compagina con las afirmaciones que, en este lado del mundo —en el llamado Nuevo Mundo—, formularon pensadores como Arturo Uslar Pietri y Alberto Adriani. «América es la gran esperanza, el milagro del porvenir»,⁴ afirmaba el merideño, consciente de la responsabilidad histórica que gravita sobre el continente; y Uslar Pietri, complementando esa intuición con palabras de mayor sobriedad analítica, sostenía que, al meditar sobre el destino de esta suma de pluralidades culturales, se hacía indispensable agrupar recursos y voluntades para constituir una «suma eficaz para entrar a dialogar a parte entera en el drama de la creación del futuro de la humanidad».⁵

2. Thomas Carlyle, *Los héroes* (Madrid, 1985), p. 133.

3. Alfredo Sáenz, *Rusia y su misión en la historia* (Madrid, 2011), p. 138.

4. Alberto Adriani, *Textos escogidos* (Caracas, 1998), p. 38.

5. Arturo Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo* (Caracas, 1998), p. 116.

El reverso de ese destino superior que parece unir, por afinidad histórica y espiritual, a los mundos hispánico y ruso es lo que Aleksandr Solzhenitsyn denominó una «existencia fantasmal, sin consistencia».⁶ Hispanoamérica, erosionada por la alternancia estéril entre autoritarismos rústicos y democracias ineficaces, y Rusia, sumida en la traumática transición del imperio soviético hacia una república que heredó —aunque en grados aparentemente menores— los vicios estructurales de su vasta antecesora, comparten una misma condición de extravío histórico.

En ambos casos, la ruptura no es meramente institucional o económica, sino más profunda, pues se trata de una fractura moral y espiritual que ha despojado a estas civilizaciones de un centro de gravedad capaz de ordenar su experiencia histórica y proyectarla hacia el porvenir. Así, privadas de una misión clara y de una conciencia orgánica de sí mismas, ambas regiones oscilan entre la nostalgia de un pasado irrecuperable y la adopción acrítica de modelos ajenos, convirtiendo su potencial histórico en una sombra inestable, incapaz aún de afirmarse como fuerza creadora en el drama del mundo contemporáneo.

UNA NOTA SOBRE OCCIDENTE

Occidente no es, en su sentido más hondo, un punto fijo sobre el mapa ni una simple delimitación geográfica. Es, antes que nada, una tradición viva, «podemos decir que se trata de un conjunto de valores que son comunes a las vivencias de ciertos pueblos representadas a través de sus modos de vida».⁷ Los pueblos que han participado de esa tradición han compartido una herencia común que no se explica por la proximidad territorial, sino por la participación en ciertos fundamentos culturales que han obrado como columnas de su civilización.

6. Aleksandr Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros* (Buenos Aires, 1998), p. 99.

7. Alberto Buena, *Hispanoamérica contra Occidente: Ensayos iberoamericanos* (Madrid, 1996), p. 13.

En el fondo de esa arquitectura espiritual se reconocen, como piedras maestras, el pensamiento griego, que enseñó al hombre occidental a interrogarse sobre el ser y a someter el mundo a la disciplina de la reflexión; *el derecho romano*, que instituyó una antropología jurídica fundada en la dignidad de la persona y en la propiedad como espacio de libertad; el cristianismo, especialmente en su forma latina, que introdujo la noción de un Dios personal y redentor y con ello una concepción dramática y trascendente de la existencia humana; la confianza en la razón como instrumento capaz de descifrar y transformar la realidad; y, finalmente, una conciencia histórica que, desde la Edad Media, ha ido enlazando las acciones y las ideas de los pueblos europeos en una misma continuidad espiritual, como si caminaran —según feliz imagen— «cogidas de la mano» a través de los siglos, y así, pues, «por mucho que intentaran ahora separar sus caminos, volverán a encontrarse en la misma ruta».⁸

Sin embargo, esa tradición que durante tanto tiempo sostuvo la identidad de Occidente comenzó, con el advenimiento de la modernidad, a experimentar una profunda mutación.⁹ A partir del Renacimiento y, con mayor intensidad, desde la Ilustración, se impuso una concepción del mundo que desplazó progresivamente el centro de gravedad espiritual de la cultura occidental. El humanismo racionalista elevó al hombre a una medida absoluta de todas las cosas y proclamó su autonomía frente a cualquier instancia trascendente. Lo que en otro tiempo había sido una civilización orientada por el sentido de lo sagrado y por la conciencia de un orden superior, empezó a definirse cada vez más por el predominio de la razón instrumental y por la afirmación de la voluntad humana como principio soberano.

8. N. Karamzin, P. Chaadáyev, A. Jomiakov, I., et al., *Rusia y Occidente: Antología de textos* (Madrid, 1997), p. 131.

9. Aleksandr Solzhenitsyn, en su *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978, es bastante elocuente al respecto, afirma que «lo único que queda es buscar el error en la misma raíz, en la base del pensamiento de la modernidad».

Este proceso produjo transformaciones profundas en la estructura moral y jurídica de las sociedades occidentales. El derecho, que en su origen había estado vinculado a una concepción orgánica de la comunidad y a la responsabilidad del hombre ante Dios y ante la historia, fue convirtiéndose en un sistema cada vez más centrado en la garantía de derechos individuales sin referencia a deberes trascendentes. Afirma Solzhenitsyn que «¡el mundo se ha encontrado en una cruel crisis espiritual, y políticamente, en un callejón sin salida!».

En este contexto, tanto el liberalismo como el socialismo aparecieron como respuestas distintas a un mismo vacío espiritual. Uno exaltando la autonomía individual hasta convertirla en principio absoluto; el otro subordinando la persona a la maquinaria colectiva. Ambos, desde perspectivas opuestas, terminaron por expresar la misma crisis de valores de un Occidente que parecía haber perdido la capacidad de fundar nuevamente una visión moral profunda.

Desde otra mirada, más amplia y morfológica, esta transformación ha sido interpretada como el tránsito de Occidente desde su fase de cultura hacia su fase de civilización. Según esta perspectiva, cuyo exponente natural es Oswald Spengler, las culturas poseen un ciclo vital comparable al de los organismos: nacen, se desarrollan, alcanzan su plenitud y, finalmente, entran en un período de agotamiento en el que su energía creadora se cristaliza en formas cada vez más rígidas y eventualmente, decaen.

La cultura sería el cuerpo vivo de un alma histórica; la civilización, en cambio, su etapa final, cuando ese cuerpo se endurece y pierde su impulso interior.¹⁰ Bajo esta óptica, el Occidente moderno habría ingresado, desde el siglo XIX, en la

10. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols. (Madrid, 1923), II, p. 205: «¡Cultura y civilización, esto es, el cuerpo vivo y la momia de un ser animado! Así se distinguen las dos fases de la existencia occidental, antes y después de 1800».

etapa de civilización, en un momento caracterizado por el predominio de las grandes metrópolis, la mecanización de la vida social y el debilitamiento de las antiguas creencias religiosas.

El símbolo más profundo del alma occidental —el alma fáustica— ha sido descrito como el anhelo de infinito. Desde las catedrales góticas hasta la exploración científica y la expansión imperial, el hombre occidental ha manifestado una pasión por la distancia, por la profundidad y por la conquista de lo ilimitado.¹¹ Esa aspiración se tradujo en empresas de extraordinaria audacia: descubrimientos geográficos, revoluciones científicas, sistemas filosóficos que pretendían abarcar la totalidad del universo. Un expansionismo «cuya ansia de profundidad no pudo acomodarse al símbolo primario del camino y desde el primer momento se afanó por franquear todos los límites ópticos que cercan la sensibilidad».¹² Pero, en su fase tardía, ese impulso expansivo comenzó a vaciarse de contenido espiritual. La gran ciudad sustituyó al campo como centro de la vida social; el intelecto frío desplazó a la fe viva; y la abundancia material terminó acompañándose de una creciente infecundidad interior.

Por ello resulta insuficiente definir a Occidente mediante una simple referencia geográfica, pues la propia historia demuestra que sus centros de gravitación han variado con el tiempo. «Alrededor de ese polo giran, con singular modestia, milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas».¹³ Más que un territorio fijo, Occidente ha sido un espacio histórico-cultural cuyos focos de irradiación se han movido a lo largo de los siglos, desde las tierras eslavas hasta las riberas mediterráneas, desde el Vístula hasta el Guadalquivir.¹⁴ Lo

11. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 284: «El alma fáustica aguardaba, después de la muerte corpórea, una inmortalidad, que era como su enlace con el espacio infinito».

12. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 299.

13. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 31.

14. Spengler, *La decadencia de Occidente*, p. 31, nota 1.

verdaderamente decisivo no ha sido la localización en el mapa, sino la participación en una determinada tradición espiritual.

Esta relativización de la geografía ha sido particularmente subrayada por el pensamiento ruso. Para muchos intelectuales de aquella nación, Rusia no puede entenderse como un simple apéndice oriental de Europa ni como una extensión de Asia. Su identidad ha sido concebida más bien como un «concepto histórico-cultural»¹⁵ propio, situado en la frontera entre dos mundos. Desde esta perspectiva, Europa se revela como un término insuficiente para explicar la complejidad de la experiencia histórica, mientras que Occidente aparece cada vez más como un símbolo cultural antes que como una realidad territorial. De hecho, en ciertas corrientes del pensamiento ruso contemporáneo, Occidente ha llegado a convertirse en una categoría simbólica casi abstracta.

Tal vez deberíamos aclarar que los términos Rusia y Occidente no designan, evidentemente, unas realidades de carácter geográfico, político o sociológico. Más bien se trata de códigos simbólicos que denominan los terrenos de la utopía y la antiutopía, o de proyecciones del eterno problema filosófico de la universalidad de la cultura y del pensamiento.¹⁶

Si la comprensión de Occidente exige contemplarlo como una tradición espiritual en movimiento, también obliga a reconocer los momentos en que esa tradición se ha desviado de su propio cauce interior. Diversos pensadores han señalado que el punto decisivo de esa inflexión debe buscarse en la crisis que acompaña al tránsito del mundo medieval hacia la modernidad. Allí se produce

15. Tamara Djermanovic, *Dostoyevski, Entre Rusia y Occidente* (Barcelona, 2013), p. 14.

16. Olga Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente* (Madrid, 1997), p. xxxviii.

un desplazamiento profundo del centro espiritual de la cultura europea, en donde, pues, el hombre deja de concebirse como criatura inserta en un orden trascendente para comenzar a pensarse como medida absoluta de sí mismo y del universo.

Si consideramos en su conjunto la cultura de Rusia no podemos dejar de advertir cierta semejanza con la cultura de Grecia. Platón influyó tan profundamente en el modo de pensar ruso que pudo decir Bulgákov: *Platón nos pertenece profundamente a nosotros, los rusos*.¹⁷

Para Aleksandr Solzhenitsyn, este viraje encuentra su origen en el Renacimiento. No niega el escritor ruso que aquella transformación tuviera un carácter históricamente inevitable. La Edad Media había agotado muchas de sus energías creadoras, y la civilización europea reclamaba nuevas formas de expresión intelectual y artística. Sin embargo, el error consistió en la desproporción del giro. El hombre moderno, al emanciparse del orden espiritual medieval, no se limitó a recuperar su autonomía creadora: se precipitó hacia la materia con una vehemencia que alteró el equilibrio interior de la cultura occidental. El humanismo renacentista, que en un principio pretendía exaltar la dignidad del hombre, terminó derivando en un antropocentrismo radical donde la criatura olvidó su condición de criatura y comenzó a proclamarse soberana de su propio destino.

Ese desplazamiento se manifestó en la afirmación de la autonomía humana frente a cualquier instancia superior. La antigua conciencia del pecado —percepción trágica de la fragilidad moral del hombre— fue sustituida por una confianza casi ilimitada en las capacidades de la razón. La vida dejó de orientarse hacia la salvación trascendente y pasó a concebirse como un proyecto de *felicidad terrenal*. La historia, que durante siglos había sido contemplada como escenario del drama entre el

17. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 171.

hombre y Dios, empezó a ser interpretada como una simple empresa humana destinada al perfeccionamiento material de la existencia: «Nosotros nos hemos precipitado desde el espíritu a la materia excesivamente, desproporcionadamente».¹⁸

En el plano filosófico, algunos autores han visto en la obra de René Descartes el momento en que este proceso alcanza una formulación conceptual decisiva. Alberto Buela ha denominado a este acontecimiento la «quiebra cartesiana».¹⁹ Con la división del mundo en dos sustancias heterogéneas —la *res cogitans*, ámbito del pensamiento, y la *res extensa*, dominio de la materia— se rompió la antigua unidad del concepto de hombre. El ser humano quedó escindido entre conciencia y realidad, entre pensamiento y mundo. A partir de entonces, el centro de gravedad del conocimiento dejó de situarse en el ser para trasladarse a la conciencia. El primado del *cogito* inauguró una época en la que la realidad ya no se descubría como un orden dado, sino como una construcción del sujeto.

Este desplazamiento preparó el terreno para la gran transformación intelectual del siglo XVIII. Durante la Ilustración, las ideas nacidas en el humanismo renacentista se fundieron con los moldes políticos de la época y dieron origen a una nueva concepción del Estado y de la sociedad. El racionalismo, que en sus comienzos había sido un método de conocimiento, se convirtió progresivamente en una ideología destinada a reorganizar el mundo. La política comenzó a inspirarse no tanto en la experiencia histórica como en sistemas abstractos elaborados por filósofos.

Jacob Burckhardt observó con agudeza este fenómeno al describir el predominio que figuras como Voltaire o Rousseau ejercieron sobre la imaginación europea. El Estado, que durante siglos había sido una institución moldeada por tradiciones

18. Solzhenitsyn, *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978.

19. Buela, *Hispanoamérica contra Occidente*, p. 22.

orgánicas, «cayó bajo el formidable imperio de la reflexión, de la abstracción filosófica».²⁰ Se creyó posible reconstruir la sociedad entera a partir de principios racionales universales. En ese contexto se consolidó la noción moderna de los derechos del hombre, concebidos como prerrogativas naturales e ilimitadas del individuo.

Pero ese triunfo de la razón política tuvo también un reverso espiritual. Mientras los derechos eran afirmados con creciente vigor, se debilitaba simultáneamente la conciencia de responsabilidad que había sostenido la ética cristiana. La sociedad comenzó a organizarse en torno a un sistema jurídico cada vez más complejo que garantizaba libertades formales, pero que perdía de vista la dimensión moral de la vida comunitaria. Así surgió lo que algunos pensadores han denominado el «egoísmo jurídico», se trata de una estructura social en la que cada individuo reivindica sus derechos sin reconocer deberes trascendentes hacia Dios, la comunidad o la historia.

Occidente, por fin, ha asegurado los derechos del hombre hasta con exceso, pero ha perdido por completo la conciencia de la responsabilidad del hombre ante Dios y la sociedad.²¹

La religión, por su parte, dejó de ocupar el lugar central que había tenido en la civilización medieval. La fe fue reducida progresivamente a dos formas debilitadas: o bien a una religión racional, sometida al juicio de la filosofía ilustrada, o bien a un sentimiento íntimo desligado de la vida pública. La rebelión latente contra la Iglesia que había germinado en los siglos anteriores estalló abiertamente durante la Ilustración, y la cultura

20. Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal* (México, 1961), p. 183.

21. Solzhenitsyn, *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978.

occidental entró así en una etapa en la que lo sagrado comenzó a retirarse del horizonte visible de la historia. Según Spengler, el cambio decisivo se produce alrededor del año 1800. A partir de entonces, la gran ciudad se impone sobre el campo como centro de la vida histórica.

En lugar de un pueblo lleno de formas, creciendo con la tierra misma, tenemos un nuevo nómada, un parásito, el habitante de la gran urbe, hombre puramente atendido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes; hombre sin religión, inteligente, improductivo, imbuido de una profunda aversión a la vida agrícola y su forma superior, la nobleza rural, hombre que representa un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin.²²

En ese nuevo escenario, la metafísica pierde su lugar en la vida cultural. Las grandes decisiones espirituales, que durante siglos habían movilizado a pueblos enteros, son reemplazadas por debates técnicos o administrativos que se concentran en unos pocos centros urbanos de poder. La economía adquiere una primacía desconocida hasta entonces, y el dinero se convierte en el principio ordenador de la vida social. El industrialismo, cuya expansión se acelera a partir de 1870 como un «monstruo apocalíptico»,²³ aparece ante los ojos de algunos observadores como un gigantesco mecanismo que reorganiza la existencia humana en función de la producción y del beneficio. En suma, «en el hombre civilizado el intelecto mecánico acaba por matar al sentimiento trágico»,²⁴ ese mismo sentimiento trágico de la vida que expone Miguel de Unamuno.

22. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 56.

23. Reyes, prólogo a Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 17.

24. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 241.

La cultura, expulsada del núcleo, será encomendada a la clase subsidiaria de los intelectuales, a modo de adorno sin seriedad. No de otra suerte la nobleza salvaje de la Edad Media relegaba al oscuro clero los humildes menesteres de rezar por la salvación de los hombres. Los escritores se verán obligados a ser meros propagandistas; los artistas, a tratar temas sin consecuencia, frenando el afán peligroso y aventurero que late en el seno de todas las grandes creaciones. Confíemos en que logren salvarse algunos ascetas de la creación desinteresada.²⁵

RUSIA ENTRE LA TENSION Y SU MISION COMO LA TERCERA ROMA

Si Occidente ha seguido un proceso de afirmación y desgaste que lo ha llevado desde la plenitud espiritual de su cultura hasta la mecanización de su civilización, Rusia aparece en la historia como una conciencia situada en el umbral de ese proceso. Su drama histórico consiste precisamente en la tensión permanente entre dos atracciones opuestas: la voluntad de integrarse al mundo occidental y la necesidad de afirmarse como una civilización distinta, dotada de una misión espiritual propia. De allí que muchos pensadores la hayan descrito como un vasto coloso tendido entre dos continentes, una realidad histórica donde Oriente y Occidente se encuentran sin llegar nunca a fundirse del todo.

En su origen mismo se encuentra ya inscrita esta tensión dualista. Cuando en el año 988 el príncipe Vladímir de Kiev decidió recibir el cristianismo de Constantinopla, Rusia ingresó formalmente en la familia de los pueblos cristianos de Europa. «Rusia heredó de Bizancio su recelo respecto a todo lo que proviniera del Occidente latino. El conflicto entre Bizancio y

25. Reyes, prólogo a Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 17.

Roma ha perdurado en la relación existente entre Rusia y Europa occidental».²⁶

La Iglesia que Rusia recibió de Bizancio transmitía una concepción del cristianismo profundamente distinta de la que se había desarrollado en la Europa latina. Mientras en Occidente la religión tendía a articularse con el derecho romano y con las estructuras institucionales heredadas del Imperio, en Oriente predominaba una espiritualidad más contemplativa, más litúrgica y más mística. De este modo, Rusia nació cristiana, pero lo hizo dentro de una tradición que la vinculaba al universo ortodoxo antes que al mundo latino. Cuando en 1054 se consumó el Gran Cisma entre Roma y Constantinopla,²⁷ la separación religiosa se transformó también en una distancia cultural que habría de marcar durante siglos las relaciones entre Rusia y Occidente.

A esta diferencia originaria se añadió más tarde un acontecimiento que profundizó todavía más la singularidad rusa. En el siglo XIII, las hordas mongolas irrumpieron sobre las tierras eslavas y sometieron a los principados rusos a un dominio que habría de prolongarse durante más de dos siglos. Entre 1240 y 1480, Rusia vivió bajo lo que la historiografía ha llamado el yugo tártaro.

Este período, signado por el establecimiento, la dominación y la influencia de la Horda de Oro, el período de la Rusia sojuzgada, tuvo una consecuencia muy grave, a saber, que la cristiana Rusia, la Rusia bautizada por Vladímir, se aisló de la Cristiandad, se cerró al Occidente. Fue la primera de las «cortinas de hierro» de su historia. El aislamiento de los rusos se volvió hermético. Ello ocurrió precisamente durante los siglos en los cuales la civilización europea alcanzaba la cúspide religiosa y cultural de la Edad Media, su época de las Sumas y de las

26. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 28.

27. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 32.

Catedrales, y se dirigía hacia el Renacimiento; los siglos en los que se desarrollaban las ciudades municipales y empezaban a formarse los Estados modernos; los siglos, en fin, durante los cuales los europeos se lanzaban a través de los océanos, descubrían el Nuevo Mundo y bordeaban el África.²⁸

Este largo período de sometimiento tuvo consecuencias profundas. Por una parte, aisló a Rusia del desarrollo cultural de la Europa medieval. Por otra, introdujo en la organización política del país ciertos rasgos de absolutismo oriental que habrían de influir en la formación del Estado ruso.

Pero hay que reconocer que los mogoles, además de no haber perseguido a los rusos por su religión, acabaron por ser de algún modo sus educadores, ya que hicieron escuela entre ellos, enseñándoles el arte de la guerra, de la administración y de la política. De ellos los rusos aprendieron lo que debe ser un ejército, cómo organizar las rutas, el correo y los medios de transporte, cómo formar una policía capaz de asegurar el orden y la seguridad, cómo percibir regularmente los impuestos. Finalmente los mogoles les inspiraron un nuevo tipo de política, que para los moscovitas significaría la iniciación en el absolutismo.²⁹

La autocracia del zar, con su poder casi ilimitado, fue en parte heredera de ese sistema de dominación que había acostumbrado a la sociedad rusa a formas de autoridad más rígidas y centralizadas. Cuando finalmente Moscovia logró liberarse del dominio mongol, el país se encontraba en una situación histórica peculiar. No era plenamente oriental ni plenamente occidental, había en

28. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 65.

29. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 66.

ella, tal vez, aquello que, dentro de nuestros contornos hispanoamericanos, nos causa aún suprema curiosidad y es la expectativa de una potencialidad por definirse. Había heredado la fe bizantina y la tradición eslava, pero también había incorporado ciertas formas políticas provenientes del mundo asiático, como el absolutismo. Rusia emergía así como una civilización intermedia, entre una cosa y otra, aquí y allá, una entidad histórica cuya identidad no podía reducirse a ninguna de las categorías tradicionales de la geografía cultural europea.

Esta ambigüedad se hizo todavía más visible en el siglo XVIII con la figura de Pedro el Grande. Convencido de que Rusia debía ponerse al nivel de las potencias europeas, el zar emprendió una reforma radical destinada a occidentalizar el país. La fundación de San Petersburgo, levantada a orillas del Báltico como una ventana a Europa, simbolizaba la voluntad de insertar a Rusia en el circuito político y cultural del continente, dándole una flexibilidad poco común en aquellos días de emergencia histórica-cultural.

Pero esta occidentalización fue, en gran medida, una transformación impuesta desde arriba. La nobleza y las élites administrativas adoptaron modas, lenguas y costumbres europeas, mientras la inmensa masa campesina permanecía ligada a las tradiciones religiosas y culturales de la vieja Rusia.³⁰ Así se abrió una profunda brecha entre una minoría intelectual europeizada y un pueblo que seguía viviendo en el universo espiritual de la ortodoxia y de las antiguas comunidades rurales. La reforma de Pedro el Grande, destinada a integrar a Rusia en Europa, terminó creando un conflicto interior que habría de marcar la conciencia rusa durante los siglos siguientes.

En ese contexto surgió uno de los debates más intensos de la historia intelectual rusa. Durante el siglo XIX, pensadores y escritores se dividieron entre dos grandes corrientes: los occidentalistas y los eslavófilos. Los primeros consideraban que

30. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, pp. 84-85.

Rusia debía completar el proceso iniciado por Pedro el Grande y asumir plenamente los modelos políticos y culturales de Europa. Los segundos, en cambio, sostenían que el país poseía una vocación espiritual propia que no podía realizarse mediante la simple imitación de Occidente.

Esta disputa reflejaba una inquietud más profunda acerca de la identidad histórica de Rusia. El filósofo Piotr Chaadáyev llegó a afirmar que su patria, la Madre Rusia, parecía situada fuera de los planos del reloj de todos los tiempos, fuera de las dimensiones sociales y culturales de las grandes culturas humanas.

Nunca hemos marchado junto a otros pueblos ni pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal.³¹

Rusia era un país que había vivido al margen del desarrollo espiritual de la humanidad, incapaz de integrarse plenamente en las corrientes que habían dado forma a la civilización europea. Aquella pintura dialéctica que retrata la sentencia de Chaadáyev, que provocó un escándalo en la Rusia de su tiempo, expresaba descarnada la incertidumbre de una nación que no encontraba fácilmente su lugar en el concierto de los pueblos.

Sin embargo, frente a esa sensación de desarraigo histórico surgió también una interpretación completamente distinta del destino ruso. A partir del siglo XV comenzó a difundirse en Moscovia una idea que habría de ejercer una influencia decisiva sobre la conciencia nacional: la doctrina de la «Tercera Roma». Tras la caída de Constantinopla en 1453, muchos pensadores

31. Pyotr Chaadayev, citado en Olga Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente*, p. xxxvi.

ortodoxos interpretaron el acontecimiento como una señal providencial, el preludio a una instancia superior del ser ruso.

Si la antigua Roma había caído en la herejía del catolicismo y la segunda Roma —Bizancio— había sucumbido ante el poder del Islam, Moscú aparecía ahora como el último baluarte de la verdadera fe cristiana, de esa manera, con sus aires providenciales, «los rusos se convencieron de que eran los únicos europeos verdaderos, ya que sólo ellos habían mantenido la fidelidad a los valores de la civilización eurocristiana»³². Fue el monje Filoteo quien expresó esta convicción en una fórmula destinada a volverse célebre:

La Iglesia de la antigua Roma cayó en la herejía apolinarista; la Iglesia de Constantinopla... cayó en poder de los turcos; ahora nace la Santa y Apostólica Iglesia de la Tercera Roma, que extendiéndose por el mundo entero, difunde por doquier como el sol la luz de la verdadera Fe. Jamás podrá haber una Cuarta Roma.³³

En esta frase se condensaba toda una visión del mundo. Moscú no era ya simplemente la capital de un principado eslavo; se convertía en la heredera espiritual de la tradición imperial romana y bizantina. El zar comenzaba a ser concebido como el continuador de los antiguos césares, y Rusia como el centro de una misión histórica que *trascendía* sus propias fronteras.

La legitimidad de esta aspiración se vio reforzada por un acontecimiento dinástico de gran significado simbólico. Iván III contrajo matrimonio con Sofía Paleólogo, sobrina del último emperador de Bizancio. A través de esa unión, la casa reinante de Moscovia se vinculaba directamente con la tradición imperial bizantina.³⁴ La corte rusa adoptó entonces el águila bicéfala como

32. Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente*, p. xiv.

33. Filoteo, citado en Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 208.

34. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 72.

emblema del Estado y comenzó a presentarse ante el mundo como heredera de la dignidad imperial de Oriente.

Con el tiempo fue adquiriendo toda Rusia un contenido espiritual cada vez más profundo. En la conciencia de muchos pensadores rusos, el pueblo ruso aparecía como un «pueblo portador de Dios», llamado a desempeñar una misión redentora en la historia de la humanidad³⁵. Esta concepción, impregnada de un fuerte mesianismo religioso, se reflejaría con especial intensidad en la obra de escritores como Fiódor Dostoyevski.

Para el autor de *Los hermanos Karamázov*, la vocación rusa no consistía en dominar el mundo por la fuerza ni en imitar servilmente a Europa. Su destino era más bien reconciliar las contradicciones que desgarraban a la civilización occidental. Mientras Occidente se debatía entre el individualismo liberal y las ideologías colectivistas, Rusia conservaba —según Dostoyevski— una intuición espiritual capaz de conducir a los pueblos hacia «la unión más vital».

Sí, la predestinación de los rusos es, sin la menor duda, europea y universal. Ser todo un ruso, completamente ruso, tal vez sólo significa (al final, subráyenlo) ser hermano de todos los hombres, un hombre universal, si se quiere.³⁶

DOSTOYEVSKI MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN

Toda la obra literaria dostoyevskiana se desborda en los límites de

35. Djermanovic, *Dostoyevski*, pp. 150-151: «Con relación al tema Rusia-Occidente podemos advertir cómo Dostoyevski utiliza a Shatov para articular sus propias conclusiones, aunque no sin reconocer con cierto tono autoirónico las exageraciones personales: ¿Sabe usted cuál es ahora el pueblo, en toda la tierra, el único pueblo “portador de Dios”, el pueblo que viene a salvar y regenerar el mundo en nombre de un dios nuevo, el pueblo a quien ha sido dada la clave de la nueva vida y de la nueva palabra? [...] Sí, es el pueblo ruso».

36. Novikova, *Rusia y Occidente*, p. 178.

la novela para convertirse en una verdadera cartografía espiritual del alma rusa. En sus páginas no encontramos simplemente relatos de sucesos o cuadros de costumbres; hallamos, más bien, la exploración dramática de las fuerzas invisibles que modelan la conciencia humana y determinan el destino moral de una nación. Por ello, muchos de los intérpretes de la cultura rusa han visto en él algo más que un narrador, se han percatado de la presencia de un vidente singular que penetró en las zonas más oscuras y más luminosas de la condición humana. Y a través de sus ojos, presenciamos a una Rusia que empieza a transformarse radicalmente. Dostoyevski es, en realidad, Rusia. «Dostoyevski es típicamente ruso como Shakespeare es inglés, y Calderón español, pero al igual que ellos, cuanto más se arraiga en su nación, más pertenece a Europa, a toda Europa»³⁷.

Los personajes de Dostoyevski no son figuras destinadas únicamente a representar una época o una clase social. Son, ante todo, conciencias en conflicto, y todas sus creaciones, siguiendo a Albert Camus, «se interrogan sobre el sentido de la vida»³⁸. A través de ellos el escritor se adentra en lo que él mismo llamaba los *subsuelos del alma*, ese territorio profundo donde la razón deja de ser la gran soberana y donde irrumpen salvajemente las pasiones, los impulsos irracionales y las contradicciones que forman el tejido íntimo de la vida, la descarnada vida humana. Frente al realismo europeo, preocupado por describir con precisión las superficies visibles de la sociedad —materia desgastada para la literatura decimonónica—, Dostoyevski se propuso explorar los abismos interiores donde se debaten lo que podemos llamar las trágicas y hondas constelaciones del sufrimiento y conciencia de lo humano.

En esa exploración aparece también una intuición esencial sobre el carácter del hombre ruso. Dostoyevski lo describe como un ser amplio —«Somos amplios, amplio como nuestra

37. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 94.

38. Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Buenos Aires, 1953), p. 54.

madrecita Rusia»³⁹—, capaz de contener simultáneamente las más altas aspiraciones espirituales y las más profundas caídas morales. Esta amplitud del alma —que a los ojos occidentales puede parecer desorden o exceso— constituye, para el escritor, una de las claves del destino histórico de Rusia.

La raíz espiritual de esta visión, como hemos comentado en el segmento sobre Rusia y su rol como la Tercera Roma, se encuentra en la tradición de la Iglesia ortodoxa⁴⁰. La obra de Dostoyevski está impregnada del clima religioso de la antigua Rusia, donde la fe no se reduce a un sistema doctrinal sino que se vive como una experiencia de comunión y de sacrificio, de martirio, de sufrimiento sostenido por la voluntad de ser. Figuras como el stárets Zósima, personaje del mundo dostoiievskiano, encarnan esa espiritualidad basada en el amor, en la humildad y en la aceptación redentora del sufrimiento.

El padre Zósima en *Los hermanos Karamázov*, y todavía más el obispo Tikhón en *Los endemoniados*, no son sino el retrato que bosquejó Dostoyevski de ese santo ruso cuya admirable figura repercutió tan hondamente en la gran literatura rusa.⁴¹

De esta concepción brota también una idea profundamente arraigada en la conciencia cultural rusa: la convicción de que el país posee una misión espiritual dentro de la historia. Dostoyevski habló en más de una ocasión de la «sensibilidad universal» del pueblo ruso:

39. Fiódor Dostoyevski, citado en Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 20.

40. Nikólai Berdiaév, citado en Novikova, *Rusia y Occidente*, p. 224: «En este aspecto tuvo lugar una intensa nacionalización de la Iglesia ortodoxa: la ortodoxia se convirtió en la fe rusa. Jerusalén es la misma Rusia, ya que Rusia está allí donde esté la verdad de la fe».

41. Alfredo Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 260.

El mesianismo de Dostoyevski, como se puede apreciar, deriva de la convicción de Jomiakov de que Rusia, al igual que un mar, recibía todas las ideas del género humano, y en el futuro se desbordaría con una verdad general. Pero lo que para Jomiakov era un medio, para Dostoyevski se convirtió en un objetivo: la verdad general de Rusia consistía precisamente en su sensibilidad universal, en su capacidad de encarnar (y reconciliar en su interior) todas las ideas humanas, ofreciendo de esta manera un ejemplo de unión amistosa (muy superior a la mera unificación política) de todos los pueblos del mundo. Se trataba precisamente de la unión de la humanidad, de los pueblos concretos, y no de instituciones supranacionales, como las iglesias, y esa unión sería impulsada por los rusos en virtud de su capacidad de amar y comprender las culturas ajenas tanto como la suya.⁴²

No es casual que algunos pensadores hayan visto en él al intérprete de la Rusia de los días del mañana, como lo vio Spengler, «Dostoyevski es la Rusia del porvenir»⁴³, en contraste con otras figuras literarias —como Tolstoi, cuya alma, escribe Spengler, está adherida a Occidente⁴⁴— que representaban la Rusia europeizada surgida tras las reformas de Pedro el Grande.

Esta visión otorgó a su obra un carácter casi profético. Al analizar las corrientes intelectuales que penetraban en la Rusia de su tiempo —el racionalismo radical, el nihilismo, el ateísmo militante—, Dostoyevski percibió en ellas una fuerza destructora que amenazaba con arrancar a la sociedad de sus raíces espirituales. Sus novelas anticipan, con sorprendentes lumbreras mentales, el drama de las ideologías que dominarían el siglo XX, esa centuria repleta de revoluciones, guerras y transformaciones históricas.

42. Novikova, *Rusia y Occidente*, p. lxiv

43. Spengler, *La decadencia de Occidente*, III, p. 275.

44. Spengler, *La decadencia de Occidente*, III, p. 275.

Desde la perspectiva actual, concluido ya el siglo XX, con sus fracasadas ideologías sociales, puede considerarse la más visionaria de las obras dostoyevskianas. El novelista se sirve del simbolismo bíblico para expresar sus reflexiones proféticas sobre los destinos de Rusia y de Occidente. Cabe preguntarse hasta qué punto Dostoyevski llega de manera consciente a la pregunta acerca de si Rusia será o no el país llamado a liderar la gran idea.⁴⁵

Desde esta perspectiva se comprende la intensidad de su crítica al racionalismo occidental. En *Apuntes del subsuelo* —o *Memorias del subsuelo*—, el protagonista, que es un burócrata, acaso alguna versión alterna de Raskolnikov, se rebela contra la pretensión de organizar la vida humana conforme a las leyes de la lógica matemática.

¿Y qué me importan las leyes de la Naturaleza y la aritmética, cuando no me gustan ni esas leyes, ni el dos por dos son cuatro? Claro está, que no podré romper ese paredón con mi frente si se me agotan las fuerzas; pero tampoco me resignaré ante él sólo porque tenga ante mí un paredón de piedra y porque me haya quedado sin fuerzas.⁴⁶

Esta confianza absoluta en la racionalidad constituye una enfermedad del pensamiento moderno, pues ignora que el hombre posee una necesidad irreductible de libertad, incluso cuando esa libertad se manifiesta en actos aparentemente irracionales o *autodestructivos*.

Una crítica semejante se expresa en la imagen del llamado *Palacio de Cristal*. Inspirándose en ciertos proyectos utópicos de su tiempo, el escritor describe una sociedad ideal en la que todo

45. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 72.

46. Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo* (México, 2014), p. 11.

estaría previsto por la razón y donde el bienestar material eliminaría cualquier forma de conflicto. Pero en esa arquitectura transparente y perfecta Dostoyevski percibe una amenaza más trágica aún, y es *la desaparición del alma humana*; y es que, tomando en cuenta la paradójica personalidad de la sociedad misma, podemos decir que «el hombre jamás renunciará al auténtico sufrimiento, o sea, a la destrucción y al caos».⁴⁷ Un mundo completamente organizado por la lógica técnica suprimiría la posibilidad misma de la rebeldía, del sacrificio y del misterio que acompañan a la libertad, por esa misma razón, «los hombres son todavía hombres, y no un simple teclado de piano»⁴⁸

Su desconfianza se extiende también al liberalismo europeo, cuya influencia comenzaba a penetrar en la intelectualidad rusa, y se manifiesta en el personaje Shatov en *Los endemoniados*, especialmente cuando aquel se expresa del liberal ruso en los siguientes términos: «todo un lacayo, sólo eso...».⁴⁹ Aquel liberalismo importado contenía ya la semilla del nihilismo revolucionario que pronto sacudiría a Rusia. Cuando la justicia se intenta construir prescindiendo de Dios —advertía—, el resultado final no puede ser otro que el amoralismo radical en el que todo termina por estar permitido.

La crítica más profunda a esta deriva se encuentra en la célebre leyenda del Gran Inquisidor, inserta en *Los hermanos Karamázov*. En ese dramático poema filosófico, Dostoyevski imagina el regreso de Cristo a la tierra y su confrontación con una autoridad religiosa que ha decidido gobernar a los hombres privándolos de su libertad. El Gran Inquisidor acusa a Cristo de haber ofrecido a la humanidad un don demasiado pesado: la libertad de conciencia.

47. Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, p. 26.

48. Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, p. 23.

49. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 151.

Por medio del Inquisidor Dostoyevski expone un ateísmo más radical, en el sentido de que este ateísmo puede tener consecuencias aniquiladoras para la humanidad. El Inquisidor demuestra carecer de toda clase de conciencia, pues no cree pero utiliza la religión para que el pueblo se someta y obedezca. El Inquisidor sostiene que no sólo hay que rechazar a Dios, sino que también hay que ocupar su sitio.⁵⁰

Con esta parábola, el escritor denuncia la tentación permanente de sacrificar la libertad espiritual en nombre del orden, la seguridad o el bienestar material. Tampoco escapó a su crítica el positivismo científico que dominaba gran parte del pensamiento europeo del siglo XIX. La pretensión de analizar la vida humana como si fuera un simple fenómeno físico le parecía una mutilación del espíritu. Al fragmentar la realidad en elementos aislados, la ciencia profana corría el riesgo de perder de vista la unidad profunda de la existencia humana, que para Dostoyevski sólo puede comprenderse en relación con su dimensión moral y religiosa.

De este modo, la obra del novelista ruso se levanta como una defensa apasionada de la libertad trágica del hombre. Frente a los sistemas que intentan organizar la vida según criterios exclusivamente racionales o materiales, Dostoyevski recuerda que el ser humano es una criatura abierta al misterio, capaz de elegir incluso contra la lógica de su propio interés. Y es precisamente en esa libertad —dolorosa, incierta, pero profundamente humana— donde él veía la posibilidad de preservar el alma espiritual de Rusia frente a las corrientes que amenazaban con disolverla en el vasto mecanismo de la civilización moderna.

50. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 258.

COMENTARIOS SOBRE EL NUEVO MUNDO

Nosotros, los hispanoamericanos, no somos tan diferentes a los rusos. Diríase que compartimos similitudes singulares; entre ellas, vastedad geográfica, razas, etnias,⁵¹ lenguas,⁵² culturas y una literatura que, en verdad, parece transformar las realidades sociales y empujar, aunque sea con fuerza mínima, el carruaje obeso de la historia universal. Al mismo tiempo, parecemos compartir una misión trascendental, dispuesta a trastocar los cimientos. Razón hay, pues, para pensar en la realidad de esta dualidad histórica.

Dentro de la vastedad de piezas escritas por don Rufino Blanco Fombona, hallo distinguido, esencialmente, un brevísimo ensayo suyo titulado *Dostoyevski-María Baskirtsev*, en donde afirma lo siguiente: «Ninguna raza, ni la pura raza española, se parece tanto, quizá, moralmente y bajo ciertos aspectos, a la hispanoamericana como la rusa»⁵³. Animado, pienso, por la hondura que es característica natural del alma rusa, expresada, siempre tan dolorosamente, en sus escritores, especialmente los moscovitas.

Entre ambos universos literarios, el ruso y el hispanoamericano, hay una secuencia de legados. Luciano Lamberti sugiere que Dostoyevski «engendró a Kafka, entonces, que engendró a García Márquez»; de hecho, Gabo confesó admiración por el creador de *La metamorfosis* y el existencialismo

51. En la Rusia lejana —pero cercana espiritualmente— en su condición de estado multinacional hay una presencia avasalladora de cien nacionalidades, en donde poco más de la mitad conforman repúblicas independientes, sí; pero su heterogeneidad lingüística se refleja en las otras lenguas, a excepción del ruso (oficial) como las de los tártaros, bashkires, chechenos, pueblos siberianos. Apreciamos, con esto, lo provisto que se hallan estas regiones de diferentes rostros históricos-culturales.

52. En nuestra América se conjuga una amalgama de pueblos indígenas, negros y mestizos, además de los descendientes de los españoles; hay más de 500 lenguas indígenas en el mapa lingüístico, además de los dominantes castellano y portugués, lo que ilustra bastante bien la abundancia de lenguas en el Nuevo Mundo.

53. Rufino Blanco-Fombona, *Hombres y libros* (Caracas, 2004), p. 254.

europeo, herederos literarios de Dostoyevski. Y entre otras ficciones hispanoamericanas viene a mi mente *Conversación en La Catedral*, de Vargas Llosa, cuyo realismo político-social comparte hilos comparables a las narrativas tolstianas. Esas realidades concretas sólo varían en la incorporación de las sustancias mágicas (hispanoamericanos) o psicológicas (rusos). Cada uno alineado con su tradición —mítico versus racional-social—. Se podría decir, por añadidura, que algunos vieron en *Cien años de soledad* ecos de los dramas familiares rusos y la búsqueda espiritual de los Karamázov, aunque verosíblemente con filtros muy distintos (espirituales e indigenistas).

Si ya detectamos las fórmulas mesiánicas de la mentalidad rusa, cabe destacar —y trasladar— el aspecto hispanoamericano. Surge así, por obras de la belleza de la historia, por la acumulación de culturas, un mestizaje que será el factor elemental de la identidad hispanoamericana. Para algunos, la mezcla disuelve cierta espiritualidad preconcebida, mientras que otros, más optimistas, observan en el mosaico de los colores una posibilidad de trascendencia. Comparto aquella máxima uslariana, orgullosa, que enaltece a ese factor: «el mestizaje penetró hasta el Olimpo».⁵⁴

Es interesante, a esa dimensión histórica, añadir algunos señalamientos que expone el escritor mexicano José Vasconcelos y su concepto de «la raza cósmica». Creía él que, a través de un proceso, «la conquista del trópico por medio de los recursos científicos, resulta que vendrá un periodo en el cual la Humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina».⁵⁵ Vasconcelos, convencido de la llegada de una nueva expresión civilizatoria, confía en que «todo indica que, mediante

54. Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo*, p. 64.

55. José Vasconcelos, *La raza cósmica* (México, 2012), p. 20.

el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, *la raza cósmica*»⁵⁶.

Ese signo característico, de sentirnos en relación a una misión superior, viene desde antes de los aires de epopeya de la Independencia, heredado de ese ardor combativo, mesiánico y aventurero de nuestros Padres Conquistadores; pues, se halla, en el semblante de Colón, Cortés y Pizarro, las expresiones de unos ojos que se sitúan en la proximidad del destino superior. «Nosotros somos como el futuro del mundo», en palabras del pintor venezolano Pedro Centeno Vallenilla, «una cultura vastísima y universal» y, como Vasconcelos expresa:

El camino que hemos iniciado nosotros es mucho más atrevido, rompe los prejuicios antiguos, y casi no se explicaría, sí no se fundase en una suerte de clamor que llega de una lejanía remota, que no es la del pasado, sino la misteriosa lejanía de donde vienen los presagios del porvenir.⁵⁷

Otros autores, que hemos mencionado al inicio de esta humilde pieza, de nacionalidad venezolana, han servido como guías para la comprensión de esa misión en la historia que tiene Hispanoamérica, la de asfaltar las vías de una civilización superior, heralda de la Hispanidad, pero con signos que, verdaderamente, conforman su singularidad mestiza y que, orgullosamente —a diferencia de la Madre España—, se muestra agradecida con sus procesos emancipadores, prolongaciones naturales de un cansancio progresivo del ritmo histórico del imperio español. Hay una vocación creadora en nosotros, es instintivo, biológico, naturalmente urgente que tengamos conciencia de este factor,

56. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 35.

57. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 17.

«afirmarse la personalidad de la América Hispana, su originalidad y su tarea creadora».⁵⁸

En el mestizaje aparece algo más que una alteración de la sociología, se debe interpretar y asumir como un principio espiritual capaz de inaugurar «un nuevo tiempo, un nuevo rumbo y un nuevo lenguaje para la expresión del hombre». E insisto, en el planteamiento uslariano, que estamos ante la definitiva «hora en la historia de la cultura». Síntesis de razas, culturas y caracteres de nacimiento social, se han encontrado en disputas durante milenios, pero no hay, como en el acontecimiento americano, un caso tan excepcional, como lo somos nosotros, hijos de la fe católica y la lengua del Quijote, y sumado al espíritu aguerrido del conquistador español del siglo XV; y en demostración a ello se exige de nuestra pluralidad hispánica una combinación triunfante, porque, en verdad, es el americano el único que puede partir de la gran síntesis creadora.

Sólo el hombre americano, amasado con la sangre de todas las estirpes, fecundado con la obra de todas las razas y de todas las civilizaciones, puede elaborar la síntesis de esa *pan-civilización* futura, y al crear con ella la unidad del trabajo humano, acelerar el ritmo ascendente de la vida⁵⁹.

Entramos en una vía hacia la «raza superior definitiva», en donde «mucho ha trabajado la historia por esa originalidad del porvenir».⁶⁰ Y nuestros caminos, aunque llenos de ese valor mestizo, siempre conducen a la anarquía, el desorden. Nuestra psicología como pueblos americanos, parece realmente estar condicionada por un germen de desorden, a la rusa, como planteamos anteriormente. No obstante, si algo es rescatable en el universo americano es el patriotismo, el amor a la tierra, a estas

58. Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo*, p. 72.

59. Adriani, *Textos escogidos*, p. 19.

60. Adriani, *Textos escogidos*, p. 20.

patrias y repúblicas que, aunque independientes, no están fundadas aún, al decir de aquel caraqueño comparado a Sócrates.⁶¹

¿Y cómo compaginamos ese patriotismo a lo ruso y a lo hispanoamericano? ¿Qué se nos dice el uno y el otro? El valor patriótico, para la Rusia, esa pensada por Solzhenitsyn, «es un principio que da unidad al pueblo sin separarlo del resto de la humanidad», y también «es un sentimiento orgánico, natural, no exige justificación ni fundamentación...».⁶² Mísera y patética es la nación que, desarticulada entre sus componentes nacionales, sufre de la ausencia de elementos que glorifiquen su presencia en el plano internacional, y en los países, como Rusia o los países de Hispanoamérica, resulta urgente el audaz sentimiento patriótico, pues, «es un componente que refuerza el patriotismo común a todos los ciudadanos».⁶³ Amar a la tierra es tan grande como amar a Dios, es un sentimiento de trascendencia que se libera del óxido de las cadenas de la amargura y el nihilismo, porque «el amor por el propio pueblo es tan natural como el amor por la familia. Nadie puede reprochar este amor, que merece todo el respeto». Naturalmente, hay temores sobre los sentimientos de sano patriotismo, pero léase lo siguiente:

La patria también es una familia, pero en otro nivel y de otra dimensión: sus vínculos, que no tienen igual, constituyen su unidad: lengua, tradiciones culturales, memoria histórica común, así como las tareas que la aguardan en el futuro.⁶⁴

No se puede permitir la caída de la conciencia nacional ni la súbita desaparición, en la colectividad, de sus emociones por la

61. Me refiero al maestro del Libertador Simón Bolívar, Simón Rodríguez o Samuel Robinson.

62. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 147.

63. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 149.

64. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 149.

tierra, por los símbolos y por la salud nacional, en un sentido casi metafísico, pero también arraigado a los substratos más elementales del sentir humano. En Rusia, se ha perdido aquello, y sus denunciadores, entre los cuales destacan Dostoyevski y Solzhenitsyn, en dos generaciones y siglos completamente distintos, elevaron sus voces para reclamar el lugar de Rusia en la misión histórica. Por esas razones, el lamento de Solzhenitsyn: «Nuestra conciencia nacional ha caído en el letargo. Vivimos a medias, entre la amnesia sorda con respecto al pasado y los signos amenazadores de la desaparición por delante. Padecemos un desfallecimiento nacional»⁶⁵.

Singular es el concepto del patriotismo. Y en la América, sabemos, fondo de colectividades de todo tipo, se aspira, aunque por sus mismas diferenciaciones, a un único enfoque peculiar de sus fuerzas continentales.

Nuestra América Latina se sabe continente abierto a las aportaciones de la cultura y del capital foráneos. Pero nuestra América aspira a un trato acorde con la dignidad humana. Nuestros pueblos quieren existir en sí mismos y desarrollarse libremente sobre las bases de su personalidad histórica. Nuestro nacionalismo es apenas el despertar de un hombre que fue traicionado mientras dormía.⁶⁶

En el mantenimiento de la autonomía de los órganos culturales, de los componentes que dan rostro visible a nuestras patrias, se debe fomentar el objetivo principal de que «nuestro nacionalismo se limita a la conservación de nuestros valores de pueblo y a la defensa de nuestro destino económico y político. Su

65. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 150.

66. Mario Briceño-Iragorry, *Obras completas*, 23 vols. (Caracas, 1988-1998), VIII, p. 278.

faz más importante sería buscar soluciones prácticas en el propio orden de la americanidad latina». ⁶⁷

Es así como, dentro de la pieza presente, podemos visualizar rasgos inéditos en ambos mundos, en el ruso y el hispanoamericano, y aunque la tela a cortar es muchísima más extensa, nos limitamos a señalar los cuestionamientos básicos del asunto. A todo esto, podríamos decir, tanto en Rusia e Hispanoamérica, lo dominante son las tendencias de un pensamiento que apunta hacia los horizontes de una nueva y honda transformación de sus tierras, de sus gentes, de sus energías. ¿Adónde nos llevará la fuerza de este «pequeño género humano», como lo nombró Bolívar, en los días del porvenir? No lo sabemos, pero de lo que sí podemos tener seguridad es que, con todo ello, aún sumamos voluntades dispuestas a disputar el triunfo de la civilización que organizará el ritmo ascendente del mundo del mañana.

67. Briceño-Iragorry, *Obras completas*, VIII, p. 284..